

「仏祖不伝」と真理の伝達

——真理の間接伝達ということについて——

西村 惠 信

—

ふつう仏教の一宗一派が成立するための根拠は、開宗の祖師が仏陀所説の經典から、所依とすべき經典を撰択して信仰の基盤とするにある。さらにこれが時代の経過とともに、歴代の祖師たちによつて、信仰告白的に「論註」を加えられ、弟子に伝えられるという仕方、一宗の命脈が伝えられていく。これらを総称して、「教宗」と呼んでいる。

これに対して、達摩の「不立文字、教外別伝、直指人心、見性成佛」を宗旨とする禪宗は、みずからを「仏心宗」と称して、教宗と一線を画すのである。禪の命脈は、仏典・祖録に依るのではなく、法孫の一人ひとりがただひとすじに仏陀の慧命を追体験するにある。

その法灯伝達的方式は、一器の水を一器に移すがごとく、「以心伝心」するといふのであるが、いったい「心を以て心に伝える」ということが、個人と個人との間において、いかにして可能であるか、可能とすれ

ばその条件は何であるか。機会を与えられたままに、そういう点をめぐって、些か管見を述べてみようと思う。そもそも、禅宗一流の使命として伝えられるべき「仏心」などというものが、いったいどこに、またどのようにして存在するのか、ということから、問いは始められなくてはなるまい。

しかるに「心」についてはすでに、『金剛經』に「三世心不可得」の教説があり、禅宗第二祖の慧可には、「心を覓むるに了いに不可得なり」の語があるように、その実体把握はきわめて難渋である。しかもこの語が、かえって達摩によって慧可の「安心」を印するところとなったという（『祖堂集』巻二、達摩章）。不可得こそが可得であるというこの話頭は、すでにわれわれを、一種のパラドックスに追い込むように見える。

ではいったい仏心宗において伝達される心とはいかなるものか。少なくとも禅宗で取り沙汰する心というのが、唯識にいうような実体的な「心」でないことは、はっきりしている。ところで禅宗が心を伝達する場合に、これを「伝」といい、同時にまた「不伝」というように、そこには論理的な矛盾が内在する。例えば次の二例のごとし。

ある時、仏陀の拈華に対して、迦葉が破顔微笑をもって答え、これによって仏陀が、「正法眼蔵、涅槃妙心」を迦葉に付嘱したという話（中国撰述『大梵天王問仏決疑經』）。禅宗はこれをもって伝灯の嚆矢とする。

またこれとは反対に、臨済義玄は遷化に臨んで、三聖慧然に法を伝えたが、かれは「誰か知らん、吾が正法眼蔵、この瞎驢辺に向いて滅却せんとは」と言つて、慧然に伝法している（『臨済録』行録）。いったいこの両者の矛盾をどう理解すべきか。

禅宗における伝達のあり方については、宗峰妙超（一一八二―一三三七）が『大灯国師遺誠』において、その消息を次のように明快に教えている。

- (1) 老僧行脚(死)の後(中略)、仏祖不伝の妙道を以て胸間に掛在せずんば、忽ち因果を撥無し、真風地に墜つ。併な是れ邪魔の種族なり。老僧世を去ること久しくとも、兒孫と称することを許さじ。
- (2) 野外に綿蕪し、一把茅底、折脚鐺内に野菜根を煮て喫して日を過すとも、專一に己事を究明する底は、老僧と日日相見報恩底の人なり。

これら二句は、禪門における師と弟子の間に行われるべき、伝灯相承(真理伝達)において、(1)は伝灯の法孫たり得ない場合、(2)は真の伝灯相承の法孫たり得る場合として、説き示している。すなわち(1)に於いては、「師が伝えなかつた真実」を、自己のものとして手に入れるべきこと。さもなければ「仏法を滅ぼす邪魔者」でこそあれ、断じて「真の法孫」ではあり得ない、ということ。 (2)に於いては、止住すべきところもなく、食べるものもないような清貧生活においても、「自己の追求」を専らにする者ならば、彼こそは日々、祖師と向かい合つて生活している「真の法孫」である、と誠めているのである。

以下、「仏祖不伝の妙道を伝える」という、禪宗に於ける逆説的な伝灯の論理構造を、「師」と「弟子」の本質的あり方、および両者の間になされる「伝達」の様式について、いささか宗教哲学の視点から考察してみよう。

二

問題を宗教哲学的に解明するという意味は、禅修行の第一命題である「師資」相承の活作略を、しばらく宗教哲学にいう「実存伝達」の概念を採用して、これに検討を加え、もつて禅仏教が本質的に内包する「宗

教的伝達の普遍性」というものを明かにしようとするのである。

筆者はもともと、この宗教哲学的方法を、デンマークの実存思想家ゼーレン・キエルケゴール（一八一三—一八五五）によって与えられた。ここでしばらく、真理の教師と弟子の間になされる「真理伝達」のあり方について、キエルケゴールの論じる内容の核心を紹介しておきたい。

キエルケゴールは、その著『哲学的断片』（二八四四）、第一章のA、「ソクラテス的な出発点——真理はどこまで学ばれ得るか——」、第四章「同時代の弟子の関係」、及び第五章「間接の弟子」などにおいて、真理の実存伝達のことを書いている。

言うまでもなくキリスト者である彼の場合、真理の教師はイエス・キリストであり、弟子はその真の信仰者でなければならぬ。筆者は彼の説く真理伝達のあり方が、深いところで禅の伝達に於ける師匠と弟子の関係と通底していることを、以下のごとくにして認めざるをえない。

まず、キエルケゴールに於いては、「真理はどこまで学ばれ得るか」という実存的問いが根本的な課題であった。これは言うまでもなく、彼はその範例（パラダイグマ）を、遠くギリシャの賢人ソクラテスに求めている。知られるようにソクラテスにとって、真理への問いは、次のような一種のパラドックスとして現われた。

人は自分がすでに知っていることを、求めることはない。また、自分の知らないことを求めることもない。自分の知っていないことは、何を求めるべきかについても知っていないのだから、それを求めることはあり得ない、という真理追求のパラドックスである。

しかし彼は、この難問を次のように「ギリシヤ的」に解決した、とキエルケゴールは言う。つまり真理を学ぶことも求めることも、すべてはほんらい自己の内に忘却されていたものを、「想起」するに過ぎないこ

としたのである。言うまでもなくこれは、「涅槃經」に説かれる「一切衆生、悉有仏性」の真理内在論にほかならない。

しかしキエルケゴールはキリスト者であるから、そういうギリシヤ的な真理の内在論に対しては批判的態度を取る。キリスト教においては、真理の体得は、もともと人間が生得的に具有しているものの想起ではなく、信仰の決断によって不真理が真理へと「生成」する「瞬間」に決定的意味があると彼はいう。すなわち「信仰による生成」を求めるキリスト教の立場からすれば、真理はいかなる意味に於いても、想起されるものではなく、それまで「非存在」であったもの（非存在）が、「瞬間」において「存在」へと「生成」するものでなければならぬのである。

彼によるとギリシヤ的なものには、キリスト教者が信仰によって果たす、そういう決定的な「生成」（それは本質的な変化ではなく、非存在が存在になるという存在の変化）が欠如しているのである。

ここでは論の煩瑣を避けるため、キエルケゴールが最終的に「キリスト教的なもの」として彼の信仰の内容とする「宗教性B」については、各論に入ることまでは敢えて控えたい。

ただ我々の考察を、彼が宗教性Bの前提条件として論じる「宗教性A」（ソクラテス的なもの）に限ってみるだけで、それが禅門に於ける師資相承の本質構造の解明に、充分な示唆を提供する類型（アナロジー）であることを知れば足りるのである。

三

ソクラテス的見地よりすれば、この世に起こる事柄は、すべてそれ自身としては偶然的なもの、消滅

するもの、単なる一つの機会である。教師もそれ以上のものではない。若しも教師が彼自身並びにその教えを、他の仕方に委ねるならば、彼は与えるどころか奪うものとなり、人の友人でさえもなく、まして教師とは言い得ない。ここにソクラテスの思惟の深い意味があり、いわゆる頭のよい連中と虚偽の仕方で狎れあうことなく、むしろ街の靴屋に親しさを感ずるといふ、彼の尊ぶべき優れた人間性がある

(「哲学的断片」)

と、キエルケゴールは書いている。

「彼(ソクラテス)は助産婦であることに止まったのである。それは彼が『積極的なものをもっていないからではなく、助産婦という方こそ、一人の人間が他の人間に対する最高のあり方だ、と洞察していたからだ』(同上)とキエルケゴールは言う。彼はさらに続けて、「私が自分の存在の根拠となしている真理は、始めから私の内部にあつたわけであり、私自身によつてだけ、産みだすことのできたものであり、つまりそれはソクラテスでも、私に与えることのできなかつたものなのである」と言う。

キエルケゴールが、「私が自分の存在根拠とする真理は、ソクラテスさえも私に与える事のできなかつたもの」と言う点にきてわれわれは、かの大灯国師が「仏祖不伝の妙道を自己の胸間に掛けよ」(「遺誠」)と教えていることと、深く通底するのを知るのであろう。そしてまさにこのようなソクラテスの意味において、禅門に於ける師の役割もまた、助産婦に徹したものでなければならぬであらう。

禅門の師は、弟子に対して決して与えることをしない。むしろ臨済のように、僧の問いを奪い去り、非人情にも彼の胸倉を擒住して「道え、道え」と迫り、彼自身へと突き返す(托開する)のを常套の手段とするのである。たとえば以下の「香巖撃竹の話」に於いてわれわれは、禅門に於ける師の親切が、逆に「非情」

の形で示されているのを見るであろう。

香巖智閑（？～八九八）は瀉山靈祐の道場にいるとき、師の瀉山から「汝が未だ母の胎内から出ず、東西も分らないときの自分の事について一句で言え」と迫られ、書物を漁ったが答えを見つけないことが出来ず、「画餅、飢えを充す可からず」と書籍を焼き捨て、瀉山に答えを乞うたが瀉山は、「私の答えは私の見解であって、お前の自己開發にとつて何の益もない」と突き放した。

香巖は泣いて瀉山の道場を下り、南陽にある慧忠国師の遺跡に止宿していたが、ある日、山中の草を刈っているとき、たまたま瓦礫が竹に当たって音を発した。それを聞いて香巖は「ニヤリ」と失笑すると、豁然として大悟した。直ちに沐浴して香を焚き、遥かに瀉山の方に向かって礼拝し、「和尚の大慈悲は父母の慈悲をも超えるもの。あの時、もし和尚が答えていたら、今日のこの出来事はなかったであろう」と述懐した。そして「一撃所知を忘れて、更に修治を仮らず」と偈った。

（『祖堂集』巻十九、香巖章）

また、「雲門折脚の話」にも、禪の師の弟子に対する接化の老婆親切が、いかに非情なものであるかの、よき模範を見ることができよう。

雲門文偃（八六四～九四九）は初め睦州道蹤（道明とも。生没年不詳）に参じた。睦州は雲門がやって来るのを見ると、にわかに門を閉めてしまった。雲門が門を叩くと「誰だ」と言う。「私でございます」。「何事じゃ」。「自己とは何かが明かではありません。お示し下さい」。睦州は門を開けて一目見ると、ま

た直ぐ閉めてしまった。このようなことが三日続いた。三日目に睦州は、初めて門を開いて雲門を迎え入れると、雲門の胸倉を掴んで「言え、言え」と迫った。雲門が躊躇していると、「秦時の鞞轆鑽」（この役立たずめの意）と言って門を閉めようとした。そのとき雲門の脚が、門に挟まれて折れた。その途端に雲門は悟入した。（『五家語録』雲門章）

四

真理の教師ソクラテスは、教える代わりに問答を仕掛けることによって、相手に自分自身の無知を自覚せしめた。その用いる手段は「皮肉」という、人を真理に導く問答法である。（因みにキェルケゴールの学位請求論文は、「皮肉の概念」であった。）

「皮肉」は逆説的構造を本質とする。真理を知らないでいながら、真理を知っていると思ひ込んでいる人は、その人じたいが、すでに矛盾のうちにある。そういう人に自分の無知を自覚させる有効な方法は唯一つ、「皮肉」である。つまり質問者は相手に向かって、相手について自分が考えていることと反対の内容を、ぶつ掛けるのである。

じっさいは無知でありながら、自分を賢いと思っている人に向かつて、「あなたは何でもよくご存じですね」というのは、まさに皮肉である。それによって相手に自分自身の「皮肉性」（知らないのに知っていると思っていること）に気付かせるのである。だから皮肉は、相手が自分の「皮肉」を自覚してくれなければならぬ。もし相手が、褒め言葉を丸呑みにしてしまえば、皮肉は相手の「皮肉」の中へ吸い込まれて、こちらへ撥ね返ってこないことになり、その皮肉は効をなさないことになってしまうという構造である。

禪門の教育において師家の役目は、弟子が「真実の自己」（これを本来の面目という）を求めようとして問い掛けてくる問いを、逆に自分自身の方に向け替えさせ、その間違いに気付かせることにある。

弟子が「真実の自己とは何か」と、自己を対象的に問うあいだ、弟子はまだ問いの方向が間違っていることに気付いていないという皮肉の中にある。したがって師もまたそれに気付かせるための手段として皮肉を用いなければならないであろう。大梅法常（七五二―八三九）が、二人の僧の問いに対して答える代わりに、「問う者は親しからず、親しきものは問わず」（『祖堂集』巻十五、大梅章）と答えたのもまた、外に向かつて問うことが、真の問いに逆行しているという、僧の「皮肉」を指示したものである。禪門の師の使命はこのようなにして、弟子の問いが「真の問い」、すなわち「大疑団」となるまで、問いじたいを醇熟させるにある。師家は弟子に教えるのではなく、弟子の問いが問いとして熟するのを待つ。弟子の問いが真の問いとなつて自己に向けられ、弟子自身が問いの固まりとなる時点で、弟子は師と同じ真実の中に降り立つ。そこにおいて「啐啄の機」と言われる師家と弟子の同時性をはじめて現成するのである。そこにおいて初めて「唯仏与仏」という、禪門における真理伝達のパラダイムが成立するのである。

五

一つがよく知られた例が、『臨濟録』に見える。そこには次のように、真理を問う弟子と、真理を教える師の一如性と緊張関係が、双方向から具体化している。

（一） 臨濟は黄檗希運（八四七―八五九）の道場に入って三年になるが、かつて師に参問したことがない。

首座（先輩の僧）がどうして参問しないのかと問うと、「何を問うてよいかを知らない」と言う。首座に教えられた通り、臨済は師の処に行き、「仏法のギリギリのところ何か」（如何なる是れ仏法的大意）と問う。すると問いがまだ終らぬ先に、黄檗はいきなり臨済に棒を喰らわせた。（「行録」）

（二）説法の壇上から臨済が、「われわれの肉体に、「一無位の真人」（一人の形のない眞実の人間）がいて、それが常に感覺器官を通じて、出たり入ったりしている。それをまだ見たことがないものは、見よ、見よ」（赤肉団上、一無位の真人有り。常に汝ら諸人の面門より出入す。未だ証拠せざるものは、看よ看よ）と言う。すると、一人の弟子が出て尋ねた。「無位の真人とはどんなものですか」。すると臨済は椅子から下りて、やにわに弟子の胸倉を掴んで、「言え、言え」と迫った。僧が訳分からず「擬議」（ぼかんとすること）していると、臨済は彼を突き放して、「真人たるものが、なんと」「乾屎橛」（乾いた糞のこと）だ」と言つて、さつさと方丈へ帰つてしまった。（上堂）

（一）でわれわれは、若い日の臨済の態度に、禅門の弟子としての範例を見るであろう。彼は三年のあいだ師に参問していない。その理由は、問うことの内容が分からないからである。ここにすでに若き臨済に於ける問いの深さを窺うことができる。眞実の自己を求めて道場に入ったものが、自分を对象的に問うということは、眞の問いにまで深められていない証拠である。自己が自己とは何かを問う場合に限って、問いの深まりにつれて、問う自己と問われる自己がひとつになる。ここでは「問い」じたいが消滅する。それが大疑現前である。

いま臨済において、そういう事態が現成しているのである。師の黄檗は、そういう問いの固まり（大疑團）を、ストレートに棒で打つて示したのである。『臨済録』によると、このような問答商量が、臨済と師

の黄檗とのあいだに三度に亘って繰り返されたという。何度打たれても、同じ問いしか発せられない臨済の、問者としての醇熟。何度問うてきても決して答えない黄檗の、答え方の醇熟との激突である。

(二)は、臨済がすでに禅の宗匠となつて、弟子に真理の伝達をなす時の、悪辣の手段を伝えたものであつて、自己の絶対無を全体露現している。臨済はただその疑いの固まりを揺り動かして疑団を瓦解氷消させればよいのである。それが師の正しい答え方になる。

このように、禅における真理の伝達（本来の面目を徹見すること）に、「ことば」は無用である。その点において、同じく真理の教師であつても、禅の師の全身的伝達は、かのソクラテスの問答における言語的伝達と、はつきり一線を画している。

実際、禅門に於ける真理の伝達は、香巖の場合においても、雲門の場合においても、またこの臨済の場合にしても、ことばを超えて、身体に直接訴える仕方になされる点に、禅門に於ける伝達の、固有の意味を見るであらう。

六

さて、今まで見てきたように禅心の伝達に於いては、師から弟子へ直接に伝達されるものは何一つない。しかもなお「仏祖不伝」と言われるものが、「伝灯」として師から弟子へと「伝えられる」ということは、いったいどのようにして可能であるか。ここでは禅門における真理の伝達（伝灯相承）について、更に考察を加えてみよう。

そもそも禅の本質は「己事究明」である。それは究明と言っても、自己が問い、自己が答えるというかたちでなされる自己実現の道程であり、師といえども弟子の「己事究明」（個体全真の実現）に手を貸すことはできない。したがって先に見たように、師の役割は、自分へ向けられる弟子の問いを、弟子の方へ突き返すことによって、弟子を問いそのものにせしめるにある。

師から突き放された弟子は、問いの方向を自己の中へと転換させられる。ここに於いて初めて、己事究明の端緒が開かれる。自己はこうしてようやく、鏡の中に映された自分の姿を見るようにして、自分とは何かを探求し始めるであろう。しかし禅の己事究明は、ふつうに言う自己省察ではない。自己省察が、問いそのものへと次第に深まっていくプロセスが、禅修行の全体である。このことを西谷啓治が、次のように比喩的に述べている。

その立場まで降りれば、見る自己と見られる自己との間の（先にいった）区別が破られ、事態はまったく一変する。その立場とは上の譬へで言へば、鏡の中の自分が鏡のそとの自分を見てゐる、といふことが気付かれる時に現われてくる。（中略）自分を見ているその自分の目を注意して凝視すれば、自分も鏡の中から凝視される。そのことに気がつく瞬間、誰でもいくらか変な気持になるであろう。

〔「禅の立場」、『著作集』第十一卷、九〇―一〇頁〕

ここでは、自己の観察が、意識を通じた知的な自己省察から、知性のレベルを超えて、見る自己と見られる自己とが一つになる自己、如何なる意味でも対象ではなく、対象の表象でもないような自己のあり方を提起している。そういう自己は、意識を通して自覚するときのような自己ではない。むしろ意識のレベルを超

越した地平に於ける自己であつて、「唯だ是れ是れ」と言うほかないような自己の「有り」である。

実際、われわれは誰でも、坐禪を深めていくと、ある深みのなかで、自分が自分を見失つてしまふという経験をするのであらう。自分が坐つてゐる禪堂の空間も、同時に失われてしまふ。そういうとき、これを外から見れば、ただ坐つてゐる事実だけである。こういうのを「兀坐」と言うのであらう。意識以前の自己と言ふべき事態の現成である。この境位は、「眼は眼を見ず」とか「火は火を焼かず」といわれる処の、主客未分以前の絶対一の世界である。

神秘主義の言い方をすれば、そういう時の自己は、自己の底を破つて、脱自的に自己の外に出ている、と言ふこともできるのであらう。もちろん禅の場合、キリスト教神秘主義のように、そこに於ける神と合一の至福に満足するということはない。それだけであると、これは単なる「神秘的陶醉」であつて、禪の立場からすれば、それはいわゆる「鬼窟裡の死禪和」（洞穴の死人坊主）であるに過ぎない。これはまだ絶対無の開けの中に置かれたままの自己であり、死せる仏であつて「活仏」ではない。

しかし自己を究明する者が一度は降り立つ、この絶対無の超越的地平こそ、弟子にとって不可避の場所であり、「父母未生以前本来の面目」に相見する場所であり、ここにおいて弟子は歴史を越えて釈迦や達摩と同位に立つ場所である。

換言すれば、ここが祖師（達摩や臨濟）から法孫である修行者への真理伝達を担保する、超越的な絶対無なる地平である。「本来の面目」とは、この自己ならざる自己の場所から再生した「真の自己」のことを言ふ。ここに於いて禅門の弟子は、ようやく「仏祖不伝の妙道」を自己のものとして、自己の「胸間に掛在する」ことを得るのであらう。

既に明らかのように、禪門に於ける真理の伝達は、師から弟子へと、直接に伝達されるものではない。それは弟子が、自己の中に開かれた絶対無的自己において、師と同時になることによって果たされる。そして歴史を隔てた後代の弟子（法孫）は、達摩となり臨済となるのである。この場合、達摩や臨済は、他ならぬこの真実の自己のことであり、これをこそ古人は、「釈迦も達摩も修行中」と言ったのであろう。

一度、生れたままの生死的自己から出て、生れぬ先の自己と「初相見」するのである。これによって自己は「滅度的自己」として蘇る。そのために自己は一度「自己のうちなる他者」と出会わなければならない。宗教的な意味での自覚（自分の目覚めること）はこのように、「超越的」な場所においてのみ可能になる。

自己が自己に対する地平での自覚は、「自己反省」に過ぎないが、宗教的地平における自覚は、自己解体を前提とする。これは生死的自己に死んで、ふたたび蘇生した「滅度的自己」（久松真一）であり、「絶対主体性」（西谷啓治）である。大灯が、「自己の胸間に掛在せよ」というのは、古い自己に死して新しい自己に蘇る消息を言うのである。ここでまたわれわれは、「我もはや生くるにあらず、キリスト我にあつて生くるなり」（パウロ）のキリスト教信仰が、禅体験に通底することを知るであろう。

ところで、「自己の中なる他者」ということと関連して、西谷啓治がかつて「良心」の超越性について書いていることが、極めて示唆的であるように思われる。長文ながら部分的に引用しておこう。

良心といわれるものは、自己自身に関する、道徳的な判断が、自己自身のうちから生起する、という

事実に基づいて考えられる。(中略)

(1) そこでは利益や幸福その他のような自己の時々の状態、いわば自己の〈様相〉ではなしに、いっそう根本的に自己そのもの、自己の〈実体〉が自己にとつて問題になる。(中略) そのように良心には、自己が自己自身を批判的に反省するという態度が含まれるから、その反省には自己を二つに引き裂くような苦痛をともしなう意志の決断が要求される。(中略) 決断して良心に従つた場合には、そこにいっそう深くふたたび自己統一が回復される。あるいはいっそう高い自己実現がなされる。それはまた自己分裂の苦痛を通していっそう真実の喜びが現われてくることでもある。(中略) そういふ真に自由な自己存在の自覚(同時にまた真に自由で自覚的な自己存在)が、真に主体性といわれるものであるから、良心は、真の主体性がそれによつてのみ確立される処のものである。

(2) 良心の働きは一種の道徳的判断、すなわち自己自身の善悪についての判断である。その限りそれは判断としての客観性を含んでいる。(中略) それは各人の最も私的な内心に聞こえる声でありながら、法廷に於ける判決のような公的性格を帯びている。そこに主体性の立場そのものに含まれる客観性がある。(中略)

(3) 良心の働きは公明な客観性をもつた道徳的判断として、自己のうちから生起する。(中略) あたかも自己を(また総じて人間を)越えたある超越者の声が、自己自身のうちから響いてくるかのようである。(中略) 良心の超越性は、自己自身のうちに開かれる超越的な次元ともいべきものである。その超越的次元において初めて、自己は自己本然の心を表わし、真の自己、〈本来的自己〉(カント)となる。それゆえ、良心の主体性と客観性として語つた両面は、ともにこの超越性のうちに基礎をもち、統一されているのである。(以下略) (平凡社『世界大百科辞典』二十三卷、一二四頁)

同じ趣旨のことを、キリスト教の立場から、武藤一雄（キリスト教学）が、「自覚の自己超越性」と題して、以下のように書いている。両者の共通性には、京都学派的な深さの一致が見られるであろう。

思うに、或る人が、自分を徹頭徹尾嘘つきであると言うことは、徹底的な自覚にもとづく自己告白として、極めて真実であり得るといわなければならぬ。しかし、そのような自覚によつて、果して、自己が徹底的に虚偽であるということが止揚されるであろうか。それは否といわなければならぬ。（中略）そしてこのような虚偽の自覚の究極に於いて、虚偽の自覚が、徹底的に自分が虚偽であることの自覚でありながら、とりもなおさず真実であるというパラドックスが生ずるのである。（中略）もしこのようにいえるとするならば、虚偽の自覚には虚偽である自己存在の自己超越的契機が含まれているといわなければならぬ。（中略）

本来、信仰ということが自己の不真実の告白であらざるを得ない以上、信仰の告白は、自然に不信仰（不真実）の告白でなければならぬのである。しかも、このような不信仰（不真実）告白に徹することよりほかに、真実な信仰告白の道は存在しないといわなければならぬ。（以下略）

（創文社『キェルケゴール』、三三九頁以下）

八

最後に、大灯国師の、「老僧世を去ること久しくとも、兒孫と称することを許さじ」という遺誠の中の一旬について、真理伝達における「同時性」の問題からいささか付言しておきたい。筆者は、真理伝達におけ

る「同時性」ということについても、キエルケゴールによって知らしめられた。

彼は『哲学的断片』のなかで、キリストと歴史を隔てた「間接の弟子」(後代の弟子)にこそ、「他の者によつて」イエスの真理を与えられる条件が備えられているとし、これを「同時代性」と區別して、「同時性」と言い表しているのである。

キエルケゴールによれば、「同時性」という概念は、特別な宗教的意味を持ったものであり、それは彼にとつて「生涯をかけた思想」であつたという。キエルケゴールは彼の最後の著作となつたキリスト教会批判の書『瞬間』(一八五五)において、特にこのことを唱へたのである。

ここでキエルケゴールが、「何か他のものによつて、真にキリストと同時的になる」と述べる、その「他のものによつて」とは、言うまでもなく「信仰によつて」である。

キリストが人の子としてこの地上に降り、人々によつて虐げられ、苦難の道を歩んだのち、ついには十字架に上つたということは、神自身のインコグニト(秘匿)あえてみずからの永遠性を隠す神の愛)にほかならない。しかるに、キリストと同時代に生きた直接の弟子たちはそれに気付くことなく、かえつてイエスの示した逆説に躓いた(信じることができないこと)のである。彼らはキリストと同時代に生きていながら、絶対的逆説(神が人の姿をとつてナザレに降りたこと)に対する「信仰」を欠いたため、キリストと「同時的」になることができなかったのだと、キエルケゴールはいう。

このようにして、真の「同時性」は、外的、直接的な「同時代性」に恵まれた弟子たちよりも、かえつて後世の信仰者にこそ、信仰によつて内的、宗教的な「同時性」を与えられているという。そして、そういうキリストとの同時性こそが、後世の者にとつての「信仰の条件」であり、むしろ「信仰」そのものであるというのである。

以上、筆者が大灯の「仏祖不伝」の語を論じるために、キリスト教における信仰の条件などを取り沙汰してきたことは、読者にとつていささか奇異に映るであろう。しかし筆者は若い日に出会った、キエルケゴールの今まで述べたような信仰告白を契機として、あるいは別の言い方をすれば、そういう無駄な遠回りをすることによって、かえつて「大灯国師遺誠」の「老僧世を去ること久しくとも、兒孫と称することを許さじ」とあることの、真意に契当し得たと言つても決して過言ではない。

少なくとも以上の述べたことによつて、禪門の兒孫が祖師の法灯を受け継ぐ条件（祖師との同時性）は、達摩や臨済などと同時代の弟子であるよりも、そういう祖師たちと遠く時代を隔てた現代の我々にこそ与えられていることの論理性はおおよそ理解されたことと思う。われわれは自己のうちの「自己ならざる自己」という超越的地平において、初めて達摩や臨済と親しく出会うということである。

無門慧開（一一八一—一二六〇）はこの消息を、「透得過する者は、但だに親しく趙州に見えるのみならず、歴代の祖師と手を把つて共に行き、眉毛厮い結んで、同一眼に見、同一耳に聞くべし。あに慶快ならざらんや」（『無門関』第一則）と説いている。

ここに「透得過」ということこそ、祖師にまみえる根本条件であるが、それは「趙州無字」の関門を透過することではなく、自己の底を破つて、自己の根底に開かれている「自己ならざる自己の場所」へと、突破超越することにはかならないであろう。その超越的地平において、祖師との同時性という「慶快」が、初めて手中のものとなるであろう。