

公開講演

米国における道元研究と増大しつつある ハーメヌーティクス（解釈学）の影響

トーマス・カスーリス

（米国ノースランド・カレッジ）

訳 奈良 康 明

（駒沢大学）

トーマス・カスーリス (Thomas Kasulis) 博士は米国の学会で将来を嘱望されている哲学者であり、とくに道元研究の第一人者である。米国では道元研究が急激に盛になりつつあるが、博士は『正法眼蔵』の原本を古註と共に読みこなす数少ない学者の一人であり、指導的役割を果たしている。本論は昭和六一年十一月二五日、駒沢大学仏教学会主催の公開講演会での日本語による発表を基に、博士があらためて英文でまとめ直した論稿の翻訳である（奈良）。

当然のことながら、アメリカの知的状況は多岐にわたっているし、いかなる時にも数多くの学問上の流れがある。しかし、今日盛んになっている様々な動きの中で、最も広く且つ深い影響を与えているのは解釈学 (Hermeneutics) である。実際、文芸評論や哲学、歴史、宗教研究など、文献資料 (textual materials) をあつかう学問分野では、解釈学の議論がここ数年間の主たる焦点になっている。若手の道元研究者たちはこうした状況に敏感で、彼等の研究や翻訳の仕事で

常に問題となっているのはこの解釈学である。この傾向がしばらくは続いて、アメリカの道元研究にその影響が定着することを私は期待している。

解釈学の動きは、日本、特に仏教研究者の間では、まだアメリカにおけるほど十分には知られていないので、本論ではまず解釈学についての一般的な背景と性格を明らかにしたい。次いで、解釈学が道元研究に如何に有用であり得るかの一例として、正法眼蔵のようなテキストを英訳する際に生ず

る問題を検討してみたい。そして最後に、今日提示されている解釈学にたいして、道元自身がどう見るであろうか、ということについての私見を申しのべてみたい。本論はこの問題についての序論的なものにすぎないが、道元について日米の学者が対話を続ける一助とならば幸いである。

解釈学の歴史的起源

ハーメヌーティクスは解釈 (interpretation) の学問であり、そのために日本では「解釈学」という訳が定着している。以前は「解釈方法」とか「解釈論」とも訳されていたが、現在の訳が最良である。解釈学は三つの知的運動の影響下に発展したもので、それは聖書注釈学、実存主義、文化哲学である。以下にそれぞれの影響を考えてみたい。

キリスト教の伝承において、聖書が靈感と献身の中心であり、教義の源泉であることはいままでもない。いわゆる「自由プロテスタンティズム」の影響下に、十九世紀の聖書研究は様々な変化をみせた。この変化を主として推進したのは、バイブルとはなるほど神からの啓示ではあるものの、実は特定の人々が特定の時と所で、特定の言語で書いたところの、歴史的に成立した文献である、という考えである。したがって、啓示の普遍的意味を理解するには、学者はこの文献とその著者たちの特定の背景を理解しておかなければならない。聖書を解釈するのに文献学、考古学、歴史学、社会学などの

種々な研究があらわれたのも、こうした関心があるからである。

西欧の聖書研究の方法論は無論他の分野にもひろまった。日本の仏教学における歴史的ないし文献学的研究のほとんどは、結局、十九世紀西欧の聖書研究の方法に帰着すると言ってよい。しかし、後者、つまり西欧の聖書研究の二十世紀の動きは、当然あるべき程には日本に影響を与えていないのではないか。例えば、ドイツの実存論的神学者ルドルフ・ブルトマンが発展させた聖書の「様式史的方法」による研究は、仏典研究にも有用だと私は思う。一般化してしまうと、解釈についてのこの方法は、ある特定の文章の意味を理解するために、まず、それが如何なる様式の文であるかをあきらめる必要があると主張する。それは物語なのか、それとも寓話？ 歴史的な記事？ 陰喩？ あるいは哲学的な議論なのか。どの様式にもそれぞれのルールと目的があり、我々はその宗教的叙述の様式と、何を言わんとしているかという内容を研究しなければならない。

仏教の書物にはキリスト教の伝承にはない様式の作品も含まれていることと思う。一例だが、「末法」と「他力」という視座にたって書かれた真宗聖典の様式は批判的に考察する価値がある。たとえば、この視座は（聖典を）権威あらしめるためにどう影響するのだろうか。そのような文献は特

別な様式なのであり、内容そのものの解釈をする前に、まづ、その様式を理解しておくべきものと私は思う。同様の問題が密教の伝承に属する文献の多くにも提示されなければならぬ。密教の典籍の様式とは何なのか、そして禅仏教は伝統的に、嗣法は「不立文字」だという。このことは禅籍の様式にどういふ影響を与えたのだろうか。曹洞宗に即してもう少し具体的にいうなら、正法眼蔵のような作品に代表的に示される様式とは何なのであろうか。本論の以下に見るように、この問題は解釈学の伝統でも常に問われ続けなければならない。

解釈学の背景にある第二の源泉は実存主義である。重要な思想家の中でも、独自の領域としての解釈学を生みだすのも最も強い影響を及ぼしたのは、おそらく、ニーチェ (Friedrich Nietzsche) とハイデッガー (Martin Heidegger) である。記憶を新たにしておくべきだが、ニーチェは古典学者としての訓練を受けた人である。最初の主著は『悲劇の誕生』で、古代ギリシャ悲劇の性格を全く新しい方法で提示している。彼の重要なテーマの一つは、過去の古典は今日の読者の問題として理解されるべし、ということである。無関心、客観的、身近なものとして受け取らないこと、がニーチェにとっては拒否されるべき読者のモデルだった。

この視点をさらに押し進めたのがハイデッガーで、彼はテ

キストの読み方ではなくて、言葉自体の性質について書いている。彼は、言葉はそれ自体で独立に存在している真実を指し示すサインではないと主張する。彼は言葉とは真実が自らを顕わしたものだという。ある詩に書いているように、「人ではなくて言葉が語る」のだ。換言すれば、我々が言葉を用いるのではない、言葉が我々を通してかたるのである。だから、言葉が一度真理を顕わしてしまったなら、その言葉にかずらうてはならない。後年のことだが、ハイデッガーは初期の作品にはあれだけ多用した「存在」(Sein) という言葉さえ、理解された途端に捨てられるべきだと戒めている。用いられた途端に捨てることを示そうと、彼は「存在」(Sein) という言葉を書いてから、それに線をひいて抹消することさえしているのである。この「存在」という言葉を放逐したことは、後に解釈学のデコンストラクショニズム (deconstructionism) —— この最も有名な主唱者はフランスの哲学者デリダ (Jacques Derrida) である —— の動きへの刺激の一つとなっている。デコンストラクショニズムの要点はハイデッガーが「存在」を破壊したその分析をすべての言葉に拡大する所にある。彼等によると、言葉とは表現された途端に消滅するのが本来の機能なのだ。したがって、デコンストラクショニズムを奉ずる解釈者たちは、言葉によって存立したままになっているすべての構造を壊すことを責務としている。言

葉という形態に依存しすぎることを防ぐ一法である。この意味では仏教の中観思想と類似の視点をもっているものである。

このデコンストラクショニズムについては、本論では少し触れた程度にとどめておきたい。それには二つの理由がある。第一に、それを理解するには解釈学一般の知識を先ず修得しなくてはならない。本論は解釈学への導入をこころみるものであり、一般的理解を超えるところまで進むことはできない。第二に、デコンストラクショニズム（及びそれに付随する構造主義以降の諸思想）は最近非常にポピュラーになったものの、仏教学を含む諸学問領域の広いスペクトラムにたいしてこの動きがあたえる衝撃を長期的に評価するのは、まだ早計に過ぎるといふべきであろう。しかし、一般論としてみると、アメリカでは解釈学がすでに仏教研究に影響をあたえていることは明らかで、たとえば、数年前に黒田研究所（Kuroda Institute）が主催して「仏教解釈学」の学会が開かれて⁽²⁾いる。

歴史的に解釈学に影響を与えた第三は、ディルタイ（Wilhelm Dilthey）、マックス・ウェーバー（Max Weber）、デュルケーム（Emile Durkheim）といった思想家の文化哲学である。この人達は Verstand と Verstehen というきわめて重要な二種の理解の区別をもたらした。この区別はまた

自然科学（Naturwissenschaft）と人文科学ないし社会科学（Geisteswissenschaft）の違いともかかわっている。Verstand とは自然科学に典型的にみられるように、事実を理解することである。観察者は現象と距離を置いて、偏見なく、完全に自然で、客観的な観察を行う。しかし人文ないし社会科学では、研究の対象たる現象を同じように理解することはできない。すぐれて人間的（human）な要素をもつ現象を理解し、あるいは洞察するためには、研究者は空想力を働かせてそれにかかわる人々に感情移入（Einfühlung）しなければならない。人間の行為や人間の作りだしたものを解釈するには、その背後にある意図（intentions）を把握しなければならぬ。Verstehen とは観察者と観察される対象の間にかうした人間対人間の接触を要求するのである。

上述した三の学問領域、すなわち聖書研究、実存主義、文化理解の哲学が解釈学発展の為の状況をつくりだした。そのいづれもが、テキストを解釈するということは様々なレベルでの理解と自己とのかわりなどが複合したプロセスであることを示している。

次に解釈学自体の説明にはいりたい。

解釈学の諸原理

解釈学の性格を論ずるのに、私はドイツの哲学者ガダマー（Hans-Georg Gadamer）とアメリカのローマン・カソリック

ク神学者のトレーシー (David Tracy) が発展させた「対話」(Conversation) という発想に焦点をしぼることにした。二人は文芸評論、神学、哲学に幅広い影響を与えてきた人であるし、両者の理論を主にしつつ、解釈学を概括して論じよう。

まず手始めとして、解釈学の本質を二の特殊のテーマに即して考えることが出来る。(一) 解釈学的循環 (Hermeneutic circle) と (二) 十分な言語状況としての意味 (meaning as full linguistic context) とで、以下にそれぞれを検討する。

(一) 解釈学的循環とは解釈者とテキストとの関係を基本的に示すメタファー (陰喩) である。循環が意味するところのものは、まず、テキストを理解するのは Verstand ではなくて Verstehen だということ、つまりテキストの持つ意味はそのテキスト自体にある孤立したデータのことでなく、テキストと読者の間の弁証法的な関係の中に見いだされるということである。テキストを読む時、読者は自分の疑問をテキストにぶつけて答えを求める。テキストは口こそきかないが、読者の関心に応える。これは読者がもともとそこにはなかった意味をテキストの中に持ち込むことではない。なぜやりに読者ならいざ知らず、関心のある読者はそのテキストを読む目的意識なり方向性なりをもって。当然、重要な

はこの目的意識に適合するテキストの局面ということになる。

しかし、読者の関心に応えるといっても、テキストは問われた問題への直接的な答えを示すにとどまらない。テキスト自体が新しい疑問、読者への疑問を提出する。つまり、読者が問題をテキストに問うのと同様に、今度はテキストも読者に問いかける。つまりテキストを読むことによって、解釈者は自分がなげかけた疑問への答えと共に新たな疑問を見いだすのである。読者はこうした新しい疑問について考え、一応の答えをだすと、テキストに戻って更に問いかける。このように相互に問い続けあうプロセスが解釈学の循環である。どんな解釈も、これが最終だということはない。読者とテキストの間には、相互の問いかけを常に増大し続けるという弁証法的な関係があるのである。

こうしたモデルを考えてみると、ガダマーやトレーシーが解釈とは講義ではなくて対話だとした理由は明らかである。テキストと読者との対話にこそ意味がある。解釈学が文献ないし歴史に限定して解釈する方法論に飽きたら、とするのはこうした理由からである。文献学や歴史学はテキストを生命なき物品として扱い、あたかも自然科学の範囲にある品物と同様に Verstand の意味で理解しようとする。このようにアプローチすると、テキストは読者に応答する力を失

い、読者自身の「今」の問題に教えることもできなくなる。文献学や歴史学的方法だと、幾度テキストを読みなおしても、新しいものを得ることは殆どない。つまり、テキストというものが限定された一揃いの道具で、幾つかの意味が埋めこめられたものに過ぎないとしたら、それらの意味が一度び明らかになると、次回には解釈するものが少なくなるであろう。しかし、宗教的ないし哲学的な立場からテキストを読む者は、こうした考えは正しくないことを知っている。トレシーの言うように、あるテキストは際立って優れた「古典」であって、如何なる時代でも対話をお伴いとして伝統的に評価されている。けっして、過去の遺物などと言うべきものではない。

因に、古典とは必ずしも古代のテキストではない。最近に出版されたものであっても、読者が対話を続け、自らすすんで無限の解釈学的サークルにしたがうよう引き付けてやまぬタイプのものは古典である。正法眼蔵を例にあげよう。通常の学問の方法で、我々はより多くの術語、歴史的脈絡、道元の生涯にかかわる事柄などを学ぶ。こうしてこのテキストについての事実を積みかさねていって、すくなくとも理論的には、知るべきことのすべてを知ったという時点もありえよう。この時点で、我々はその中に学問的な資料のすべて盛りこんだ注釈や脚注を付した総合的な刊本を出版しうるである

う。このような刊本は、精読一通、正法眼蔵についての知るべきことのすべてを知ることができる。再読する理由はない。

このような刊本を作って、これが究極だというのがごときは、正法眼蔵というテキストを輝かせるよりは、むしろ殺すことになろう。それは正法眼蔵を生命ある対話の伴いとするかわりに、歴史的死物と化してしまふ。道元禪師はもはや「我々の」禪師ではなく、過去の歴史的人物にすぎない。以上のことは、古典の考え方と伝承が深くかかわっている理由を説明してくれる。曹洞宗は正法眼蔵を古典として守ることに力をかす。それはあくまでも解釈学的サークルにはいり、眼蔵を絶えず再解釈するプロセスに導くためである。トレシーの言うように、「私は古典を繰り返し理解することはできない。私は解釈しなければならない」のである。七百年以上も前に亡くなった人ではあるが、正法眼蔵を通じて、我々は道元禪師と対話することが出来るのである。

従って解釈学の「対話」には三人のパートナー、すなわち、テキスト、解釈者、そしてそのテキストを古典として認める伝統、がいることを記憶しておくことは大切である。解釈者は自分の解釈を、何故伝承がこのテキストを古典としてみとめてきたかの理由に照らしてみなければならぬ。狭量な学問と同じで、もしテキストに権威的な意味が定着し、伝

承が化石化されると危険である。古典が古典として保たれるのは、対話が絶えず行われ、読者の現在の状況という光の中に絶えず再解釈されることに依ってのみ可能なのである。

文献学のないし歴史学的批判研究は重要であるが、それは、例えば十二世紀に書かれた書物の歴史的な遺品についての事実を示してくれるからではない。我々が道元と「対話」するのを助けてくれるところにこそ、そうした純粹な学問研究の機能がある。我々の知らないような特別の方言で話す人と会話するなら、彼の言ったことの幾分かは失われるであろう。また、その人が全く違う背景のところから来たのなら、その背景の何ほどかでも知っていれば、彼の意図をより良く理解することができよう。同じ意味で、歴史的ないし文献学的な研究は道元禪師との「対話」を助けてくれる。洞察に満ちた理解 (Verstehen) を導くのに寄与するのなら、それらの学問は広義の解釈学の研究計画の中に付随的な位置をしめる。しかし、研究自体が目的となるなら、それらは理解を Verstand にひきもどし、正法眼蔵を過ぎ去った時代の死物にしてしまうであろう。

(二) 心にとどむべき第二の解釈学の原則は状況の意味 (Contextual meaning) ということである。解釈学の立場からすれば、個々の言葉の意味にのみ焦点をしばってもテキストの意味は明らかにならない。解釈とはバラバラの要素にで

はなく、テキスト全体にかかわるのが正しい。聖書の様式批判と同じく、解釈学では議論の内容ばかりでなく、様式を意識する必要がある。例えば、正法眼蔵で道元が何を伝えたかだったのかを知るには、道元が言語自体の機能をどのようなものとしていたかに留意しなくてはならない。かくしてこそ、我々は道元が言いたかったことばかりでなく、彼が何をしようとしていたかを、彼が自分のしていることをどのようなように語っているか、から理解することができよう。

したがって、当面している文章の意味するものを十分に知ることが文献学としての問題を何時も超えている。辞書は我々の解釈の道を幾分すすめてくれるのみである。ある特定の文章の特定の単語の意味は語源学や歴史的用法を通してばかりでなく、著者独自の用法と意図を通して理解されるべきである。著者はいかなる様式の論文として書いたのか。様式と意味の関係の一例として、和歌における掛け言葉の用法をみるがいい。和歌の様式と掛け言葉にかかっている二重の意味を知らなければ、我々は文献学に素朴にしたがって、その詩を逐語的に訳し、二重の意味を完全に見失ってしまうだろう。同様に、正法眼蔵を、一語一語、逐語的に訳す以前に、このテキスト全体としての目的と様式を決定するようつとめべきなのである。

正法眼蔵の目的と様式を解釈すること自体も、無論、解釈

学的サークルの問題である。テキストの目的を解釈することは、何かの想定を下してそれで決定というのではなく、それ自身が解釈者の問いかけの一部である。また、テキストが真に意味するものは、その目的を想定し、それに閉じ込められてテキストを読んでもでてこない。テキストとの「対話」から明らかになってくるものである。個々の記述は議論の様式の意味を明かし、そして議論の様式は個々の記述の意味を明かす。これもまた解釈学の循環である。どんな解釈も最終的で決定的だというものではなく、解釈の方法さえもが常に「対話」に含まれる問題なのである。

解釈学からアプローチする翻訳の仕事は非常に複雑となる。テキストの意味に通ずることを求める限り、翻訳は解釈という行為にならざるを得ない。デリダが言ったように、「翻訳とは変容」(Translation is transformation)なのだ。無論、テキストを死物ではなく「対話」の伴侶とみるのであるから、どんな解釈も一種の変容には違いない。「対話」とおして、テキストと読者は常に変容する。

議論をより具体的にし、且つ、解釈学問題が何故アメリカの正法眼蔵英訳に影響を与え始めたのかを見るために、古典の翻訳に対する解釈学の応用を検討することにしよう。後述するように、解釈なき翻訳はないのであるから、我々の議論は解釈と翻訳にかかわる多くの問題にふれることになる。

解釈学、正法眼蔵翻訳の問題

解釈学の立場からは、眼蔵を翻訳し、ないし、翻訳を評価するのに次の五点を問うておかなければならない。(一)眼蔵を著した道元の意図は何か。(二)テキストに盛り込まれている意味は何か。(三)道元は誰を対象としていたか。(四)眼蔵を翻訳しようとする翻訳者の意図は何か。(五)だれの為に眼蔵を訳するのか。

その一つ一つを簡単に考えてみたい。

(一) 眼蔵を著した道元の意図： 正法眼蔵のような作品を翻訳するには、道元がこの作品を著した意図を問わなければならない。言いたいと思うことを正確には言えない、という状況があることを、我々は経験上、知っている。そして、我々はその人の意図を知っているが故に、とにかく、その意味を把握することができない。もし道元が眼蔵を書いた目的をすっかり知り得るなら、意味が不明瞭で明らかでないような一節を解釈するのに有利となる。しかし、七百年以上も前に亡くなった人の意図をどのように知りうるのか。無論、まずテキスト自体をみななければならない。眼蔵全体にわたる公的な序論はないし、目的も説明されていないが、道元は時に何故眼蔵を書いたかのヒントを与えている。テキストを注意深く研究するのは、禅師についての見通しを得る一つの拠り所である。例えば、道元がある言葉を用いた特定の意図を知

るためには、その言葉の眼蔵における用例と、さらに道元が良く知っていたに違いないテキストにおける用例とを注意深く検討しなくてはならない。

後者についての判断は注意を要する。今日の学者が容易に陥り易い過ちは、鎌倉時代の仏教者が今日の我々と同じほど仏教の諸資料を十分に用い得たと考えることである。現代は学問的な参照資料があるので、我々は特定の句や術語をほとんどの主要なテキストのどこに出ているかを容易に知り得ることが多い。様々な脈絡における術語の用法を概観してくれる優れた辞書もある。しかし、何世紀も前の仏典の著者たちが同じように完備した参照資料を利用できた、と考えるべきではない。種々なテキストは疑いもなく比叡山や中国での修行者への説法の中から引用された。したがって、一、二の句があるテキストから引用されているからといって、道元がそのテキストを良く知っており、今日の仏教学者と同じように用いていたと考えるはならない。

道元の意図を理解する第二の資料となるのはその生涯の研究である。正法眼蔵のある特定の巻を書いた時の個人的な状況を知るなら、その時点における彼の意図についての特別の情報を得られよう。伝承されている道元の伝記が常に問題を含んでいることは当然である。どの伝承においてもごく普通に見られることだが、熱烈な伝記作家たちは特に開祖のイメ

ージを偉大のものとするような委曲を尽くした話を付け加える。したがって、伝統的な伝記に書かれていることがすべて正しいわけではない。

その他に道元の生涯に実際におこったことを知るどんな根拠があるだろうか。我々は一般的な時代精神 (Zeitgeist)、つまり、道元の生きた時代の精神をも研究すべきである。鎌倉時代の他の宗教指導者たちは、それぞれの著作において、何をなし遂げようとしたのか。道元が何か特定の術語を用いた時、それは親鸞や日蓮のように同時代に比叡山で修行した人と同じ使い方だったのだろうか。道元が如浄のもとで学んでいた時の中国の禅仏教の状況は、正確にどんなものだったろうか。道元の意図と関心事を学ぶにあたっては、似たような環境にいたまわりの人々の関心事が道元とかけ離れているとみてはならない。

道元の意図についての最後のポイントは、いわゆる「解釈学的な疑い」をあてはめる用意をもつことである。つまり、道元が自分の意図について言ったことのすべてを疑うべからざるものとしてはならない。人間の通性として、我々は自分の深奥部にある動機を時に認めないことがあるし、他人の方が自分の行為をより良く説明することがありうる。したがって、今日の解釈者は、これが道元の意図であろうと思われることのすべてを、更に検討さるべきものとすべきで、これは

自明の理であるとしないう方が賢明であろう。例えば過去の偉大な宗教家たちは、如何に正直で洞察力があるとしても、自らの動機を明らかにし得るとは限らない。しかし、そうした動機を尋ねて見透すことの出来る分野の一つとして精神分析があらわれている。この種の分析の好例としてエリクソン (Erik Erikson) の有名な『若きルーサー』 (“Young Man Luther”) がある。

これを要するに、テキスト研究、伝記、時代精神の研究、解釈学的な疑い、といったあらゆるかたちの技法を駆使して、我々は道元が正法眼蔵を著した明白な意図をまとめあげ、その上でこそ、十分な解釈なり翻訳なりをすることができるのである。

(二) 道元のテキストに関する意味： テキストにこめられている意味を研究する最初の仕事はすぐれた批判的原典をもつことではなければならない。幸いなことに大久保道舟の研究が正法眼蔵に関する殆どの主要な問題をあつかっている。で、権威あるテキストということについては問題がないと考えて良い。では、テキストの意味については？ 言語学者は意味について、三の形態をみとめる。意味論 (semantic)、構文法 (syntactic)、實用論 (pragmatic) である。正法眼蔵の場合、構文法、つまり文法構造によって伝達される意味、については恐らく問題はないと見てよいであろう。道元

の構文法は当時の他の著者たちとそれほど違ってないし、動詞変化や助詞 (てにをは) のような基本的な文法上の要素は容易に理解できる。

しかし、意味論については、問題が多くなる。道元は様々な術語や慣用句で何を意味したのであるか。知られているように、道元は独自の術語を少なからず開発、ないし採用しているし、その為、彼のキー・タームの多くは意味を明確に決定しがたい。すでに述べたように、こうした術語は三のソースからたしかめなければならない。(い) 道元の他の著作における用例、(ろ) 道元の同時代の仏教思想家たちの著作におけるその術語の用例、そして当時の中国の禅の伝承における用例、である。この場合、サンスクリットにまでさかのぼる必要はまずないと思う。道元はサンスクリットを知らないし、現代の日本の仏教学者のようにサンスクリットが仏教の共通語 (lingua franca) とは信じていなかった。このポイントには實用論の意味という第三の次元にかかわってくる。構文法が文法構造における意味を明かし、意味論が術語の意味を明かすものなら、實用論は言語使用における意味を明かすものである。語 (words) は他の語と関連しつつ事実 (realities) を示すばかりではない。何事かをする。ある場合には、慣用句の働きはその構文法や意味論よりも重要である。簡単な例を見てみよう。例えば、ある学者がいて英語の本を

和訳していたが、good-bye という句に出会った。辞書にあたってみて、現代の good-bye は古く God be with ye の縮まったものであることを知った。そこで彼は学識を誇って「神様と共にいるように」と訳した。後に小学校の生徒が、それは間違いで good-bye は「さよなら」の意味だと告げた。学者はそれを否定して、「さよなら」は「そのようなら」というほどの意味で「神様と共にいるように」とはあきらかに違うではないか、と指摘した。これは意味論を実用論ととりちがえた例である。意味論からいえば、good-bye と「さよなら」とは明らかに意味が違う。しかし實用論では實際問題として同じことである。共に別れる時に使う挨拶である。通常的狀況では、これらの句の実用的な意味が重要であって、意味論として語源を考察してもあまり意味がない。

これは明らかだが、宗教関係のテキストは元來情報を与えることを目的とする教科書ではない。宗教的な意味はその実用的な機能にある。したがって、正法眼蔵を意味論や構文法の立場での意味で翻訳することはその精神面の価値の多くを奪うことである。ある学者は道元の術語に相当するサンスクリットを研究しているうちに判らなくなってしまう、遂には good-bye を「神様と共にいるように」と訳していることに気がつかなかった。

(三) 道元の読者： 正法眼蔵を解釈し、翻訳する際、こ

米国における道元研究（トーマス・カスーリス）

の巻はだれに対して書かれたかを尋ねなくてはならない。この時、テキスト自体が述べている人に対してのみ書かれたのだ、と結論を急ぐべきではない。「解釈学的な疑い」はここでも役にたつ。例えば、現成公案の巻は明らかに幕府の役人で在俗の弟子である揚光秀のために書かれたとされている。しかし、このテキストは在家の人間に対するメッセージにふさわしい平易さを欠いている。言語も術語も複雑である。このことは道元の書いたものを同時代の親鸞や日蓮の手紙と較べ、あるいは徳川時代の盤珪や白隠といった人の禅的な手紙と比較した時により顕著となる。もし道元が眼蔵をほんとうに俗人にむけて書いたのだとしたら、あまりにも読者にたいするセンスがなさすぎると思うべきである。

巻末に俗人への言及があるものの、道元はおそらく眼蔵を僧院に住む弟子達を念頭において書いたものと思う。では何故、漢文で書かなかったのか。ここでも親鸞のような同時代の人と比較すると色々なことが判ってくる。親鸞は教行信証のような専門書は漢文で書いたが、その他多くの俗人の弟子にあてたものは和文で書いている。道元は何故、専門的な書を和文で、特に同時代のほとんどの人たちが難しいと思うような形の和文で書いたのだろうか。

数年前、私が道元の読者の問題に興味を持ちはじめた頃、玉城康四郎先生になぜ眼蔵は漢文でなく和文で書かれたかを

お聞きしたことがある。答えは驚くべきものだった。先生が言われるには、道元は日本語で書かなかった。当時の日本語ではなく、正法眼蔵の言語で書いたのである。正法眼蔵の言語とは道元自身の言語である。びっくりさせられるようなこのコメントは私が再び読者の問題を考えるのに役にたった。

今や私は眼蔵の読者の中には道元自身が含まれていると信じている。道元は他人にむけて書いたのではなかった。みずからの修行即悟り（修証）をそれ自体のため（自受用三昧）の表現（道得）として書いたのである。このことは眼蔵翻訳者に特別の義務を課するもので、つまり、テキストの奇妙さは翻訳することによって失われてはならない、ということである。もし道元が尋常でない日本語で書いたのなら、翻訳も普通の英語であってはならない。さもないと、翻訳を読んでも道元の本当の意図と読者が判らなくなるであろう。

次の問題はまさにこの点にかかわっている。

（四）翻訳者の意図： 翻訳という仕事は妥協することである。デリダが言ったごとく、「翻訳は変容」であるのなら、翻訳者はどのようにテキストを変容し、どんな意図で妥協と変容を決定したかが問われなければならない。正法眼蔵のようなテキストを翻訳する目的は様々であろう。道元の思想をひろく読者に紹介したいということもあるし、此の作品を自分として解釈しきってみたいということもある。読者を啓

発してもっと禅の修行に興味をもたせたいのかもしれないし、あるいは大学の専任教員になるためとか、印税でもうけたいのかも知れない。翻訳者は道元と他の仏教思想家の関連を明らかにしようとするのか、それともその教えの修行の面を示したいのであろうか。この質問にどう答えるかによって、術語をどう扱うかは変わってくる。テキストを翻訳するにあたって、原典のスタイルを伝えることと、内容を訳出することをどう妥協させたいのであろうか。正法眼蔵のどれほどの部分が道元のあの特異な書き方のなかに埋め込まれているのだろうか。

翻訳者の意図をみるのに別のアプローチもあって、それは翻訳するのにどの意味に主要な焦点をしぼるか、ということである。ドイツの哲学者は三種の意味を区別していて、指示 (Bedeutung)‘ 感受 (Sinn)‘ 意図 (Meinung) である。指示 (Bedeutung: reference) についての翻訳とは原典が語り、指示しようとする内容をどれだけ良く伝え得たかで判断する。翻訳を読んで、その国の人が原語で読んだのと同じことを思い浮かべるなら、その翻訳は成功である。これに対して、感受 (Sinn; sense) とは思想の内的な関係である。したがって、この種の翻訳が成功か否かは、読者が何について考えたかではなく、どう考えたかをしらべることとなる。原典を読んだ時と翻訳を読んだ時とで、読者の心の中にそれぞれ

の内容の間に如何なる關係が樹立されるであろうか。最後に、意図 (Meinung; intent) としての意味の問題がある。原典は読者に何をしようとしたか——説得、挑発、情報、啓発？ 意図という面での翻訳の有効性を判断するには、原典と同じような効果ないし影響をあたえたか否に評価にかかわっている。

たしかに、すぐれた翻訳はこの三つの意味の形態のすべてを兼ね供えるよう試みる。しかしどこかで妥協しなければならぬ。そのさいにどの意味を優先するかに、翻訳者の意図があるのである。

(五) 翻訳者の読者： 翻訳者の読者の問題は翻訳者の意図と深くかかわっている。誰のためにこのテキストは訳されたのであろうか。学者を予想しているのなら、翻訳は個々の言葉に重きがおかれるだろう、というのは、学者たちは術語に精通しているし、どの言葉がどのように翻訳されたかを知りたがるからである。一方、より一般的な読者を対象とするなら、術語はできるだけ使わず、作品の全体的な要旨が提示される。しかし、熱烈な信者の読者にたいしては、翻訳者は読者を精神的に変革する原典の力を伝えようとするであろう。どんな翻訳もすべての読者に対してベストだということにはならない。正法眼蔵の英訳 (あるいは、日本語による現代語訳) にしても、他の四の解釈的要因とならんで、だれ

を対象とするかを考えておくべきである。

要約するに、解釈学はあきらかにテキストの解釈と翻訳をもたらず強力な学問的方法である。上述したように、どんな翻訳にも最低五つの解釈学的な次元があって、欧米の学者は各翻訳に違いがあっても、それなりの立派な理由があることを次第に気がつくようになっていく。おなじ五つの事柄はテキストの解釈にもあてはまる。例えば、翻訳者と同じく、解釈者もなにかの意図と読者を心に思い浮かべている。解釈とは常に誰かが、何かの目的をもって、特定の読者にたいして行うものである。どんな解釈も決定的ということではなくて、解釈学的循環にプラスなりマイナスなりに寄与しうるのである。解釈とは、自ら答えを出しては、何時も新しい問題を提起するのである。

道元の解釈学

解釈学の動きの源泉を議論した時に述べたように、解釈学はたしかに西欧で発達したものである。日本人のある人々には、テキストへのこうしたアプローチは、明治時代の言葉を使うなら、「バターくさい」ように見えるかもしれない。私は明治時代の言葉を使ったが、それは、西欧であれ日本であれ、解釈学への否定的反応は、解釈は完全に自然で、客観的で、科学的たるべし、という十九世紀の発想に基づいているからである。

日本の場合、「科学的」に解釈するという感覚は、一部は欧米の影響であり、一部は日本自らの古学と国学の伝統によるもので、ここでは文献学が解釈の鍵とされている。古学と国学は日本の宗派仏教の学問の方法論を大いに鼓舞している。さらに、(旧)帝国大学が(欧米のモデルにしたがって)設立されるや、「宗教」研究や「宗学」は除かれるべきだと受けとめられ、仏教学はインド学の部門の下におかれた。だから、日本で、サンスクリットを知らない日本人の祖師方(例えば、道元禅師)が著した日本仏教のテキストさえ、インド学科で研究されるようになった。これは二重の意味で都合よかった。まず、帝国大学では、これはインド学として研究しているのだ、ということによって、宗派とは無関係に日本仏教を研究することができた。第二には、サンスクリット仏教の伝承は明らかに日本仏教の伝承より古いから、彼等は日本仏教のルーツにさかのぼるのだ、言い訳をして研究した。彼等は文献学的歴史主義ということで、「科学的」である。そして、ついには宗派設立の私学さえ、このインド学的傾向に影響されるに至った。

インド学としての面を強調することは、元来、さして害あるものではなかった。しかし、皮肉なことには、これが戦前の日本の一宗教勢力としての仏教の責任にかかわることとなった。仏教学者さえ、みずから、日本仏教はインドにルーツ

をもつ伝統である、というものだから、一九二〇年代や一九三〇年代の超国家主義者やファシストたちは容易に仏教を「外国」の宗教として低くみるようになった。日本が次第に軍国主義や右翼の国家主義に巻き込まれていった時、民族的優越性を説かず、万人救済の倫理を説く仏教こそがもっとも有力な対抗力でありえたはずなのに、まさにその時に仏教徒はかえってそれを守る立場におかれてしまったのである。

しかし、一九二〇年代においてさえ、宗派のかつインド学的な見方への挑戦が日本にみられている。道元研究にとつて、和辻哲郎の「沙門道元」はテキストや伝承ではなく、道元を人間として解釈する初期の試みであった。実存主義と文化哲学者ディルタイの影響を受けて、和辻はすでに日本の学問を「解釈学」の方向に押し進めていたのである。

戦争によって中断したものの、この傾向がひきつがれて、日本の学問研究が次第に解釈学を有用な研究手段と認めて欲しいものと思う。明治的発想にはバターくさかったものが、今日ではバター焼きの店がまわりにくらでもあるように、完全に日本化するにちがいない。

私はそのように変化するであろうことを、二つの理由から確信している。第一に、ネガティブな影響を与えた超国家主義は今や過去のものとなったし、不自然な「インド学としての仏教学」への支持が崩れてきていて、日本の学問研究の方

法論はおのずと西欧と同じパターンで展開するであろう。第二に、そしてこの方がはるかに意義深いのだが、解釈学を強調することは、単に西欧から輸入されたのではなく、伝統的に日本にあるのだということが発見されるであろう。解釈学の見方は、特に、鎌倉期の思想家たちに見出されるのである。我々の関心は道元にあるのだから、その例として専ら道元について述べることにしよう。

まず、道元は解釈が真実か否かは、解釈者の心の状態によることを確信している。「正法眼蔵諸悪莫作」において、道元は言う。(諸悪莫作という)この句を最初は「諸悪を作ることなかれ」と命令の意にとるであろう。しかし、やがて精神性がさらに進むと、これは悟りの境界の叙述であることが見えってくる。すなわち、悟った者は心が「不生」であるが故に悪は生じない。道元はこの二つの解釈のどちらもがそれぞれの状況において正しい、なぜなら、どの時点においても人はみずからの状態に本物としてあるのだから、と明言している。人はこの句を出来る限り理解し、それにしたがって生きる。この巻で論じられている唯一の過った解釈(の例)は、白居易がこの句の真実を「そんなことは三歳の童子さえ知っている」と軽視した時である。道林禅師が言い返しているように、「三歳の童子すら言えることを、八十の老翁でさえ実行できない」のである。

ここの議論で、道元は解釈学の循環と同じことを示している。テキストを解釈してこれで決定だということはないが、現在における自己の状況の中から、全身全霊をあげて解釈する。このようにしてはじめて、解釈者は解釈学の循環に入り、自己の新しい状況とより深い洞察を反映する新しい解釈の基盤がうちたてられる。經典の「諸悪莫作 衆善奉行 自浄其意」はもともと『法句経』(ダンマパダ Dhammapada)にある仏教伝承の古典で、日本では聖徳太子の辞世の言葉としても知られている。つまり道元はこの句が古典であり、「対話」の際の教師として受け入れるべきテキストとしたのである。それを白居易は斥けてしまったから、道元の批判を招いたのである。たしかに表面的には、このテキストの意味は簡単だし、白居易はその点では間違っていない。しかし、自分の解釈が決定的で最終的であるとしたところに、白居易の誤りがある。その解釈を受け入れ、それを生きていくかわりに、白居易はそれから遠ざかってしまった。このテキストとの「対話」に入れないし、それに教えられることもない。この句の意味をより深い次元で見、さらなる再解釈に導かれることができなかった。彼は古典のテキストと「対話」しようとしなかったからこそ、それを保ち得なかった。彼はそれを殺してしまったのである。

道元が解釈学の循環と同様のイメージを明白に見せてくれ

る別の巻は、「正法眼蔵葛藤」である。この巻は師から弟子への嗣法の言葉のやりとりを扱っていて、特に菩提達磨と四人の弟子との会話が中心になっている。禅の伝承によると、菩提達磨はこの四人の弟子たちはそれぞれ彼の皮、肉、骨、髓を得たと言ったという。通常の解釈は理解が深まってゆくレヴェルを示すものとされているが、道元はこれを斥ける。

しるべし、祖道の皮肉骨髓は、浅深せんじんにあらざるなり。たとひ見解に殊劣しゆれちありとも、祖道は得吾なるのみなり。その宗旨は、得吾髓の為示、ならびに得吾骨の為示、ともに為人接にん、拈草落草ねんさうらくさうに足不足ならず。

『正法眼蔵』日本思想体系 十二巻、四二七頁

すなわち、道元にとって重要なのは、如何にして菩提達磨が得られたかではない。この四者のそれぞれにおいて菩提達磨が得られたことが肝心なのである。

しるべし、汝得吾あるべし、吾得汝あるべし、得吾汝あるべし、得汝吾あるべし。祖師の身心を参見するに、内外一如ないごなるべからず。渾身うんしんは通身なるべからずといはゞ、仏祖現成の国土にあらず。

同上 四二八頁

換言すれば、嗣法とは師の全人格と弟子の全人格の間でおこなわれるものなのである。

したがって、道元にとって、言葉とは（正法眼蔵という書

かれた言葉も含んで）二つの意味での葛藤である。ひとつには（これは伝統的な見方だが）葛藤とは言葉のもつれ (entanglement) である。しかし、このもつれをネガティブな現象とは見ず、道元は再びそれを解釈して師と弟子との間のからみ合い (intertwining) とした。師の言葉はそれ自体が新しく創られた「古典」であり、修行の基盤となつて、師と弟子の両者によつて確証されていくことになる。

これによりて、道著だうちやも跳著も跳出の条々なり、師資同参す。聞著もんちやも跳出の条々なり、師資同参す。師資の同参究は仏祖の葛藤なり、仏祖の葛藤は皮肉骨髓の命脈なり。拈花瞬目ねんぐあしゆんもく、すなはち葛藤なり。

同上 四二八頁

つまり、道元は古人の対話である言語表現を「問題」であると同時に「答え」ともみている。

おほよそ諸聖しよしやうともに葛藤の根源を截断せつとんする参学に趣向すといへども、葛藤ことうおもて葛藤をきるを截断といふと参学せず、葛藤おもて葛藤をまつうまうとしらず。いかにいはんや葛藤おもて葛藤に嗣続することをしらんや。嗣法これ葛藤としれるまればなり、きけるものなし。道著だうしやせる、いまだあらず。証著しやうちやせる、おほからんや。

同上 四二五頁

これは解釈学と本質を同じくしている。言説やテキストは

話者と聞き手、あるいは著者と読者の間のもつれた対話である。最終的な解釈などはないので、何故ならそうなら対話は死んでしまうのであるから、ガダマーやトレシーのように、道元にとっても交わされつつある対話はそれ自身が目的なので、決して手段ではない。結局、西欧起源ではあるが、解釈学は修証一如の原則、つまり実践 *Praxis* と言葉 *telos* が一致している真実へのアプローチを受け入れているのである。

結論として、解釈学は現代西欧の伝承に深く根差しているが、日本十三世紀の道元の解釈についての考え方とそう離れているものではない。西欧の学問はいわゆる「科学的」解釈という確実さを求めるそれまでの学問を、追い越してしまつた。ポストモダン⁽¹⁾の学問は世界の古典「について」学ぶことから、古典「から」学ぶことへと焦点をかえた。偉大な精神的なテキストはもはや歴史的遺物ではなく、対話の伴侶、パートナーなのである。

驚かされることは、現代のこの解釈学の立場から正法眼蔵を見てみると、道元自身がかれの時代の古典にまったくと言つていいほど同じ方法でアプローチしていることである。道元にとってテキストとはただ一つの最終的な解釈しか与えてくれない固着した人工物ではない。師と弟子の間の対話のよりに、古典のテキストは読者を一度はもつれさせ、そして悟ら

せてくれる。この解釈学からみた時に、道元がきわめて多くの中国語の術語や句を尋常ならざる読み方をしたことが許される。道元にとっては、テキストを読めば読むほど、それにより開かれたものとなり、より自由なものとなるのである。今日になってはじめて、道元がそう読んでほしいと我々に願っているような方法で我々が正法眼蔵を読み始めたというのは皮肉なことかもしれない。眼蔵は葛藤であり、つまり解釈学的な循環なのだ。解釈学の出現をとおして、道元がすでに受容している解釈の原則を我々の時代に再発見する必要がある。だからこそ、解釈学は我々、すなわち（日米両国の）道元研究者にとって次第に重要な次元のものとなりつつあると私は思う。

原註

- (1) ガダマー及ベトレシーのもつとも影響をあたえた著作は Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tubingen J. C. B. Mohr, 1960)
David Tracy, *The Analogical Imagination* (NY: Crossroad Press, 1981)

- (2) トレーシー 上掲書 一〇三頁

* 正法眼蔵の引用は寺田透・水野八穂子編『道元』日本思想大系第十二・十三巻、岩波書店、東京、一九七〇、一九七二年による。

訳者 註

① deconstructionism をデコンストラクシヨニズムと音写したが、適切な訳語はないようである。脱構築、解体、解体構築などと訳されることもあるが、いずれも十分でない。生きている語を一の固定した意味にとることを強く斥けるのが、デコンストラクシヨニズムの主張するところであるから、あるいは特定の訳語を示さない方が正しいのではないか、なども論じられている。

② 黒田研究所は米国ロサンゼルスにある「ロサンゼルス禅センター」附置の研究所である。仏教解釈学についての学会は一九八二年に開催された。