

「顔」と「面授」

—福音書、道元、レヴィナス—

林 好 雄

一、見る=会う

その人に会うというのは、どういうことだろうか。随分前から知っているのに、なんだか一度も会ったような気がしない人もいれば、そうした長い不在のあとで、ある時ふと、いま初めてその人に会ったのだと思うようなこともある。そもそも見ること、触れること、言葉を交わすことが、その人に会うことになるのだろうか。

小野小町に、「うたた寝に恋しき人を見てしより夢てふものはたのみそめてき¹⁾」という恋歌があるが、そんな頼りない夢の中の出会いを、はたして信じてよいものか。それは、単なる ^{ヴィジョン} 像 あるいはイメージにすぎないのではないか。しかし ^{はかな} 儂い夢の中に、あるいはおぼろげな記憶の片隅に一瞬間現われたイメージを再び見ようとして、その後の一生を費やしてしまうような者もある。

六條の御息所^{みやすどころ}の生霊^とに憑りつかれた身重^{あおいのうえ}の葵^{あおい}上は、姿形は確かに葵上だが、声も様子もその人とは思えない。作者の紫式部は、「のたまふ^{こゑ}声・けはひ、その人にあらず、^{かほ}変り給へり。「いと怪し」と、おぼしめぐらすに、ただ、かの御息所^{みやすどころ}なり²⁾」と書いているが、そうだとすれば、光源氏が見ているのは葵上なのだろうか、それとも六條の御息所なのだろうか。光源氏は、いったい誰に会ってしまったのだろうか。世阿弥作の能『葵上』の方では、^{あずさゆみ}梓弓に引き寄せられて現われたシテは、みずから「六條の御息所の怨霊」だと名のっているのだが、それならばそれで、日頃見慣れたあの六條の御息所と同じ人物なのだろうか、別の人物なのだろうか。それは、この世界のものなのだろうか。「現われる」ということが「存在」と同義であるならば、それは確かに存在してはいるのだが、その存在の内部には、すでに底なしの亀裂^{うが}が穿たれている。

また『新約聖書』の中で、イエスの弟子たちは、なぜあれほど易々とイエスの後^{あと}について行ってしまうのか。

イエスは、ガリラヤ湖^このほとり^{ある}を歩いておられたとき、シモンとシモン^{きょうだい}の兄弟アン

デレが湖で網を打っているのを御覧になった。彼らは漁師だった。イエスは、「わたしについて来なさい。人間をとる漁師にしよう」と言われた。二人はすぐに網を捨てて従った。また、少し進んで、ゼベダイの子ヤコブとその兄弟ヨハネが、舟の中で網の手入れをしているのを御覧になると、すぐに彼らをお呼びになった。この二人も父ゼベダイを雇い人たちと一緒に舟に残して、イエスの後について行った³⁾。(「マルコによる福音書」一の16-20)

まるで人攫いではないか。これは、イエスがレビを弟子にしたときの記述でも同様だ。

イエスは、再び湖のほとりに出て行かれた。群集が皆そばに集まって来たので、イエスは教えられた。そして通りがかりに、アルファイの子レビが収税所に座しているのを見かけて、「わたしに従いなさい」と言われた。彼は立ち上がってイエスに従った⁴⁾。(マルコ二の13-14)

最初にイエスが見た(「御覧になった」「見かけた」)。イエスが見ることがなければ、その宣教が始まることはなかっただろう。「見た」というギリシア語の原語は「エイドン εἶδον (eidon)⁵⁾」であり、『新訳聖書』の中では「見た(見る)」とも、また「会った(会う)」とも訳される。すると弟子たちは、即座にこの見知らぬ人の呼びかけに従って、家族も財産も、すべてを捨ててイエスの後について行く⁶⁾。この点で、いわゆる「共観福音書」(マルコ、マタイ、ルカによる福音書)の記述は一致している。イエスが「見た」瞬間に、「時間の関節がはずれて」(『ハムレット』)、この世の歴史=来歴が撥無された(無に帰した)のだろうか。そのとき別の時間、別の物語が始まったのだろうか。イエスによって「見られた」者たちには、もはやその言葉に従ってイエスの後について行くこと以外に、なんの自由も意志も選択も主体性もない。言葉を換えて言えば、イエスに従うという自由と主体性しかない。弟子たちがイエスを見たという記述がないのは、神の「顔を見ることはできない⁷⁾」という『旧約聖書』「出エジプト記」(三三の20)の禁止と何か関係があるのだろうか。しかしいづれにせよ、その人に会ったのだという確信なしに、その人について行くことができるのだろうか。

おそらくこうした疑念を考慮してか、「ヨハネによる福音書」(いわゆる「共観福音書」よりは後で成立したものだと推測されている)では、最初にイエスに従った

アンデレ（もともとは洗礼者ヨハネの弟子であったとされる）は、兄弟のシモン・ペトロに、「メシアに出会った」と伝えている。

その翌日、また、ヨハネは二人の弟子と一緒にいた。そして、歩いておられるイエスを見つめて、「見よ、神の子羊だ」と言った。二人の弟子はそれを聞いて、イエスに従った。イエスは振り返り、彼らが従って来るのを見て、「何を求めているのか」と言われた。彼らが、「ラビ——『先生』という意味——どこに泊まっておられるのですか」と言うと、イエスは、「来なさい。そうすれば分かる」と言われた。そこで、彼らはついて行って、どこにイエスが泊まっておられるかを見た。そしてその日は、イエスのもとに泊まった。午後四時ごろのことである。ヨハネの言葉を聞いて、イエスに従った二人のうちの一人は、シモン・ペトロの兄弟アンデレであった。彼は、まず自分の兄弟シモンに会って、「わたしたちはメシア——『油を注がれた者』という意味——に出会った」と言った。そしてシモンをイエスのところに連れて行った⁸⁾。（ヨハネ一の35-42）

そもそもシモンもアンデレも、強くメシア（キリスト）を求めていたからこそ、イエスをメシアだと認めて、イエスの言葉に従ったのだ。だから、彼らに与えたイエスの最初の言葉は、「何を求めているのか」というものだった。そしてそのことはまた、彼らがイエスに「ラビ——『先生』という意味——どこに泊まっておられるのですか」と問いかけたことからわかる。「泊まる」のギリシア語の原語「メノー μένω (menō)」は「留まる」の意であって、松永希久夫氏の「ヨハネによる福音書」の注解によれば、「ここでも「今夜どこに宿泊するのですか」という表面的な問いと同時に、この問いはイエスが「神の救いの計画の中でどこに位置しているのですか」「あるいは神とどういう関係にあるのですか」という内面的な重要な問いを含んでいると解される⁹⁾」のだ。この問いに対して、イエスは、「来なさい。そうすれば分かる」と言ったのであり、彼らは「ついて行って、どこにイエスが泊まっておられるかを見た」のである。「分かる」「見た」のギリシア語の原語はやはり「エイドン (eidon)」だから、この語には単なる視覚作用以上の行為が含意されているわけである。こうして確証を得たアンデレは、兄弟のシモンに「会って」、「メシアに出会った」と報告するのだが、「会う」「出会う」の原語は「ヘウリスコー εὐρίσκω (heuriskō)」であり、たとえば手元にあるフランス語訳の『聖書』では「見つける trouver」（英語の find にあたる）という訳語をあてているから¹⁰⁾、探し求めていたメシアをついに見つけたという、彼らの昂揚した気分が感じられる。イエスによる

「弟子の獲得」には、弟子の側からの積極的関与もあったことを、「ヨハネによる福音書」は強調しなかったのだろう。しかし、師弟間に互いに「見る」(「会う」)ことが成立したのかどうかについては、必ずしも明確ではない。「福音書」においては、何よりもイエスが「見た」ことが、また「見られた」弟子たちが即座にイエスに従ったことが重大事であった。

もっともこれには、別の解釈も可能だ。一つの解釈によれば、彼らが本当に出会ったのは、イエスが山の上で、十二人の弟子を選んだときである。イエスは、「彼らを自分のそばに置くため、また、派遣して宣教させ、悪霊を追い出す権能を持たせるため」(マルコ三の14-15)、これとは思う弟子たちの中から十二人を選び、「使徒」(「遣わされた者」と名づけた。このときから、シモンにはペトロ(アラム語の「岩」という語のギリシア語訳)という新たな名がつけられ、十二人の弟子は、イエスの「兄弟」となった。だから、イエスの母マリアと実の兄弟たちが会いにやって来たことを知らされたときも、イエスは、はっきりとこう答えた。

「わたしの母とはだれか。わたしの兄弟とはだれか。」そして弟子たちの方を指して言われた。「見なさい。ここにわたしの母、わたしの兄弟がいる。だれでも、わたしの天の父の御心を行う人が、わたしの兄弟、姉妹、また母である。」(マタイ二の48-50)

イエスは、十二人の弟子(および「十二人と一緒にイエスの周りにいた人たち」と「外の人々」をはっきりと区別しているようだ。弟子たちには「神の国の秘密が打ち明けられているが、外の人々には、すべてがたとえで示される」(マルコ四の11)。なぜなら、「外の人々」は「見るには見るが、認めず、聞くには聞くが、理解でき¹¹⁾」(マルコ四の12)ないからであり、またそのようにするために、イエスはたとえを用いて語ったのである。

イエスは、人々の聞く力に応じて、このように多くのたとえで御言葉を語られた。たとえを用いずに語ることはなかったが、御自分の弟子たちにはひそかにすべてを説明された。(マルコ四の33-34)

こうした差別は、一見したところキリスト教の「博愛」の精神と矛盾するように見える。確かにイエスによる「神の福音」は、まずもって貧しい人、病人、罪人にもたらされた。それは、「正義と恵みの業を行い、搾取されている者を虐げる者の

てから^{すく}救え、^{きりゆう}寄留の^{がいこくじん}外国人、^{こじ}孤児、^{かふく}寡婦を^{くる}苦しめ、^{しいた}虐げてはならない」という『旧約聖書』「エレミヤ書」(二二の3)の教えに基くものだ。しかし「^{こころ}心の^{まず}貧しい^{ひと}人々は、^{さいわ}幸いである、^{てん}天の^{くに}国はその^{ひと}人たちのものである」(マタイ五の3)とか「^{ひと}貧しい^{ひと}人々は、^{さいわ}幸いである、^{かみ}神の^{くに}国はあなたがたのものである」(ルカ六の20)というイエスの言葉は、「^め目を^あ上げ^で弟子たちを^み見て^い言われた」(同前)ものなのである。それは、師弟対面の教えの言葉であった。福音書の持つ教育的実践という性格が見逃されてはならない。

この教育と信仰の共同体において、イエスは、弟子たちが「^{せんせい}先生」(ラビ)とか「^{きょうし}教師」と呼ばれることを、また弟子たちのあいだで序列をつけることを禁じた。「^し師は^{ひとり}一人だけで、^{みな}あとは^{みな}皆^{きょうだい}兄弟」(マタイ二三の8)だからである。「^{とちゆう}途中で^{だれ}だれが^{いちばん}いちばん^{えら}偉いかと^{ぎろん}議論^あ合^わっていた」十二人を呼び寄せて、イエスは、「^{いちばん}いちばん^{さき}先になりたい者は、^{ひと}すべての^{あと}人の^{あと}後になり、^{ひと}すべての^{つか}人に^{もの}仕える者になりなさい」(マルコ九の34-35)と命じている。平等の権利を要求するものには、平等は与えられないのだ。

また別の解釈では、彼らの本当の出会い、最後の晩餐(「^{すびごし}過越の^{しょくじ}食事」)のときである。出会いは、ついに契約にならなければならない。「マルコによる福音書」で、イエスは、弟子たちにぶどう酒を飲ませて、「これは、^{おほ}多くの^{ひと}人のために^{なが}流されるわたしの^ち血、^{けいやく}契約の^ち血である¹²⁾」(マルコ一四の24)と言う。「ルカによる福音書」では、もっとはっきりと使徒たちに、「この^{さかずき}杯は、あなたがたのために^{なが}流される、わたしの^ち血による^{あた}新しい^{けいやく}契約である」(ルカ二二の20)と言う。モーセがシナイ山で書き記した神と民との契約(『旧約聖書』の「出エジプト記」二四章8節で、モーセは、雄牛の血を取ってイスラエルの民に振りかけ、「^み見よ、これは^{しゅ}主がこれらの^{ことば}言葉に基づいてあなたがた^もと^{むす}結び^{けいやく}結ばれた^ち契約の^{あた}血である」と言う)が、このとき「^{あた}新しい^{けいやく}契約」として結び直されたのである。

さらに別の解釈によれば、イエスを「^{うらぎ}裏切った」(「引き渡した」)ユダのみならず、ペトロ(シモン)ですら、イエスが捕らえられたあとで、三度「^{ひと}そんな人は^し知らない¹³⁾」(マルコ一四の71)と言ったのだから、彼らの出会いは、まだ本物とは言えなかった。「あなたがたは^{みな}皆わたしにつまずく」(マルコ一四の27)というイエスの予告通り、「^{さいしちよう}祭司長、^{りっぽうがくしゃ}律法学者、^{ちようろう}長老たちの^{つか}遣わした^{ぐんしゅう}群集」(マルコ一四の43)がイエスを捕らえに来たとき、「^で弟子たちは^{みな}皆、イエスを^み見^す捨てて^に逃げてしまった」(マルコ一四の50)。だから本当の出会いは、「人の子」イエスが十字架につけられ、「神の子」イエスとして復活し、弟子たちの「^{つまずき}つまずき」(おそらくはその「裏切り」も)が^{ゆる}赦されて、弟子たちの前に再び現われるときまで待たなければならない。こうし

て、「会う」ことはつねに延期されるのである。

[マグダラのマリア、ヤコブの母マリア、サロメが] 墓の中に入ると、白い長い衣を着た若者が右手に座っているのが見えたので、婦人たちはひどく驚いた。若者は言った。「驚くことはない。あなたがたは十字架につけられたナザレのイエスを捜しているが、あの方は復活なさって、ここにはおられない。御覧なさい。お納めした場所である。さあ、行って、弟子たちとペトロに告げなさい。『あの方は、あなたがたより先にガリラヤへ行かれる。かねて言われたとおりに、そこでお目にかかれる』と。」婦人たちは墓を出て逃げ去った。震え上がり、正気を失っていた。そして、だれにも何も言わなかった。恐ろしかったからである¹⁴⁾。(マルコー六の5-8)

かねてイエスは、逮捕される前に、弟子たちに、「わたしは復活した後、あなたがたより先にガリラヤへ行く」(マルコー四の28)と予告していた。「白い長い衣を着た若者」(「マタイによる福音書」では「天使」だと明言されている)は、もう一度それを伝えたのである。「お目にかかれる」のギリシア語の原語は「ホラオー-ὁρᾶω (horaō)」で、『新訳聖書』の中では「見る」とも、また「会う」とも訳される。「マルコによる福音書」は、この予言(預言)で終わっている。婦人たちは、恐怖のあまり「だれにも何も言わなかった」。「結び」の復活したイエスがマグダラのマリアに現われた話も、二人の弟子に、そしてその後十一人の弟子に現われた話も、写本の紙質や文体を検討した結果、後世がつけ加えたものだということが確認されている。

したがって、そこに二つの推測が可能である。第一の推測によれば、本来あるべき「イエスの顕現」の記述が、なんらかの理由で散逸したのであり、第二の推測によれば、「マルコによる福音書」の作者は、意図あってここで中断したのである。そして、もし仮にこの第二の推測が正しいとすれば、イエスと弟子たちの出会いは、予告されたのみで、いまだ完了していないことになる。そこから、福音書の冒頭に回帰する物語の循環的構造の仮説も、「出会い」が読者に委ねられる福音書の開かれた構造の仮説も、ともに可能になるだろう。

これに対して、『新約聖書』の他の三福音書は、イエスが確かに弟子たちに顕現したことを証言している。これには、それぞれの福音書が書かれた時代状況や、その教団(教会)が置かれていた立場が深く関与しているにちがいない。宣教における「教会」の主導的役割を確立する必要があったのだ。「マルコによる福音書」に「結び」(あ

るいは「補遺」)がつけ加えられたのも、おそらく別の理由からではないだろう。

「マタイによる福音書」によれば、「十一人の弟子たちはガリラヤに行き、イエスが指示しておかれた山に登った。そして、イエスに会い、ひれ伏した。しかし、疑う者もいた¹⁵⁾」(マタイ二八の16-17)。

「マルコによる福音書」の「結び」では、「十一人が食事をしているとき、イエスが現れ、その不信仰とかたくなな心をおとがめになった。復活されたイエスを見た人々の言うことを、信じなかったからである」(マルコ結び一の14)。

「ルカによる福音書」でも、イエスは弟子たちの前に現われるのだが、「彼らは恐れおののき、亡霊を見ているのだと思った。そこで、イエスは言われた。「なぜ、うろたえているのか。どうして心に疑いを起こすのか。わたしの手や足を見なさい。まさしくわたしだ。触ってよく見なさい。亡霊には肉も骨もないが、あなたがたに見えるとおおり、わたしにはそれがある。」こう言って、イエスは手と足をお見せになった¹⁶⁾」(ルカ二四の37-40)。

四福音書の中でおそらく最も遅い時期に書かれたと推測される「ヨハネによる福音書」は、それが書かれた目的を、「あなたがたが、イエスは神の子メシアであると信じるためであり、また、信じてイエスの名により命を受けるためである」(ヨハネ二〇の31)と明言しているが、復活後に現われたイエスが、弟子たちにはわからない。イエスが「手とわき腹をお見せになった」ので、初めて「弟子たちは、主を見て喜んだ」(ヨハネ二〇の20)のである。このとき彼らとともにいなかったトマスにいたっては、ほかの弟子たちが「わたしたちは主を見た」と言っても、「あの方の手に釘の跡を見、この指を釘跡に入れてみなければ、また、この手をそのわき腹に入れてみなければ、わたしは決して信じない¹⁷⁾」(ヨハネ二〇の25)と言う始末だ。イエスが八日後にトマスに現われて、「あなたの指をここに当てて、わたしの手を見なさい。また、あなたの手を伸ばし、わたしのわき腹に入れなさい。信じない者ではなく、信じる者になりなさい」と言ったので、ようやく「トマスは答えて、「わたしの主、わたしの神よ」と言った」(ヨハネ二〇の26-28)のである。

イエスの弟子たちにはすでに「神の国の秘密が打ち明けられ」、彼らは、イエスと同様に、病人をいやし、「悪霊を追い出す権能」を持つ者になったのではなかったか。それを考えると、弟子たちの不信仰と頑迷さは歯痒いほどだ。イエスは、トマスに、「わたしを見たから信じたのか、見ないのに信じる人は、幸いである¹⁸⁾」(ヨハネ二〇の29)と言うけれども、この言葉は苛烈だ。見ても信じない者は、触っても信じないにちがいない。イエス自身が「見なさい」「触ってよく見なさい」と言ってい

るのだから、それが「見ること」「触れること」の単なる否定でないことは言うまでもない。復活後のイエスの身体は、人間の身体と靈的な身体のあいだで宙づりになっている。もしそれが人間の身体であるならば、イエスが天の父のもとへ上るときには、もう一度その肉と骨を脱ぎ捨てなければならないだろう。もし靈的な身体として復活したのならば、弟子たちにわからなかったのも無理はないし、何よりもイエスの復活を特別な出来事だとする理由がなくなってしまう。「見ること」「触れること」を脱却して「見る」ことが、「信じる」ことなのだろうか。「しるべし、諸相〔見えるもの〕を見取し、非相〔見えないもの〕を見取る、即見如来〔即ち如来を見る〕なり。如来あり、非如来あり。〔……〕しかあればしりぬ、心頭眼〔心についている眼〕ありて見仏す〔仏を見る〕、信解眼〔深く信じる眼〕をえて見仏す¹⁹⁾」(道元『正法眼蔵』「見仏」という遠方からの声が聞こえたような気がする。

結局のところ、イエスは「神の子」であったが、イエスの弟子たちは人間だったということか。群集の抱いた「怖れ」は、弟子たちの「怖れ」でもあったはずだ。イエスの行動も、その預言も、彼らの理解をはるかに超えていた。イエスをメシア(キリスト)だと信じる一方で、いたずらに幻を追い求めているだけではないか、そうでなければ、虚しく自分の影を追いかけているにすぎないのではないかという疑念を、彼らは振り払うことができなかった。人間において、信と不信は相矛盾するものではない。ユダの裏切りも、ペトロの否認と絶望も、復活後のイエスを見た弟子たちの驚きと当惑も、人間の感情としてはむしろ当然のものだと思われる。それは、神が与えた試練なのだろうか。そしてそれが試練だとしても、人間は、人間のままで信じることを求められているのだろうか。それとも、信じるためには人間であることを超えなければならないのだろうか。はたして人間は、そのような試練に耐えられるのだろうか。

福音書は、天が開いて「神の霊が鳩のように」(マタイ三の16)自分に降って来るのを見たイエスが、数々の奇跡を行ないながら、人々に神の国の福音を宣教する記録であり、「人の子」イエスが十字架につけられて「神の子」イエスとして復活する物語である。しかし他方でそれは、イエスの弟子たちが、師イエスの言葉をときに疑い、ときにつまずき、ときに恐れおののきながら、ついにイエス・キリスト(メシア)に出会う物語である。イエスの言葉と行動が、その宣教の一部始終が、今度は彼らの中で、時空を超えて何度も反芻されなければならない。それは、イエスが弟子たちを「見た」ことによって始まり、弟子たちがイエスを「見る」ところで終わる物語なのだから。

二、面授

『正法眼蔵』の「面授」の巻によれば、道元が数え年で二十六歳のとき、大宋国慶元府の天童山景德寺の大方丈（妙高台）で、道元は初めて師の天童如浄を焼香礼拝し、如浄は初めて道元を見る。

大宋宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙高台に焼香礼拝す。先師古仏はじめて道元をみる。そのとき、道元に指授面授するにいはく、仏祖祖面授の法門現成せり。これすなはち靈山の拈華なり、嵩山の得髓なり。黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の眼蔵面授なり。吾屋裏のみあり。余人は夢也未見聞在なり²⁰⁾。

大宋宝慶元年乙酉は、西暦一二二五年にあたる。如浄は一一六三年生まれだから、このとき六十三歳であった。「不得正師不如不学〔正師を得なければ、学ばないほうがましだ²¹⁾〕（『永平初祖学道用心集』）という強い決意で入宋してから二年あまり、いまだ正師に出会うことなく各地を巡り歩いていた道元が、入宋後最初に錫を掛けることを許された天童山に戻ってみると、寺では前年の秋から（あるいはその年の初めに²²⁾）、請状によって如浄が新たな住持に任ぜられていた。

この日のことが、道元にとってよほど決定的であったのだろう。「面授」の巻の最後で、もう一度このことに触れている。

道元、大宋宝慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古仏を礼拝面授す。やや堂奥を聴許せらる。わづかに身心を脱落するに、面授を保任することありて、日本国に本来せり²³⁾。

道元が天童山に戻ったのはその年の二月か三月だと推定されているから、その日以前に、道元は如浄の上堂（定例日の法堂上での説法）を聞いていただろうし、ひたすら坐禅をする道元の姿も、如浄は目にしていただろう。それが初対面であったとは考えにくい。しかし五月一日、道元は初めて如浄を焼香礼拝し、如浄は初めて道元を見る。それは、「見る」とは何か、「面授」とは何かという根本的な問題に関わっている。初めて「見る」ということは、初めて「面授する」ということだからである。換言すれば、「面授」において初めて「見る」ことが現成するのだ。

そのとき如浄は、道元に直接対面して、「仏祖祖面授の法門現成せり〔仏祖から

仏祖への面授の法門が現成した]」と言った。「面授」とはすなわち「靈山の拈華」であり、「嵩山の得髓」であり、「黄梅の伝衣」であり、「洞山の面授」であって、まさしく「仏祖の眼蔵面授」なのである。のちに注解書『正法眼蔵抄』を著した経豪は、「これすなわち」以下「夢也未見聞在なり[いまだ夢にも見たことも聞いたこともない]」までを「是ハ天童開山ニ指授面授セラルル御詞ナリ²⁴⁾」としている。おそらくそれは正しい指摘だが、それが如浄の言葉であっても、道元の言葉であっても、結局は同じことになるはずだ。

靈山は、インド(西天竺国)の摩揭陀国の首都である王舎城の東北にあった靈鷲山のことで、「靈山の拈華」は、『大梵天王問仏決疑經』(十一世紀に中国で作られた偽經だとされる)の一節によっている。

爾時、釈迦牟尼仏、西天竺国靈山会上、百万衆中、拈優曇華瞬目。於時摩訶迦葉尊者、破顔微笑。釈迦牟尼仏言、吾有正法眼蔵涅槃妙心、附嘱摩訶迦葉²⁵⁾。

そのとき釈迦牟尼仏は、靈鷲山に集まってきた多くの人々の中で、三千年に一度咲くと言われる優曇華の花を拈じて(つまんで)瞬目(まばたき)した。そのとき摩訶迦葉尊者が、破顔微笑した(顔をほころばせて微笑した)。そこで釈迦牟尼仏は、「吾に正法眼蔵涅槃妙心がある。それを摩訶迦葉に附嘱〔付与〕する」と言ったのである。

道元は、これこそが「仏祖祖、面授正法眼蔵の道理なり²⁶⁾」と言う。つまり仏祖から仏祖へと、この場合は釈迦牟尼仏から摩訶迦葉(カーシャパ)へと、直接的対面によって「正法眼蔵〔仏法の真実そのもの〕」が正伝したと言うのである。

そのとき「百万衆」の中には釈迦牟尼仏の十大弟子もいたはずだから、釈迦牟尼仏の従弟の阿難(アーナンダ)も実の息子の羅睺羅(ラーフラ)もいたにちがいない。シャカ族の王子であったゴータマ・ブッダは、二十九歳のときに家族を捨てて、文字通り出家し、やがて菩提樹の下で成道して、釈迦牟尼仏となった。再び故郷に帰った釈迦牟尼仏は、たちどころに羅睺羅と阿難を出家させてしまう。異母弟の難陀(ナンダ)などは、自分の即位式と結婚式の最中に連れ出されて、出家させられてしまう有様だし、その母親も出家したと言われている。

しかし釈迦牟尼仏は、阿難でも羅睺羅でもなく、摩訶迦葉に正法眼蔵を面授した。摩訶迦葉への「親附〔親しい附嘱〕」は血を分けた肉親よりも親しいものだからである。諸々の大菩薩といえども、この親附には及ばないからである。

釈迦牟尼仏まのあたり迦葉尊者をみることに親附なり。阿難・羅睺羅といへども、迦葉の親附におよばず。諸大菩薩といへども、迦葉の親附におよばず、迦葉尊者の座に坐することをえず。世尊と迦葉と、同坐し同衣しきたるを、一代の仏儀とせり。迦葉尊者したしく世尊の面授を面授せり。心授せり、身授せり、眼授せり²⁷⁾。

釈迦牟尼仏は、正法眼蔵を摩訶迦葉に面授した。同様にして摩訶迦葉は阿難に面授し、阿難は商那和修（シャーナヴァーシ）に面授した。このように仏祖から仏祖へと面授して、摩訶迦葉から数えて西天第二十八代の仏祖が菩提達磨である。菩提達磨は、インドから中国（震旦国）に西来して、正宗普覚大師慧可（神光慧可）に面授する。この中国初祖菩提達磨から二祖神光慧可への面授が「嵩山〔河南省の山で、菩提達磨が面壁坐禅した少林寺がある〕の得髓²⁸⁾」である。さらに五祖大満弘忍から六祖大鑑慧能への面授が「黄梅〔湖北省の黄梅山で、大満弘忍の東禅寺があった〕の伝衣」であり、十代雲巖曇晟から十一代洞山良价への面授が「洞山〔江西省の山で、洞山良价の修行道場があった〕の面授」である。こうして中国でも、正法眼蔵は仏祖から仏祖へと代代嫡嫡と面授されて東地二十三代天童如浄にいたり、それがこの日、如浄から道元に面授されたのである。

釈迦牟尼仏、まさしく迦葉尊者をみまします。迦葉尊者、まのあたり阿難尊者をみる。阿難尊者、まのあたり迦葉尊者の仏面を礼拝す。これ面授なり。阿難尊者この面授を住持して、商那和修を接して面授す。商那和修尊者、まさしく阿難尊者を奉観するに、唯面与面、面授し面受す。かくのごとく、代代嫡嫡の祖師、ともに弟子は師にまみえ、師は弟子をみるによりて面授しきたれり。一租一師一弟としても、あひ面授せざるは仏仏租租にあらず²⁹⁾。

このように、師が目のあたりに弟子を見、弟子が目のあたりに師の仏面を礼拝することが「面授」なのであり、代々の正嫡の祖師たちは、弟子が師に見え、師が弟子を見ることによって面授してきたのである。師と弟子がたがいに面授しないのは、仏祖ではないのである。師と弟子による「師資相見³⁰⁾」がなければ、それは面授ではないのである。

大宋宝慶元年乙酉（西暦一二二五年）五月一日、道元は初めて如浄に見え、如浄は初めて道元を見た。しかしこの「相見」、この「面授」は、アナクロニックな（日

付を超え、時空を超えた)ものだ。道元が「はじめて」という語を付したのは、そのことによる。確かに「靈山の拈華」や「嵩山の得髓」が、また「黄梅の伝衣」や「洞山の面授」が、文字通り師弟初対面のおりに現成したとは考えられない。それはむしろ稀有の出来事であって、日々の「師資同參〔師と弟子が一体となって同じく参ずる〕³¹⁾」の参究において、時まさに至らんとして、「啐啄の迅機〔卵から孵る雛が内側から鳴くのと、親鳥が卵の殻を外側からつつくのがぴったりと合う迅速な働き〕³²⁾」によって、「面授の法門」が現成するのである。「三年、八年、三十年、四十年の功夫〔全力の探究〕³³⁾」がおのずから面授となることもあれば、それが無限に続くこともあるのだ。

また「面授」とは、「仏仏祖祖、面授正法眼蔵」であって、釈迦牟尼仏の「正法眼蔵」の面授でなければ、「面授」ではない。過去七仏から天童如浄まで、一世も欠けることなくこの正法眼蔵を面授してきたのである。弟子が師を礼拝面授するときには、必ず釈迦牟尼仏の仏面を礼拝するのであり、「仏祖にまみゆるは、釈迦牟尼仏等の七仏にまみえたてまつる³⁴⁾」ことなのである。「一切諸仏」はすべからく「見釈迦牟尼仏、成釈迦牟尼仏〔釈迦牟尼仏を見ることが即ち釈迦牟尼仏に成ること〕³⁵⁾」であるのだから、そのときには、釈迦牟尼仏が釈迦牟尼仏を見ているのである。

釈迦牟尼仏面を礼拝するとき、五十一世ならびに七仏祖宗、ならべるにあらず、つらなるにあらざれど、俱時の面授あり。一世も師をみざれば弟子にあらず、弟子をみざれば師にあらず。さだまりてあひみあひみえて面授しきたれり、嗣法しきたれるは、祖宗の面授処道現成なり。このゆゑに、如来の面光を直拈しきたれるなり。

しかあればすなはち、千年万年、百劫億劫といへども、この面授これ釈迦牟尼仏の面現成授なり。この仏祖現成せるには、世尊・迦葉、五十一世、七代祖宗の影現なり。光現成なり、身現成なり、心現成なり³⁶⁾。

この「面授」は、千年万年、百劫億劫の無限の時間を隔てていようと、いまここにおいて釈迦牟尼仏の面授が現成するのであり、釈迦牟尼仏から天童如浄にいたるまでの五十一世および過去七仏は、並んでいるのでもなく、連なっているのでもないけれども、「俱時の面授〔同一時の面授〕」があるのだ。仏仏祖祖がたがいに「あひみあひみえて」面授し、嗣法するところに、仏祖の「道現成」するのである。『正法眼蔵』において、「道」とは、仏祖の「道」すなわち言葉を「脱落〔解脱=脱却〕した「言葉」(「道得」)にほかならないから、「面授」において「言葉」が現成する

のである。

この無限の時間にわたるものであると同時に同一時（「俱時」）のものである「面授」と「相見」のアナクロニズムについては、「嗣書」の一節をも引用しておきたい。

仏の相嗣すること、深遠にして、不退不転なり、不断不絶なり。その宗旨は、釈迦牟尼仏は七仏以前に成道すといへども、ひさしく迦葉仏に嗣法せるなり。降生より三十歳十二月八日に成道すといへども、七仏以前の成道なり、諸仏齊肩同時の成道なり。諸仏以前の成道なり、一切諸仏より末上の成道なり。

さらに迦葉仏は釈迦牟尼仏に嗣法すると参究する道理あり。この道理をしらざるは、仏道をあきらめず。仏道をあきらめざれば、仏嗣にあらず³⁷⁾。

釈迦牟尼仏は、生誕して三十歳の年の十二月八日に成道したと言われるが、それは過去七仏以前の成道であり、諸仏が肩を並べた同時の成道であり、諸仏以前の成道であり、一切諸仏の最終最後の成道である。それにもかかわらず、釈迦牟尼仏は迦葉仏から嗣法したと参究するのである。「俱時の面授」とは、この「諸仏齊肩同時の成道」のことである。それは、あらゆる「成道」は十二月八日であり、あらゆる「面授」は五月一日だということでもある。

ところで、もし釈迦牟尼仏が面授したのなら、迦葉仏は面受したのであり、迦葉仏が面授したのなら、釈迦牟尼仏が面受したのである。しかし諸仏が肩を並べて同時に成道する「俱時の面授」においては、いずれが主でいずれが客か、いずれが能動でいずれが受動かということは問題にならない。時間と空間を超えて、自他の差別を超えて、ただ仏祖から仏祖へと面授し、仏面から仏面へと面授すると言うべきなのである。「およそ仏祖の大道は、唯面授面受、受面授面のみなり。さらに剰法あらず〔それ以外に余分な法はない〕³⁸⁾」と信受するほかはないのだ。

面授仏の面授仏に面授するなり。葛藤をもて葛藤に面授して、さらに断絶せず。眼を開いて眼に眼授し、眼受す。面をあらはして面に面授し、面受す。面授は面処の受授なり。心を拈じて心に心授し、心受す。身を現じて身を身授するなり³⁹⁾。

この「唯面与面〔ただ面と面と〕」の「面処〔面の働きおよびその働きの場〕」は、必ずしも「顔面」に限られるものではない。「面面なる仏面」は「仏眼睛〔目玉〕」であり、「仏心」であり、「仏身」であり、仏祖はその全心全身が「仏面」だからで

ある。さらに仏祖の「面授」は「身心脱落〔身体や心についてのあらゆる束縛やとらわれや実体化から脱して自由自在になること〕⁴⁰⁾」であるとすれば、その「面皮」はどこにも「瑕翳〔きず、かげり〕」のない「大円鏡」の「鏡面」なのである。

すなわちの面皮、それ諸仏大円鏡なるべし。大円鑑を面皮とせるがゆゑに、内外無瑕翳なり。大円鑑の大円鑑を面授しきたれるなり⁴¹⁾。

大宋宝慶元年（一二二五年）五月一日、ただ鏡と鏡が、大円鑑と大円鑑が向かい合って、「あひみあひみえて」いたのだろうか。その「眼尖〔眼の尖端〕」から「前後三三の〔数限りのない〕 釈迦牟尼仏を見出現⁴²⁾」させていたのだろうか。二年後の宝慶三年（一二二七年）七月、道元は、師の天童如浄を病床に残して帰国する。『正法眼蔵』第五一「面授」の巻は、寛元元年癸卯（一二四三年）十月二十日、越前吉田県吉峯精舎において衆に示された。この年の夏、叡山の恨みを買った道元一行は、それまでの十年間の修行道場であった京都深草の観音導利興聖宝林寺を追われるようにして、越前の吉峯寺に移ったのである。なお『正法眼蔵』第五十二「仏祖」の巻の示衆は仁治二年辛丑（一二四一年）正月三日のことであるが、そこには「道元、大宋国宝慶元年乙酉夏安居時、先師天童古仏大和尚に参侍して、この仏祖を礼拝頂戴することを究尽せり。唯仏与仏なり⁴³⁾」という記述がある。夏安居は結夏（四月十五日）から九十日間の只管打坐（ただひたすら坐禅）の修行だから、五月一日の「唯仏与仏〔ただ仏と仏と〕」の「面授」への言及だと思われる。

また興聖宝林寺での上堂では、次のようなことも語られた。

山僧は是、叢林を歴ること多からず。只是、等閑に先師天童に見えしのみ。然り而うして天童に謾かれず。天童還りて山僧に謾かる。近来空手にして郷に還りぬ。所以に山僧に仏法無し。運に任せて且く時を延ぶるのみ。（私は実はそう方々の老師を訪ねまわったわけではない。ただどうというわけもなく今は亡い天童山の如浄和尚のお目にかかっただけだ。しかしそれでいて私は和尚に瞞されはしなかった。それどころか和尚の方が私に瞞された恰好で、私は先年手ぶらで国に帰って来た。だから私は仏法なんて持ってやしない。万事あなたまかせに、時を送り迎えしているだけだ。）⁴⁴⁾

道元の言葉を信じるならば、道元は、ただ師の天童如浄に「見える」ことのほかに何もしなかったことになる。

三、顔

この「面授」の思想の現代における後継者は、おそらくフランスのユダヤ人哲学者エマニュエル・レヴィナスである。

もともとレヴィナスがフランスの哲学者だということは、それほど確かなことではない。レヴィナスは、一九〇六年、ロシア帝国領リトアニアのカナウスで生まれ、プチ・ブルジョワの書籍商の息子として、ロシア語による教育を受けた。プーシキン、ゴーゴリ、ツルゲーネフ、トルストイ、ドストエフスキーといったロシアの作家が、レヴィナスの思想を育んだ。とりわけ『カラマーゾフの兄弟』の中で、ゾシマ長老の死んだ兄マルケルが言う、「ぼくらはみんな、すべての人に対してすべての点で罪があるんだよ、ぼくはそのなかでもいちばん罪が重い⁴⁵⁾」という言葉は、レヴィナスのすべて書物の通奏低音となっている。

一九二三年、フランスのストラスブール大学文学部に入学し（そこでモーリス・ブランショと出会った）、やがてフッサールとハイデガーの現象学への関心から、一九二九年、博士論文『フッサール現象学における直観の理論』を提出する（翌年出版された）。一九三一年にフランスに帰化。主著『全体性と無限』（一九六一年）および『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』（一九七四年）を含むフランス語の著作によって、現代フランスにおける最も重要な哲学者だとみなされている。一九九五年、八十九歳で逝去し、パリ郊外のパンタン墓地に葬られた。

レヴィナスは「顔visage」の哲学者だと言われる。

一九八六年のオランダのテレビ局によるインタビュー「顔の非対称性」の中で、レヴィナスは、二度にわたって、ほぼ同一の発言を繰り返している。

私は他人 [autrui] に責任がある。私は他人に責任を負っている。主要なテーマ、私の基本定義は、他の人間は、一見したところ、結局は他の事物と同様に、全世界と同様に、世界の光景と同様に私に与えられている アンサンブル 全体の一部をなしているように見えるけれども、まさしくその顔としての現われによって、ある仕方での全体に裂け目を穿っているということです。顔はただちに顔の造作ではなくて、それはただちに私に対する アンガジュマン 参加=拘束、私への呼びかけ、顔に仕えよという命令なのです。この顔に仕えよというだけではなくて、この顔の中で——顔の赤裸性において、手段もなく、その裸を守るものを何も持たず、その困窮において、そして同時に人々が私に命じる場として——私

に現われる他の人に仕えよという命令なのです。この命令の仕方、それが、私が顔における〈神〉の^{パロール}ことばと呼ぶものなのです⁴⁶⁾。

他人は、その「顔」としての現われによって、世界の全体性に裂け目を穿つこと、私は他人に責任を負っており、「顔」は、私が他人に仕えるよう呼びかけ、命令するのだということ、それは神のことばだということ、そういったことが、これ以上は言い換えることができないような仕方（しかしつねに言い直さなければならないような仕方）で言われている。

西洋の哲学を支配し、呪縛する「全体性という概念」^{トタリテ}に対する批判的立場を、レヴィナスは終生捨て去ることはなかった。西洋的な知は、あるいは認識は、対象を知覚し、主題化し、把握し、理解=包含^{コンプレンドル}することによって、既知の体系の中に回収してしまう。体系を動揺させ、攪乱^{かくらん}する新たなもの、未知のもの^{パラダイム}の出現は一時的なものであって、^{パラダイム}解読の仕組みが修正されれば、必ず全体の安定が回復されるのである。「西欧哲学の目指した理想は、人間の思考が、一見して対立するように見えるあらゆるものを包括し、そのようにして、外部のものを、つまり超越的なものを内部のものにすることが可能だと信じることにあった⁴⁷⁾」のである。

現象が現われるがままに、その現われを記述するという野心的な試みであったフッサールの現象学ですら、現象学的還元^{現象学}の操作によってあらゆる汚染を除去された純粋な「超越論的主観性」が世界を再構成するという明確な目的論に基づいており、さらに言語の客観的・一義的使用（「純粹論理文法」）によって厳密な学問体系の構築を目指すものであった。だから、ジャック・デリダが『声と現象』の中で問いかけたように、「しかじかの形而上学的遺産が、はたして一人の現象学者の用心をあちこちで制限することがあったかどうかということではなくて、そうした用心の現象学的な形態が、すでに形而上学そのものによって統御されているのではないか⁴⁸⁾」ということが、問題の核心だったのだ。

レヴィナスにとって、それは「脱内存在^{désintéressement}⁴⁹⁾」（存在の内部に存在することへの固執からの脱却）という問題だった。西洋の哲学、とりわけその存在論において、「全体性」とは、あらゆるものが、それを「^{パンセ・デオリック}観想する思考」をも含めて、存在の内部に存在しているということにほかならない。

しかし対象を（それが現実存在していようがいまいが）対象化しない思考とは、どのようなものだろうか。「全体性」の体系の内部に回収されてしまうことのない思考とは、どのようなものだろうか。「同化でも統合でもなく、絶対的なものの新しさ

を「既知のもの」へと帰着させることのない別の思考とは、どのようなものだろうか⁵⁰⁾。存在論の閉域から脱出して、「存在の彼方へau-delà de l'essence」と向かうことは可能だろうか。「全体性の経験から出発して、全体性が破砕されるような状況へとさかのぼること⁵¹⁾」は可能だろうか。

「経験ということが、絶対的に他なるものとの——つまり思考をつねに溢れ出すものとの——関係を意味するのだとすれば⁵²⁾」、それは可能だとレヴィナスは考える。それは、「存在の全体を思考によって包括し、包含することではないし、ましてや構成する思考の内部化する働きによって事後的に説明しうる」といったことではなくて、「思考される内容の枠組みを絶えず炸裂させ、内在の障壁を跳び越える⁵³⁾」ことなのである。

レヴィナスは、それを「外部性extérioritéの炸裂」あるいは「他人の顔における超越性の炸裂⁵⁴⁾」と呼んでいる。思考を溢れ出し、思考の枠組みを炸裂させる「絶対的に〈他なるものAutre〉とは〈他人Autrui〉⁵⁵⁾」だからであり、「絶対的に他なるもの」との関係とは、この「他者Autre」あるいは「他人」との「対面〔face à face〕の関係⁵⁶⁾」だからである。「顔において〈他者〉が——絶対的に他なるものが——現前する⁵⁷⁾」のであって、「外部性との関係」は、「本来的に顔における〈他人〉の顕現によって実行される⁵⁸⁾」のだ。

これは実に困難な思想だと言わなければならない。「全体性」を破砕して、「存在」への固執から脱却するという、その思想の成否が、ひとえに「顔における〈他人〉の顕現」（顔において顕現するのはつねに「他人」であり、「他人」は顔以外のところには顕現しないのだから、端的に言えば「顔の顕現」）という一事にかかっている。

まず第一に、「顔」は見られることも、触れられることもできない。それは形を持たず（「顔の赤裸性」は「あらゆる形を脱却している」⁵⁹⁾）、また見られたり触れられたりする対象を「現象」と呼ぶならば、「顔」は現象にはならない。

顔は、内容となること [= 含まれること] の拒絶のうちに現前している。この意味で顔は、理解されることが、つまり包含されることができない。見られることも、触れられることもできない——視覚あるいは触覚においては、私の同一性が対象の他性〔altérité〕を包み込んで、対象はまさしく内容になるからである⁶⁰⁾。

西洋の哲学においては、とりわけ「視覚的性質と触覚的性質に超越論的機能〔つまり世界を構成する機能のことだ〕が割り当て⁶¹⁾」られてきた。経験は「見ることと

触れることに基づいて」解釈されてきたのであって、「眼差しにおいて、特権的な仕方
 で対象化が行なわれることには、異論の余地がない⁶²⁾」。「顔」は、この「対象化」
 あるいは「主題化」に徹底的に抵抗する。認識が、「把握や捕捉による、あるいは把
 握以前に把握する見る^{ヴィジヨン}ことによる〈他者〉の抹消である⁶³⁾」のに対して、「〈他者〉
 が顔として現前する仕方は、私の眼差しのもとに主題として形象化することではな
 くて〔……〕、〈他者〉の顔は、それが私にのこす造形的イメージを絶えず破壊し、
 溢れ出す⁶⁴⁾」のだ。「対面」は、「見ることよりもはるかに遠くに行く⁶⁵⁾」し、触れ
 ることよりもずっと直接的である。「接触という概念は、直接的なものの本来的な様
 相を表現していない。接触はすでに主題化であり、地平への準拠関係である。直接
 的なものとは、対面である⁶⁶⁾」。

「顔」は、見られるや否や対象化され、触れられるや否や主題化されてしまう。「対
 象化」も「主題化」も、すでに「全体化」であり「内存在化」であることは否定し
 がたい。だからレヴィナスは、視覚になる手前の感覚作用を、接触よりも直接的な
 感受性を想定しなければならない。レヴィナスは、それを「享受」「傷つきやすさ」
 あるいは「近さ」(見ることも触れることもできないのだから、それは無限に遠い「近
 さ」だ)と呼んでいる。しかしそれは、いったいどこにあるのだろうか。私たちは、
 それをどのようにして感受し、どのようにして経験することになるのだろうか。フ
 ッサールの轍^{てつ}を踏んで、それが再び認識と知の体系に、つまり「全体性」に回収さ
 れてしまうおそれ(再自己固有化のおそれ)はないのだろうか。認識からの脱却が、
 つまり「認識しないこと *ne-pas-connaître*」が要請されているのではないだろうか。

第二に、「顔」は無限に異邦^{エトランジェ}的なものである。「〈他人〉の顔は、私たちと共通の世界
 と絶縁している⁶⁷⁾」(私たちと同じ世界の「肉」ではできていない)。「顔」は、絶
 対的な外部から(たんに内部と対立するものではないような外部から)、無限の彼方
 から、世界の亀裂を通してやって来る。しかしながら、私の隣人もまた異邦人であ
 る。「私に助けを求めるほかないということ、それが隣人の無国籍性あるいは異邦性
 なのだ⁶⁸⁾」。

隣人が私と関わるのは、隣人が私と同じ類^{ジャンル}に属していると認められるからではない。
 隣人とは、まさしく他なるもの〔*autre*〕である。隣人との共同体は、隣人に対する私の
 義務のうちに始まる。隣人は、兄弟である⁶⁹⁾。

絶対的な外部から、無限の異邦から、「世界の彼方からやって来る顔の現前は、私

を人間の友愛=兄弟愛の中に巻き込む⁷⁰⁾。「友愛=兄弟愛」は、つまり「すべての人間が兄弟であるということは、その類似性によっては説明されない⁷¹⁾」。なぜならそれは、一方では「対面」という出来事における個々人の「独異性〔単独=特異性〕^{サンギュラリテ}」を、他方では「父の〔による〕共同体^{コミュニテ}⁷²⁾」を含意しているからだが、それはただちに、レヴィナスはキリスト教徒ではないけれども（前掲のテレビ・インタビュー「顔の非対称性」の中で、レヴィナスはそう断言している）、第一章で言及した「福音書」のイエスの言葉を思い起こさせる。

だが、あなたがたは「先生」と呼ばれてはならない。あなたがたの師は一人だけで、あとは皆兄弟なのだ。また、地上の者を「父」と呼んではならない。あなたがたの父は天の父おひとりだけだ。「教師」と呼ばれてもいけない。あなたがたの教師はキリスト一人だけである。あなたがたのうちでいちばん偉い人は、仕える者になりなさい。（マタイ二三の8-11）

他人（あるいは他者）の「顔」は、その「赤裸性」において、隣人の、「貧しい者の、異邦人の困窮を私に呈示する⁷³⁾」のだが、その「他人の目の中で、第三者が私を見つめている⁷⁴⁾」。「第三者」が——それは「無限」であると同時に「すべての人間たち⁷⁵⁾」でもあるのだが——私が他人に「仕える者」になるように命令する。

友愛=兄弟愛という根源的な事実を構成するのは、絶対的に異邦的なものとして私を見つめる=関わる顔に直面した、私の責任である。顔の顕現は、この二つの契機と合致する⁷⁶⁾。

私を見つめている「〈他人〉の顔」に直面しながら、私にはそれを見ることも、触れることもできない。そこには、打ち消しがたい「非対称性」がある。私にできることは、その「顔」を「迎え入れることaccueil」だけ、「歓待することhospitalité」だけなのだ。「迎え入れることは、すでに顔に対する私の責任⁷⁷⁾」なのである。

それにしてもこれは、あまりにも異常な「責任」だと言わなければならない。「異常な」あるいは「異常な」というのは、レヴィナス自身の言葉だ。「他者たちの過ちや不幸に対する私の責任という異常な日常的出来事⁷⁸⁾」（「異常な」と「日常的」という語の結合も異常だが）と、レヴィナスは言っている。私は、私の意志や選択や自由によって、あるいは同情や共感や感情移入によって他人に責任

を負っているのではない。私は、「他人の自由に責任を負っている⁷⁹⁾」のだ。私は、「私が犯したなんらかの行為の結果⁸⁰⁾」として他者に責任を負っているのではない。私は、「他者たちの過ちや不幸」に対して責任を負っているのであり、しかもその責任は、「アナクロニクな仕方であらゆる約束=拘束に先立つ責務⁸¹⁾」なのである。それは、「あらゆる現在よりも古い過去、一度も現在であったことのない過去⁸²⁾」から、「無-起源的なものから、無-始原的なものから、存在することの手前あるいは彼方から⁸³⁾」やって来る果てしのない責任である。「他人の顔」との「対面」という出来事は、絶対的な異邦から、無限の外部から、存在の彼方からやって来るこの「異常な責任」を「迎え入れる」ことにほかならない。

第三に、「顔」は「師」の語る「言葉」(あるいは「ことば」)であり、「教え」である。「対面」とは「師」と会うことなのだ。

他人としての他人は、高さ^{ニーズ}と低さ——栄光ある低さ——の次元に位置している。他人は、貧しい者、異邦人、寡婦、孤児の顔=面を持っていると同時に、師の顔=面をも持っている⁸⁴⁾。

「絶対的に異邦的なものだけしか、私たちに教えることができない⁸⁵⁾」。教育とは、教える者が、教えられる者の需要に応じて、その求めるものを提供することではない。「他人」と「私」、教える者(師)と教えられる者(弟子)の関係は、貨幣交換的なものではないからだ。それはつねに「〈師〉の〈統御〉⁸⁶⁾」のもとにあつて、両者のあいだには絶対的な「非対称性」が、絶対的な「不可逆性」がある。しかしこの「統御」は、「支配」でもなければ「征服」でもなくて、逆に「〈師〉の顔」の異邦性、外部性、超越性が、そうした「全体性の閉じた回路を爆破する⁸⁷⁾」のだ。それゆえ注意深い弟子は、この「〈他人〉による統御を認め、その命令を受け入れる⁸⁸⁾」のである。

レヴィナスは、「顔における〈他人〉の表出」を「言葉」と呼んでいるが、「言葉がそこからやって来る高さが、教えという語によって示される⁸⁹⁾」のである。

〈師〉の顔における高さという無限の次元。向こう岸からやって来るこの声は、超越性そのものを教える。教えが意味しているのは、外部性というまったくの無限である。ところで、まず最初に外部性というまったくの無限が生じて、それから次に教えるのではない——教えは、外部性という無限の生起そのものである。最初のものである教えが教

えるのは、この高さそのもの、つまりはその外部性である⁹⁰⁾。

「高さ」から、「外部」から、つまり「無限」から「言葉」がやって来るのであり、そうやって最初にやって来るのが「教え」なのである。だから初めに「〈他人〉の顔」の中に「師」が顕現し、次いで「言葉」を語るのだと考えるべきではない。「〈他人〉の顔」「〈師〉の顔」が「言葉」なのであって、「言葉」でなければ、それは「顔」でもないのである。まさしく『正法眼蔵』「面授」の巻の「面授処道現成」（唯仏与仏〔ただ仏と仏と〕、唯面与面〔ただ面と面と〕の面授の場所^{エレメント}に、言葉を超えた言葉が現成する）の消息ではなからうか。

レヴィナスは、この「言葉は正義⁹¹⁾」なのだと言う。「言葉を語ること〔discours〕において、こうして正面から〈他人〉に近づくことを正義とよぶことにしよう⁹²⁾」と、レヴィナスは提案している。「正面から〈他人〉に近づくこと」とは、「対面」において、「〈他人〉の顔」を、つまり「言葉」を迎え入れることなのだから、「〈言葉を語ること〉は、顔を迎え入れる公正さにおいて、正義として現前⁹³⁾」するのである。

ところで「顔」とは「〈師〉の顔」であり、「言葉」とは「師」の語る「言葉」であり、「教え」であった。だから何よりも「正義とは、他人のうちに私の師を認めることにある⁹⁴⁾」。この「師」を「神」と呼ぶことは許されるだろうか。「福音書」の中で、弟子たちは、イエスを「師^{ラビ}」と呼んでいた。そう呼ぶことを躊躇^{ためら}わせるのは、「〈神〉という語の示す絶対性を侵害することなしに、〈神〉について正当に語ることは可能なのか⁹⁵⁾」という怖れが、レヴィナスにあるからである。しかし一方でレヴィナスは、「〈神〉こそが〈他者〉だ⁹⁶⁾」と断言している。もとより「対面」は、『旧約聖書』「出エジプト記」の神とモーセの対面に基づいている。神との対面のあとで、モーセの「顔^{かお}の肌は光^{はだ}を放^{ひかり}っていた」（出エジプト三四の30）。その光は、「面授正法眼蔵」による「如来の面光」だろうか。「顔における〈神〉のことば^{パロール}」とは、「唯仏与仏〔ただ仏と仏と〕」の「面授処」における「古仏の道現成〔仏が言葉として現成する〕⁹⁷⁾」だろうか。

私-のうちにある-〈無限〉-という観念——あるいは〈神〉と私の関係——は、他の人間と私の関係という具体性において、隣人に対する私の責任という社会性において、私にやって来るのだと、私たちは考える⁹⁸⁾。

デリダが指摘するように、「レヴィナスの思想は神の顔と私の隣人の顔のあいだ、神としての無限に他なるものと他の人間としての無限に他なるものとのあいだの戯れ——差異と類比の戯れ——のうちに身を置いている⁹⁹⁾」。その無限の遠さと無限の近さ、その無限の高さと無限の低さ。

最後にレヴィナスは、「顔」に対して(において)責任を負う^レ=応答^ボする「私」を、つまり「言葉」を迎え入れる「私」を「主体性subjectivité」と名指しているが、この「主体性 [=主観性]」という語ほど「主体性」の概念を裏切るものはない。レヴィナス自身が、『全体性と無限』の「序文」で、「本書は主体性を擁護^デ=復権^フするものだ¹⁰⁰⁾」と明言しているのだから、それはなおさらだが、そこに「主体性」の概念を構成する一般的な諸特徴を、たとえば意志や自由や選択といったどんな能動性も、知覚や認識や志向性等々のどんな意識の働きも見出すことはできない。それは、実体でも能力でもなければ、場所ですらない。「他人」に対する「私」の責任=応答^{レスポンス}(それが「顔」であり「言葉」だ)において、「能動的な至高の主体性は放棄¹⁰¹⁾」されてしまう。「〈他人〉に対する責任は——それが私の自由に先行していることにおいて——それが現在にも再現前化^{プレザン}=表象^{ルプレザンタシオン}にも先行していることにおいて——どんな受動性よりも受動的な受動性」だからであり、「どんな忍耐=受難^{パッシオン}よりも受動的な受動性¹⁰²⁾」だからである。

西洋の哲学において、「理性とは、〈私=自我〉として定立される自己同一性である。すなわちその形式の力によって自己同一化する——自己に立ち戻る——同一性である。それがまさしく自己意識として産み出されるものだ。つまり自己同一化の行為であり、行為における自己同一化である¹⁰³⁾」。レヴィナスが望んだのは、「自己同一的なものの自己同一化という出来事として理解される存在への服従から思考を解放する¹⁰⁴⁾」ことであつた。おそらくフッサールもまた、その「現象学的還元」によって、レヴィナスと同様に、前知覚的な、あるいは前意識的な層に到達したのだろう。しかしそこで、フッサールはただちに踵^{きびす}を返して、「超越論的主観性」(「純粹自我」)による「他我」の構成という再自己同一化(再自己固有化)への道をたどる。その「還元」は不充分であり、不徹底であると、レヴィナスは考える。「他人」とは「他我」(他の「私=自我」)ではないのだから、「私」は「他人」を構成することはできないのだ。

レヴィナスにとって「主体性」とは、「他人」の「身代わり」になる「私」であり、「他人」の「人質としての主体性¹⁰⁵⁾」である。前掲のテレビ・インタビュー「顔の非対称性」でも、レヴィナスは、「私は人質であり、贖罪であつて、そのために私は

選ばれている。私の単一性、私の唯一性、それが、私がメシア〔油を注がれた者〕と呼ぶものです¹⁰⁶⁾」と発言している。

他者たちの人質になるのは、この私——私であって他の者ではない——である。身代わりになることにおいて、解体するのは私の存在であって他の者の存在ではない。そして私が「他の者」ではなくて私であるのは、この身代わりになることによってなのだ。存在における自己〔soi〕とは、どんな一般性も志向することのないこの召還を「逃れることはできない」ということなのである。私と他者たちに共通する自己性^{イブセイテ}というものはない。〔……〕自己性^{モワ}とは、この私を選ぶのであって〈自我〉^{モワ}を選ぶのではないという、正当化不可能な特権あるいは選別のことである¹⁰⁷⁾。

ここでは「自己」あるいは「自己性」は、もはや世界と「他我」を構成する「自我」でもなければ、「他」を「同」に回収する（自己同一化あるいは自己固有化する）主体でもない。それは、他人に対して責任を負い、他人の身代わりとなるために選ばれた「唯一者」（レヴィナスによるメシアの定義とはそれだ）である。すでに『全体性と無限』の中で、「この自己の証明は、顔としてしか、つまりことばとしてしか可能ではない¹⁰⁸⁾」と、また「私たちが顔と呼ぶものは、単なる所与の現実の現前化とはまったく比べものにならない、こうした自己による自己の比類のない現前化〔顕現〕である¹⁰⁹⁾」と言われていたが、『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』においては、さらにこう述べられた。

意味するとは、他者の身代わりになることによる〈自己〉の倫理的な解放^{デリヴランス}=脱却である。それは、他者のための〔代わりの〕贖罪として遂行される。あらゆる自主性以前の、あらゆる開始以前の〈自己〉^{ソワ}であり、それが無起源的にあらゆる現在よりも前に意味するのである。その帝国主義的な夢から、その超越論的帝国主義から目覚めた〈私〉^{モワ}の、つまり自己へと目覚めた〈私〉の自己への解放=脱却であり、万物への服従としての忍耐^{パッション}=受難である¹¹⁰⁾。

「あらゆる自主性以前の、あらゆる開始以前の〈自己〉」とは、道元の言う「朕兆未萌^{ちんちょうみぼう}〔なんの兆しもいまだ起らない状態〕の自己¹¹¹⁾」（『正法眼蔵』「山水経」）であり、「それが無起源的にあらゆる現在よりも前に意味する」という事態は、「現成の透脱^{ちょうとつ}〔透徹した解脱=脱却〕^{アナルシクマン}という「空劫已前の消息^{くうこういぜん}」¹¹²⁾」（同前）にあたるだろう。ま

た『正法眼蔵』第一巻「現成公案」の中に、「自己をはこびて万法〔あらゆる事物現象〕を修証するを迷とす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり¹¹³⁾」という一文があるが、「自己をはこびて万法を修証する」というのは、対象を主題化し全体化する構成的意識としての「自我」のことであり、一方「万法すすみて自己を修証する」というのは、内在化し全体化する認識（「見ること」「触れること」）を脱却して、「自己」へと解脱した自己による「万物への服従としての忍耐=受難」という出来事ではなからうか。レヴィナスは、この「私=自我」を脱落した「自己」の生起を、つまり無限に非自己的な「自己」の現成を「顔」あるいは「言葉」（「神」のことば）と呼んでいるのである。それこそが「身心」を「脱落」した「仏祖」の「面授正法眼蔵」であり、その「唯面与面〔ただ仏面と仏面と〕」の「面授処〔対面の場〕」における「古仏の道現成〔言葉を脱落した言葉の現成〕」だと強弁するつもりはない。ただ時空を超えて響き合うその言葉を、私たちはもはや止めることはできないのだ。

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり、自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり¹¹⁴⁾。（『正法眼蔵』「現成公案」）

註

- 1) 『古今和歌集』、佐伯梅友校注、岩波文庫、一三八頁。なお『古今和歌集』「恋歌二」の冒頭に採られた小野小町の三首のうちの最初の歌は、「思ひつつぬればや人の見えつらむ夢と知りせばさめざらましを」であるが、恋する者が、その恋のあまりに相手の夢の中に現われるという言い伝えに依拠しながら、恋人が夢に現われたのは、逆に自分の思いが深いからだとして、夢から覚めたことを嘆いてみせている。さらに、仮にこんな恋の歌を届けられたならば、他人に見せずにはいられまいという文学的虚構の限りを尽くしている。
- 2) 『源氏物語』(一)、山岸徳平校注、岩波文庫、三二二頁。直前の箇所ので、「かく参り来むとも、更に思はぬを。物思ふ人の魂は、げに、あくがる物になむありける」と言わせているから、御息所の生霊も、自分の有様にとまどっているのであろう。
- 3) 『聖書』、新共同訳、日本聖書協会、(新)七二頁。以後煩雑であるので、この『聖書』からの引用は頁数を示さない。いわゆる「共観福音書」(マタイ、マルコ、ルカによる福音書)の中で、「マタイによる福音書」は、ほぼこの「マルコによる福音書」の記述を踏襲しており、ただシモンがペトロと呼ばれることをつけ加えている。これに対し

- て「ルカによる福音書」では、不自然さを避けるためか、福音書の記述の順番を逆に、イエスによる「病人のいやし」の奇跡の記述を先にしており、ここではシモンもまた、舟が魚で満杯にされる奇跡を見て、イエスの弟子になるのである。
- 4) 「マタイによる福音書」では、このレビはマタイだとされている。
- 5) よりギリシア語の原典に忠実な岩波版『新訳聖書』（新約聖書翻訳委員会訳、岩波書店、四、五、九頁）では、「見た」という訳語をあてている。手元にある三種類の仏訳『聖書』でも「彼は見たil vit」（プレイヤード版新約聖書のミシェル・レテュルミ訳、ラテン語訳ウルガタ聖書からのルメートル・ド・サシ訳）、「彼は見るil voit」（ヘブライ語聖書からのアンドレ・シュラキ訳）というように、「見るvoir」という動詞が使われている。ちなみにフランス語（voir）でも、英語（see）でも、日本語でも、中国語でも、「見る」という動詞は「会う」という意味でもある。
- 6) イエスの弟子たちは、とりわけ「共観福音書」においては、すべてを捨てて、すぐにイエスのあとについて行く。イエス自身も、「もし、だれかがわたしのもとに来るとしても、父、母、妻、子供、兄弟、姉妹を、更に自分の命であろうとも、これを憎まないなら、わたしの弟子ではありえない」（ルカ一四の26）。「自分の持ち物を一切捨てないならば、あなたがたのだれ一人としてわたしの弟子ではありえない」（ルカ一四の33）と言い切っている。
- 7) 「あなたはわたしの顔を見ることはできない。人はわたしを見て、なお生きていることはできないからである」（出エジプト三三の20）。また「ヨハネによる福音書」の冒頭部分でも、「いまだかつて、神を見た者はいない」（ヨハネ一の18）と書かれている。「見た」のギリシア語の原語は「ホラオーὁρᾶω(horaō)」である。
- 8) イエスに従ったヨハネの「二人の弟子」のうち一人はアンデレであるが、もう一人が誰かということについては諸説あって不明である。
- 9) 『新共同訳新約聖書注解 I』所収、日本基督教団出版局、四〇三頁。
- 10) 前掲の三種類の仏訳『聖書』を参照。前掲岩波版『新約聖書』では「見つける」という訳語をあてている。またこの直後の記述でも、イエスの弟子となったフィリポが、ナタナエル（他の福音書には登場しない）に、イエスと出会った（見つけた）ことを伝えている。「その翌日、イエスは、ガリラヤへ行こうとしたときに、フィリポに出会って、「わたしに従いなさい」と言われた。フィリポは、アンデレとペトロの町、ベトサイダの出身であった。フィリポはナタナエルに出会って言った。「わたしたちは、モーセが律法に記し、預言者たちも書いている方に出会った。それはナザレの人で、ヨセフの子イエスだ」（ヨハネ一の43-45）。

- 11) 「見る」のギリシア語の原語は「ブレポー βλεπω (blepō)」であり、「認める」のそれは「エイドン εἶδον (eidon)」であって、後者はイエスが初めて弟子たちを「見た」というときの動詞と同じものである。前掲の三種類の仏訳『聖書』でも、後者の訳語にはvoir (見る)をあて、さらにレテュルミ訳とシュラキ訳では、前者にregarder (見つめる)という訳語をあてて区別している。したがって厳密に解すれば、「ブレポー」は、「じっと視線は注いでいても、本当には(つまりイエスが見るようには)見ていない」というような意味になる。
- 12) イエスは、「確かに、あなたがたはわたしが飲む杯を飲み、わたしの受ける洗礼を受けることになる」(マルコ○の39)と言っているので、「最後の晩餐」と「洗礼」を結びつけることも可能であるが、ここでは「洗礼」については触れない。
- 13) 「しばらくして、今度は、居合わせた人々がペトロに言った。「確かに、お前はあの連中の仲間だ。ガリラヤのものだから。」すると、ペトロは呪いの言葉さえ口にしながら、「あなたがたの言っているそんな人は知らない」と誓い始めた。するとすぐ、鶏が再び鳴いた。ペトロは、「鶏が二度鳴く前に、あなたは三度わたしを知らないと言うだろう」とイエスが言われた言葉を思い出して、いきなり泣きだした」(マルコ一四の70-72)。
- 14) 「マタイによる福音書」も、ほぼこの「マルコによる福音書」の記述を踏襲していて、「天使」(マタイは、「白い長い衣を着た若者」が「天使」であると明言している)は、「あの方は死者の中から復活された。そして、あなたがたより先にガリラヤに行かれる。そこでお目にかかれる」(マタイ二八の7)と弟子たちに伝えるように言う。そしてその直後に、イエス自身が現われる。「婦人たちは、恐れながらも大いに喜び、急いで墓を立ち去り、弟子たちに知らせるために走って行った。すると、イエスが行く手に立っていて、「おはよう」と言われたので、婦人たちは近寄り、イエスの足を抱き、その前にひれ伏した。イエスは言われた。「恐れることはない。行って、わたしの兄弟たちにガリラヤへ行くように言いなさい。そこでわたしに会うことになる」(マタイ二八の8-10)。「お目にかかれる」と「会うことになる」は、同じギリシア語の動詞「ホラオー ὁράω (horaō)」からの翻訳語である。前掲岩波版『新約聖書』では、ともに「出会う」と訳されている。前掲の三種類の仏訳『聖書』も、「見るvoir」という動詞の単純未来形を用いている。なおギリシア古典期には、「エイドン (eidon)」は「ホラオー (horaō)」(現在形)の不規則な過去(アオリスト)であったが、『新約聖書』においては、日本語訳でも仏訳でも、二つの語のあいだに厳密な区別は見られない。

- 15) 「(イエスに) 会い」のギリシア語の原語は「ホラオー(horaō)」である。
- 16) 「(亡霊を) 見ている」「(手や足を) 見なさい」のギリシア語の原語は「テオーレオー θ ε ω ρ ε ω (theōreō)」であり、「見える (とおりに)」の原語は「エイドン (eidon)」である。
- 17) 「(主を) 見た」のギリシア語の原語は「ホラオー (horaō)」であり、「(釘の跡を) 見」の原語は「エイドン (eidon)」である。また直後の引用中の「(わたしの手を) 見なさい」の原語も「エイドン (eidon)」である。註14) を参照。
- 18) 「見た」のギリシア語の原語は「ホラオー (horaō)」であり、「見 (ない)」の原語は「エイドン (eidon)」である。
- 19) 『道元禅師全集』上巻, 大久保道舟編, 筑摩書房, 四八〇頁および四八四頁。ただし引用に際しては, 新字に変えて, ルビを補った。〔 〕内は拙訳。以下も同じ。復活後のイエスは, 「如来」であり「非如来」である。さらに「見仏」の巻では, 「おほよそ一切諸仏は, 見釈迦牟尼仏, 成釈迦牟尼仏するを成道作仏といふなり。[……] 釈迦牟尼仏は, 見釈迦牟尼仏よりこのかた釈迦牟尼仏なり」(同前, 上巻, 四八三頁)とも言われている。釈迦牟尼仏を見ることは釈迦牟尼仏に成ることであり, したがってそのときには, 釈迦牟尼仏が釈迦牟尼仏を見ているのである。仏を見なければ仏には成れないし, 仏に成らなければ仏を見ることはできないのだ。
- 20) 同前, 上巻, 四四六頁。
- 21) 同前, 下巻, 二五六頁。
- 22) 『正法眼蔵』の「鉢盂^{ほう}」の巻には, 「先師天童古仏, 大宋宝慶元年, 住天童日〔天童山の住持になった日に〕, 上堂云」(同前, 上巻, 五六五頁)という記載があるから, 如浄が天童山の住持になったのは宝慶元年のことであって, したがってその時その場に道元が居合わせたという可能性もある。
- 23) 同前, 上巻, 四五〇頁。「やや堂奥を聴許せらる」の事情については, 『宝慶記』冒頭に, 「和尚, 大慈大悲^{だいすだいひ}, 外国遠方の小人の願う所は, 時候に拘わらず, 威儀を具せず, 頻頻に方丈に上りて, 愚懐を拝問せんと欲す。[……] 哀愍して道元が道を問ひ法を問うことを聴許したまえ」という道元の願い出と, 「元子が参問^{げんす}, 今より已後, 昼夜時候に拘わらず, 着衣袈衣^{さえしか}, 而も方丈に來りて道を問うに妨げ無し, 老僧は親父の無禮を恕すに一如せん」(『道元禅師四宝集』, 西嶋和夫編, 金沢文庫, 三九頁。原文漢文のため, 編者による読み下し文を引用した) という如浄の返信が書き留められている。
- 24) 『永平正法眼蔵菟書大成十三』所収, 大修館書店, 四七三頁。
- 25) 前掲『道元禅師全集』上巻, 四四六頁。

- 26) 同前, 同巻, 同頁。
- 27) 同前, 上巻, 四四六～四四七頁。
- 28) 『正法眼蔵』の「葛藤」の巻に引用された『景德伝燈録』巻三「菩提達磨章」の一節を、森本和夫著『『正法眼蔵』読解』の読み下しに従って引用する。「第二十八租、門人に謂いて曰く、「時將に至らんとす、汝等盍ぞ所得を言わざるや。」時に門人道副曰く、「我が今の所見の如きは、文字に執せず、文字を離れず、而も道用（仏道のはたらき）を為す。」租曰く、「汝、吾が皮を得たり。」尼総持曰く、「我が今の所解の如きは、慶喜（釈迦牟尼仏の高弟であった阿難陀）の阿闍仏国を見しに、一見して更に再見せざるが如し。」租曰く、「汝、吾が肉を得たり。」道育曰く、「四大（地・水・火・風）本空なり、五陰（色・受・想・行・識）も有に非ず、而も我が見処は、一法として得べき無し。」租曰く、「汝、吾が骨を得たり。」最後に慧可、礼三拜して後、位に依って立つ。租曰く、「汝、吾が髓を得たり。」果して二租と為して伝法伝衣せり」（森本和夫『『正法眼蔵』読解』5、ちくま学芸文庫、三四一～三四二頁）。ここに至って、師の学恩に涙滂沱として止まらず。拙稿の解釈は、そのほとんどすべてを森本和夫著『『正法眼蔵』読解』全十巻に負っている。これを記すのは、もとより自分の正統性を示すためではない。面授もなく、嗣書も持たない生涯一学生の門弟に、そのような倨傲はない。
- 29) 前掲『道元禅師全集』上巻, 四四七頁。
- 30) 同前, 上巻, 四五一頁。「七仏諸仏の過去・現在・未来に、いつれの仏祖か師資相見せざるに嗣法せる」（『正法眼蔵』「面授」）。
- 31) 同前, 上巻, 三三四頁。「道著も跳出の条条なり、師資同参す。聞著も跳出の条条なり、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。拈華瞬目、すなはち葛藤なり。破顔微笑、すなはち皮肉骨髓なり」（『正法眼蔵』「葛藤」）。
- 32) 同前, 上巻, 四四七頁。
- 33) 同前, 上巻, 三〇一頁。
- 34) 同前, 上巻, 四四七～四四八頁。七仏は、釈迦牟尼仏以前の過去七仏、すなわち毘婆尸仏、尸棄仏、毘舍浮仏、拘留孫仏、拘那含牟尼仏、迦葉仏、釈迦牟尼仏の七仏。また「即心是仏」の巻においても、「過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけとなるときには、かならず釈迦牟尼仏になるなり」（同前, 上巻, 四五頁）と述べられている。
- 35) 同前, 上巻, 四八三頁。註19)を参照。
- 36) 同前, 上巻, 四四八頁。
- 37) 同前, 上巻, 三三八頁。『日本思想大系12道元』上（寺田透・水野弥穂子校注、岩波

書店)の頭注に、「迦葉仏は過去七仏の第六、釈迦牟尼仏の直前で、迦葉尊者のことでない。ここは、知っていて敢行したアナクロニスム、むしろアクロニスム」(四三三頁)とある。さらに『道元』下の寺田透による解説「道元における分裂」では、「師資の相承はつねに釈迦牟尼仏と大迦葉のあいだに起った拈華・微笑の証悟相契の形で行われるのであり、そのときつねに師は釈迦牟尼仏に他ならず、資の証悟が師の証悟に契えば、釈迦牟尼仏の存在において時は当然撥無され、無時間的歴史が成立し、時を超えた仏教的共同体が成立する」(五四五～五四六頁)と述べられている。

38) 前掲『道元禅師全集』上巻、四五〇頁。

39) 同前、上巻、四四八頁。

40) 『宝慶記』によれば、宝慶元年の夏安居げあんご時には、道元と如浄のあいだで、次のような問答が交わされた。「拝問す。身心脱落とは何ん。堂頭和尚示して曰く、身心脱落とは坐禅なり。祇管に坐禅する時、五欲を離れ、五蓋を除くなり」(前掲西嶋編『道元禅師四宝集』、五三頁)。なお「脱落」の語については、森本和夫『『正法眼蔵』読解』に、「それは、読んで字のごとく、ぬけ落ちること、つまり脱出・落下を意味するが、そこには、あらゆる実体化された特定のものへの拘泥からの解放、すなわち、自由自在・融通無碍ゆうずうむげ・無束縛といった境地のニュアンスを嗅ぎ取ることができるのではあるまいか」(前掲森本『『正法眼蔵』読解』1、四五頁)という解説がある。

41) 前掲『道元禅師全集』上巻、四四八頁。『正法眼蔵』の「古鏡」の巻で縷説るせつされた西天第一八祖伽耶耶舍多尊者がやしやたの四句偈「諸仏大円鑑、内外無瑕翳。兩人同得見、心眼皆相似」への言及。森本和夫『『正法眼蔵』読解』によれば、「「諸仏大円鑑」とは、諸仏の大円鑑ではなく、諸仏である大円鑑なのであって、諸仏は大円鑑にほかならず、大円鑑とは諸仏にほかならないのである。そして、そのような大円鑑は、内にも外にも、”きず”や”かげり”が無いというのである」(前掲森本『『正法眼蔵』読解』3、二六六頁)。さらに「この場合の内外というのは、相対的な内と外のことでないというのだ。すなわち「外」を待って始めて成立する「内」ではなく、「内」との相対性に滞っている「外」ではないというわけである。なにしろ、この鏡は、あくまでも絶対普遍的な場所そのものであってみれば、鏡の内側と鏡の外側というような別け隔ては一切ないのである」(同前、二七六～二七七頁)と述べられている。鏡と鏡の「面授」が、永遠に自己反射的な閉じられた内部性でないことは、銘記しておくべきだろう。

42) 前掲『道元禅師全集』上巻、四四九頁。

43) 同前、上巻、四五六頁。

44) 『道元和尚広録』上、寺田透著訳、筑摩書房、四八～四九頁。括弧内は寺田透による

- 現代訳である。なお^{まんざんどうはく}山道白改訂の流通本『永平広録』には、「師、嘉禎二年丙申十月十五日において、始めて当山に就いて、開堂拈香、聖を祝し罷つて」という前書きが付いている。^{かてい ひのえさる}嘉禎二年丙申（一二三六年）十月十五日は、興聖宝林寺の開堂の日である。
- 45) フォードル・ミハイロヴィチ・ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』2, 亀山郁夫訳, 光文社古典新訳文庫, 三六六頁。マルケルはまた、すぐあとで、「わかってほしいのは、ほんとうに人間のだれもが、すべての人、すべてのものに対して罪があるということなんだ」（同前, 同頁）と言っている。
- 46) エマニュエル・レヴィナス「顔の非対称性」, 『シテ』誌二五号所収, フランス大学出版社, 二〇〇六年二月, 一一六頁。
- 47) 同前, 一一八頁。
- 48) ジャック・デリダ『声と現象』, 林好雄訳, ちくま学芸文庫, 一〇頁。
- 49) 「間, 内」の意のinterと「存在」の意のesseの合成語「内存在intéresse」に、さらに「否定, 脱却」の意の接頭辞désと「行為, 性質」の意の接尾辞mentがついたもの。レヴィナスの主著『存在するとは別の仕方, あるいは存在の彼方へ』のキーワードの一つ。
- 50) エマニュエル・レヴィナス『観念に到来する神について』, 内田樹訳, 国文社, 九頁。ただしここは拙訳。以下同じだが、参考のために邦訳の頁数を示す。なおこの「別の思考」は、道元の^{ひしりょう}「非思量」にあたるが、これについては稿を改める。
- 51) エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』(上), 熊野純彦訳, 岩波文庫, 二一頁。
- 52) 同前(上), 二三頁。ただしここは拙訳。以下同じだが、参考のために邦訳の頁数を示す。
- 53) 同前(上), 二七頁。
- 54) 同前(上), 二二頁。
- 55) 同前(上), 五二頁。レヴィナスにとっては、〈他者Autre〉とはつねに他の人間, つまり〈他人Autrui〉のことである。
- 56) 同前(上) 五三頁。
- 57) 同前(下), 五一頁。
- 58) 同前(下), 八九頁。なおレヴィナスは、しばしば「現前するse présenter」とか「現前性présence」という言葉を使うけれども、それは決して了解可能な世界への内在を、つまり「全体性」あるいは「内存在性intéressement」への帰属を意味しておらず、反対に世界の全体性に裂け目を穿って、内在の障壁をまたぎ越えることなのだから、「顕

現épiphanie」という言葉を使う方が好ましいだろう。レヴィナスは、彼が『全体性と無限』で試みたのは、「顔の^{エピファニー}顕現を外部性の^{オリジン}根源として示すことだった」（同前（下），一八一頁）と言っている。

- 59) 同前（下），一七頁。
60) 同前（下），二九頁。
61) 同前（下），一七頁。
62) 同前（下），一八頁。
63) 同前（下），二六二頁
64) 同前（上），八〇頁。
65) 同前（下），二三五頁。
66) 同前（上），八三頁。
67) 同前（下），三〇頁。
68) エマニュエル・レヴィナス『存在の彼方へ』，合田正人訳，講談社学術文庫，二一八頁。ただしここは拙訳。以下も同じだが，参考のために邦訳の頁数を示す。
69) 同前，二〇九頁。
70) 前掲『全体性と無限』（下），七八頁。
71) 同前（下），七五頁。
72) 同前（下），七七頁。
73) 同前（下），七四頁。
74) 同前（下），七三頁。
75) 同前（下），七四頁。デリダは『死を与える』（一九九九年）の中で、「あらゆる他者はまったく他なるものだTout autre est tout autre」という奇妙な^{フレーズ}文から、「めまいがするほどに異なった二つの楽譜」を聞き取っている。「一方の楽譜は、まったく他なるもの、つまり無限に他なるものという性格を、神ないしは唯一の他者のために^{レゼルヴェ}取りのけておくという可能性を^{レゼルヴ}貯蔵している。もうひとつの楽譜はこのまったく他なるもの[tout autre]の無限の他性を、あらゆる他者[tout autre]に与えたり、認めたりする。言い換えるならば、各人に、おのおのひとりひとりに、たとえばおのおのの男や女に、さらには人間であろうとなかろうとおのおのの生物に無限の他性を与えたり、認めたりするのである。[……]レヴィナスの思想は神の顔と私の隣人の顔のあいだ、神としての無限に他なるものと他の人間としての無限に他なるものとのあいだの戯れ——差異と類比の戯れ——のうちに身を置いている」（ジャック・デリダ『死を与える』，廣瀬浩司・林好雄訳，ちくま学芸文庫，一七二頁）。したがってレヴィナス

は、「絶対的な特異性すなわち他の人間への関係における絶対的な他性を考慮することによって、神の無限の他性とのおのおのの人間の他性とを区別できなくなる」(同前、一七三頁)と、デリダは指摘している。

76) 前掲『全体性と無限』(下)、七六頁。

77) 同前(下)、同頁。「迎え入れること」は、他者の呼びかけ(命令)に応答することである。「責任=応答responsabilité」というレヴィナスの用語は、répondreという動詞の二つの意味(「応答する」と「責任を負う」)を利用している。

78) 前掲『存在の彼方へ』、三九頁。

79) 同前、同頁。

80) 前掲「顔の非対称性」、一一九頁。

81) 前掲『存在の彼方へ』、二三六頁。

82) 同前、七〇頁。それは、道元によれば、「過去久矣」(過ぎ去ること久しい)であり「未曾過去」(未だ曾て過ぎ去ったことがない)であって、「古今を超出」(直線的時間を脱却)した過去である(前掲『道元禅師全集』上巻「古仏心」、七八頁)。また森本和夫『デリダから道元へ——〈脱構築〉と〈身心脱落〉』(ちくま学芸文庫)の第五章「〈原=時間〉と〈親曾〉」をも参照。

83) 前掲『存在の彼方へ』、四〇頁。

84) 前掲『全体性と無限』(下)、一五八頁。

85) 同前(上)、一三四頁。

86) 同前(上)、一九七頁。『正法眼蔵』「見仏」の巻にも、「随順是師学〔この師に随順して学ぶ〕は、猶是侍者〔あくまでも侍者である者〕の古跡〔昔から行なってきたこと〕なり、参究すべし。〔……〕まづすべからく随師学〔師に随って学ぶ〕をはげむべし、随師学得仏見〔師に随って学べば仏が見える〕なり」(前掲『道元禅師全集』上巻、四八二頁)という一節がある。

87) 前掲『全体性と無限』(上)、三五二頁。

88) 同前(上)、三六八頁。

89) 同前(上)、三五二頁。

90) 同前(上)、同頁。

91) 同前(下)、七三頁。

92) 同前(上)、一二八頁。「ことば」「言葉」「語ること」「語られたこと」については、稿を改めたい。

93) 同前(上)、一五一頁。

- 94) 同前（上），一三〇頁。
- 95) 前掲『観念に到来する神について』，八頁。
- 96) 前掲『全体性と無限』（下），七一頁。
- 97) 前掲『道元禅師全集』上巻，二五八頁。
- 98) 前掲『観念に到来する神について』，一二頁。
- 99) 前掲デリダ『死を与える』，一七二頁。註75) を参照。
- 100) 前掲『全体性と無限』（上），二四頁。
- 101) 前掲『存在の彼方へ』，一二三頁。
- 102) 同前，五〇頁。
- 103) 前掲『観念に到来する神について』，四三頁。
- 104) 同前，四九頁。
- 105) 前掲『存在の彼方へ』，二九三頁。
- 106) 前掲「顔の非対称性」一二三頁。
- 107) 前掲『存在の彼方へ』，二九二～二九三頁
- 108) 前掲『全体性と無限』（下），四七頁。
- 109) 同前（下），四九頁。
- 110) 前掲『存在の彼方へ』，三七三頁。
- 111) 前掲『道元禅師全集』上巻，二五八頁。「山水経」の冒頭は以下の通り。「而今の山水は，古仏の道現成なり。ともに法位に住して，究尽の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆへに，而今の活計なり，朕兆未萌の自己なるがゆへに，現成の透脱なり」。
- 112) 同前，同巻，同頁。なお森本和夫『『正法眼蔵』読解』によれば，「空劫已前」というのは，成立と崩壊を含む四つの時期の繰り返しとして世界を捉える”四劫説”における成劫・住劫・壊劫・空劫のうちの「空劫」よりも前ということであるから，あらゆる事物・現象の生ずる以前，すなわち，「諸法」の成立する以前を意味する（前掲森本『『正法眼蔵』読解』4，三三四頁）。
- 113) 前掲『道元禅師全集』上巻，七頁。
- 114) 同前，上巻，七～八頁。また『正法眼蔵』「見仏」の巻では，「いはゆる見仏は，見自仏〔自己である仏を見る〕にあらず，見他仏〔他己である仏を見る〕にあらず，見仏なり」（同前，上巻，四八六頁）と言われているから，そこでは「自己の身心」も「他己の身心」も脱落して，ただ「見仏」という出来事だけが現成するのであろう。