

公案研究の思想史

アンナ・ルツジェリ

はじめに

西洋における公案に関する理解、そして研究は様々な解釈の問題にぶつかる。公案参究は禅宗における修行方法の一つである。公案はもともと禅匠や修行者の間の問答商量であり、言句あるいは文章の形で記録され、伝えられてきたものである。したがって、現在の公案は言句あるいは文章の形のまま使用される。

さて、公案について今日の根本的に重要な問題は言語の問題である。公案は特別な教理上の問題を含んでいるものであり、それが言葉によって示されているので、この点において特に看話禅の修行と深く関わってくる。禅は、非言語的な手段も用いて伝達されてきたのであるから、言語的な手段のみで果して伝達できるかどうかという疑問は、誰にとっても自然にでてくるはずである。

禅では、この手段は方便（梵語：upaya）として使われてきた。しかし、これが使われる効用は何であろうか。禅の修行者にとり、自分の宗教的な探究において言葉はどのような価値を持ち、またどのように機能するのであろうか。また人間の心、あるいは人間の意識においてどのような効果を発揮するのであろうか。

このような疑問は公案に対する疑問だけでなく、やがて禅そのものへの疑問ともなりうるであろう。すなわち、禅および禅の手段は合理的なものであるか、あるいは不合理なものであるかという疑問に行き着くのである。しかし、そこまで過激な見解を主張するのは正当なことであろうか。また、公案の言語的な手段はどこまでも理性的であることができるか。そして、もしそうであればそれはどのような価値を持つのであろうか。このような疑問は、特に最近20年の間に学会で活発に討論されるようになってきた。

公案の規範の解釈において正当に位置付けがなされるために、近年興味深い試みがいくなされてきている。欧米における「新しい研究」により、今までの視点だけでは不足な部分が明らかとなり、その必要とされる視点を補うような研究も盛んになされてきている。

1. 西洋哲学における真理と言葉の問題

「言葉とは、いかにも捉えどころのないものである。」⁽¹⁾

斧谷弥守一氏は上記の一文によって自著『言葉の現在』を書き始める。当然のことと考えられるかもしれないが、上記の引用文は、実存的な問題をめぐって重要である。その問題とは、「言葉の実存はどこにあるか」、「言葉と存在している私たちの間にどのような関係があるか」⁽²⁾、そして「言葉は実存在的な真理を表わすことができるのか」などの問題である。

西洋哲学における言語哲学 (philosophy of language) というものは、その誕生の当初からこのような問題を取り扱ってきた。言語哲学では、言語とは何であろうか。その目的は何であろうかと、言語の本質と目的について、理解するための試みである。また言語哲学は言語は世界を描写しうるか、あるいは世界は我々の想像を正しく写し取りうるか。私たちの声明と文書における真実およびその偽りは世界によって、あるいは我々の言語的な習慣によってきわめられうるのか、という言葉と世界の間のかかわりがある。また、言語哲学は、私たちが言うことと自らの精神状況および意志との関係も探究する。例えば私たちは言語なしで考えることができるか。私たちの思考のモデルは自分の言語によって極められるか。全ての人間における言語の基礎となる「思考の言語」のようなものがありうるかということを問うものである。

上記のような問いの答え、あるいは答えの試みは、意味、説明、そして解釈の理論を含めて、言語に関する様々な哲学的な理論の根源である。

歴史的に言えば、言語に関係のある哲学はプラトンに始まった。プラトンは Cratylus⁽³⁾ という著作の中で、名前と物との関係を探究し、現在において

言語の哲学として認められているものに貢献している。そして、近代の哲学の創立者である、René Descartes (1596-1650) は人間集団に用いられている各々の言語を支持する普遍的な言語の存在を信じており、言語学者のNoam Chomsky によれば、デカルトこそは生まれながらにして言語理論の先駆者と言えるのである。⁽⁴⁾また、Hobbes (1588-1679) と Locke (1632-1704) は言語と思考、あるいはアイデアとの関係に焦点を合わせたのであった。

しかし、19世紀末までの哲学の関心は言語にはなく、主として存在の本質とか、存在している個物のカテゴリーとか、その実体およびその統一と多様性のような問題を対象としていた。20世紀の初め哲学の上に徹底的な変化が現われる。言語に対する関心が哲学を支配し始めて、哲学言語的な理解への道が開かれた。これによって言語は哲学的な問題を理解し、解決するための根本的な手段として見られるようになってきた。

このようなパラダイム転換を行なったことに対する責任ある哲学者は、ドイツにおいてはGottlob Frege、であり、そしてイギリスにおいてはBertrand Russell (B.ラッセル, 1872-1970) および G.E. Moore (G. E. ムーア, 1873-1958) である。「分析的革命」(analytic revolution) という名前で知られてきたものの根本は、Frege (1848-1925) によるドイツの心理学、そしてラッセルとムーアによるイギリスの観念論に対する拒絶であった。彼らは厳密な哲学的実在論によって、有力な新カント派の哲学および観念論を取り替えようとしたのである。彼らは真理の本質や実在や、思考と世界の間に関心をもっており、そして実存の認識を得ようとしていた。ともかく、彼らは実在を学ぶために、実在そのものについて考える、そしてこれを述べる最も重要な手段である言語も学習しなければならぬ、ということ強く信じていた。しかし、彼らの関心は思考を表現する抽象的存在としての言語である。また、その構造を正しく分析すれば実存の構造を明らかにできるということも信じていたが、逆に社会的な周囲の状況における現実的な言語の使用に対しては関心をもっていなかったのである。要するに彼らの分析的哲学の最も重要な特徴は、世界、あるいは実在と思考の間関係という問題を含めて、

哲学的な問題を理解するための手段としての言語の重要性を信じることであった。

分析的哲学の次の世代は、論理実証主義者 (logical positivist) という名前で知られているウィーン学派であった。彼らは特に1920年代の Ludwig Wittgenstein (L. ウィトゲンシュタイン, 1889-1951) の思想に影響を受けた。彼らは文の意味をそれを確証すべき状況と関連づけた。そして彼らの言語哲学の最も重要な貢献は、その立証の方法に示されるように、意味と認識論の状況の間の関係を強調したことであった。

また、1930年代になると、初期のウィトゲンシュタイン自身の言語に対する概念が変化してきて、社会と生物学的背景において言語使用 (language-use) を見ることに基づいた意味を強調するようになった。

普通言語 (ordinary-language) へのアプローチはオックスフォード哲学者 J.L. Austin (1911-60) によってさらに発展した。分析的哲学において次の言語的回転は1950年代に行なわれた。これは C.S. Pierce、William James と John Dewey によって始められた米国のプラグマティズムへと変化してきたのである。彼らは真理を中心にすえた。したがって彼らによれば、この真理が科学の研究と成功を導いたのである。W.V.O. Quine や Hilary Putman、特に Richard Rorty のような現在のアメリカの哲学者は、このプラグマティズムに強く影響を受けたのである。⁽⁶⁾

要するにこれら現在に至る言語哲学者によっても、すでに本論の根本的な問題点は分析されていたといえる。

公案の問題に関してもまた、このような最近の公案の新しい解釈の規範において正当な位置付けがなされ、興味深い試みがいくつかなされてきている。

2. 公案に関する西洋の「新しい研究」

西洋の場合、公案の理解は多く鈴木大拙 (1870-1966) の解釈に基づいているように見える。鈴木は『禪思想史研究』第四⁽⁶⁾、『禪と念佛の心理學的基礎』⁽⁷⁾、また『禪の諸問題』⁽⁸⁾などの諸論文の中で、公案、および公案と念

仏に関するテーマをめぐって深い考察を行っている。特にその中の『禪と念佛の心理學的基礎』は、*Essays in Zen Buddhism* vol. II というタイトルで英訳出版されている。つまり、西洋における公案の理解は殆ど本英訳書に基づいてなされているということが言える。

ところでこの鈴木解釈は、他の解釈の中の一つに過ぎないにも拘らず、西洋ではそれが全面的に受け容れられていることについて、西洋の学者の中に強い批判がある。

ともあれ、西洋における公案の研究は急速に発展し、現代的視点と分析によって、新しい方法論が出てきたのである。この中でも Bernard Faure⁽⁹⁾ (B. フォーレ、仏) と Steven Heine⁽¹⁰⁾ (S. ハイネ、米) のアプローチは特に重要なものと思われ、私はそれらに対して深い興味を覚える。彼らは独自の公案集を刊行し、諸原典相互的 (intertextual)、解釈法的 (hermeneutical) 方法による公案へのアプローチを試みた。

フォーレは特に解釈法として、言語学上の構造主義を強調している。また、彼は鈴木に対して西洋における “Suzuki effect” (鈴木の効果) ということについて述べているが、鈴木の一方面的な心理学の解釈、そして言語学と歴史的な面における厳密さの不足に対して批判をしている。

また、ハイネの強調点は比喩的語法における新しい禅語録の原典批判方法である。彼も鈴木の高貴な研究の中に見出される一つの欠点として、曹洞宗に対する臨済宗の排他性、そして黙照禅に対する看話禅と公案修行の優位の主張という点を挙げる。また、ハイネは曹洞禅における公案の新しい視点を示す。

公案に対する新しく興味深い解釈は、それのみにとどまらない。例えばアメリカの宗教史学の教授 John Fisher (J. フィシャー) は人類学者の Claude Lévi-Strauss (C. レヴィ・ストロース) の神話の構造主義的研究に基づいて新しい公案の分類を試みている。⁽¹¹⁾

そこでもう一つの「新しい研究」の可能性としては禅修行と公案における「パラダイム転換」という見方がありうるという考えを提起してみたいので

ある。

2.1. Bernard Faure と Roland Barthes

フォーレは特に解釈法として、言語学上の構造主義を強調している。また、彼は鈴木に対して西洋における“Suzuki effect”(鈴木の効果)ということについて述べるが、鈴木の一時的な心理学的解釈、そして言語学と歴史的な面における厳密さの不足に対して批判をしている。フォーレは、心理学者 William James の影響を受けたことによって鈴木への悟りに心理学的な解釈を用い、またその影響で「無心」に“unconsciousness”という訳を用いた。その結果、C.G.Jung、Erich Fromm、Karen Horney、Hubert Benoit のような心理学者と精神分析家が禅にひきつけられた。また、禅の神秘主義的な解釈を主張した H. Dumoulin、Rudolf Otto、Thomas Merton のような多くの学者が鈴木の影響を受けた。これらのことはフォーレにとって納得できないことであった。

フォーレ自身は、これからは新しい解釈の立場に立つことが必要であり、そのために最初に鈴木への理想主義的な立場を批評するという手法でそれを越えることを提起した。禅に関する西洋の解釈は、西洋自身の文化の哲学的な概念を根拠とする方法でしか達成しえないであろう。それゆえは、言語学論において発展した構造主義の批評とその解釈のような方法論を提起する。⁽¹²⁾

前者、つまり構造主義の批評の場合には、各々の禅の根本的な点、特に師をめぐる相互の関係において分析し、それぞれの領域の限度を概説する。後者、つまり解釈の場合には、読者と書物の間に相互的な関係が存在し、原書、あるいはその「認められた解釈」を乗り越えるプロセスが含まれている。そうすると、公案はいつも新しい解釈へと開かれていることになり、公案そのものは「ただ一つの本当の読み方」(single 'true' reading) という概念から解き放たれる。⁽¹³⁾このような「オープン」な解釈のモデルを認めることは、公案に関しての従来の伝統的な考察を再検討させることになる。フォーレはこの新しい解釈のモデルを「遂行的なモデル」と名づけた。

またフォーレは禅における言語の価値を討論に付す。禅に関する一般的理解は、悟りは言葉と知的働きが終わるところから始まるということである。しかし、フォーレは、悟りは言語の内から生じるという可能性を越えて、「斜めからの言語」の使い方を認める。彼はこのような解釈によって、直線的かつ推論的な思考の失敗を明らかにしようと考える。そういう意味で沈黙も伝達の働きを持つ。要するに彼によれば公案の意味は意味論、あるいは文章論のレベルのものではなく、記号論あるいは語用論のレベルにおいて存在することになる。⁽¹⁴⁾

フォーレにとっては公案の重要性は表面的な意味にあるのではなく、その記号表現 (signifiant) にある。⁽¹⁵⁾しばしば公案は一つのことを表わしながら、他のことを意味し、一つのこと示しながら、別のことを自覚させる。このようなダイナミックな再解釈は、禅問答が言語ゲームとしてとられるために、この面において重要な考察を必要とするのである。フォーレはこの考察を次のような疑問として表わした。「遂行的な言語 (performative language) および述定的な言語 (constative language) の間のアポリアについて言えば (中略)、これは本当の公案のアポリアであるだろう。」⁽¹⁶⁾

仏教者と道教者にとって、言葉は「窮極の真理」 (ultimate truth) を現わすことができるが、それはただ型にはまった真理を現わすに過ぎないと一般的に考えられている。しかし、自覚するための道として沈黙というものを考えれば、その真理性はどうなるであろうか。

この理論については構造言語学者 Roland Barthes (R.バルト) が興味深い考察を示している。彼が日本滞在中の印象のまとめとして著した *L'Empire des Signes* (記号の帝国) の中で次のように述べている。

「禅」はその完全性の立場から、その意味の乱用に対しては戦いを起こす。(中略) (禅の場合には) 修行を積み重ね、自己を突き詰めたある瞬間に、言葉を媒介とする思考が消え去る時がある。ちょうどこの瞬間が禅の真理 (中略) なのである。ここに言語の「発展」の拒否が決定的

に示されている。なぜならば、重くて、深く神秘的な沈黙、あるいは心の空虚の状態において、言葉を止めるという必要はないからである。表現されているものには内容もなく、また内容の無いことから、発展などできるはずもないからである。陳述されているものは不透明であり、ただできることはこれを繰り返して言うことだけである。これは公案を工夫する修行者に対して強く望まれることである。⁽¹⁷⁾

バルトは、禅の悟りがおそらくただ言葉の自然な中止であり、それが我々における記号の知覚過敏ではなく、むしろ言語の終末であろうことを示唆した。このような非言語を解放として見るならば、おそらく仏教経験の場合にはつねに第二番目の概念、すなわち「念の念」という拡がりがあると考えられる。また言い換えれば、言語こそがモデルであるとする意味の限りない拡大が拘束となるように考えられる。逆に上記の第二番目の概念の廃棄は、そういった無限につづく言葉の意味の拡がりという悪循環を断ち切るものである。要するに、このプロセスにおいて意味論的な働き (semantic operation) として争われているのが記号である。⁽¹⁸⁾

また、本論の主題である公案についての、バルトの理解は以下のとおりである。言葉のパラダイム的な働き、すなわちモデルとしての働きを覆すためには、言語が発せられた時にそれが反対の用語に移ることが必要である。彼は六祖恵能の例を出し、存在について問われたら不存在を答えなければならないと述べた。このような手法を用いれば、パラダイム的な短絡的な働きおよび機械的にとらえられた意味を追うことにばかばかしさが表われてくるのである。⁽¹⁹⁾

バルトは全てを言語学の表現を用いて説明しているが、これは西洋における最も一般的な禅の解釈であると言えるだろう。しかし、「不透明性」という表現には、彼の解釈の特殊さが表れていると考えられる。おそらく、西洋における「悟り」、すなわち「明らかになること」、「照らすこと」、「照明」を意味する言葉の反対表現を、彼も意識していると言えよう。つまり言語の「不透

明性」は、非言語的な「悟り」の反対意味を表しているのである。

バルトの第二番目の概念、すなわち「念の念」というものに関してはすでに Sekida Katsuki (K.セキダ⁽²⁰⁾) の *Zen Training: Methods and Philosophy*⁽²¹⁾ (禅の修行—方法および思想) という著作の中に詳しく論じられている。彼は西洋の人ではないが、英文の著作は西洋の読者にかなり影響を与えていると考えられる。

セキダは「念の念」について以下のように意義付ける。すなわち自覚した自分の考えにただちに従う内省行為であると。彼はこの衝動的行為を「念」と呼んでいて、そしてこれについて次のように説明する。

外に見ることを「第一の念」と呼び、意識の内省的な行為というものを「第二の念」と呼ぶ。第一と第二の念は連続的に行ったり来たりして、思考の持続的な経過において第二の念は殆ど前の念を明確にするために現われており、そして互いに誘い合うように混じり合って、お互いに結び合うのである。⁽²²⁾ また、最後の念も線状の進行によって自ら「第三の念」を作る。

セキダによれば、思考の自由な活動は自発的な概念知覚とこれを観察する心、あるいは自らを観察する心の間に生じる会話のようなものであると考えられる。

したがって、セキダによると、公案の重要性とは、上記の念の無限の連続を吸収してしまうということになる。つまり、第一念を吸収すれば、これについて内省する第二、そして第三念の形で自意識が起こらなくなる。特に念の連続を中止するために、公案の「話頭」の意識的な思考の繰り返しは効果的である。⁽²³⁾

ある意味でバルトの「言葉の中断」とセキダの「念の中断」は同じものと考えられる。しかし、その上でセキダは、別の論議で、フォーレと同じように、概念的論証的な思考に価値観を与える。彼は次のように述べている。「悟りによって直観的に得られたものは主観的確信の原因になるが、客観的なレベルで確証された理解は概念と思考によって表わせなければならない。これは各々の概念を實在の経験に關係付けることによつてのみ発生する」。⁽²⁴⁾

さて、バルトによって述べられた禅において必要な「言葉の終末」の論に戻りたい。これは最初はただ「沈黙」とだけ見えたが、だんだんバルトにとっても、セキダの「吸収のプロセス」のようなものに似ていく。

(中略) それがあたかも意味を持っているかように結着をつけることもなく、意味があるものとしてその非合理性を捕まえることでもない。大切なのは、ただ「歯がぬけ落ちるまで」これを咀嚼することである。全ての禅思想は(中略)言葉を一時中断するため、そして我々の睡眠の中にも、我々自身において持続的に鳴る内面のラジオ放送のようなものを打ち破るための広範な修行として表わされている。つまり、制御できない無駄な思考を空にし、ショックを与え、そして消去するための修行である。⁽²⁵⁾

要するに、禅における「沈黙」の価値は、そのままでは認めがたいものとして見られている。おそらく、長い間に「沈黙」の論は神秘的にただ全ての客観的な説を除外するものとして使用されたからであろう。とくにフォーレは「沈黙」の論の抵抗者である。彼は「沈黙」という用語を用いずに、「禅における言語の新しい芸術」について述べている。なぜならば、おそらく「沈黙」もパラダイム的な記号表現 (signifiant) になりうるからである。

非言語的コミュニケーションのアプローチは、身体言語 (body language) とともに禅の宗師によってよく用いられる。最も一般的に知られている例を挙げると、臨済義玄 (?-867) の「喝」である。故に「沈黙」の応答のようなものはいつも働くというわけではない。

これについてはフォーレが次のような説を示唆する。

禅は自らの言葉の否定にもかかわらず、あるいはそれ故に、最初の新しい「表現の芸術」であったと考えられる。その中には様々な「沈黙」の種類があるが、多数の表現方法および表現の避け方もある。この中の

いくつかは純粹であるが、反対にいくつかは修辭学的なやり方になっていく。⁽²⁶⁾

この「やり方」はフォーレによって「死ぬほど危険な言語ゲーム」⁽²⁷⁾と定義されている。彼によつては公案の重要な意味はその「遂行的な本質」⁽²⁸⁾

(performative nature)のみであると言える。例えば禪の問答がしばしば突き、あるいは杖の一撃で終わるのは、ゲームの内から起こった打撃であるからである。したがって、公案は儀式 (ritual) および、言語ゲームと同じように、同時にいくつかのレベルにおいて働くのである。すなわち意味論のレベル、統語論のレベル、そしてもっと重要な記号論のレベルにおいてである。

⁽²⁹⁾

最後にフォーレはもう一つの理論を示唆する。すなわち、禪問答が「危険な言語ゲーム」になり得るにもかかわらず、逆に「明快な活動を、殆ど後の修行者が失ったパロディーの目的である。」⁽³⁰⁾後者の解釈に基づけば、公案の意味は意味論と統語論のレベルより、記号論と実用主義的なレベルにあるはずである。

フォーレは公案に関してこのような難解かつ興味深い理論の終わりに次のような注を設けている。

「禪についての学問的な論はいつも空論になる危険がある。」⁽³¹⁾

2.2. Steven Heine

ハイネは『道元および公案の伝統』(*Dōgen and the Kōan Tradition*)⁽³²⁾という著作において、道元の書物と公案の修行の歴史のおよび思想的関係を批評し分析した。ハイネの強調点は、比喩的語法に於ける新しい禪語録の原典批判の方法である。彼も鈴木の高貴な研究の中に見出される一つの欠点として、曹洞宗に対する臨濟宗の排他性、そして黙照禪に対する看話禪と公案修行の優位の主張という点を挙げる。また、彼は曹洞禪に於ける公案の新しい視点を示している。

ハイネの分析は以下の3点に及ぶ。第1点では、二種類の『正法眼蔵』、すなわち『仮名正法眼蔵』および『真字正法眼蔵』（『正法眼蔵三百則』）に関する最近の日本の学問的研究を紹介する。これは『真字正法眼蔵』が道元の本物であるという最近の新しい発見を中心に行っている。第2点では、公案の発展およびポスト・モダン（post modern）の文学的な批評と歴史に基づいた雑多な公案則の解釈を、新しい方法論で明らかにする。そのためにハイネは、談話の適切な使用研究（discourse analysis）、すなわち諸原典相互（intertextuality）および類型の批評（genre criticism）という方法論を用いた。このような概念は、物語論（narratology）と比喩的語法（tropology）、すなわち修辞学的な意味と働きを明らかにする方法論を使いながら、テキストの構造に焦点を当てる。第3点では、ハイネの著作は試みとして新しい文学的な批評の方法論によって、沈黙の働きを中心とする慣例通りの公案の読み方を転換させる。そして、修辞的手段によって、宗教的なシンボルとしての公案の効果性も明らかにする。

最後に彼は、道元思想と著作が公案の影響を表わしているということを明示するのである。特にハイネは、上記論文より大部の言語単位の構造パターンの研究によって、道元の「只管打坐」と大慧宗杲（1089-1163）の看話禪という二つの取り組みにおいて、対極にある型の立場を解体再編（deconstruction）しようとしている。⁽³³⁾

2.3. William Bodiford と John Fisher

W. Bodiford (W. ボディフォルド) は、氏の博士論文『中世の日本における曹洞宗の伝統』(*The Growth of the Sōtō Zen Tradition in Medieval Japan*)⁽³⁴⁾において公案のテーマを取り上げている。その第六章「禅公案」において、曹洞宗における公案の修行の発展を文献と歴史的な方法論によって分析している。

彼もハイネのように、道元がその教えの中で公案を使用したということを強調した。ボディフォルドは、道元とその弟子との会話⁽³⁵⁾、道元の書、そし

て道元の高弟である孤雲懷奘（1198—1280）の『正法眼蔵随聞記』の中にも、古則公案としていくつかの公案を取り扱っていると考えた。彼によると、道元は晩年にも古則公案を修行として使用したという。⁽³⁶⁾最後にボディフォールドは、臨済宗のような曹洞宗の公案集という文献を分析した。それは、「門参」の形で、「切紙」および「聞書」の中に表われているようである。⁽³⁷⁾彼の研究の深い価値はその文献学と歴史性にある。

公案に対する新しく興味深い解釈は、そのみにとどまらない。例えばアメリカの宗教史学の教授J.フィシャーは、人類学者のC.レヴィ・ストロースの神話の構造主義的研究に基づいて新しい公案の分類を試みている。⁽³⁸⁾彼は、ただ言語学的なアプローチによって『無門関』の公案を分析した。その結果、神話と同様に、公案の意味は単独の部分にあるのではなく、この部分の組み合わせにおいて存在する。そして、それらの重要性は言葉と表現ではなく、一般的な言語レベルを越えたところにおいて存在するとした。フィシャーは宗教史学者として、宗教組織の立場から禅の解釈と理解という目的を中心とし、他の宗教組織と比較している。彼らが表わした公案についての「新しい研究」の方法論は、興味深いものであるが、公案の実践の修行から離れていくことは想像に難くない。

2.4. 公案における「パラダイム」の理論

上記した通り、もう一つの「新しい研究」としては禅修行と公案における「パラダイム転換」の解釈があると考えられる。本論ではこれを明らかにしたいと思う。

アメリカの科学者であるハーバード大学の物理学博士、Thomas S. Kuhn（T. S. クーン, 1922—1996）はこの「パラダイム」という概念の創始者である。クーンが「パラダイム」という言葉に与えた意味は、「通常科学」における「一定の期間、研究者の共同体にモデルとなる問題や解法を提供する一般的に認められた科学的業績」⁽³⁹⁾である。科学史や科学哲学の分野に限らず、今ではよく知られているこの定義はクーン自身がその著作『科学革命の構造』

(1962)の中で、初めて用いたものである。しかし「パラダイム」という言葉自身は古代ギリシア語に由来した表現である。

『広辞苑』によると「パラダイム」の定義は、「プラトンではアイデアの説明のための範型であるが、後には一時代の支配的な物の見方。特に、科学上の問題を取り扱う前提となるべき、時代に共通の体系的な想定。クーンに始まった用語」⁽⁴⁰⁾とされている。

最近クーンにおいて「通常科学」に対し用いられてから日常語として知られるようになった。そして、この言葉は、そのまま旧科学哲学から新科学哲学への転換についても当てはまり、科学史・科学哲学では俗に「クーン以前」と「クーン以後」という時期区別が出てきたという。⁽⁴¹⁾

現在では⁽⁴²⁾「パラダイム」および「パラダイム転換」(paradigm shift)という表現は、分野の違いを超えて政治、経済、また文学や芸術のような分野においてもよく用いられている。クーンの表現は歴史、宗教などの分野でも用いられている。特にこれら全ての関心をひきつけるのは、クーンの歴史的な発展の感覚である。具体的に伝統とは何かとか、何の状況をささえるかとか、伝統と刷新の間に何の関係があるかという関心は、クーンの感覚によってもたらされたものである。

要するに、科学は究極の真理を目指して、累積的に発展・進歩し続けるのではなく、それまでの模範的な考え方が別のものにとって代われ、断続的に転換する。これが科学革命であり、科学者が通常期に模範とするような標準的業績のことを、クーンは「パラダイム」と呼んだ。

以上は科学に関するものであるが、いま彼の理論を仏教の理論、すなわち次の「伝燈世代」における仏陀の生涯と教義のモデルの伝達に転用すれば、この分野でも、クーンの理論の広義での適用が認められるのではなからうか。

クーンは、「パラダイム」の根本的な特質を明らかにしようと試みる中で「パラダイム」を科学者集団の共同体が共有する、信念、価値観、技術全体と定義した。科学者集団とは類似した教育、訓練を受けて、大部分は同じ授業で同じ技術文献を学び、ある共通の一連の目的を遂行する責任を持つ唯一のグ

ループであると、自他ともに認める人々から成るものであって、さらにその後継者の養成も彼らの責任であると考えられている。⁽⁴²⁾特にこの説明は「仏祖の伝燈」の理論にも適用することができると思われる。

クーンの理論における最も主要な概念は、一つが「通常科学」(normal science)と「科学革命」(scientific revolution)の区別であり、他の一つは今まで述べた「パラダイム」の概念である。クーンにとっては科学の学問分野が「パラダイム」に達することが重要な発端になる。そのことによって、この学問分野は、到達した「パラダイム」構造における特殊な問題を解決し、そして「通常科学」になる。そして、最後には、この「パラダイム」が変化することが可能になる。「パラダイム」と共に起きる全ての学問分野の見方の、このような変化が「科学革命」である。

ところが、このような「パラダイム転換」が起こる時に、「古いパラダイム」と「新しいパラダイム」の間に明確な区別の線がひけないのである。それは、「新しいパラダイム」が「古いパラダイム」の背景から生じてくるからである。したがって、「パラダイム」においては、一方で「継続」の概念を含んでいるが、他方で「非継続」、あるいは「継続の断絶」も表わしている。

「パラダイム」という言葉は二つの意味に当てはまる。一つは本来の意味としての「例」や「模範」から進んで「解釈の模型」、「説明的な模範」、「理解するためのモデル」という意味を表わすようになったものである。Tübingen 大学教授である神学者 Hans Küng (H. キュング)は、クーンによる「パラダイム」の用語の定義、すなわち「科学者集団の共同体が共有する、信念、価値観、技術全体」を採用している⁽⁴³⁾。

他の一つの意味は、「パラダイム転換」と関連するものである。これは、ある分野の全体的な歴史と歴史的な変化、すなわち全ての「パラダイム転換」を分析することにより得られた結果である。ハンス・キュングはこの意味を用いて、全体的なキリスト教神学に「パラダイム転換」の理論を当てはめようと試みた。この説明論はキュングによって著された多数の書の中で、特に『神学におけるパラダイム転換』(Paradigm Change in Theology)で述べ

られたものである。この著作で「パラダイム」の論はさらに深まり、「マクロ・メソ・マイクロ」モデルという表現の説明もなされた。

キュングは神学とキリスト教の歴史的な流れと発展における分析を行う時、まずこの重要な区分を設ける。これはマクロ（大規模）・メソ（中規模）・マイクロ（小規模）モデルの区別である。つまり、物理学において科学をグローバルな解決のためにマクロ・モデル（例：コペルニクス説のモデル、ニュートン説のモデル、アインシュタイン説のモデル）、中間の分野における問題の解決にはメソ・モデル（例：光の波動理論、熱の動力理論、マクスウェルの電磁気理論）、そして詳細な解決にはマイクロ・モデル（例：エックス線の発見）を用いるとした区分である。同じように神学の場合は、グローバルな解決にはマクロ・モデル（例：アレクサンドリア学派のモデル、聖アウグスチヌスの教義のモデル、トマス・アクィナス主義のモデル）、中間の分野における問題の解決にはメソ・モデル（例：創造と神の恵みの教義、神聖な儀式の理解）、そして詳細な解決にはマイクロ・モデル（例：本来の罪の教義、キリスト論における位格的結合）である。⁽⁴⁴⁾ キュングにとっては「パラダイム転換」について論ずる場合に特にマクロ・モデルを中心であるべきである。

キュングは以上の基本的な区分に基づいて、全てのキリスト教の歴史的な流れの中でさまざまな「パラダイム」とその転換を分析した。⁽⁴⁵⁾ 彼の結論はかなり興味深い。キュングは科学と神学の間に、当然相違点と類似点を指摘する⁽⁴⁶⁾が、それでも神学においてクーンの「パラダイム」の理論を当てはめることができるのである。

キュングの研究によると、神学は科学のようにたまたま限られたマイクロとメソスフェアだけではなくマクロスフェアにおいても、徹底的な変換を行う。特にある神学から新しい神学への変換の場合は次の点を中心である。

- きまった一連の連関概念が変換する
- ある問題と解決の許容性を統制している規範と基準が変換する
- 理論と方法が転換する⁽⁴⁷⁾

そして、キュングにおける最も重要な結論は次のようである。

1. 宗教の場合は、科学よりも信仰の改宗から「パラダイム転換」が生じる⁽⁴⁸⁾。
2. 科学と同じように、宗教の場合にも「新しいパラダイム」は過去、あるいは「古いパラダイム」と徹底に分断されるのではなく、むしろ「パラダイム転換」において根本的な連続がある⁽⁴⁹⁾。
3. 科学と違って、神学の場合には著者、書物そして師が最も重要である⁽⁵⁰⁾。

上記の第3点に関しては、もう一人の学者 Ian Barbour (I. バーブール) も同じ意見を提示している。彼によれば宗教の場合にパラダイムは、科学と違って、自分の歴史的な典型(exemplars)としての優れた人物の記憶をめぐって全体的に組織される。人物の特別な人生の様相は、共同社会の生活および思考として用いられる⁽⁵¹⁾。

さて、禅、特に公案の修行とその歴史的な流れにおいても、「パラダイム」および「パラダイム転換」の解釈方法が用いられるのではないかと考えられる。そこで、これについて次の節で具体的に述べてみたい。

禅宗における公案の歴史的な流れの中にも、いくつかの「パラダイム転換」が見られるであろう。

これを仏教において見ると、釈尊の探究とその経験から出てくる事実、すなわち彼が生まれた当時のインド最古のベーダおよびヨーガの文化は「古いパラダイム」として考えられ、また、仏教の根本になる仏陀に試みられた新しい教義上の体系が「新しいパラダイム」として考えられる。

本論のテーマに最も関係が深い、別の「パラダイム転換」が公案の流れの中にはっきり現われてくる。例えば、宋代における「問答」という自然な修行の方法から、「公案」という新しい工夫へに移る過程も、やはり一つの「パラダイム転換」だと言える。「公案」は「問答の固定化」であり、「問答」と全く違うものであるとは言えない。要するに、「問答」と「公案」の間にも、

以上のように「連続」と「非連続」の関係があるのである。

また、日本の禅の場合に徳川時代における白隠慧鶴（1686—1769）と白隠門下による公案の体系化という移行も、一つの公案の「パラダイム転換」と考えられる。白隠そのものは公案の流れにおいて一つの重要な「パラダイム転換」を示すと思われる。特に白隠の修行方法によって公案は、僧だけではなく、在家とさらにその中で女性と子供に工夫され始めた。ただこの点を考えただけでも、白隠における「パラダイム転換」を考えるのに充分と思われる。

しかし、白隠そのものが「パラダイム転換」であると考えられる時には、問題が生じてくる。特にこの問題は、アメリカの数学者 Reviel Netz がクーン（Thomas S. Kuhn）の「パラダイム」は、人物と書物ではなく、ただ「やり方」（way of doing）として考えられると語った事実によって浮き彫りにされる。⁽⁵²⁾しかし、以上のクニグの結論の第3点およびパープールの意見を察すると、白隠そのものが「パラダイム」としても理解されると考えられる。

公案についても、キリスト教におけるクニグのような研究の方法を使用することは、禅の事実の根本的なところを変えずに、ただこの事実を新しい見方で眺めるにすぎないと思われる。公案史の発展における公案の基本的な変化の段階を「パラダイム転換」としてを理解することによって、社会的な組織の面において興味深い点を見出すことができるかもしれない。しかし、このようなやり方は、最も重要性を表わす公案の本質についてではなく、ただ歴史的な研究となってしまうであろう。

3. 公案と実存主義

公案そのものに最も近い解釈方法は実存主義、特に言語論においては M. Heidegger（M. ハイデッガー、1889—1976）の実存主義によって表わされていると思われる。

禅学研究の立場からみるとハイデッガーの解釈は奥が深いことを表わすのである。例えば、新保哲による『日本禅学思想』の中で次のような説明を述

べている。

ここでハイデッガー流に言えば、「言葉は存在の家である」ということである。すなわち、それをもっと簡潔に言い換えると、「言葉による思考というもの又はその活動はすべて、人間本質への存在に基づき、そして存在するものに終る。これに対し、思考は、存在の真理を語るように、存在のための行為的関与なのである。(中略)ハイデッガーのいう「言葉(心・心考)は存在(人間根本の存在)の家である」ことは、根本を辿って行けば、(中略)「存在の家」の言句に置き換える操作によって、始めて言葉と存在の真の姿を説明したことになりはしないであろうか。⁽⁵³⁾

また、日本の言語哲学者である井筒俊彦は、ハイデッガーの「言語は存在の家である」という言葉に関して、その重要性を次のように示している。

言語は存在をそのままに、あますところなく提示することができぬ、というのである。ここには言語にたいするこの不信感がある。この不信の故にこそ、禅は不立文字を標榜するのだ。しかし言語にたいするこの不信は日常的、習慣的言語にたいするそれであることが注意されなくてはならない。非創造的言語への不信である。こう考えてみると、禅の「言無展事」はハイデッガーの「言語は存在の家だ」という言葉を裏側から言ったものにすぎないことがわかる。⁽⁵⁴⁾

つまり井筒俊彦の解釈によれば、言語というものは存在の自己限定的開示の場所であるということが明らかである。

ハイデッガーが示唆するように、言語の問題は、徹底的に実存的な問題であると言えよう。例えば、「お腹がすいた」、「食べたい」と言っても、口に食べ物を入れて、そして食べる時に言葉が消失し、食べるという行為しか残らない。同じように、言葉で作られている公案を工夫していても、これを自覚

する時に、その言葉が消え、そしてこの自覚を現わす行為しか残らないはずである。

日本の哲学者、西田幾多郎も同じことを哲学的、そして禅的に次のように述べている。

身体なくして実在的生命というものはない。而して我々の真の生命というものを斯く絶対の死から蘇ることであるとするならば、それは内面的持続という如きものに求むべきではなくして、実践的行為という如きものに求むべきであると思う。(注略) 否、限定するものなき限定として現在が現在自身を限定するということが行為ということではな^らない。⁽⁵⁵⁾

ハイデッガーも、意志を強調することによって上記の問題に関して同じ直観を表わしているのではないかと思われる。なぜならば意志の結果は、最終的に行為であるということに過ぎないからである。

ハイネは以前の研究の中で、ハイデッガーの実存主義の立場から、道元の禅を理解することは可能であるということを示唆した。⁽⁵⁶⁾

おそらく西洋の場合にはこれは禅の根本的なところを理解するために最も効果的な方法だと思われる。その理由は、公案が言葉と文化から成っているので、上に欠けたような、さまざまな学問的研究の対家となり易いであろう。

しかし、公案は宗教的な体験の方便の一つである。すなわち修行の一つである。そして、公案が存在している世界は、哲学的な研究が届かない場所であると考えられよう。つまり、一般的に言えば哲学は思考の世界のものであるが、宗教的な修行は心と身とともに包む世界、すなわち人間存在の身心全体を含んでいる。そのため身心の「身」は西洋の立場からは考察の対象としては困難であると言える。「心」の以外に「身」の存在を、ただ考えるのみならず、自覚することは、哲学の事実と公案にあるような宗教的な修行の事実との間の越えられないギャップだと思われる。

しかし、哲学の世界で宗教的な修行の理解に最も近いのは、実存主義、特にハイデッガーの実存主義であろう。ハイネの意見は他の学者に比べと直観の面で優れていると思われる。

西洋における公案の修行を含む禅の理解には実存的側面が欠けていると考えられる。なぜならば全ての実存主義という哲学の派が根本として取り上げる問いは、全ての人間に関する根本的な問いからである。

同じような問いは、いかなる宗教的経験においてもその出発点でなければならないはずである。つまり、実存主義は宗教の世界に入るための予備段階として考えられるのである。

ハイデッガーは次のように述べている。

有の意味への問いは、立てられねばならない。(中略) 有が、問われているものを成し、然も有が、あるものの有を、意味する限り、有・の・間に属する問い掛けられているものとして現われて来るのは、有るものそれ自身である。有るものは、いわばその有に向って問い質されるのである。(中略) 〈それでは、〉一体如何なる有るものに即して、有の意味は、読み取られねばならないのか、一体如何なる有るものから、有を開示することは、出発しなければならないのか。〈何処から〉出発〈するか〉は随意であるのか、それとも有・の・間を仕上げて行くことに於て或る一定の有るものが、何か優位をもっているのか。〈後者が真であるとしたら、〉この範例となる有るものは、如何なるものであり、そしてまた如何なる意味に於てそれは、優位をもつのか。⁽⁵⁷⁾

上記の問いはハイデッガーの最も重要な著作であるとされる『有と時』の中に初めから示されている根本的な疑問なのである。同じような疑問は各々の公案、あるいは公案の修行工夫そのものの根拠として自ら生じるのではないかと思われる。

おわりに

上記の通り、公案に関する西洋における多数の研究は言語学に基づいた新しい理論および方法論を表わしている。本論では、不十分ではあるが、言語哲学の重要な特徴なので、そして各々の新しい研究を広い面で分析してみた。

しかし、結論としては、このような研究方法ではどうしても不十分であり、修行としての本当の公案工夫から離れていくのはやむを得ないであろう。しかし敢えていうならば、哲学の中で最も禅に近い位置あるものは、実存主義であるということは間違いないであろう。

注

- (1) 斧谷弥守一『言葉の現在—ハイデガー言語論の視角』、東京、筑摩書房、1995年、8頁。
- (2) 上田閑照『ことばの实在』、東京、筑摩書房、1997年を参照。
- (3) PLATO, *Collected Dialogues*, ed. E. Hamilton and H. Cairns, Princeton, Princeton University Press, 1961, 435 D. 元の引用については M. BAGHRAMIAN ed. by, *Modern Philosophy of Language*, Washinton, Counterpoint, 1999, p. xxx. 参照。
- (4) M. BAGHRAMIAN、同上書、xxx 頁。
- (5) M.BAGHRAMIAN、同上書、xxx -ivii 頁。
- (6) 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第四巻、岩波書店、1—186頁。
- (7) 鈴木大拙、同上書、187—369頁。
- (8) 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第十八巻、1—242頁。
- (9) B. FAURE, *Chan Insights and Oversights*, Princeton, Princeton University Press, 1993. また、B. FAURE, *The Rhetoric of the Immediacy: A Cultural Critique of Chan Zen Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991. 参照。
- (10) S. HEINE, *Dōgen and the Kōan Tradition*, Albany, State University of New York Press, 1994. また、S. HEINE, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen*, New York, Sate University of New York Press, 1985. 参照。

- (11) J. FISHER, *The Koans in the Mumonkwan*, "Philosophical Studies of Japan", X, 1970, p. 115-127、参照。
- (12) B. FAURE, *Chan Insights and Oversights*, Princeton, Princeton University Press, 1993、pp. 126-151、参照。
- (13) B. FAURE、同上書、140頁。
- (14) B. FAURE、同上書、214頁。
- (15) B. FAURE、同上書、145頁。
- (16) B. FAURE、同上書、150頁。
- (17) R. BARTHES, *L'Empire de Signes* (記号の帝国), Geneve, Edition d'Art Albert Skira, 1970; 伊訳: *L'Imperodei Segni*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1984, pp. 85-87、参照。
- (18) R. BARTHES、同上書、87頁。
- (19) R. BARTHES、同上書、85頁。
- (20) セキダの著作が英文であるので、名前はローマ字でしか表われていないので、もとの漢字が不明である。
- (21) SEKIDA Katsuki, *Zen Training: Methods and Philosophy* (禅の修行一方法および思想), ed. with and introd. by A. V. Grimstone, New York, Weatherhill, 1975; 伊訳: *La Pratica dello Zen*, Roma, Astrolabio-Ubaldini Editore, 1976、参照。
- (22) SEKIDA Katsuki、同上書、(伊訳版) 87頁。
- (23) SEKIDA Katsuki、同上書、(伊訳版) 97-99頁。
- (24) SEKIDA Katsuki、同上書、(伊訳版) 87頁。
- (25) R. BARTHES、同上書、85-87頁。
- (26) B. FAURE、同上記、216頁。
- (27) B. FAURE、同上記、214頁。
- (28) B. FAURE、同上記、212頁。
- (29) B. FAURE、同上記、213頁。
- (30) B. FAURE、同上記、212頁。
- (31) B. FAURE、同上書、216頁。
- (32) S. HEINE, *Dōgen and the Kōan Tradition*, Albany, State University of New York Press, 1994、参照。
- (33) S. HEINE、同上書、xii-xi 頁。
- (34) W.M. BODIFORD, *The Growth of the Sōtō Zen Tradition in Medieval*

- Japan*, Ph. D. Degree, Ann Arbor, Yale University, 1989、参照。
- (35) その中に道元の『御遺言』も含まれている。W.M. BODIFORD、同上書、158頁。
- (36) W.M. BODIFORD、同上書、309頁。
- (37) W.M. BODIFORD、同上書、345頁。
- (38) J. FISHER, *The Koans in the Mumonkwan*, "Philosophical Studies of Japan", X, 1970, p. 115-127、参照。
- (39) トーマス・クーン『科学革命の構造』まえがき。この定義は：野家啓一『クーン～パラダイム』、東京、講談社、1999年、10頁の引用。
- (40) 『広辞苑』、第四版、東京、岩波書店、2104頁。
- (41) 野家啓一、同上書、16頁。
- (42) T.S.KUHN, *La Struttura delle Rivoluzioni Scientifiche*(科学革命の構造), Torino, Giulio Einaudi Editore, 1978, pp. 212-214 [伊訳版]を参照。日訳版は：トーマス・クーン『科学革命の構造』、中山茂訳、みすず書房、東京、1999年(第1刷発行1971年)、参照。クーンについては多くの中に：野家啓一、同上書、参照。
- (43) H. KÜNG, *Paradigm Change in Theology*, material for classroom use only, 参照。それとも同じ資料としては：H. KÜNG, *Paradigm Change in Theology*, New York, Hardcover, 1999、参照。
- (44) H. KÜNG、同上書、4頁。
- (45) これについて特に H. KÜNG, *Christianity - Essence, History, and Future*, New York, Continuum, 1994、参照。
- (46) H. KÜNG, *Paradigm ...*、同上書、5頁。
- (47) H. KÜNG、同上書、12頁。
- (48) H. KÜNG、同上書、21頁。
- (49) H. KÜNG、同上書、17頁。
- (50) 禅宗における「パラダイム転換」を論ずる時、この3点の重要さは明らかになる。
- (51) I.BARBOUR, *Paradigms in Science and Religion*, in *Paradigm and Revolution: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, edit. by G. GUTTING, Notre Dame - London, University of Notre Dame Press, 1980, p. 237.
- (52) R. NETZ, *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics*, Cambridge,

Cambridge University Press, 1999, p.5、参照。

- (53) 新保哲、『日本禅思想』、東京、北樹出版、1992年、113頁。
- (54) 井筒俊彦、「禅における言語的意味の問題」、『禅と現在』（『禅と日本文化』第9）、東京、ペリかん社、1998年、187頁。
- (55) 西田幾多郎、「私と汝」『西田幾多郎哲学論集』I、上田閑照編、東京、岩波文庫、1997年（第6刷発行）、285頁。
- (56) これについてはS. HEINE, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen*, New York, State University of New York Press, 1985参照。
- (57) ハイデッガー『有と時』、『ハイデッガー全集』第2巻、東京、創文社、1997年、9、12頁。