

指を指さす指

—鈴木大拙の翻訳理論—

ロサ・オムラティグ

キーワード 翻訳理論、鈴木大拙、禪

1. はじめに

本稿では、記号の隠喩 (metaphor)、すなわち記号論によって鈴木大拙の翻訳についての潜在的な理論を考察する。この潜在的理論とは、大拙の思考範囲を規定するイデオロギーの反映であると推測する。全てのイデオロギーのように、大拙のイデオロギーは全包的な意味制度であり、そこから彼が翻訳実践を含む自身の世界や行為を理解するものである。

大拙の翻訳理論を考察する上で、大拙が翻訳の現象について矛盾的な見方を有するという問題点の論証は重要である。あるイデオロギーのディスクールは、矛盾の軸を中心として構成されると言われている。大拙の理論には、本質的に三つの矛盾があると考えられる。その矛盾は、大拙の世界観に対し異論を唱え、さらに現実に対するイデオロギー的な解釈を組み立てることを要求するのである。

その三つの矛盾とは：

1. 禪は伝統的に非言語的 (alingual) で言語嫌悪的 (logophobic) だとされている。しかし、大拙は、意味論上、そして語形論上の両面において、梵語や中国語、そして特に日本語には、本質的に禪の意味が浸透しているとも信じていたのである。
2. 大拙は世界を禪と、禪ではない「無禪」の二つに分割する。彼は日本の中に禪を見出すが、このことを解明するためには、「無禪」である西洋を利用しなければならないのだ。つまり、西洋は日本の禪の尺度になる。例えば、芭蕉の俳句は短いミニマリズムであり、その控えめな表現故に、禪の詩なのである。その短さは西洋の長い叙事詩との比較において識別可能となる。というのも、たとえば、俳句と同様に短い句の詩を持つ社会では、日本の俳句の禪的な沈黙を際立たせることが困難になる。即ち、西洋は日本の禪を定義するための、無禪の「他者」として引き合いに出されている

のである。そうすると、西洋への「無禪」という定義が、本質的なものとして解釈されることは避けられない。

3. しかし、日本語、中国語、そして梵語には禪が浸透しており、また、西洋は定義的に無禪であるという二つの主張を押し進めるとすると、どのように大拙は西洋への禪の翻訳活動やそのための翻訳の手法を正当化するのだろうか。

このような矛盾を克服するために、大拙は、本質的な対立を超越する状態にまで禪の概念枠組みを拡大しなければならない。しかし、その矛盾の起源は、大拙の禅イデオロギーとそのイデオロギーの歴史的な位置との衝突なのである。大拙は、禪の粹にまで高められた過去と日本の文化の高潔性を守りながら、禪を近代の世界に適合しようとしていた。つまりそれは、禪の本質を保つとともに、変化した社会の現実へ、もしくは近代化された世界へ禪の適応を試みることだった。

2. 禪と翻訳

1963年に行われた大拙の講演録である、「わが眞宗観」の中、彼は翻訳についての考えを次のように明確に述べている。「東洋の人の考へ方と西洋の人の考へ方と違ふので、譯が中々うまくゆかんですね。西洋の人は、いつも私がいふやうに、すべてものを二つに分けたところから考へ出すのだが、東洋の方は、二つにものに分かれない前、即ち主観とか客観とかといふやうな分け方をしない前に遡つて考へる。これが東洋の考へ方の根本になつてをる。西洋の人は、何でも二つに分けないといふと考へが纏まらんやうになつてをる。」¹さらにその講演が進むと、大拙は次のように述べる。「禪宗の人は、文字といふことを卑しめるのではないけれども、不立文字とか、教外別傳といふことをいひます。この教外別傳にしても、不立文字にしても、文字に執はれるなといふことですね。文字を疎外してしまつて、もう文字はどうでもいいといふわけではない... それを十分に使ひこなして、文字以外の意味—文字以外といふと文字を外れるやうだけれども—を、所謂月をさす指のやうな鹽梅で、文字は指だが、その指を見ないで月を見るやうにする。けれども、指を忘れないやうにしておかなかちやならんですね... まあ、とにかく、必ずしも文字といふものに依らぬ。」²

ここに、言語と翻訳についての二つの異なる考えが見られる。まず言語については、(悟りに見られるように) シニフィエ (所記) 化した体験を不完全に象徴する、専断的なシニフィアン (能記) の制度であると考え。文字は「月を

さす指」であり、月そのものではない。即ち、上記の大拙の考えでは、シニフィアンである「指」と、シニフィエである「月」が区別される。そのふたつの組み合わせは不完全であり、それぞれの記号の間に特定の隔りがあるため、禅のテキストの読み手が、そのテキストを解釈するためには、主観的にならざるを得ない。このようなシニフィアンとシニフィエの分割により、大拙のこの主張は、禅の「不立文字」の伝統と一致する。それはつまり、悟りの体験と、その体験の記述との間の認識的空間を超越する、妥当な媒体としての言語への歴史的な禅の不信なのである。言い換えれば、シニフィアンである文字と言語は、決してシニフィエとして具象化されるものではない。この考え方と同様に、大拙は他の著書で、禅が大乗仏教と道教からの用語を使用することは、それらが最も身近にある利用可能な用語制度であったためであると指摘する。³その思考傾向に従うと、禅のイデオロギーを他の言語に翻訳することが本質的に不確定であるという見解はどこにも見当たらない。

上記の引用での最初の部分を再見すると、大拙がその思考と矛盾することが明らかになる。大拙は、西洋人の考え方は「二元性」なので、仏教の翻訳に「失敗する」と書いた。だが、これはどういう意味なのだろうか。人はどのように二元的に考えるのか。「一元性」的な考え方とはどのようなものなのか。例えば、大拙は著書、『東洋的見方』の中で次のように述べている。「東洋の見方または考え方の西洋と相異なる一大要点はこうである。西洋では物が二つにわかれてからを基礎として考え進む。東洋はその反対で、二つに分かれぬさきから踏み出す。」⁴つまり、大拙によれば、西洋人は世界を分割し、主体と客体とで認識する。その逆に、東洋人はその分割を先制する。東洋では、見る者は見ているもの、話す者は話しているもの、読む者は読んでいるものという認識状態なのである。その差異を記号論上で述べると、意味を生産している西洋人は、シニフィアンとシニフィエによって世界を分割する。西洋人はさしている指によって月を見る。その指のため、月と、指と、その指を見る自分自身は、それぞれ離れていることがわかる。一方で、東洋人は月、月をさす指、そしてそれを見る自分自身を見て、全てが同一であることを認知する。従って、シニフィアンとシニフィエの区別がない。東洋の認識論では、「多が一つ、一つが多」という基礎があるため、二元的なシニフィアンとシニフィエ無しのサインによる記号論が必要なのである。

ロラン・バルト (Roland Barthes) はそのような記号論を、無があらゆることを意味するものであると述べる。悟りを含む禅について彼が言うには、「≪悟り≫ (禅機) とは、認識や主体を激動させる強烈な地震なのである (地震の大小はある。だが、いずれにしても、荘厳じみたところが、この地震には少しもな

い)。《悟り》は、《言語の無化》作用をおこなう。そしてこの《言語の無化》こそが、表現体 (écriture) をうむ。いっさいの意味を廃絶しながら禪が、庭、所作、家、花束、顔、暴力を描きだす場合の特徴線は、この《言語の無化》から発するのである。⁵

ファビオ・ランベリ (Fabio Rambelli) が指摘するように、バルトは、「鈴木大拙の近代主義的禪の記号論の説明」を取り挙げる。ランベリは次のように説明する。「その楽園では、サインは全てのシニフィアンから完全に離脱したため、サインがシニフィアンであることをやめる。つまりここで、記号論が自身である記号論を解体する。サインは嘘のためには使用できない。というのも、文字と意味という、対象の間の区別が抹消されるのだ。つまり、サインは記号論の宇宙の中で他のサインを言及しない。サインは実在なのである。その(記号)制度では、無数の顕示 (epiphany) により世界が構成される。その中で、体験、言語、そして思考が、それらの対象と一致する。⁶そのような、サインがシニフィエの要素を持たない記号体系は、全ての「翻訳が失敗すべき」はずの記号論なのである。二元的なシニフィアンとシニフィエのサインを持つ西洋の記号論は、「その[西洋の]二元性が起こる前に問題を知覚する」東洋的思考の空や、一元性のサインがある記号論とは完全に異なる認識論の領域で機能する記号体系である。これは、デイヴィットソンの「好意の原則」⁷への根本的な反論となる。「好意の原則」というのは言うまでもなく、西洋と東洋の間に共通の認識は存在しない。二元性の西洋人にとり、「ウサギ」というサインに相当する「ギャバガイ」という発言は、ウサギと同化してしまう東洋人にとっては、単なる顕示 (epiphany) であり、恍惚の歓声なのである。これは、言語相対主義の伝統における翻訳についての解釈であり、大拙の著作のさまざまな個所で見られる。例えば、大拙は東洋の概念を伝えるために西洋の用語法に頼ることへの疑念を表し、プラジュニャという言葉について次のように述べる。「知恵(プラジュニャ)これにピッタリする英語の言葉がないのだが、事実英語のみならず、ヨーロッパ語にも見当たらず。というのは西洋人は般若というものに相当する特殊な経験を持たない民族であるからだ。⁸

この引用から、西洋の言語には、東洋の言葉をすべて網羅する記号の指示対象がないという大拙の考えがわかる。つまり、東洋の言葉のあるシニフィエは、西洋人の目には見えないということである。比喩的に言い替えると、東洋人が光のもとで書いた文字を、西洋人は、まるで暗闇のなかで読もうとしているようなのだ。

大拙の東洋と西洋の言語の区別は、次の文でもわかる。「日本語も中国語も、(「ゆるりゆるり」等の) 反復語に富んでいる。それは、その言語を使用する

人々は、西洋人と異なり、抽象的な思考にはあまり慣れていないということ、それから、その分析と抽象の体系を高度に展開した人々よりも、東洋人は素朴な現実の体験と密接にあるということを示す。この点について、ひとこと付け加えたい。それは、ある特定の種の体験を伝えるという点で、中国語と日本語を優位にする。反復語や、他の副詞表現の豊富な使用についてである。その言語が、概念的、そして知的に明確な言葉に翻訳されると、それらの表現は、本来の豊かな趣き、想像的な深み、そして、その人を欺くような曖昧さを失ってしまう。⁹

大拙は、日本語と中国語の実際の語形の構造を、二元的ではない認識論のシニフィアンだと論じている。大拙にとって言語の文法は、ノーム・チョムスキー (Noam Chomsky) の言語学における意味論のレベルと分離したものではなく、文法自体に意味がある。意味は言語の深層構造ではなく、表層文法の面に属している。つまり、「ゆらりゆらり」のような言葉は、「ゆらりゆらり」という体験や状態を単にシニフィアン化するだけではなく、それよりも、「ゆらりゆらり」の実際の文字と音声標識がシニフィエとなる。つまり、体験は日本語及び中国語と密接に絡みあっているため、サインの翻訳に伴うシニフィアンとシニフィエという核の分裂は、そのサインを破裂させ、西洋の記号論のために切断され、歪められたシニフィアンになる。それほどまでに、日本語や中国語のシニフィアンとシニフィエという核は融合しているのだ。

このことは、次の文に要約されている。「日本の天才たちがその芸術的衝動にハケ口を与える、最も自然な、最も妥当な、かつ最も活気のある詩的形式である。この理由で日本人は俳句の価値を十分了解する必要がある。わが国の気候風土のうちに生まれず、わが国の教育を受けぬがために、その感じかたがまったく日本人の感じかたと一致せぬ外国の評価は、俳句の精神に入りこむことはできぬ。」¹⁰

つまり、俳句は体験などをシニフィアン化するのではなく、俳句そのものが、日本のシニフィエのひとつになる。もしくは、ランベリが述べるように、シニフィアンが無いサインとなる。そのようなサインは、定義的に非翻訳的となる。それはつまり、俳句の文字と語形はそれ自身を表すのみであり、従って、他のサインのシニフィエになることはできない。

これまで述べてきたことから、大拙の矛盾点が明らかになる。つまり、大拙は、言語を避ける禅の伝統を強調する一方で、日本語や他の東洋の言語の密閉的記号論 (hermetic somiology) を西洋の言語に対応させる必要性があった。この時点で、大拙の思考においてなぜこのような矛盾が生じるのかという疑問が浮かび上がる。大拙が誤った判断をしたとして、又は、自分自身の宣伝におけ

る誇張の犠牲者として、この疑問を片付けてしまうこともできるだろう。もしくは、二元性の考えを完全に避けた禅の天才の証拠として、この矛盾を捉えることも可能である。しかし、この矛盾を認識することにより、大拙のイデオロギーの背景を明確に理解できると私は考える。ディスクールがそれ自体を構成するのは、矛盾と不一致の軸を中心とする考え方をもとに、より明確な理解を導くことができるだろう。そこで、この矛盾は大拙の中での二つの本質的に異なる起源を持つイデオロギーの衝突から発生したと私は推測する。それは禅の伝統と近代の日本人論が完全に融合しない点である。次に、その二つのイデオロギーについて、より詳しく説明したい。

3. 禅イデオロギー

禅はアジアで長い歴史を持つ。禅の基本的な教えからすると、完璧な悟りは経典などの学習や宗教的な儀礼などの手法ではなく、直観の体験で達成することができる。慣習的に、それは格式のある制度的な環境（つまりお寺）で、指導者の導きのもと行われる。禅の「不仮説」の伝統にもかかわらず、禅のコミュニティの中では、長く複雑なディスクールの伝統が生じた。全ての宗教と同様に、禅においてもさまざまな宗派の派閥争いや、教義の論争があった。しかし、ここで強調したい一つの重要な教義は、悟りの真理が、歴史も、地理も、国も関係しないものであるということである。禅宗の人々はよく、あらゆる限界を超越する根本的な真理として、また、すべての特定主義を越えるものとして禅を記述する。¹¹

4. 日本人論イデオロギー¹²

しかし、大拙が日本と禅の本質を繋げようとした時、彼は禅のディスクールの歴史にもう一つの部分を加えた。例えば、大拙は『日本的靈性』で、「禅が日本的靈性を表詮ひょうせんしているというのは、禅が日本人の生活の中に根深く食い込んでいるという意味ではない。それよりもむしろ日本人の生活そのものが、禅的であると言った方がよい。」¹³と述べている。このように、大拙は日本人論の枠組みに禅を嵌め込もうとしていた。¹⁴日本人論とは、日本の知識階級の歴史において、民族や文化の特質についての不可欠な強調を用いて、自らを過度の単純化することにより、日本の「特性」描写を試み、ある一定の傾向を定義するた

めの概念なのである。日本人論において繰り返される一つの主題は、日本の本質そのものが、特殊なものであるということだ。¹⁵つまり、全世界の国々は、一つの「世界の国」という集合体に属している。この集合体の各要素がその一員となるのは、政治、経済、社会や心理等の普遍的な種の変数によって形成されているという事に基づいている。ところが、日本はその集合体のメンバーの一つではない。日本は無類なのである。そして、日本はいたましい他の国とは異なり、独自の認識論において、独自の社会学、¹⁶心理学、¹⁷経営学¹⁸などを有するのだ。¹⁹

大拙のその特性を主張する伝統への貢献は、日本の宗教の無類性の輪郭を鮮明に描くことであった。大拙にとり、禅と日本民族の特徴のため、日本の「靈性」は無比なのである。実際、一定の解釈のもと、日本的な靈性は他の全ての宗教に優り、他の全ての宗教を包含する宗教を表すのである。²⁰

日本人論のもう一つのライトモチーフは、日本の全体論的な特徴の強調である。つまり、日本は有機的な統一体のようなもので、さまざまな部分が混ざり合って、調和のとれたその統一体を作っている。日本は統一的全体を理解することによってのみ分析可能なゲシュタルトである。その全体と衝突する部分は存在しない。日本の歴史はこのゲシュタルトを形成する機械論的変遷である。気候や地形、そして独自の芸術や文化にいたるまで、日本の全ての要素は、全体を統一するために各種が他を確定する密閉的制度の一部である。全部が唯一である。そこでは、西洋的な二元性が存在しない。

そこで、そのような独自性と全体論性の観点から、日本語もまた、日本人論のもう一つの課題となる。上記で述べたように、大拙にとり、日本と禅の関係において日本語は特別な記号論を有している。日本語はそれ自体、一般的な二元性言語の不定的な記号制度とは異なり、一元性の日本という全体的なゲシュタルトにより定められている記号論なのである。実際、日本語はサインの制度（記号制度）の一つではなく、「超」サインという日本に含まれている一つのサインなのである。

他の「以心伝心」の方法がない言語と異なり、日本語はシニフィアンとシニフィエ、又はラング（意味の組織体）とパロール（実際に選択された言語）の二項作用から整理される言語ではない。日本語では、「事実確認」面と「行為遂行」面が一体化する。それは、話す主体と話される客体の境界がなく、時間と空間を超越した、「永久の今」にある言語である。この様な「以心伝心」の記号論で、日本語とは、そこで全てが既に話されている言語なのだ。

5. 差異としての西洋

大拙の翻訳の布教活動について最大限の洞察をするため、日本という「超」サインについて、もう一つの点を論じたい。全てのサインのように、禪をシニフィエ化している日本という「超」サインもまた、そのサインではないサインで定められている。その場合、禪において、日本ではないサインは西洋の記号論を構成するサイン全ての頂点である、「西洋」というサインになるのである。つまり、日本は「非西洋」そして西洋は「非日本」という構図が浮かび上がる。さらに具体的に述べると、大拙は日本の特質を言及することによって、禪の性質を記述する。日本の特質を強調するためには、西洋との対照が必要なのである。そのようにして大拙は、日本の、そして西洋の本質を描与する。

(数学用語を引用すると)大拙は禪があたかもシニフィエ化作用の母集団であるとする一方で、そのシニフィエ化作用が、上位のシニフィエの集合体のうちの一つの要素(日本の記号論)により生ずるという問題解決を構築した。その集合体の他の要素(西洋の記号論)は、アポファシスのような「否写像」の手法で、自らが入っている集合体のシニフィエを定義する。つまり、西洋は(母集団の)禪で、シニフィエとして示されると同時に、禪ではないシニフィエなのである。禪は全てに対して意味を与える。禪のサインはどこでも読みとることが可能だ。しかし、そのサインは逆説的に、それにとっての異物サインで定義されている。禪を知るためには、その反対である、「無」禪を知ることが必要なのである。その問題解決法を応用すると、大拙は禪が「無禪」を含み、その両方を超越するものとして主張する。と同時に、世界における禪のサインを、「無禪」というサインで孤立させる。そこで、大拙が日本の全要素において禪を確認できることになる。まるで、日本自体が禪の全記号を含む大きなテキストであるかのようだ。²¹

従って、西洋との対照から、日本の生活の殆ど全事物は禪サインとして解釈される。例えば絵画については、西洋画の濃さで測ると禪の絵は晦渋で禪的となる。²²また、詩については、西洋の詩は長いが、俳句は短いため、禪的であるとされ、²³踊りについて能とバレエを比較する大拙は、「何という相違だろう」²⁴と述べる。能は暗示的で、バレエは明示的であり、故に能はより禪らしいのだ。さらにお茶については、キリスト教はワインを好むとし、刀については、日本の侍が両手を使うため、西洋のように盾と刀の二元性はないと述べる。²⁵実際、人間の容貌さえも禪のサインとして述べられる。大拙は、「西洋は…くぼんだ眼窩の奥に、鋭い、刺すような一對の眼睛であり、この目はあたかも空高く飛翔

して獲物をねらう鷲の目のように外部の世界を観察する。(事実、鷲は西洋的な力を表わす或る民族のシンボルでもある) 西洋人の高い鼻、薄い唇、顔の輪郭—そんなものがすべて高い知性の発達と、さあ、いつでも行動にいたるぞという身がまえを思わせる。]」²⁶と述べる。これらのサインの例から、西洋が存在しなければ、日本がどれ程禅的であるのかは、理解不可能であることが見える。

6. 翻訳のための含蓄

このように、日本人論と禅を繋げることにより、大拙は、禅の定義で具象化された「超」サインである日本による神聖な記号論と、二元的な西洋に属している俗的な記号論の二つで世界を分割した。そこで、禅は言語と歴史などと無関係でありながら、同時に、日本の独特の認識論のシニフィエとなる。結局は、禅は日本語から翻訳できないディスクールとなる。このように、大拙の日本人論での禅の充当の結果、禅は普遍的であると同時に特殊的となる。²⁷

7. 結論

各イデオロギーは歴史に迫り着こうと奮闘している。つまり、あるイデオロギーが構築した理想的な世界観と、その世界の実際の変化は、しばしば不釣り合いである為だ。その点で、禅も例外ではない。既に指摘したように、明治以降の日本の知識階級は、自文化が、より広い世界へ統合されることを狙うと同時に、日本の伝統的な文化や思想の真理を守るという「和魂洋才」と呼ばれた問題に深い関心を持っていた。自分の真理を脅かすことなく相手の真理を尊重し、認識する方法を探すという、古くからの「教会一致主義」のような両刀論法なのである。おそらく、そのようなパラドックスを解決するため、大拙は、「即非」、「靈性」等の概念を生み出したのではないだろうか。その時代、禅の概念制度は、「非合理」的な概念制度を否定するポスト啓蒙思潮のさまざまな概念制度の脅威に向かうことが必要だったのである。

ここで、大拙の翻訳についての見解の残りの部分を引用したい。「けれども、これは一朝一夕に望まれんことで、西洋の人が東洋の考へを正しく見るやうになつたり、それから東洋の人も西洋の考へ方を受け入れながら、先祖傳夾の考へ方といふものを忘れないで、それを発見するやうになる時代が、追ひ追ひい來るのだらうと思ひます。かういふものは一朝一夕にできんのだが、併し一朝一

夕にできんというて、誰かせんと困るから、まあ新しいといはんまでも、今までの見方と違つたやうなことを見なければならんだらうといふことを思ふんです。』²⁸

大拙が述べていることは、東洋の思想は完全な真理ではなく、真理の一部である。その一部はいままで隠されてきた真理をより多く発見できる時代を開くために、西洋思想との弁証的な関係に入る。これは大拙の禅そのものが、「悟り」、「顕正」などの完全な真理へ導くという主張を否定するのではないか。おそらくの禅イデオロギーのゲシュタルトに入り込んでいる人々にとり、それは否定ではない。²⁹禅は全ての否と肯を超越するため、矛盾は存在できないのだ。

しかし、イデオロギーの歴史という見方にゲシュタルト・スイッチすると、そのように矛盾を正当化することこそ、まさにイデオロギーの機能なのである。つまり、アドルノ (Theodor Adorno)³⁰が言うように、全てのイデオロギーは自分の逆を含み、包摂し、制圧しようとしている。

最後に、翻訳という不可思議な現象が、前述の課題を暴くことは、驚くことではない。全ての翻訳は全称なものにより、特称なものを支える。

注

- 1 鈴木大拙「わが眞宗観」(『鈴木大拙全集』6巻所収)岩波書店, 1968, 340頁
- 2 同上, 343頁
- 3 Moore, Charles A. (edit) (1967) *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture* Charles E. Tuttle, Tokyo. P122
- 4 鈴木大拙『東洋的な見方』岩波文庫, 1997, 20頁
- 5 ロラン・バルト『表徴の帝国』宗左近訳. 新潮社, 1974, 12頁
- 6 Rambelli, Fabio *Buddhist Semiotics* [著者訳]
<http://www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/ram3.html> 20002/04/26
- 7 テリー・イーグルトンはこのように説明する。「デイヴィッドソンについて論表を加えたひとは、これをいわゆる博愛原則 [好意の原則] と名づけ、つぎのように要約している—「もしわたしたちが、ひとびとの語ることを理解していると思うなら、わたしたちはまた、自分が住んでいる世界についてのわたしたち自身の意見のほとんどを、正しいとみなさなければいけない。」テリー・イーグルトン『イデオロギーとは何か』大橋洋一訳 平凡社, 1999, 44頁

- 8 鈴木大拙、E・フロム、R・デマルティーン『禪と精神分析』佐藤幸治ほか訳、東京創元社、1960、133頁
- 9 Suzuki, Daisetz (1970) *Zen in Japanese Culture* Bollingen Series, Princeton. pp234-235 [著者訳]
- 10 鈴木大拙『禪と日本文化』北川桃雄訳、岩波新書、1940、176頁
- 11 大拙は「禪は空に漂っている雲なのである」[著者訳]と説明した。Suzuki, Daisetz; Humphreys, Christmas (edit) (1949) *An Introduction to Zen Buddhism* Rider and Company, London, p41
- 12 この時点で、私の話の対象は東洋全般から日本のみへと切り替わる。それは、インド人と中国人にも非二元性的な見方の特性を認めながらも、その傍ら、日本人と他のアジアには根本的な特性の相違があり、そのため禅は日本でのみ、その浸透作用が可能であったと、大拙が論じるためである。実際、日本人論における日本とアジアのこの曖昧な関係は日本人論の思考様式を映し出す。第二次世界大戦前、その日本とアジアの関係を頻繁に強調していたのに対して、戦後の日本人論は他の国と完全に切り離された日本を形成したのである。(小熊英二『単一民族神話の起源—日本人論—の自画像の系譜』新曜社、1995 を参照。)
- 13 鈴木大拙『日本人論霊性』岩波書店、1972、22頁
- 14 Sharf, Robert H., "The Zen of Japanese Nationalism" in Lopez, Donald S. (1995) *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism* Chicago University Press, Chicago and London, p111
- 15 Befu, Harumi. *Hegemony of Homogeneity*. Trans .Pacific Press: Melbourne, 2001. 特に68-72, 78-80頁
- 16 Nakane, Chie (1970) *Japanese Society* University of California Press, Berkeley. を参照
- 17 土居健郎『「甘え」の構造』弘文堂、1971、 を参照
- 18 Vogel, Ezra (1979) *Japan as Number One: Lessons for America* Harvard University Press, Cambridge MA を参照
- 19 たとえば、大拙は日本人の本質的な「和らぎ」という性格について述べる時、次のように著す。「日本全島をとりまく自然科学的の雰囲気は気候上のみならず気象学上からも、総体的に温和という特色を持っている。これは多く空気中の水蒸気存在にもとづく。山嶽・村落・森林などは水蒸気につつまれて柔かな外貌を呈する。花を概して色がげばげばしくなく、やや和らぎを帯びてたおやかである。そして、春の葉ぶりは目にもさわやかである。このような環境に育てあげられた感じやすい心は、誤りなくそこか

ら多くのものを吸収するが、それが心の和となる。」前掲鈴木 『禅と日本文化』 126頁

- 20 Marlando, John C. "Questioning Nationalism Now and Then: A Critical Approach to Zen and the Kyoto School" in Heisig, James W.;Marlando, John C. edit (1994) *Rude Awakenings: Zen , the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. Hawaii University Press, Honalulu, p339

- 21 そのような思考は、大拙の有名な「即非」の理論に準拠する。それは、「AはAに非ず、故にAなり」（『鈴木大拙の人と学問』p32）という方式なのである。そのような論理が示すように、Aと非Aが同時に実存できることを支える、「メタ・シニフィアン」が必要なのである。というのも、Aと非AはAの同一性とその同一性の反証という集合の要素になるはずである。つまり、Aと非Aの両方を同時にAとしてシニフィアンできる集合でなくてはならない。きまり文句として、そのような「メタシニフィエ」化作用をなす集合を「禅」もしくは「空」と呼ぶ。どちらにしても、その集合が同一律を犯す（つまり、Aと非Aを同じシニフィエに形成すること）とともに、「非」二元性の超越的な力を有する。

しかし、日本と禅の場合、より複雑になる。それは、その（禅といえる）集合は自身の要素の一つになるためである。即ち、禅は日本記号論と日本以外の（二元的）記号論を一体化するものであるが、と同時に、非禅の二元的西洋と対峙する日本の記号論だけが禅であると特定する。それは、禅を集合と、その集合の一つの要素とする奇異な認識論である。それは、日本人論的な禅の哲学的な反証から免れるための循環的で、恒真的なストラテジーばかりなのである。他方では、「即非」理論は禅の悟りの優先的な智識の本質である。（例えばSharfは前述の意見に向かって、Hafiwara Takaoは後述に向かっている。）

務台理作「日本思想史上における大拙先生の業績」鈴木大拙禅選集別巻『鈴木大拙のひとと学問』1992, 32頁

Sharf, Robert F. "Whose Zen? Zen Nationalism Revisited" in Heisig, James W.;Marlando, John C. edit (1994) *Rude Awakenings: Zen , the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. Hawaii University Press, Honalulu.

Hagiwara, Takao "Japan and the West in D.T. Suzuki's Nostalgic Double Journeys" *The Eastern Buddhist* vol.33 no.2, pp129-151

- 22 Suzuki, Daisetz (1970) *Essays in Zen Buddhism: Third Series*, Rider and Company, London, p351
- 23 Suzuki, Daisetz (1970) *Zen in Japanese Culture Bollingen Series*, Princeton,

pp227-228

- 24 Suzuki, Daisetz (1949) *An Introduction to Zen Buddhism* Rider and Company, London p65 [著者訳]
- 25 Suzuki, Daisetz (1970) *Zen in Japanese Culture* Bollingen Series, Princeton p209
- 26 前掲 鈴木、フロム、デマルティーン『禅と精神分析』14頁
この引用の文脈についての説明が必要であろう。勿論、より「ポリティカリー・コレクト」の時代に社会化された我々にとり、そのような発言は少々の不満をもたらすだろう。しかし、その引用は西洋の、アジア人に対する人類差別がかすかに広まった時代になされていた。大拙の発言は、人類優先論に対する微妙な反論のためのレトリック的策略であったと考えられる。大拙が、支配されている「他者」のイメージを転位しようとする意味で、その引用を解釈すると良いと考える。
- 27 Sharf, Robert F. "Whose Zen? Zen Nationalism Revisited" in Heisig, James W.; Marlando, John C. edit (1994) *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. Hawaii University Press, Honolulu. p46
- 28 前掲 鈴木『わが眞宗観』340頁
- 29 Hagiwara, Takao "Japan and the West in D.T. Suzuki's Nostalgic Double Journeys" *The Eastern Buddhist* vol.33 no.2, pp129-151を参照
- 30 前掲 イーグルトン『イデオロギーとは何か』264-270頁を参照

参考文献

- 小熊英二『単一民族神話の起源—<日本人論>の自画像の系譜』新曜社, 1995
- 鈴木大拙『禅と日本文化』北川桃雄訳、岩波新書, 1940
- 鈴木大拙『わが眞宗観』（『鈴木大拙全集』6巻所収）岩波書店, 1968
- 鈴木大拙『日本人論霊性』岩波書店, 1972
- 鈴木大拙『東洋的な見方』岩波文庫, 1997
- 鈴木大拙、E・フロム、R・デマルティーン『禅と精神分析』佐藤幸治ほか訳、東京創元社, 1960
- テリー・イーグルトン『イデオロギーとは何か』本橋洋一訳, 平凡社, 1999
- 土居健郎『「甘え」の構造』弘文堂, 1971
- ロラン・バルト『表徴の帝国』宗左近訳, 新潮社, 1974
- Befu, Harumi. *Hegemony of Homogeneity*. Trans. Pacific Press: Melbourne, 2001
- Hagiwara, Takao "Japan and the West in D.T. Suzuki's Nostalgic Double Journeys"

The Eastern Buddhist vol.33 no.2, pp129–151

- Marlando, John C. "Questioning Nationalism Now and Then: A Critical Approach to Zen and the Kyoto School" in Heisig, James W.; Marlando, John C. edit (1994) *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. Hawaii University Press, Honolulu
- Moore, Charles A. (edit) (1967) *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture* Charles E. Tuttle, Tokyo
- Nakane, Chie (1970) *Japanese Society* University of California Press, Berkeley
- Rambelli, Fabio *Buddhist Semiotics*
<http://www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/ram3.html> 20002/04/26
- Sharf, Robert H., "The Zen of Japanese Nationalism" in Lopez, Donald S. (1995) *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism* Chicago University Press, Chicago and London
- Suzuki, Daisetz (1949) *An Introduction to Zen Buddhism* Rider and Company, London
- Suzuki, Daisetz (1970) *Essays in Zen Buddhism: Third Series*, Rider and Company, London
- Suzuki, Daisetz (1970) *Zen in Japanese Culture Bollingen Series*, Princeton
- Suzuki, Daisetz; Humphreys, Christmas (edit) (1949) *An Introduction to Zen Buddhism* Rider and Company, London
- Vogel, Ezra (1979) *Japan as Number One: Lessons for America* Harvard University Press, Cambridge MA