

# 面授の一考察

菅原研州

## はじめに

ここでいう面授とは、日本曹洞宗の開祖とされた永平道元（一一〇〇～一二五三）禪師が、主著である『正法眼蔵』「面授」巻で開示された事象を意味し、本論はそれを経験的に把握することを目的に書かれている。

経験的に把握することについて付け加えておくならば、本論でいうところの経験とは、まさにその行っている当の者にとつての経験<sup>〔註1〕</sup>を意味するのであり、外から観察者を立てて観察を行うことによつて経験を分析し、広大な知のネットワークに貼り付けることを目的としているのではない。

行為する当の者にとつての経験を把握する方法については、近年になってようやく「オートポイエーシス」<sup>〔註2〕</sup>や「内部観測」といわれる知の領域が形成されているが、本論で扱うのもこうした経験科学に基づく領域である。

経験科学を宗学に導入することについては、特に目新しい主張というわけではない。佐橋法龍先生は、その著『禪』「第

四章・2」（角川選書・昭和四十三年）において、強くその導入を謳っている。例えば以下のような事態に関する分析では或る程度の成果を見込めると思われる。

たとへば、船にのりて山なき海中にいでて四方をみるに、ただまろにのみみゆ。さらにことなる相、みゆることなし。しかあれど、この大海、まろなるにあらざ、方なるにあらざ、のこれる海徳、つくすべからざるなり。宮殿のごとし、瓔珞のごとし。ただわがまなこのおよぶところ、しばらくまろにみゆるのみなり。かれがごとく、万法もまたしかあり。塵中・格外、おほく様子を帯せりといへども、参学眼力のおよぶばかりを、見取・会取するなり。万法の家風をきかんには、方円とみゆるよりほかに、のこりの海徳・山徳おほくきわまりなく、よもの世界あることをしるべし。かたはらのみかくのごとくあるにあらざ、直下も一滴もしがある、としるべし。

「現成公案」巻、第一巻・5頁  
こうした事態の記述は、経験科学では「ダブル・アスペクト（二重局面）」という事態となる。つまり、海の中に出て四

方を見るという運動は、それとして測定されるが、視覚という感覚はネットワークの剰余として処理がされ、運動に否応なく含まれる未決定性として運動に割り当てられるだけになってしまふ。ここでいう未決定性とは、特定の測定系に依存した測定系以外の事態が介入するという事態を指摘しているに過ぎない。要するに、特定の視点とその視点の外部の指摘である。そこで、観測者はこの視点に対する特権的な位置にあつて、自らの意識に対する意識（＝自己意識）となつている。

そこで、こうした事態から、道元禪師が文章を執筆する際に、反省も用いていたことが指摘できるのであり、更には詳細に自己意識を用いていたことも理解可能であるし、また、観測者という特権的な視点に依存したものであることも露呈してしまふ。これは、例えば他の場所で「かえりみて……」と自ら反省を方法に用いていることを言及している事態とは異なつて、既に捉えられ表現された事態から明るみになるものである。

視点の移動ということであれば、以下のような説示も好例である。「人、舟にのりてゆくに、目をめぐらしてきしをみれば、きしのうつるとあやまる。めをしたしくふねにつくれば、ふねのすすむをしるがごとく……」と「現成公案」巻にあるのだが、しかし、やはり観測者の視点が基本となつてゐる。尤も、この箇所はただ無闇に外にあるものばかりを逐う

ことを諫めるものと理解でき、外的な記述ではなく、活動に巻き込まれている自己の内的な記述に関する説示だと理解も出来る。

### 「観測者」について

オートポイエーシスでは、とかく「観測者」<sup>[注3]</sup>の視点が括弧に入れられる。理由は「観測者」の位置が特権的であり、この視点に行爲の運動が正しく対応しないためである。大まかにこの特権的な視点からの割り当てに就いて発生する「存在の裂け目」から、次の2点が疑問として提出される。

(1) 観測者にとつてとらえられた事態を、当事主体の位置からとらえ直したとき、はたして同じ事態について語っていることになるのだろうか。

(2) そのさい当事主体は観測者とは異なる経験をすることが、観測者から割り当てられた視点として異なる経験をすることとどう異なるのか。

河本英夫『オートポイエーシスの拡張』37頁  
 そして、(1)についての答えは、「否」である。先の著者はこの答えの例として自転車を上げている。「初めて自転車に乗ったとき、自分自身がどのようにして乗ったのかはわからない。自転車で乗り付けた他の人が乗るのを見て、あんなふうにして乗っているのかと思つても、ただちに両者は接

続しない」と。結局、自転車に乗るといふ異なる質の経験を観察者の位置からとらえ、把握に必要なだけの他性を導入しただけであり、逆に言えば、そうした観察者の作動が他性を見出したに過ぎない。畢竟、観察者によって見出された他性は、当事主体には同じような他性として感知されていない、とされる。そして、行為者である当事主体は、みずからの行為をつうじて自己の空間を形成している。その時行為は継続されているだけであつて、まさにその事を通じて自己ならびに自己の空間を形成している。したがつて、(2)については、当事主体と観察者とはまぎれもなく異なつた経験をしているが、当事主体の視点と観察者の視点という二つの視点には変換関係が成立してしまい、当事主体が他性に触れ、それ自体その都度の別様な経験を生み出しているとしても、観察者の視点との変換関係が維持されている限り、新たな経験へと変貌していくことは容易ではない、とされるのである。

例えば、道元禪師は自ら中国に入り、そして固有の経験をされたはずである。ところが、これがもし先に述べたように観察者の位置から語るにとどまつた場合、遺された弟子たちはあまりに悲惨である。当事主体は観察者とは異なる経験をただけではなく、時として観察者への視点へと変換できない経験をするためである。経験が創発されることは、観察者の視点から割り当ての効かない経験へと進んでいる。弟子

たちに遺された膨大な文献資料が、弟子たち固有の経験を變更するために書かれたものであつたとして、もし、それが観察者の視点から書かれたものであつたならば、弟子たちが得られる結論は限られている。つまり、師の遺した資料を通して、モノの見方が多少は変わるかもしれない、しかし、それによつて自己が変わることがなければ、経験が変わることもない。その結果、心的のみならず、身的な問題まで巻き込まれている身心脱落などといわれる事態にたどり着くことは容易ならざる道となる。

道元禪師の「生」に関する記述には、「ダブル・アスペクト」では無い様に記述されていると思われる箇所もある。

生といふは、たとへば、人の、ふねにのれるときのごとし。このふねは、われ、帆をつかひ、われ、かちをとれり、われ、さをさすといへども、ふね、われをのせて、ふねのほかにわれなし。われ、ふねにのりて、このふねをもふねならしむ。この正当恁麼時を功夫参学すべし。この正当恁麼時は、舟の世界にあらざることなし。天も水も岸も、みな舟の時節となれり、さらに舟にあらざる時節とおなじからず。このゆえに、生はわが生ぜしむるなり、われをば生のわれならしむるなり。舟にのれるには、身心依正、ともに舟の機関なり。尽大地・尽虚空、ともに舟の機関なり。生なるわれ、われなる生、それかくのごとし。

「全機」巻、第一巻・260頁、傍線菅原  
 ここで述べられる舟の事態が、いわゆる自分で動力を持ち自力で航行可能な舟であれば、「アロ・ポイエーシス」と呼ばれ、オートポイエーシスを見出したマトウラーナが自動車の機構を表現するのに用いた事態と同じになる。だが、道元禪師はここで挙げた舟は帆を張り、舵を取り、棹を差すのが、全て「われ」でありここに「われ」の経験が獲得される事態ということとは、むしろ自転車を漕ぐのに類似するオートポイエーシスシステムを表記したと言える。

そこで、傍線のように舟そのものを「われ」という当事主体の空間として自己のシステムとして捉えている。この視点は異様である。客観化できていない。つまり、この当事主体が巻き込まれた舟が、自らのものとして空間を形成していく様子まで「舟の世界にあらざることなし」と表現している。そして、どこまでも舟からの「システム—環境」の記述として「舟にのれるには、身心依正、ともに舟の機関なり、尽大地、尽虚空、ともに舟の機関なり。」となるのだから、ここには、「われ—舟」の比喻によって「われ—生」という互いに浸透、つまり既に主体が否応なく巻き込まれ気付かずにそうしてしまっている、密接に連関している事態としての「二重作動（ダブル・オペレーシ<sup>（注4）</sup>ン）」が指示されたと指摘できる。「生なるわれ、われなる生」と、所謂「打ち返し」と

される表現方法が明確に循環をもつて経験に巻き込まれている主体を導いていると推測可能であり、またこの経験には、常に二つの事態が密接に連動してしまっているとすれば、別段矛盾として捉え高次に設定した解釈的手法をもつて解決しなくても良くなる。

先ほどの視点とその剰余という事態を「ダブル・アスペクト」ではなく「二重作動」ととらえるならば、運動と、その剰余は内的に関連する。つまり、両者にはいかなる必然性もないが、密接に連動する事態である。要するに、質の異なる複数のものが作動の継続を通じて連動することで、いずれか一方に解消することも、帰着することも出来ないような事態である。先の例では、視点がそのままシステムとなり、剰余が剰余としてではなく、限界として両者が密接に連関するような運動が取り出されるときに環境となり、初めてシステムの記述として相応しいものとなる。相互作用のカテゴリーは、この際全く従来の記述とは異なっている。

### オートポイエーシス

なぜ、本論にオートポイエーシス（或いは、この機構を記述する二重作動）を使用するかと言えば、この第三世代システムは「創発」といわれる事態に極めて有効に論を立てることが可能だからである。無論、これは万能なる理論などではな

い。既にいくつも問題が指摘されている。オートポイエーシスシステムの機構によつて示唆される経験は、それ自体オートポイエティックであろうとすれば、自らの全貌を捉えることが出来ず、自らの全貌を捉えようとすれば、まさにその事によつて観察者の視点に立つことで、オートポイエティックな経験に入ることが出来ない。だから、オートポイエーシスはシステム論ではなく、システムそのものだという指摘もされる。

オートポイエーシスの最新の定式は以下の通りである。

オートポイエーシス・システムとは、反復的に要素を産出するという産出（変形および破壊）過程のネットワークとして、有機的に構成（単位体として規定されたシステムである。）（1）

反復的に産出された要素が変換と相互作用を通じて、要素そのものを産出するプロセス（関係）のネットワークをさらに作動させたとき、この要素をシステムの構成素という。構成素はシステムをさらに作動させることによつて、システムの構成素であり、システムの作動を通じてシステムの要素の範囲（自己＝Self）が定まる。（2）構成素の系列が、産出的作動と構成素間の運動や物性を通じて閉域をなしたとき、そのことによつてネットワーク（システム）は具体的単位体となり、固有領域を形成する。このとき連続的に形成される閉域（自己＝Selbst）によつて張り出された空間が、システムの位相空間であり、システム

ムにとつての空間である。

河本英夫『メタモルフオーゼ』36～37頁

さて、道元禪師の問題圏に即してならば、『辨道話』で総括的に初心の弁道と語られる事態や、他にも初発心、自ら中へ参学されている間に経験されたことで、特に初めて行われた事態が相当する。その意味で、固有の経験として捉えた場合の身心脱落も相当し、本論で扱う面授などは、「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。」という初相見である以上、創発といわれる固有の経験が語られているとせざるを得ず、オートポイエーシスが実行されてしまつているのであり、これを説明するのに反省的な視点から観察者の口を借りたのでは、後進は誰もがその経験へ入るといふわけにはいかない。

こうした初めて行われた行為によつて、その行為を行う自己が、自らを全面的に作り換える事態が「メタモルフオーゼ」と呼ばれる。ゲーテが直観によつて構想した形成力や形成運動を、システムの機構として定式化しようとしたものである、とされている。

### 運動の記述

運動は或る程度の幅を持った集合として記述される。もし、

運動を途中で止めたとする。すると、全く異なる結果になる。トイレに入って用をたして出るとする。その時、下着とズボンをきちんと腰まで上げればこれは運動が完結したこととなり、それ自体固有の運動となりながら、更に継続していく。ところが、もし、下着だけ上げてズボンは10cmほど下げてみる。もし、時代の風潮に契うのならば、これは先端的なファッションとして理解されるかもしれない。下着だけ上げて、ズボンを膝くらいまでしか上げないとする。すると、見る人によつては、それだけ急いでトイレから出るほどの一大事が発生したのかと同情し心配してくれるかもしれない。もし、下着も上げずに出てくれば。あつという間に犯罪者の仲間入りである。他にもこうした例はいくらでも挙げられる。歩くとき、我々は足を上げ、前に出しながら下げ、反対の足を上げ、前に出しながら下げという運動を繰り返すが、もし、途中で止めたとすれば片足だけ上がった、得体の知れない静止となるかもしれない。ベルクソンは、こうした事態について、運動は無限分割できないとしている（『時間と自由』第二章）。他に、同じくベルクソンが『時間と自由』で言っているように、アニメーション的記述の本質を考えてみる。物体の移動に合わせ位置を（ $s_1, s_2, s_3 \dots$ ）と定め、その時間を（ $t_1, t_2, t_3 \dots$ ）と定めてみる。そして、この詳細な記述を行うと、物体の移動はアニメの一コマ一コマのように細分化さ

れ、細分化されたコマを連続的に動かすと映像になる。ところがである。実際、物体はそんな断片を寄せ集めたように動いてはいない。したがって、それ自体で動いている物体を記述する方法としては、なるほど多用されては来たが、結局運動に届いていないし、観察者の問題も解決されていない。

さて、それでは、運動に観察者を導入せず、オートポイエーシスとしての事態をコード表記し、記述する方法で、経験科学が手にしているものは数学的関数  $f(x, y, x: \dots)$  を用いるものや、文法規則  $S + V + O$  式の記述式であるが、こうした式は予め結果とあてはまる範囲が導入されており、結果から書かれた目的論的内容とされている。或いは俗流の弁証法も、運動を記述する方法としてポピュラーである。運動を規定するために或る「位置」を確定する記述に対し、その残余を否定として記述し、結局「位置」に対して肯定・否定の両建てを矛盾として立論し、そこに運動の論理を見出すのである。しかし、よくよく考えてみれば否定形によつて示された領域の開放が、あまりに多くのことを指定してしまっているために、この肯定・否定の両建てでは何を言っているかが理解できなくなる。ここには言語形式に物体の運動を無理やり組み込もうとしたという問題がある。オートポイエーシスでは言語と経験の同型性という前提は括弧に入れられてしまう。ここには、感覚経験を活用するオートポイエーシスでは

人間の言語がもとと間に合っていないという現実があるとされた(『オートポイエーシス2000』「観察システム」項参照)。

そこで、例えばオートポイエーシスに使用できるコード式については、このような式が与えられてはいた。

$f(\square, \square, \square, \square, \dots)$  という関数であるが、 $(\square)$  は、システムが作動しながら獲得する変数であるため、予め決定できない。しかし、こうすることで、自由にシステムの作動を記述することが可能となるが、あまりに自由度が高すぎ、つまり、観察者からの関数設定が、如何にオートポイエーシスに対応できないかということも示しているとされる。

### 「面授」巻

例えば、本論で扱う面授が、もし、宝慶元年五月一日の、道元禅師の当の者として記述されたのであれば、内側から書かれた事態に沿うことで、我々自身に面授を経験可能とする回路を開く。

面授を得られる経験として把握するのは、それは『正法眼蔵』が仏教書である以上、ここから純粹に経験のみを取り出すことが容易ではない。「面授」巻も、かなりの部分で経験が語られるようであつても、信仰に基づいた発言が同時に散見されること(例えば「仏面」や「如来の面目」など)である。

寛元元(一二四三)年十月二十日、吉峰寺にて示衆された

『正法眼蔵』「面授」巻(以下は春秋社『道元禅師全集』第二巻、54〜64頁を適宜引用)の構成は、最初釈尊の拈華微笑の話を取り上げ、そしてその授受された正法眼蔵涅槃妙心が過去七仏から西天二十八祖、慧能禅師、如浄禅師と伝わってきたことが語られ、かの宝慶元年の礼拝の場面となる。さらに、この際、如浄禅師は道元禅師に対し、過去からの伝灯を様々な師資の交錯した事態を取り出し傍証としている。

それ以下に拈提される面授の様相とは、結局巻末にまた自分自身が五月一日の礼拝を行ったことを述べて締め括っている以上、どうやら、この初相見の面授について書かれたものであると理解せざるを得ない。つまり、道元禅師は自身の経験としての初相見の面授という事態から、様々な経験を斯様に取り出していることになる。

面授というモードは、基本的に面から面へと授ける事態であり、親付というまのあたり授ける事態に集約されているとしよう。そこで、「面授」巻の本文でシステムに関わると思われる点を抜き出し考えてみるが、道元禅師は、釈尊―迦葉尊者について、特にその弟子としての迦葉尊者が、「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。釈迦牟尼仏を供養恭敬、礼拝奉観したてまつれり。その粉骨碎身、いく千方変といふことをしらず、自己の面目は面目にあらず、如来の面目を面授せり。」としている以上、

粉骨碎身した弟子が自らの変容に入っていることを示している。

そして、その変化の様相とは、「釈迦牟尼仏の仏面を礼拝したてまつり、釈迦牟尼仏の仏眼をわがまなこにうつしたてまつり、わがまなこを仏眼にうつしたてまつりし、仏眼睛なり、仏面目なり。」となつてゐるが、もし、釈尊の仏眼を自分の眼とするだけであるならば、単なる自己の変化であり分りやすいが、自己の眼を釈尊の仏眼とするような事態もともに捉えられていることを少し慎重に考えてみる。畢竟、仏祖の自覚を示しているとしてみたいが、果たしてこれがどのような視点・機構で捉えられたのが気になるが、今は結論を出す材料に乏しい。

さて、資の師に対する礼拝が過去七仏・釈尊・西天二十八祖など、諸仏に対する礼拝ということであり、それは、「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も、俱時の面授あり。」と原文に言われ、要するに過去の祖師方の現れを並べるのもなく、連なつてゐるでもないという二つの否定によつて、言わんとするところを定めようとしているが、實際何を言おうとしているかは不明である。理由は、二つの否定が示すものは二つの開集合であり、その結果の「俱時の面授」という言葉は、字義通りに共なる時とでも解釈する以外に意味を持

つてくることが困難な曖昧な表現といわざるを得ない。現前の師と共にそれら過去の祖師が現れるとでもしておけばよいのだろうか。ここに未来の祖師に触れられず、過去の祖師のみが説かれる理由は過去と未来の非対称的な事態を示しているのか、検討してみたいがしばらく置く。

さて、しかる後に、面授の行為論的な解釈に入っていくのであるが、「一言いまだ領覽せず、半句いまだ不会せずといふとも、師、すでに裏頭より弟子をみ、弟子、すでに頂撞より師を押しきたれるは、正伝の面授なり。」とあるのは、面授に資が師へまのあたり礼拝している質的な形が抜きがたくつきまとつてゐることを示すとしてみる。<sup>〔注五〕</sup>

面授が自己に関わることは、道元禪師も「仏祖したしく自己を面授する正當恁麼時なり。」とされる通りである。既に自己の変容が問われていることは示した。ならば、変容する自己について触れねばならないが、これは行為の継続によつて変容している以上、自己同一性をもつて語ることは出来ない。むしろ、行為の継続によつて自己は創発するのである。そして、行為である以上身的な運動（である以上形態がつきまとう）をもつて継続に入ることもまた真であり、道元禪師はこの点を述べてゐることを指摘可能である。

行為に形から入ることを述べることは、道元禪師には珍しくないはずである。坐禪然り、洗面然り、洗浄然り、食事然



り、むしろこういつた点から離れて理念的な解釈に入つていくことは不毛である。そこでは、観察者が行為の一部を不当に切り取っているに過ぎないからである。この点から、「面授」巻の末尾の後に薦福承古が批判されるが、批判につきまとう争点は、面々授受されるべき礼拝の現場に於ける師の不在に集約可能であり、実際に本文では馬祖・百丈・黄檗を例に主張されている。結論を端的に言つて、薦福承古の方法では師資の礼拝の形が成立しない。

それから、面授に見出された以下の事態を扱つてみようと思う。それは、面授に見出された二つのイメージである。「葛藤をもて葛藤に面授して、さらに断絶せず。」と「すなはちの面皮それ諸仏大円鏡なるべし、大円鏡を面皮とせるがゆゑに内外無瑕翳なり、大円鏡の大円鏡を面授きたれるなり。」とあるが、蔓を連想することで一直線に続いていくイメージの葛藤と、円のイメージである円鏡が、同じ面授の事態に対して語られているのは、おそらく道元禪師に直観された事態なのだろう。葛藤は、寛元元年（一二四三）年七月七日に説示された「葛藤」巻があるため、その説示を元に説かれていると見ても問題はないと仮定して、「葛藤」巻で説かれている葛藤のイメージは、仏祖が仏祖に嗣続していく過程と、その際に仏祖であるが故に、個々に優劣が付かないことを示している。ここにはどうやら師資のそれぞれの独立が説かれている

と思われる。つまり個体の個性性という指摘である。ただ、そのようにのみ考えれば、おそらく独我論的な解釈に過ぎなくなる。ここでは、個の仏祖がそれとしてあるときに、密接に関連する複数個の仏祖の存在が、観察者を媒介にすることなく説かれていると仮定できる。たとえ「師資同参究」とされていても、これは本来が観察者によつて定められた事柄であるが、特に、複数のシステムの「分岐」と言われる一モードに関わる以上、仏祖がやがて、同巻で直観されている「臧身」といわれる事態まで進行する過程を示すと理解してみよう。観察者の視点からすれば、この事態は出て来ようもない。しかし、もし個の仏祖に内的にシステムが説かれたとすれば、有り得ることである。いわば、弟子が自らの修行の継続に於いて、本来師資として連関していたシステムが成立し、さらに制圧して師の存在をシステム—環境の環境にしたのだという理解も可能である。

それから、円鏡については、行為の継続に於いてプロセスの開始条件になる場面に接続して作動することを示すとすれば、葛藤とはまた異なつたイメージで個体の独立が円として説かれていると指摘出来るし、またこちらの方が運動の表現としてより適切である。実際に円を書いてみる。すると、ただ直線として書かれたものでは絶対に有り得ない事態が発生する。線は、たとえどれほど複雑であり、混線していても、始

まりと終わりと中間がある。さらに、限られた領域の平面に直線を書いて領域の分割を行うことが出来るが、ただ行ったというだけであり分割された平面そのものについては未だ何の価値も意味も発生していない。しかし、円は違っている。円はそれとして領域を「内／外」に分割する。だからこそ、

先の「面授」巻でも「内外無瑕翳」と、「内／外」に関わるイメージが看取されている。さて、もちろん、通常内側と思える領域を強引に外だとすることも出来るため、「内／外」を実際に定めるのは観察者の介入を必要とする。例えば中庭のある家がそうである。中庭は家からすればその範囲の内側に作られた穴であるが、実際は外である。

アリストテレスの言葉を借りるまでもなく、円によって示される運動は出発点もなく到達点もない永遠運動である。しかし、この永遠は道元禪師によっても行持道環として直観されている。

仏祖の大道、かならず無上の行持あり。道環して断絶せず、発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり。このゆえに、みづからの強為にあらず、他の強為にあらず、不曽染汚の行持なり。この行持の功德、われを保任し、他を保任す。その宗旨は、わが行持、すなはち十方の匝地漫天、みなその功德をかうぶる。他もしらず、われもしらずといへども、しかあるなり。

この断絶しない道環に運動の分割のきかなさを指摘可能であるし、ここには円運動の本性として、自動的に継続される運動が見て取れる。ただし、この本性に従う限り継続されるのであり、自分自身で解くことも可能であるため、観察者から見た永遠というのとは違っている。

道元禪師が円鑑を面授する仏祖に見出し、円鑑が円鑑に面授したと語られるイメージは、例えば仏祖が仏祖へ教えを映して（写して）いくのだとしても良いが、これでは鏡にしか触れていない。問題は円である。円そのものの出現は容易に捉えることは出来ない。世界に不連続点が発生している。畢竟、円は、閉域が成立してしまっている以上それ自身として世界にあるのであり、円に忠実に記述するならば、ここで師資に譬えられる大円鑑と大円鑑は、お互いに決定関係にないが、密接に連動しているとせざるを得ない。

上来の師と弟子の関係を最も根源的に記述しようとするならば、師と弟子は関係があつて関係がないとすることもできないが、これでは先に批判した俗流な弁証法でしかない。

### 面授の説かれ方

さて、本論冒頭で「現成公案」巻の一節を例に取り、道元禪師が観察者を用いて事態の記述に当たっていたことを指摘

したが、この「面授」巻も同様であるとすれば、「自己言及」という事態になっている。

要するに、道元禪師は、反省を用いながら、その反省を自らに関与させることで、経験の新たな場面へ進もうとしている。それには、「面授」巻に於ける「あらたに面授如来の正伝参学の宛然なるを拝見するは、自己なりとおもひきたりつる自己なりとも、他己なりとも、愛惜すべきなり、護持すべきなり。」との箇所にて於いても、新たに自己が変容していく場面で、過去の自己に接続しようとしている。これは「自己発展的自己言及」と呼ばれる方法である。面授の事態に於いてならば、「嗣書」巻に依る限り、年表的な事実としてあちこちで『嗣書』を拝見し、また大梅山では大梅法常とおぼしき僧が夢に現れ一枝の梅花を授けているが、こうしたことかから師から法を授かることについて考えが入り込んでいたと思われる。そのような中、いきなり「面授の法門」という言葉を如浄禪師が使い、自分はその場に当事者として居合わせるという大変に得難い経験を出来た。それが果たして如何なるものかと思案すること自体が変化の中にあつて外に出た経験となり、独自の一つの視点となつて、自己に起こっている変化それそのものを考察の対象にした。「面授」巻が自己言及的であるのは、こういった事態が起こつたものと推測は可能である。そして、こういった面授に関する自己の言明を、そ

の経験自体へと関連付ける操作の中から、関連付けられた事態を外から観望する観察者が出現している。

この観察者は、操作的経験の成果として、自らの行ったことを直ちに評価しうるのであり、道元禪師は「面授」巻の末尾に述べた「この面授のあふにあへる自己の面目をも、随喜歡喜、信受奉行すべし」という一節に端的で、「そのような面授をいただくことができた自己の面目というものも、また大いに歡び、また大事にしなければならぬ」（増谷文雄訳）となるのだから、結局面授している自己を外から記述している「自己言及」していることになるが、この視点の特性は、あくまで操作された視点であるため、必要に応じて視点の変更が出来ることにある。そして、視点の変更によつて言明を自在に作り出すことが可能である。道元禪師が、視点の変更について自在さを持つていた可能性があることは既に述べた。

反省によつて生じた観察者は経験そのものへ触れずに、「行為の裂け目」によつて常に別のものに触れている。例えば経験が平面上に映つた影に触れたのであれば、影は構造である。斯様に観察者は実は経験そのものの記述にはなっていない。尤も、この観察者の操作を介在させ、道元禪師は弟子たちに、自らの経験を追うことによつて、自己の経験を変容させるように指示することを意図していたと仮定してみよう。すると、

自らの経験を追わせ、弟子たちの経験を変容させ新たな場面へ進む様子を示す方法として「自己発展的自己言及」が採られたと見ることもできる。しかも限られた記述方法の中で、良い方法の選択したつもりではなかったかと思われるのである。ただ、自己言及の方法には変容を経験してしまっている。道元禅師の立場が既に入り込み了解され、要請されてもいる。自己言及とは生成プロセスを圧縮しているか、生成プロセスの一部を切り取って成立しており、この切り取りに観察者の作為が関与するとされている。だから、経験したことのない弟子たちが、この自己言及的な言葉から、それを発した人と同様の変容を経験することは難しい。「信受奉行すべし」と言われているものの、実際には何の手引きにもなっていない可能性があるためである。弟子たちに必要なのは、まずとにかく面授の御拝をしてみることであり、その際に観察者を括弧に入れ、自らとして自在に経験に入っていくことである。平成十三年の七月にN・K老師を拜問した。当然、相見の拝となるわけだが、後でいきなり怒られた。そして、手巾の付け方が悪い、御拝の手の形が悪い、御拝が早い等々、色々と御指摘を賜り、その都度改めなくてはならなかった。ここでは行為のプロセスに入るときに、常にその初期条件が変わっている。そして、作動の継続は、それが成り立たないかもしれないというギャンブル的な不連続があり、作動の後でし

か初期条件が確定できないことを含んでいる。従来、行持で御拝していた方法は通用せず、どうやらそれまでとは違う様に御拝をしていたが、御拝は成立した。従来に行っていた御拝からすれば御拝ではなかったと言えるほどなのである。そして、これがオートポイエーシスのイメージに限りなく近い。

さて「面授」巻に書かれた手続きに従って、とにかく弟子たちも分からずに師の言うままに御拝を行う。とにかく経験してみる。ここからしか入れない経験領域もある。それならば、「信受奉行」を、まず信じて行えと採るのであれば、「面授」巻の説示は多分に自己言及的であっても、経験に入り自らを変容する事へ導いているのかもしれないと理解はできる。そして、それを補完する、叢林での行が成立したのであれば危惧は全く無用であった。ただし、行われた経験が「面授」巻で説かれた様なものであるかを論じることが出来ない。どちらにしろ、本論で扱われる面授や嗣法という事態は、人のそれこそ「学」に深く関わる分野であり、従来の自己を変容させていくプロセスが抜きがたくつきまわっている。したがって、その全容を捉えるのは極めて難しい。

まことにそれ仏祖として現成するとき、嗣法かならず現成す。現成するとき、期せざれどもきたり、もとめざれども嗣法せらるる仏祖おほし。嗣法あるは、かならず仏祖なり。

「嗣書」卷、第一卷・426頁

道元禪師御自身、斯様に仏祖の嗣法に関するプロセスの外  
形を捉えつつも、内容の捉え難さを指摘されることが、また  
それを補強する。

〔注1〕 修行者の経験に入るには修行するしかない。これまではあ  
まり良い意味で捉えられてこなかったこの事象を、一度忠  
実に行ってみよう。

〔注2〕 「観察者」が禪語の「傍観」又は「傍観者」に相当するかど  
うかは、しばらく置いておく。

〔注3〕 本論でオートポイエーシスを行うために参照された資料は  
以下の通りである。なお、東洋大哲学科・河本英夫教授に  
よる講義「哲学と科学」の受講ノートも用いている。

- ・河本英夫 『オートポイエーシスの拡張』 青土社・二〇〇〇年
- ・河本英夫 『オートポイエーシス2001』 新曜社・二〇〇〇年
- ・河本英夫 『メタモルフォーゼ』 青土社・二〇〇二年
- ・『現代思想 特集オートポイエーシス』 青土社・一九九三年九月
- ・『現代思想 特集システム論——内部観測とオートポイエーシス』  
一九九九年四月

面授の一考察（菅原）

・『現代思想 総特集システム 生命論の未来』二〇〇一年二月臨時  
増刊

・『現代思想 特集オートポイエーシスの源流 F・ヴァレラの思想  
圏』二〇〇一年十月

・東洋大学井上円了記念学術センター編『生命と知』すずさわ書店  
・一九九七年

・中村雄二郎『術語集Ⅱ』「オートポイエーシス項」岩波新書・一九  
九七年

・ベルクソン著・中村文郎訳『時間と自由』岩波文庫・二〇〇一年  
今回は、特に、オートポイエーシスの定式については『メタモル  
フォーゼ』を参照している。それは、経験の変容によってオート  
ポイエーシスは定式が書き換わるが、一応新しいものが同著に書  
かれているものだからである。

〔注4〕 二重作動（ダブル・オペレーション）とは、行為において  
一つのことを行うことが、同時に別のことを実行してしまっ  
ているという場面で出現する事象である。さらに、以下のよ  
うな指摘がある。

現在の人間の知識では、同時に進行している二つの事象を、  
統合することは出来そうにない。これは現在の知識の側に  
問題があるというわけにはいかない。仮に二つの事象を対  
応づけたとしても、現実にはこの二つの事象は分離してい  
く可能性をもち、しかもそれら二つを関連づける第三項は

取り出せない。異なる二つの事態が二重に進行するということは、この二重性が分離してシステムが新たな局面に入ってしまう可能性を含んでいる。二重に進行するもの相互は、相互に決定関係はなく、作動の継続の一点だけでつながつているからである。

『メタモルフォーゼ』22頁

或る意味で、本論は面授の行為継続が、そのまま自己を作り出している事態を二重作動で取り出そうとしたとも言える。目指したのは、師資の関係を根源的に記述する方法だが、それにはまだ届いていない。

〔注5〕従来の解釈でこの点は、例えば「師はすでに彼方からでしをみそなわし、弟子はすでに頭頂をもって師を拝してきた」（増谷文雄訳）などと指摘されてきた。弟子の方は礼拝時の形を示している（頭のとっぺんから師に対して御拝するのは、礼拝してみればすぐに分かることである）と理解可能だが、師の「裏頭よりみ」はこの訳では超能力か何かを伝える存在としてしか理解できない。「裏頭」は「うち・うら」として理解され、また「すでに」は、時間的前後を示す訳ももちろん可能だが、事象の直接性を示す訳もあるため、ここでは、あくまでまのあたりの事態に即して考えてみる。

〔注6〕わざわざこうした大がかりな事態を持ち出したのは、従来の宗乗で言われた様な「師資一等」という捉え方のみでは、

時代の進行に合わせてそれぞれの祖師方で説かれる内容が異なることが追いつけないためである。なお、「分岐」については『メタモルフォーゼ』「分岐」項参照。弟子が、次の師となり、自らの機能を変えていくのに「分岐」を用いたものである。

〔注〕

『正法眼蔵』は春秋社『道元禪師全集』「第一巻」「第二巻」を使用。なお、訳については増谷文雄『現代語訳正法眼蔵』（角川書店版）を使用。