

# 即非の論理 (I)

秋月 龍珉

「幾千年來我々を孕み來つた東洋文化の底には、論理というものがないであろうか。我々の人生觀・世界觀は、それ自身の物の見方考え方、それ自身の論理を有たないであろうか。……我々は我々の生活の底から、かかる我々の生き方を論理的に把握しなければならぬ。」(西田幾多郎博士)

## 一

即非の論理は、鈴木大拙博士の創唱になる禪の論理・靈性的自覺の論理である。「即非」の文字は、漢譯『金剛般若經』を出典とする。金剛經の第十三章に次の句がある。「佛說般若波羅蜜多即非般若波羅蜜多是名般若波羅蜜多。」  
「如來說世界即非世界是名世界。」また第十七章に「所言一切法即非一切法是名一切法」(姚秦、羅什譯。以下特記なき限りこれによる。)とある。そしてこの

佛說□即非□、是名□。

という公式は、金剛經一卷三十二章の至る處に出て來る表詮である。これは、金剛經のものの見方・考え方、ある意味では般若系思想全體の根本的な思想の動き方を示す、「般若」哲學特有の特殊の論理であり、その定式化であるといふことができる。

そもそも「論理」とは如何なるものであるか。眞の論理は、思想内容の具體的な運動を離れて、如何なる内容にで

も適應し得るといふような抽象的な形式に（形式論理）でなくして、思想内容そのものの運動の中に（内容論理）、その論理性が見出されて來るのでなくてはならない。論理は、内容の生命・その運動の眼、即ち「思想内容の自覺の形」であるのでなければならぬ。故に、「一定の思想のある處には、必ずその内容の自覺としての一定の論理があるわけである。そうして論理は内容の眼であり運動の精神であるならば、もし内容に著しい特色があるならば、それに應じてまた論理にもその特色が現れるはずである」（務臺理作博士）。かつて西田幾多郎博士は言われた。「私は佛教論理には、我々の自己を對象とする論理、心の論理という如き萌芽があると思うのであるが、それはただ體驗という如きもの以上に發展しなかつた」（傍點筆者）と。なるほど、それは論理の「萌芽」にすぎず、未だ「體驗」というより以上に出なかつたかも知れない。しかし、以上の如く、既に一つの特殊の思想のある處、そこに既にその「思想内容の生命」としての特殊の思想の動き方、即ちその「運動の眼」としての特殊の論理があるはずである。少くとも我々はそれをその「思想内容の自覺の形」として自覺的に取り出し論理的に形成し得る（特殊思想の哲學的反省・その世界化としての論理學の自覺形成）といふことができるであらう。

かくて、我々はまず次のように規定してよいであらう。「即非の論理」とは、大乘佛教般若系思想特有の特殊の論理である、と。それは、「般若」思想の内容の生命・運動の眼として、印度以來のその長い思想活動の思惟の根底に潜んでいたものの哲學的自覺（論理學）にほかならない。それは大乘佛教般若系思想の根幹をなしている論理でありその長き思索と體驗とを通して形成せられ來つたものである。けれどもそれは、鈴木大拙という一人の天才的な禪者の新しい思索を俟つて初めて古い金剛經の中に讀み取られ、般若思想の「論理」として自覺せられたのである。しかしながら、それはまた般若思想特有の特殊の論理であるといつても、「論理に二つあるというのではない。論理は一つでなければならぬ」（西田博士）、あるいはより嚴密に、「論理には思想内容に應じていろいろの論理があるが、論理學は常に普遍性の要請に従つて唯一の論理『學』であることを要求する」（務臺博士）とするならば、即非の論理も

また論理たるの本性上、必然に唯一の論理學を豫想しているといわねばならない。そして「この論理學は内容の論理を離れて成立するものでなく、内容の論理に滲透しつゝそれを超越する」(同上)處に形成せられるとするならば、我は更に、この般若の論理であり禪の論理である「即非の論理」の究明に即しつゝ、我々のあるべき唯一の論理學を、更には我々自身のあるべき哲學を求めているのであるといつてよいであらう。そして、「禪」が單に禪宗という一宗一派の專有物でなく、また單に佛教の總府たるにも止らず、人間存在至深の要求に應える究極の智慧(般若)であり、實存最後の自覺(宗教最高の靈性的直覺)であるという、禪の有つこの實存論的な眞實が、我々の要求と試みとを支えてくれるであらう。——ここに、一切の論理的概念的なものと實在的實存的なものの存在理由があるのである。この場所を掘り下げることこそ、我々哲學徒に課せられた最大の課題であると思う。私は、「即非の論理」は單に特殊の論理ではなく、勝義には、我々のあるべき唯一の普遍的「哲學的論理學」のめどをなすものであると信じている。「即非」の文字は、我々の世界觀ないし形而上學の究極の、端的な概念的表詮にほかならないからである。かつて自らの道號を即非と名乗つた禪僧があつた。

\* 私は「鈴木大拙という一人の天才的な禪者の新しい思索を俟つて」といつた。博士にはまず、古い傳統の正確な體驗的把持がある(博士の表現の新しさの故に博士の體驗的把持を云々する禪の師家も世にないではないが、私は常に思う、それが自らの學問的な無智と思索の怠惰との露呈でなければ幸いである、と)。その上に、その長い海外生活から来る思想の廣い視野と、その間に身につけた科學的方法論の自由な驅使と、そして親友西田の哲學の影響とがある。このような一人の天才的「個」の内部に於ける、東洋的傳統の體驗と西洋的學問的方法論との觸發を通じて、そこに新しく形成せられた一つの禪的主體(私は先に「東洋的個」なる概念を創唱したが、これはそれ自體、東洋的個の一つの歴史的實存型態として、「哲學的人間學」の好箇の分析課題であらう)の新しい般若眼を俟つて、古い傳統古典の中に初めて讀み取ることのできたものである。それは決して單に新しい勝手な讀み込みではない。それは、既に印度以來の般若思想の展開の中に潜んでいた最も初めなるもの——その思想内容の生命なるものの哲學的論理學的自覺である。アリストテレスの言葉を借りるならば、それは「我々にとつて先なるもの」(ἐμπρότερον)

「*post-factum*」ではなかつたであらう、けれどもそれは「それ自らに於て先なるもの」(*propter se habet*)として、初めから般若思想の根柢に存し、その内部生命としてこの哲學自身の發展を驅り來つたものである。ある意味でそれは、釋尊菩提樹下の禪定開眼(般若—the transcendental wisdom)のその端的に既に存したといつて過言でないであらう。それが般若系思想の思索と體驗とを通じて發展せしめられ、いまここに自覺的に取り出されて論理として形成せられるとき、初めて佛教思想の世界化(哲學化)への一步が可能になつたのである。我々はここに鈴木博士の佛教哲學者としての世界思想史上に於ける位置とその業績とを見る。そしてそれはまたある意味では、「大乘佛教の世界化——その哲學的自覺・論理學的形式」(下村寅太郎博士)といわれる『西田哲學』の最も基本的な論理をなす處の「絕對矛盾的自己同一」の思想の、その最も求心的な部分の内容的な支え、その具體的な實質をなしたものであるといふことができる。

西田博士から鈴木博士への手紙の一節に左の句がある。「私は即非の般若的な立場から、人といふもの即ち人格を出したいと思ふのです。そしてそれを現實の歴史的世界と結合したいと思ふのです。」「とにかく般若即非の論理といふのは面白いと思ひます。あれを西洋論理に對抗するやうに論理的に作り上げねばなりません。さうでないと東洋思想と云つても非科學的な云はれて、世界的發展の力を持たない。禪に矢が矢を支へるといふ語があつた。御教示を乞ふ。」

鈴木博士も、初期の著作には、平凡に「禪は非論理的」というような説明をしていられたと思う。それが後に、現代的「言詮」として、禪經驗の思想的壓縮、いわば高次の論理ともいふべき「即非の論理」の天才的な自覺と提唱とを言われるようになったのは、西田博士から哲學的論理學的な刺激を受けられたからである。務臺博士の如きはかつて筆者に向つて「鈴木先生はある意味では却つて西田先生以上に論理的ではありませんか」といわれた。兩博士が互に働き働かれたことは、西田哲學の「終極」としての宗教論(西田博士「場所的論理と宗教的世界観」)がどれほど深く鈴木博士に影響されているかを考えれば、思ひ半ばにすぎないものがある。私は常に、この二人の天才の相觸れた「時間」を思う毎に、一種言ひがたい畏敬の念を禁ずることができない。とまれ、「不立文字」が禪者の思索の怠惰の隠れ蓑であり得た時代は既に遠く去つた。禪も深く論理的に自覺されねばならない。いう所の「全體作用」は哲學的思索にまで及ばねばならない。今や世界はかかる新しき「教相と道力との兩刀使いの宗匠」の出現を待ち望んでいる。我々は兩博士の芳躅をふんで精進しなければならぬ。

それにしても學問の世界は冷たくむごい。西田博士はその未完の絶筆に、「私の論理というのは學界からは理解せられない。否な未だ一顧も與えられないと云つてよいのである」と歎いていられる。私は私自らかつて東大の哲學研究室で聞いたあの批難を思い起さざるを得ない。云く「體驗體驗」といふが、體驗では未だ論理ではない、客觀化されていない。絕對矛盾的自己同一、

行爲的直觀、即非の論理——それは、未だ將にこれから哲學すべき課題なのに、それで魔法の杖みたいに、一切が解決されて了つたかの如くに考える處がありはしないか。それに、舞臺の裏がかなりある。鈴木博士がいう時は西田博士の言を引きた西田博士は鈴木博士の言を引用する。相補——一種のなれあい、がそこにある。そこに、弟子が信仰するという態度でなしに、もつと冷たくあばくという態度が必要ではないか」と。我々はこの批難に如何に答えるべきであらうか。確かに、鈴木博士が「即非」といわれ西田博士が「矛盾的自己同一」といわれる處には、私にとつても、そのまゝにすますことのできないものがある。それは確かに、我々を新たな思索へと驅りたてて止まない課題である。兩先生自身「ここに大事な鰓脈がある、お前たち心してここを掘れ」といつていられるのであつて、決してそれはたゞ信すべく既に出来上つたドグマではない。また「あたかも萬能藥でもあるかの如くに、これを全く無反省にあらゆるものに適用して、すべての問題を解決し去らう」とするような安易な態度を許すものでもない。そういつたことは兩先生の學風とは似ても似つかぬものである。その意味で、この小論もまた兩博士の學恩に應える私自身の體驗と思索との乏しい試みの一つである。私はここで、恩師鈴木博士によつて天才的に提起されたまゝになつてゐる東洋の論理としての「即非」の意味を明かにし、進んでこれを「論理」として自他共に納得のいく形にまで形成し直し、以て一步でも半歩でも論理學形成への歩を進めてみたいと思ふのである。

## 二

如何なる思想といえども思想である限りはそれ自身の論理を有し、それがなければ思想ではない。西洋に對して東洋は獨特な思想を、獨自な考え方を有つ。その意味で東洋には西洋と違つた論理が豫想されている。かく、西洋の論理、東洋の論理、キリスト教の論理、佛教の論理、古代の論理、近代の論理というものがあつたとすれば、同じく論理といわれながら、それらの種々の論理の違いは、一體どこに存するのであらうか。如何なる論理も「AはAである」といういわゆる同一律、自同律を原理としている。即ち、論理といわれる限りは、いずれも同一律を原理としているのであつて、その區別は結局、同一律即ち、AがAであるあり方の相違に歸するといふことができる。いま般若系思想の論理としての「即非の論理」の自覺ということも、つきつめていえばそこに獨自の自同律を見ることが出来る。

ならない。いわば「即非的自己同一」とでもいうような獨自の同一律の自覺をいうのである。鈴木博士はそれを、『金剛經』のあの表詮の中に見るといふのである。云々、

佛說般若波羅蜜多即非般若波羅蜜多是名般若波羅蜜多。

これを公式的にすると、

佛說——A即非A是名A。

Aは非Aである。故にそれはAである。

換言すれば、

AはAであるといふのは、

AはAでなく、

故に、AはAである。

といふのである。Aと非Aと、即ち肯定（即）と否定（非）とが、そのまま自己同一だといふのである。これが即非の論理に於ける「AがAである」という獨自の自同律の在り方——「即非的自己同一」ということである。

これは一體何を意味するのであろうか。私はまず「即非——是名」の文字に相當する梵文原典の原文を検討してみたいと思う。いま假りに先に引いた「佛說般若波羅蜜多即非般若波羅蜜多是名般若波羅蜜多」の一句を例にとると次の如くである。(Max Müller 校訂、一八八一年 Oxford Univ. 刊行『梵文金剛經』による)。

Prajāpāramitā<sup>1</sup> Tathāgatena<sup>2</sup> bhāṣita<sup>3</sup> sā eva<sup>4</sup> apāramitā<sup>5</sup> Tathāgatena<sup>7</sup> bhāṣita<sup>8</sup>.

Tena<sup>9</sup> ucyate<sup>10</sup> Prajāpāramitā<sup>11</sup> iti<sup>12</sup>.

いまこれを見るに、2 3 は1の、7 8 は6の「如來に依りて説かれた」という連體修飾であるからこれを除き、また4 は1の代名詞重出であるから1に含めて見ることにすると、この構文は次のように簡略化することができる。そし

てこの構文は既述の如くこの箇所だけに限らず、この經に實にたびたび出る「即非——是名」と漢譯された箇所共通の表現であるから、一般的に□を以て示してみると、

□ *eva* a □. *Tene ucya*te □ *iti*.

となる。「a」は否定の接頭語であり、「ucya」は古典語として動詞に主語を含んで「それは……と云われる」と譯する。試みに英譯すると、

□ *is non* □, *therefore it is called* □.

として不可ないであらう。

「*is*」と譯したが、梵文の表面にはコピュラ (*copula* 繫辭)「デアル」に相當する語はない。「*eva*」はもと「實に」という意味の副詞である。中國に於てこれを漢譯する場合にここに「即」の文字を點綴した。我が國では、古來これを「……ハ、スナワチ」と訓じて「とりもなおさずそのまま」と解してきた。が漢文法としては「上と下との同一を示す語」として一種のコピュラと認めてよいであらう。梵語「*eva*」も、ある學者は、「主語について日本語の助詞『は』に當る意味を表すもの」、「(般若)コソハ」というに等しいという(井筒俊彦教授)。「花は紅」という時の「は」は繫辭の一種とも考えられる(大西祝博士)。従つて梵文の表面にはコピュラはまだないとしても、漢譯「即」の出て來る原意は十分にあるといえる。現代中國語ならば明らかに、「*is*」を表す「是」の文字を用いる處であらう。

「是」は既に宋時代に完全なコピュラとして使われている(井筒教授)。經にも既に「即是」と續けて譯した箇所が見える。とまれ、私はここで、既に梵文の原意に「Aは非A」とあるにはしても、ここに明かに「即」の一字を點綴し來つたのは、漢譯原典(漢譯は後中國日本の佛教に於ては、原典の意義を有つた)に於てであり、中國に於ける思惟に於てであつたことを特に興味深く思う。「即」の字は元來「炊きたての白米を食う、即ち食に就く」ことであり、轉じて「時を移さず、今すぐ」という意となり、更に「とりもなおさず、そのまま」という意味となつた。これは「A」

と「非A」とを結びつけるのに、實に直接端的なひびきがある。「A」と「非A」という絶対に矛盾するものの上と下の自己同一を示すのに、この直接的な「即」の文字を以てした處に、漢人の把握の確かさとその端的な表現（思惟）の天才的なまでのヒメラキに一向渴仰のほかはない。

これはまた中國語の有つ面白さでありその長所であるが、反對に「是名」の是の文字には餘りにも簡單な中國語の表現の短所が現れている。梵文原典の“tena”は三人稱單數の代名詞の具格を接續詞として用いたものであり、「ソレ（ソノコト）に依つて」という意味であるから、漢譯は「以是」（コレヲモツテ）なし「是以」（コノユエニ）とあるべき處であらう。漢譯のある箇所に見える「是故（名）」の譯語が意を盡している。かくて「即非——是名」の公式は、正確には漢譯のある箇所如く「即是非——是故名」とすべきであらう。しかし、それでは如何にも冗長であつて漢文特有の簡潔なリズムを損ずる。そこで上の方は「即」の端的なるに若かぬが、問題になるのは下の「是」の一字である。一體、姚秦の鳩摩羅什（Kumārajīva 344-413）が金剛經漢譯の當時、この「是」の一字をどう解しどう讀んだものか。「是故」と譯した處もあるのを見ると、これはその略なのか、または「以是」の略であつて梵文接續詞の原語が代名詞からの轉成なることを併せ示そうとも考えたものか。あるいはまた、彼等の用いた梵文原典は我がの有するそれとは些か筆致を異にしたものでもあつたか。しかし恐らくは「佛說」。即非。是名。という風に字數をそろえる關係上單に「是」の一字としたのであつて、頭の中ではこれを「以是」ないし「是以」と讀んでいたのではなかつたか。しかし後來梵文を離れて漢譯だけで漢譯經典を原典として讀むようになると、これは「是レヲ（……ト名ヅク）」と訓讀される如く、「是」は純然たる指示代名詞となり、やがて「Aは非Aなり。是れ（このAニシテ非Aナルもの）をAと名づく」と解釋されることになる。我が國でも古來こう讀んで來たごとくである。後に説く如く、かく「是」を指示代名詞に讀む立場に立てば、この公式全體の解釋まで異つてくることになる。しかし、現存の梵文による限りそうは讀めない。また、「佛說」の文字も、梵文よりすれば、明らかに般若波羅蜜多

にかかる連體修飾であるが、これも漢譯を原典とする人々は「佛は『Aは即ち非Aなり。是れをAと名づく』と説き給ふ」と讀んだりしている。しかしこれも、Aにも非Aにもつく「佛説」といふ修飾語を、例の佛説「      、非即      」、是名      」という句のリズムを合せる關係から省略して上にだけ付けたものと見られる。また前記の「tena」は代名詞（コノモノヲ）ではなくして接續詞（ソノコトニヨツテ）であり英譯「therefore」の意であるから、以上の構文は、

佛ノ説キ給フ「A」ハ、即チ「非A」ナリ。是（ノ）以（ニ）Aト名ヅクルナリ。

と訓讀して次のように邦譯されるのが正しいであらう。

Aは非Aである。故に（「A」が即「非A」であるというそのことの故に）、それは（眞に）Aと云われるのである。

これを先にあげた構文全體として、梵・英・漢・和の順に當てはめて並べてみると、次の如くなる。

（梵）       eva a        Tena ucyate        iti.

（英）       is non       , therefore it is called       .

（漢）       即 非        是 名       

（和）       は 非        故に        それは        と

「である。」

かくて、「即非的自己同一の原理」を示す

佛説       即非      、是名      。

の文字は、次のように解すべきことが明らかになつた。

Aが眞にAであるのは、「A」が即「非A」であるからである。

果然、鈴木博士は英語國民に向つてこの間の眞理を説明しようとするに、次のような表現をとつていられる。

Being is Being because Being is not Being.

これを公式化する。

A is A because A is not A.

これを更に理解に便にして次のように定式化してみる（なお「非」の一字を強調して non- を Not- に改める）。

A is A——because A is Not-A.

即ち、再び邦語を以つて表現すれば——

「AがAである」のは、「A」が即「非A」であるからである。

これが「即非の論理」特有の獨自の自律の在り方である。畢竟、それは「A即非A」ということである。「即非」ということである。私はこれを我々の論理學に於て「即非的自己同一の原理」と呼ぶこととする。それは出來上つた形に於ては極めて簡單な、あるいは非常に形式的な、抽象的なものにすぎないが、この單純な論理が、實は思想の全體を支えているという發見は、決して單純ではない。論理學は端的にいえば、前述の如く思想の自覺にほかならないが、それは實に容易な業ではない。しかし一たん出來上つてみれば極めて簡單で、この場合も「般若思想を支えている論理は、『AがAである』ということの根據に『Aは即非Aである』ということが存する』というだけの自覺にすぎない、といえる。しかし、これだけのことが論理學にとつては、實に天才的ともいふべき發見なのである。A（即）と非A（非）、肯定と否定と、——かく絶対に相反するもの（絶対矛盾）が「即」の一字によつて端的直接にそのまゝ（自己同一）である——A即非A是名A——という自覺。それが、「般若思想」という特殊の思想内容に即して、これを超越する論理」として眞に哲學的論理學的に形成せられるならば、それは正に世界の哲學史上に誇る業績といわねばならない。そして少くともその端緒が鈴木博士によつて發見せられたことは間違いない事實である。我々はま

すここに博士の哲學史的な業績を確認しておきたい。而して西田哲學はこれを一箇の世界哲學として形成しようとして一つの試論を我々に示したとすることができる。そして私自身は、その「場所の論理學」は確かに成功した。少くともそれは我々のこの歴史的現實的世界の最も求心的な場所の解明に成功し、あるべき唯一の哲學的論理學の基礎を置き得たと信じるのであるが、その辯證のためにもまずそのめどをなす「即非の論理」そのものを、もつと特殊の思想内容に近くたどつて、我々の哲學の最も基本的な場所の地固めをしておきたい。そのために私は次に、あくまで具體的内容的に傳統的な金剛經ないし禪そのものに即きつつ、いう所の「即非」の意味を探つてみたいと思う。

### 三

即非とは何であらうか。それは一體如何なる事態を表詮し、それは何故に成立し、そして本來如何なる領域に妥當するものであらうか。ここでもまた私は「それは正にこれから哲學すべき課題なのに、まるで魔法の杖みたいに、それで一切が解決されたかの如くに考える」というあの批難を思い起さざるを得ない。我々はこの批難に答え、この疑問に應じなければならぬ。私はまず『金剛經』自身の説く所を聞いてみよう。

金剛經は、一言にしていえば、衆生の性源（人間の眞實存在——實存）とその場所（眞佛の在處<sup>ちやう</sup>）を説き明したものである。それは、「般若」の法燈をかかえて無明の闇を破し、衆生のために粘を解き縛を釋き、以て自己本來の面目を見せしめ大乘菩薩としての在り方を教えようとする如來大悲の教説に他ならない。即ち哲學（知）的には「眞空無相」の般若思想を説くものであり、宗教（行）的には「無所住行」という禪的用處を教えるものである。この「無性」という實踐と、それを支える「無相」の教理とが、金剛經の二大主張である。そしてその根底に「見相非相」という主體的な「見性」（性源を見る）の體驗があり、そこにまずかく見るもの（實存）としての主體（東洋的個）の確立がなければならぬ。般若はこの見（慧能の見性）の客觀的哲學化としての知（神會の知の一字衆妙の門）であり、禪

はその宗教的生活面としての行（馬祖の大機大用）である。そしてそれは、どこまでも人（臨済の眞人）の覺行を廻つて生ずるのである。以下、經に従つて知—行—見—人の順序でみてゆこう。

經は、まず長老須菩提（Subhūti）の、次のような釋尊に對する問から始まる、云く——

世尊よ、菩薩乘に發趣して（發菩薩乘者（唐、玄奘譯））、一念の菩提心を發起した善男子善女人（善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心、羅什譯）は、當に如何に住すべきでありますか？（云何應住（同上））と。

大乘の菩薩は如何に住すべきか——如何に修行し（云何修行（玄奘譯））、如何に眞心を發し（云何發起菩薩心（陳、眞諦譯））、如何に妄心を攝伏すべきか（云何降伏其心（羅什譯））というのが、經の提出した第一の問題である。ある意味では、この「云何應住」の一句、就中「住」の一字が、この經一卷の主題であるといえる。「住」（stha）とは、立つという意味であり、ここは孔子の「三十而立」の「立」の意に見ればいい。當に如何に立つべきか。それは我々の究竟の世界觀の立て方を問うものといつてよいが、それは決して何らこの自己の在り方に關りなしに單にあれこれの見方が選ばれるというような單なる見方の轉換、即ち解釋の問題ではなくして、そこには實に我々自身の全存在をかけた實存の問題が、即ち大乘菩薩の人生に立つ立ち方が問われているのである。そこに「眞佛の在處」が問われているのである。故にそれは、如何に「立つ」べきかというより、むしろ如何なる「場所」に立つべきかということであろう。そこに立つ者が私のいう「東洋的個」（Oriental Individuum）である。論理的には「場所的個」である。我々の問題は、この實存（場所的個）の立つ（住）「場所」を論理的に明かにすることにある。以上、これだけのことを前置にして、我々は經の教える釋尊の説法を見てゆくことにしよう。

そこから行（修行）ことによつて、妄心を攝伏（降伏）し、眞心を發する（發心）、その所なる場所、如何に立つ（住）べきか？——これが經の「云何應住」と問う言葉の意味であり、またこの經一卷を貫く基本線でもあつた。これに對して、釋尊は「善哉、須菩提、汝は正に我が未發の言を發した。汝今諦かに聽け。我は當に汝がために説く

であろう」といつて、「應如是住」、當に此くの如く立つべしと教える。「如是」とは何か。經によれば、それは次の如く發心し次の如き菩提の覺心に立つことである。世尊云く――

我は一切の衆生を涅槃(nirvāṇa)に滅度せしめねばならぬ。而も、かく無量の衆生を滅度し了つて、そこに滅度せしめられた一衆生もないのである(一切衆生。……我皆令入無餘涅槃而滅度之。雖令如是無量衆生證圓證已、而無有一衆生入圓寂者(唐、義淨譯)。何故かなら、もし菩薩が衆生相、または我相・人相・壽者相などというような想を轉起するなら、それは菩薩とはいえないからである(何以故。若菩薩有衆生想、即不應名爲菩薩(陳、眞諦譯)と)。

ここに早くも金剛經の最も大事な鑛脈が肌を現している。菩薩とは、上求菩提・下化衆生の大士の意であるから、菩薩乘に發越した善男子善女人は、何よりもまず菩提心即ち大悲心を發こさなければならぬ。そしてそれは一切の衆生を涅槃の理想境に渡(度)して、一切の煩惱妄想を滅せしめることでなければならぬ。しかし、これはすべての宗教の説く所であり、これなしには宗教とはいえない。この際大事なことは、經の立つ「般若」の立場から、如何にこの大悲行が成就せられるかということである。釋尊はいう。「私は既に大覺と同時に無邊の衆生を滅度し了つた。而もかく滅度せしめ了つて、そこに滅度せしめられた一衆生もない」と。これは一體何の事であらうか。ここに般若

の「真空無相」の眞諦がある。般若(大覺・大智)を以て彼岸(涅槃)に到(度)らしめるといふ「般若波羅蜜」の法門がある。般若の真空無相の立場からいえば、衆生に衆生といふ「相」(かたち)はない。だからもし衆生といふ「相」を認めて衆生「想」を轉起すれば、それはもはや般若の立場に立つ者とはいえない。壽者相・人相を轉ずる者共に然りである。故にもし菩薩が「想」を轉起したらそれは菩薩とはいえないと説くのである。かくて經の教える立ち方、菩薩の住處は、「般若」の真空無相の立場ということになる。そこが眞佛の在處である。かくて般若の「真空無相」ということが、我々の考究の對象とならねばならぬ。羅什譯はここに四相をあげているが、これは諸相を認めて妄執する一切の執着心の根本である我相を立てて假りに四相を以て説いたものであり、要するに、般若皆空――眞

空無相の立場（場所）に立つ（住）菩薩には、認むべき相はないということを説くものほかならない。たゞ無邊の衆生を濟度するにも、自の相を認めず、他の相を認めず、一切の相を認めないのであるから、「滅度せしめられたる一衆生もあることなし」というのである。衆生という相・我という相——即ち一切の有相の立場は、無明（迷）の立場である。故に菩薩の般若（悟）の立場からいへば、一切の相に執するのは虚妄である。經は「不取相。如々不動。何以故。一切有爲法。如夢幻泡影。如露亦如電。應作如是觀」と。故に如來は「諸相は即非相」(A is Not-A)と説くのである（一切諸相即是非相。一切衆生即非衆生。汝らかくの如く發心（如是發心）し、かくの如き場所——「眞空無相」の般若の立場に立て！（如是應住）。既に如上一念の菩提心の確立する時は、一切の妄心は驅除を待たぬ先に自然に攝伏する（如是降伏其心）。「道心主となりて人心退聽する」こと、日光の一たび照らして暗黒悉く明かなるときものである。故に菩薩は何よりもまず如是の立場に立ち、如是の觀を修す（如是修行）べきであるというのが、釋尊の説法の第一段である。かくて問題は、「般若皆空——眞空無相」という一點にしばらく留められる。

般若とは何か、眞空無相とは如何なることか。經はまずこれを「無住行」と説明する。「空」といへば人はまた直ちに空に囚われて、文字通り何もない但空泯滅の虚無と思う。經はここに般若が「無相」の大智であるとともに「無住」の大用であることを説く。種々の般若系の經典は「空」の一字を釋くものであるが、その中で、金剛經の金剛經たる所以の特色は、この第二の「無住」の説にある。金剛經一卷三十二章の大意は畢竟「無住」の一語につきる。そして金剛經が禪宗所依の經典とまでいわれる所以もまたここにある。「般若」の即非の論理が「禪」の論理であることを明かにするためにも、我々は次にこれを検討しておかねばならない。經は第一段の「一切の衆生は我によつて濟度せらるべきものであるが、たゞ無邊の衆生を濟度するにも、自の相を認めず他の相を認めず、一切の相を認めないのであるから——即ち般若の眞空無相の立場から見れば——無邊の衆生を濟度したつて、而もそこに濟度せられたという一衆生もないのである」という意を受けて、そこから直ちに第二段の「應に住する所無くして——即ち一切

の相は無相なのであるから——一切の相に著することなく布施を行すべし」という句を起して来る。經は云う——須菩提よ、菩薩は事に住して布施を行すべきではない（不住於事應行布施（以下、玄奘譯）、或る處に住して布施を行すべきではない（都無所住應行布施）、色に住して布施を行すべきではない（不住於色應行布施）、聲香味觸法に住して布施を行すべきではない（不住聲香味觸法應行布施）。須菩提よ、菩薩は相の想にも住せざる如く、かくの如く實に布施を行すべきである（如不住相想應行布施）と。

布施は假りに六波羅蜜の第一を以て、以下の忍辱・持戒・精進・禪定・智慧を代表せしめて説いたものであり、要は「應無所住行於□□」の公式にあり、字眼は「無所住」の三字、就中「住」の一字にある。「住」の字は、立つ・止マルの意味であり、人がその場所に落付いて止まるのは、そこに居所を定めて住みつくことであり、従つて住ム・居ルの意となり、また動名詞的に以上ノコトを意味する文字である。梵文の原語は *stha* で立つ (*co stand*) の意である。英語の *stand* は、立つ・起立スルの意から、立つて居ル・立ち止マル・止マツて居ル・淀泊スル・停滯スル・淀ム・動かヌ等の意となる。いまこの「住」(*stha*) もそれと語感を等しくして、大別次の二義を有すると見られる。先の「云何應住——如是應住」という時の「住」は、孔子のいわゆる三十而立の立で、そこに住止シテ・立つテ・退轉セヌの意である。不動心に（立場・場所）に契當スルの謂である。そしてこの「無所住行」の「住」は、止マル意味で、物事に心を止めてそれに執着スル意である。止マリ・停滯シ・淀ミ・固執シテ、即ち執シ・著シ・囚ワレテ、無礙自在ナラヌの謂である。従つてここにいる「無住」とは、取著を破す（破取著（功德施菩薩））こと即ち執着心のないことを意味する。羅什譯に「不住相布施」とある箇所、即ち先の玄奘譯の「都無所住行布施」とある處を、陳の眞諦譯は明かに「執着」の文字を用いて、「無執着心行於布施」と譯している。經はまたこれを「應無所住而生其心」と説く。住する所無くして生ずる心とは、トラワレナキ心の謂である。道元のいわゆる「柔軟心」であり、白隱のいわゆる「無念の念を念として」である。事に住して行ずるな（不住於事應行）、住する所無くして心を生ぜよ（應無所

住而生其心」とは、境に随い縁に随つて「隨波逐浪」「轉處實に能く幽」なる自由無礙の境涯である。それは決して物について廻らない。「絕對主體」の道である。それは絕對受動の如くにして、絕對能動的に「隨所に主と作」つた「人」（東洋的個）の絕對自由の行である。これを「妙行無住」という。それは何物にも囚われることなき、一切の重荷を下した無功德・沒蹤跡の無心行 (the unconscious act) である。

「應に住する所なくして布施を行すべし。」それは直ちに達磨のいう「無功德」行であり、禪者のいう「無功用」行である。「無作の作」である。大悲を行じ行じて我にも人にも救のあとかたもなき無心行である。行は非行の行であり、生は不生の生である。經は「畢竟不生（玄奘譯）」(Aryanānupama) という。「不生」はまた盤珪禪師室内の切り札である。佛説に於ては、かく常に生は不生の生であり、行は非行の行であり、相は無相の相であり、心は無心の心である。すべてが一度徹底的に否定せられて、再び肯定に還つて初めて肯われる。故に經は「Aは即非Aである。故にAは非Aである」という。

經は「應云何住」という問に對しては「應如是住」という。如是は「應無所住行於□□」である。「云何降伏其心」という問に對しては「應如是發心」という。如是とは「應無所住而生其心」である。事に於て處に於て一切著することなくして行じ住する所なくして心を生ぜよという、畢竟「無住」である。そこで問題は、我々は如何にして「無住」なることを得るか、如何にして一切に取著することなく「不生の佛心」を生ずることができるかということになる。これが經の「云何修行」という問である。經はこれに對する答として、次に釋尊説法の第三段に於て「相は非相と見よ」（見相非相）と教える。この「見」の一字は直ちに六祖慧能が「見性」の「見」の一字であり、「以悟爲則」という禪の眼目である。ここに「見」という佛者の根本體驗があるが、禪者はここを「不立文字」といふ精々「無智の智」としかいわぬ。達磨は端的に「不識」といつた。そこを經は、この言詮不及の直覺内容を思想化して、「A即非A」と論理的哲學的に表現する。釋尊成道時の直覺「見眞如—見如—如」が、般若系哲學として發展し、滅後四、五百年頃

經典として形成せられここについて「見如—見相非相—相即非相是名相」と表現せられた。ただしこの言詮に於ても明かに「即」の文字を取つたのは、既に述べた如く、中國に於て中國の思惟に於てであつたが、「即」はまた次の如く行の面に於ても、中國禪者の特色を發揮する。禪者は經のいわゆる「見相非相——即非是名」を「畢竟空」で片づけて、これをひたすら主體的體驗的に「見」（悟）に徹底し「行」（用）に體現せんと努めた。彼らはこの「見」を知的にでなしに、いわば行的にむしろ意志的に徹底せしめようとした。即ち日常の生活に「即」して——相に「即」して非相底を——印度傳來の「如」（相非相）の哲學をこの平常底に生きようとした。禪に於ては如何なる高遠な眞理（知）も、すぐに行住坐臥喫茶喫飯阿屎送尿聞覺知の日常生活（行）に「即」して檢討せられる。ここに相即非相の見（哲學）は相即非相として生（宗教）の中に生かされた。「相非相」の見は彼らによつて初めて「無所住」の行として生活の中に實現した。印度に於てはより知的に「如」といふ哲學的に「相即非相是名相」といわれたものを中國人はここに「即」の一字を打出してこれをより行的宗教的に大機・大用（馬祖）・全體・作用（臨濟）としての「禪」にまで仕上げた。禪は漢民族を俟つて初めて勝義の禪的表現を有つようになった。勿論その萌芽は印度にある。不立文字の禪といえども如上見て來た如く印度傳來の般若哲學に支えられている。禪になるべき本質は印度人の天才的な哲學的宗教的直覺によつて「如」（眞如）として把握され、更に教相的に「般若即非」の論理的表現にまで形成せられている。而もそれを既に「無住行」とさえ見ている。しかしそれはまだ我々の今日いう禪ではない。禪は金剛經の無住行の方向に般若を更に生活化したものである。禪は傳來の般若思想に支えられ、その形而上學的思想のより端的な宗教的表現として中國の國土に於て生活化された。従つて、中國に於ける「即」の一字の點綴による轉成なくして禪なきにも關らず、禪者の意識に於ては釋尊の正嫡、祖々相承ということがやかましいのである。哲學的眞理が眞に主體的眞理として、即ちいま・ここ・自己といふこの時この處に生きるこの私といふ實存に關わる眞理として、眞に宗教者のものとなる時、即ち眞にその血となり肉となり受肉（incarnation）化する時、その時「知」が「用」となり、

「法」(法身—眞如)が「機」(機關—禪機)となつてヒラメキ出る。それが「禪」である。このキラメキ即ち大機大用・全體作用が禪の眞面目である。これなくして禪は禪でない。なお、淨土系の信仰に於ても、この「機法一體の南無阿彌陀佛」が眞に徹底する時、直ちに那の一境におどり出で禪機横溢の妙好人の相を呈すること、讃岐の庄松同行の如き然りである。禪は人間本性の至深の要求に基く實存最後の靈性的自覺であり淳乎として淳なる宗教者の覺行は最後はすべて那の一境に歸到すると私のいう所以である。因みにこの「般若」の空の思想を更に知的に推し進めたものが、佛教哲學の最高峯としての「華嚴」の思想である。中國人はこでもまた格別の功獻をなした。そして禪も亦思想的にはこれと關係しこれを援用せざるを得なかつた。唐末の圭峯宗密の如きこの兩者にわたつた巨匠である。しかし畢竟禪は大用にあつてそこにはなかつた。後來宗密の法嗣の絶えたことは決して偶然ではないであらう。とまれこの「無住」行を説いた處に、禪が眞に禪として中國の國土に確立された六祖慧能——彼こそ嚴密なる意味に於ける禪の始祖である——の時代以後、金剛經が禪者の間に特に尊重せられ愛誦された所以があつた。

「事に住せず、處に住せず、色に住せず、受想行識に住せずして布施を行ぜよ」というのは、畢竟一切の「相」に住せずして行ぜよということである。「相」は客觀的形である。主觀的心理的には「想」という。それは畢竟「空」であり本來「無」であり、一切の諸法は無相であるのだから、凡夫の「相」として執するのは「形迹」に過ぎない。それは本來の自性底(性源—本來の面目、眞如—本地の風光)ではなく、影であり迹であり畢竟虛妄である。この形迹(相)に執着(往)する時、人は空心ならずして停滯して自由無礙なるを得ない。それで經は一切の相(想)に住(著)しないで心を生ぜよ(應無所住而生其心)というのである。禪に「羚羊掛角」という語がある。カモシカという動物は夜ねる時角を木の枝に掛けてねるといふ。犬がその蹤跡をつけようとしても全く不可得。それで沒蹤跡——痕を残さぬ、行じて行ぜず、生じて生ぜず、非行の行、不生の生、總じてそれは無作の意味し、「應無所住」ということにとえる。禪者はこれを「空手把鋤頭、步行騎水牛」といふ、また藝術的に「竹葉掃階塵不動、月穿潭底

水無痕」とも唱う。「羚羊掛角の時如何」と問われて長慶禪師は「驢事未去馬事到來」と答えた。「次から次へと毎日いろいろの用に追われて席暖まるひまもない」と。そこに禪者の孜孜として息まざる不求の精進がある。而も決して十二時に使われているのではない。十二時を見事に使いこなし、いのである。水の流れるように、雲の行くように、すべてがさつさと片づいてゆく。どこかにひつかかりがあるとそうさりととはゆかぬ。からまる、つきまとう、ひつかかる。囚われ、執し、著し、住して、無礙自在なるを得ない。それでこのような自由妙行は如何にすれば可能であるかというに、一切の相に住著せねばよい。然らば一切の「相に住せず」執せず著せずして行ぜんがためには、如何にすればよいか。ここに於て第三段の説法として經は「見相非相」と教える。「相は非相」と見る時、人はもはや一切の相に住著することをしないであらう。

そこで釋尊説法の第三段として經はいふ――

須菩提よ、汝は如何に思ふか。身相（相具足）を以て如來を見るか（於汝意云何。可以諸相具足觀如來不（玄奘譯、以下同じ）。否なり世尊、身相（相具足）を以て如來を見るべきではない（否也。世尊。不應以諸相具足觀於如來）。何故かなら、如來の説く身相（相具足）は即非身相（即非相）であるからである（何以故。如來說諸相具足即非相具足）。須菩提よ、相はすべて虚妄であり、非相こそ實に非虚妄である。故に（菩薩は）相非相を以て如來を見るべきである（乃至諸相具足皆是虚妄。乃至非相具足皆是非虚妄。如是以相非相應觀如來）と。

「相は相に非ず――凡そ有る所の相は皆な是れ虚妄。もし諸相非相と見ば、則ち如來を見ん。」（如來說身相即非身相。……凡所有相皆是虚妄。若見諸相非相則見如來（羅什譯）。字眼は「見諸相非相」の五字にある。就中重要なのは「相非相」の三字、否な「見」の一字である。この「見」の一字こそ、印度人の宗教的・哲學的直覺力が如何に非凡であつたかを示すものである。この見の内容が直ちに釋尊臘八成道の般若眼に映じた「如（眞如）である。即ち「相非相」とはこの「如」の一字を以て示された宗教的直覺の思想的論理的表詮である。この「見」とそ直ちに中國に於

ける六祖慧能が「見性」の「見」の一字である。そして「相非相」が慧能の「性」の一字に當る。慧能はこれを端的に「性」(性源)と見るが、經はこれを「相非相」(A即非A是名A)と論理化する。そこに前述の如く印度的哲學的論理的性質がある。そこに般若系思想の論理を示すものとしての金剛經の他に代えがたき意義がある。然らば、經のいう「見相非相」とは如何なることであろうか。「相が即非相であり、Aが即非A」であるとは、そもそも何事を意味するのであろうか。「即非」とは一體何であろうか。我々はようやく我々自身の問題に歸ることができた。

#### 四

以上見て來たことを一應まとめると、次の如くなる。金剛經は、第二章善現啓請分に於ける須菩提尊者の設問に始り、第三章大乘正宗分に於て大乘菩薩道としての無邊の衆生の濟度とその根本になる眞空無相の「般若」(知)の法幢とを掲げ、第四章妙行無住分に於てその無相の妙理をふまえての「無住」の禪的妙行(用)を説き、第五章如理實見分に於てその無所住の源泉としての「見相非相」の覺體驗(見)を述べている。私はこの第三第四第五の三章の所説で、金剛經一卷の宗旨は大體盡くしていると思う。あとはたゞこの敷衍ないし繰返しにすぎないと思われる。般若系經典の總要といわれる「心經」の文字を以てこれを表現すれば、「觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。」という一句にあたる。これが般若の思想の一切である。我々はこれまで順次金剛經の文字をたどりながら、紙背の思想をまとめて「菩薩は相非相を以て如來を見るべきである」という處までおしつめてきた。今や我々の問題は次の一問にしぼることができる。云く——なぜ菩薩は相は非相(A is Not-A)と見るのであるか？そして、この問は更に三つの問に分つことができる。即ち、第一は「相非相」という一句である。般若哲學ではこれを「實相般若」(嘉祥大師)という。第二は「見る」の一句で、般若ではこれを「觀照般若」(同上)という。そして第三は「菩薩」である。私は特にこれを「大悲般若」と名づけたいと思う。——この三つはまた「即非の論理」の三つ

の見方でもある。第一は存在の論理としての即非の論理であり、第二は自覺の論理としてのそれであり、そして第三は前二者を包むものとしての場所的論理としての即非の論理である。以下、私は實相般若—觀照般若—大悲般若の順に「即非」の意味を明かにしつつ、簡単に（追つて稿を改めて詳説することとして）我々の論理學に於ける今後の作業見取圖を引いてみよう。

相非相とは何であるか。我々はようやく金剛般若の智慧の内容そのものにメスを入れるべき段階に來た。即非とは何であるか。般若に於てA即非Aとはまず如何なる事を意味するものであつたか。しかし、これに對して「經」は何もそれとしての明確な説明を與えてはいない。ただ具體的な問題に即して、「如來を見るには身相を以てすべきではない。身相は即非身相であり、およそ有るところの相は皆なこれ虚妄であるから、如來を見るには相非相より (*lakṣaṇa-  
alaksanataḥ*) すべきである」というに止まる。しかし、ある面からいえば、これで既に十分であるともいえる。何故かなら、この結句「如來（または如—眞如）を見るには相非相の見地よりすべきである」という一句、なかなか「相非相」の一語こそ、この經の立つ般若の「空」（くわしくは眞空・妙有）の立場を最も端的に、而も論理的に極めて明晰に示し得ているからである。我々は「即非」の第一の意味をここに見ることができようであらう。

身相（羅什譯）また諸相具足（玄奘譯）というのは、我々の感性—知性で見るところの存在の相すなわち色身の謂であらう。ここにいう色とは受・想・行・識（五蘊）の代表とみてよく、從つてそれは物質—精神的存在（身體）の意味であらう。「諸相具足即非相具足」とは、心經のいわゆる「五蘊皆空」ということである。即ち第三章以來の般若の「大空無相」の立場を説くものである。經はまた「若以色見我以音聲求我是人行邪道不能見如來」という。色・聲・香・味・觸・法（六塵）を以て如來を見てはならない。即ち單に *sense-intellect* の立場からは如來を見ることはできない。何故かなら、一切の諸相は即非相であるから、というのである。非相とは色身に對する法身である、畢竟空である。 *sense-intellect* (感性—知性) に對する *spirit* (靈性) の立場である。それは——色身の相は影（現象—虚

妄)であり無相の法身は體(本體—實相)であるから、眞に有相の色身の實相を見んとすれば、人は須らく無相の法身を見なければならぬ。未だ一度も法身の體驗に參入しないものは色身の實相(眞實の相)を見たとはいえないといふのである。禪者もまた「時の人この一株の花を見ることが夢の如くに相似たり。」(古人著語して云く「只見溪回路轉、不知身在桃源」)と。經は偈を説いて云う「一切有爲法。如夢幻泡影。如露亦如電。應作如是觀」と。しかしまた、かく身相は非身相——色は空といへば、人はまたその空の所に取著して但空泯滅の見到に陥り易い。禪者もまた「明眼の人、井に落つ」(古人著語して云く「坦々黑暗深坑最可怖畏」)と。如來は單に法身・空の立場 spirit の立場からのみ見ることはできない。色身の相を以て見ることが虚妄である如く、單に法身の相を以て如來を見ることもまた等しく虚妄である。ここを、經はいみじくも「相非相の見地より」見よという。相(A)と非相(非A)と相即する——すなわち「即非」の處に眞の實在の眞相(實相)があるといふのである。これを先の「眞空無相」に對して「眞空妙有」という。法身の靈性存在は色身の感性—知性存在に即して、遍在する(絕對(神)を離れていつ相對(人間)が存在し得たか)。A即非A——無相即妙有(本體即現象)の端的、そこに、いう所の「實相般若」の當體がある。白隠はこれを「無想の相」を相としてと唱つた。如來は色に於て音聲に於て個々三昧の一々に於て相見するより他にない。A(明)と非A(暗)との明暗雙々底に實在の眞相があるのである。華嚴に「理事無礙法界」といふ。

それは畢竟最初から説いて來た般若の「空」の一字に盡き、禪者のいわゆる「無」の一語に盡きるのであるが、心經もその内容を説明して「色不異空・空不異色、色即是空・空即是色」と説いた。金剛經はそこを更に「一切諸相即非相、名相」と論理的に表現する。色即是空はそのまゝ色即非色であり、空即是色は直ちに空即非空である。そして前者のどちらかというと靜的・平面的・理知的・對象論理的にひびき易いのよりは、後者の動的・立體的・行爲的・主體的表現の方が、般若系の論理——特に禪の論理としてより嚴密的確であると思われる。そこに心經が般若系思想

の總要であるといわれるに對して、それをより論理的に定式化したものとしての、金剛經の般若哲學の要文としての眞價がある。

とまれ、我々はまずここに般若即非の第一の意味を見ることが出来る。むかし宗照という僧があつた。一日木庵禪師を訪ねて、私は至つて愚かな者であるから、どうか箇の見處をお示し頂きたいと願つた。木庵は面前の香爐を指して「どうだ、見えるか」と云つた。照云く「見えます」。木庵「どう見える」。照「……分りません」。その時木庵は叱咤して言つた「それでも、見える、どうか」。宗照は自分が初めに見えますといつたことを非常に恥じて戸を閉じて辯道精進、ついに本來の面目に契當し本地の風光に接することができた。「見る」この一語に宗教の極致は盡きてゐるといえる。禪者はいう「舉揚奥旨」不開口、一朵寒梅撲鼻香」と。君はあの木庵の花の香を聞きますか。はゞ聞きます。――密は汝が邊にあり「吾無隱乎爾」で、木庵の香を聞き梅の匂をかぎ、または「一見桃花」の端的に「直に如今に至るまで不疑」ならば、即ち「如」(reality)アルガママソノママの實在の眞相―諸法實相―を「如」としてそのままに見ることが出来れば、話はもうそれで済んでいる。しかし、誰もがそうは行かぬからそこに何らか一線路を通じて不立文字の處を強いて言詮することになればそこに既に思想があり、必然に論理が問題になつてくる。そこを經は「相即非、相是名相」と表現するのである。第一の「相」は凡夫の人の虚妄の見であり、これを「非」の一字の掃蕩門(法身の公案―無字・隻手・相樹子等)で否定するのである。そこに第二の「非相」底即ち三界無法―一切皆空―本來無一物―畢竟空の法身が體得される。この絶對無の場所―一念不生の場から自然法爾に法如々として現成し來るもの、即ち第一の「相」と第二の「非相」との「即一」の處に、「本來自性底」としてのがあるがままそのままの「如」としての第三の「相」を見るところである。いわば眞如(眞實在)は絶對であるから相對者に對しては直接に自己を表現し得ず、否定を通して間接により高次の或るもの、Etwasとして初めて自己を表現する。眞如は否定即肯定的にのみ觸れることの出来ないいわば我々にとつて高次の或るものというよりほかはない。A

にして非A、無相即妙有という表現はこの間の消息を伝えるものにほかならない。即非の論理が辨證法と呼ばれる所以である、辨證法に於て最も重要なことは、否定が媒介になつて行くことであらう。「A即非A」という否定によつて「是名A」という肯定が可能になり根據づけられる（A is A—because A is Not-A）。しかしこの際大事なことは、かかる矛盾の統一に於て、矛盾とか對立とかをなくすることに於て統一するのではない、ということである。即ち、Aと非Aと相矛盾するものを平面的に連續せしめること（無矛盾的自己同一）ではなく、逆に矛盾すること、そのことに於て統一している、即ち「Aと非Aとが絶対に區制せられながら直ちにそのままである」ということ（絶対矛盾の自己同一）、換言すれば立體的律動的に否定をバネにして非連續的に連續するのである。矛盾をなくするどころか、むしろ逆に矛盾を徹底的に尖鋭ならしめて「矛盾そのものに於て」統一するのである。我々は鈴木博士が「山は山でないから山だ。川は川でない、故に川は川である」と言われるとき、これを再び、自己の前に投げられた對象Aと對象非Aとの間の平面的・同次元的・連續の論理として、即非の論理を再び「對象論理」に墮せしめてはならない。第二の「非A」は如何にするも對象的に見ることの不可能なもの——それは主體的に自ら否定を行じ、即ち實存の絶対矛盾をバネとして自らそのものに成りきつて見る（三昧—正受）ことのほかに見ることの出来ないものである。そこに我々は、眞に根源的實證的に存在をそのあるがままの相に於て把握しようとする「存在の論理」に徹するならば、必然に我々の自己の主體的な深まりの論理「自覺の論理」に進まねばならない。

それは即非の論理を單に  $A = \text{非}A$  としてでなしに、 $\text{見}(A = \text{非}A)$  として見るということである。ここに「見」という佛教の根本體驗がある。我々はこの金剛經所説の全體がこの「見」の一字の覺體驗に支えられていることをはつきり見なければならぬ。否、般若のみでなく全佛教敎説のすべてがこの「見」の覺體驗に基くのである。たとえば淨土系に於ける入信の端的——かの「横超」の體驗は、直ちに禪者のいう「頓悟」に通じるものがある。我々はここに、自覺の論理としての即非の第二の意味を見ることが出来る。般若に於ては先の「實相般若」に對して「觀照般

」という。——ここに注意しなければならぬことは、觀照といふ實相というが、般若に二つあるところではない。見るもの（主觀）と見られるもの（客觀）と直ちに一である頓悟の全一體験を、假りに説明の便宜上、前者主體的ノエシス面と後者客體的ノエマ面とに抽象して般若の教説として説くものにほかならない。どこまでも直接の體験はノエシス即ノエマの全一經驗である。

今かりに「栢樹子」の則を手がかりに考えて見ると、「栢樹子即非栢樹子、是名栢樹子」に於ける第一の凡夫の見——禪者のいう見ること夢の如くに相似たる栢樹子が、「非」の一字によつて否定せられる處に、第三の本來自性底としてのあるがままそのまゝの「如」としての栢樹子（實相般若）が見られる（觀照般若）。そこに凡夫見から般若見への自覺の深まりがある。自覺の論理としての「即非」の第二の意味を我々はそこに求めることができる。そして、ここでも大事なのはこの「非」の一字の否定の媒介である。それは體驗的には、いわゆる胸中寸紙をかけぬ、心の鏡面兎の毛一本もない一念「不生の場」、即ちいう所の「王三昧」である。物に住著し物に執われるのと、眞に正受する物になる、「個々三昧」との差は、この「非」の否定の媒介を経ているかどうか、即ち王三昧の禪定に裏づけられているか否かに由る。如何にすれば三昧（正受）に到ることができるか。我々の論理はここで更にいま半歩を進めねばならない。それは、正受——正しく見るためには、我々はどうしても横超とか頓悟とかいう實存の超越を経ねばならないということである。「見」の論理は更に「人」の論理に、自覺の論理は更に實存超越の論理に支えられねばならないということである。「即非」の意味は何よりも先にこの實存の自覺（すなわち超越）の場所の論理を示すものでなければならぬ。これが「即非の論理」の、従つて我々の「場所の論理學」の焦點をなすからである。

「臨濟上堂云。赤肉團上有二無位真人。常從汝等諸人面門出入。未證據者看看。」——古人は「看看」という處に、臨濟徹骨徹髓の直指爲人の眞意が備つておるぞ」と下語した。この則に對して巖頭は「覺えず舌を吐き」雪峯は「退身三步」した。「斫額望汝」という語もある。大燈國師は「薄々清風匝地寒」と著語されており、大德二世徹翁

は常に「この上堂を見るたびに胸にキヤリと覚えて、即今臨濟と相見する意あり」といわれた。——しかしここでは公案の商量はしばらくおいて、要するにこの則の意は、個多―相對（汝等諸人）の働（面門出入）の所に即ち個の機に即して超個―絕對の用を、そしてその用の無的主體としての超個の個（真人）を「看よ」というにあるとしておく。ここで問題になるのは、赤肉團を有する汝等諸人なるものが自らの面門より常に出入している、無位真人に契當するという一事である。前者から後者への自覺の深まり（頓悟）すなわち實存の超越（自覺）でありその論理である。臨濟は前者をまた「娘生底」という。「是れ娘生下にして便ち會するに非ず」といつて、「生れながらの自己」を否定する處から禪は初まる、「そこ」に彼のいう「無依の真人が」肯定されるという。「自己即非、自己是名自己」——第一の自己が感性―知性的存在としての娘生底の自己であり、第二の非自己が靈性的法身存在としての真人底の無我であり、そのAと非Aとの「即非」の處に第三の無我的自己（Egoless self）が現成する。而してこの間の消息を最もよく示すのが、大燈國師の「億却相別而須臾不離、盡日相對而利那不對、此理人々有之」という語である。そこに於て絕對（真人底）と相對（娘生底）とが絕對に區別せられながら而も直ちにそのまま「一」であるのである。私は即非の論理の「即非」の意義は、何よりも第一にここに求めらるべきであると思う。それは何よりもまず主體的な實存の超越の從つて自覺の論理、「人」（東洋的個）成立の場所の論理でなければならぬと思う。そしてこの際も大切な一事は、否定が媒介になつて行く―絕對の自己否定を本としてというあのことである。體驗的にいえば、初一關による「大死一番絶後蘇息」はいうまでもなく、一刻一刻一念又一念の正念相續に於て、絕對に自己を無にして、時きり場ぎり、その時その場の「ものとなつて見、ものとなつて行ふ」ということである。要するに千七百則の公案は死ぬ工夫である。禪は何よりもまず絕對否定の道である。しかしそれは自己を無にする如くに似て實は最もきびしく自己を鍊えているのである。永平古佛も「萬法に證せらるる」ことが、「自己を忘るる」ことが、直ちに「自己を習ふ」ことであるという。禪は自力であるというが眞の禪者はかつて自ら自己を肯定することを考えたことはない。

禪は單にヒューマニズムではない。逆に禪者は常に自己を否定することを習う。死にきつて、自己を無にした處にこそ、あんなにも強い、定力にみちた「真人」が鍊え出されるのである。否定のみを見つめていて、而もそこに期せずしておのずから肯定がついて来る。これが「即非」の絶対の否定を、バネとしてと私のいう眞義である。あえてこれをしもヒューマニズムというならばそれは單に人間を肯定するのではない、否定即肯定的な高次のヒューマニズムである。も早明かな如く、「A」と「非A」との「即一」というのは、一方に「A」があり他方に「非A」があつて、而してこの兩者を連續するといふようなことをいうのではない。「即非」というのは、どこまでも「A」を否定しきる——「A」と「非A」との矛盾を極みまで尖鋭ならしめる、この絶対否定をバネにして、そこにいわば「息まゝ」直に「A即非A」なる即非的、自己同一者を現成せしめるということにほかならない。これが本來自性底のあるがまゝそのまゝの「如」としての眞の實在であり眞の實存である。經が「相非相より如來を見よ」という眞意も亦そこにあらう。私は「息まゝ」直に「A即非A」といつた。そこでは既に「即」の文字すらまだるこいとして經は「相非相」より見よという。覺者の眼は端的まゝ直にこの「如」を見ているからである。一丈の布を五尺ずつに截つて、再びこれをついだとしても、元の一丈の布にはならない。「即非」というのは、相と非相とを一度二つに分けて再びこれが即一をいうのではない。「即非」はたゞ「息」に「相即非相」否な「相非相」である。これが「如」としてのあるがまゝの實相である。華嚴に「事々無礙法界」という。經はこれを「諸法如」といつている。ここでは見られるもの（實相般若）も見られるもの（觀照般若）もない。すべては「東洋的無」な「一」の中にピタリと一になつてゐる。個と個が全く圓融してここでは個が個に對することがそのまま絶対が絶対に對することである。だから見といつても見ていて見ていないといふおうか。だから禪者の心理からいへば、「即非」というのもまだるこい。「一」として「無」といつておし通したいところである。しかし主體的實存的心理的境界的にはかゝる「東洋的一」が現成している時でも、存在論的にはやはり見ていて（個々があつて）見ていないのであるから、論理としては「即非」というのが正しい。

哲學者は自己の宗教者としての心理に流されてはならない。それでは嚴密學としての哲學——論理學は形成できない。而してここにいう「存在」はも早第一の存在の論理といつた時のような對象的存在をでなく、主體的存在——實存を含めての歴史的現實としての世界を意味する。我々は次に最後の歴史的世界の論理としての「即非」の場所の論理としての意味を明かにせねばならない（が、既に豫定の枚數を書き切つたので簡単に展望だけをのべる）。

私は般若に、前記の觀照般若・實相般若のほか今一つ「大悲般若」を建てたいと思う。一般に文字般若といわれるものが、これに近いがそれを含めてより廣く「表現般若」といえば一そう近い概念となる。

大悲般若とは何か。覺者はまづ直端的に「如」を見ておりみずからまた「如」として現成しており、そこでは實相般若（見られるもの）と觀照般若（見るもの）とはピッタリと一つになつていて、それは兩鏡相照中心影像なき、何ものにも住著しない「八角磨盤空裏走」というような自由無礙の境涯である。差別と平等とが圓融しても早何ものにも取著せず何ものにも囚われない境涯、——これこそが「相非相」の般若の眞諦を徹見した菩薩の立つ場所（住處）である、即ち金剛般若は我々にこの「無住」の場所に立つことを教えるものであつた。而してこの場所に住立した覺者の般若眼はまづ直に端的に「如」を見ている。そこから、凡夫の無明住著の姿を見ると、凡夫の人の一切の不自由がその著見（無明）から起ることがはつきり見えてきて、その時般若がそのまゝ大悲となつて用らき出る。それが「非」の一字の掃蕩門の否定道である。妙心本山の開山關山國師はここを「栢樹子の話に賊の機あり」と喝破されている。私はここを「大悲般若」と名づけてみたいと思う。而してこの「大悲」は、單に菩薩個己のものでなしに、逆限定的にかかる菩薩を呼び起す歴史的現實の「根源」としての歴史的生命的ものの歴史形成の論理（運動の眼——自覺）であると思う。そこに他力淨土門成立の根據もある。而して覺者の「般若」はこの世界の根源的、一者すなわち「即非的自己同一者」そのものの自覺である。そこではエックハルトの如く「私が神を見る眼は直ちにそのまゝ神が私を見るその同じ眼である」。そして「菩薩」の大悲般若の論理はそのまゝこの世界の根源的、一者——即非的自己同一者の

場所的、逆限定的、自己限定であり、「即非の論理」は最も勝義にはかかる歴史的世界の根源者の自覺即歴史的創造の論理でなければならぬと思う。それは西田博士のいわゆる歴史的形成功作用の論理、即ち宗教的實存の「逆對應・逆限定」の論理を焦點とする「場所の論理學」でなければならぬ。

「私は今宗教のことを書いてゐます。大體從來の對象論理の見方では宗教といふものは考へられず、私の矛盾的自己同一の論理即ち即非の論理でなければならぬといふことを明かにしたいと思ふのです。私は即非の般若的立場から人といふもの即ち人格を出したいと思ふのです。そしてそれを現實の歴史的世界と結合したいと思ふのです」『鈴木大拙博士への西田幾多郎博士の手紙』、昭和二十年三月十一日付、傍點筆者。

\* “Over a mass of reddish flesh there sits a true man who has no title; he is all the time coming in and out from your sense-organs. If you have not yet testified to the fact, Look! Look!”

(附記) 最近在米の鈴木先生から送られた一九五五年刊行の英文の小冊子の中に、前記五九ページの「臨濟眞人」の語の英譯が出ていたのでここに引用しておく。傳統的な體驗と正確な漢文の素養と自由な英文の馳使と、いまの處先生をおいて眞に『臨濟錄』の英譯のできる者は他にない。ここに、先生の手でこれが完譯のなしとげられんこと、先生の健康のことを、切に祈つてこのペンをおく(一九五五・一二・二五)。