

眞佛の所在

久松眞

私は茲に、眞佛の所在といふことに就て考へて見たいと思ふ。眞佛の所在といへば、いふまでもなく眞の佛の在り處かといふことである。いつたい眞の佛は何處に在るであらうか。かゝる問題は決して新しい問題ではない。禪の祖師方も古來屢々提起されて居る問題である。例へば、兜率は所謂「三關」の第一關で、「即今上人の性何れの處にか在る」と問ひかけて居るが、上人の性とは眞佛のことに外ならぬから、この問は眞佛は何處に在るかといふ問である。又、仰山は潞山に、「如何なるか是眞佛の住所」と問ひ、法眼は白楊に、「眞佛何れの處にか住在す」と問ふて居る。かゝる問に對していかに答ふべきであらうか。白楊は法眼の問に對して、「定處に住せず」と答へて居る。これを文字通りに解すれば、眞佛は此處とか彼處とかきまつた處に在るものではない、といふ意味になるが、白楊がもしさういふ意味で答へたとするならば法眼の問底に契當しなかつたであらう。法眼は——兜率や仰山の場合も同じであるが——眞佛の所在を端的、具體的に問ふて居るのであつて、概念的、抽象的に問ふて居るのではない。随つて、それに對する答もそれに相應するも

のでなければならぬ。もし白楊の答が法眼の間になつたものでなければならぬならば、「不定處住住在」は眞佛所在の全露現前でなければならぬ。「不定處住住在」は、もはや眞佛所在の學問的、概念的説明ではなくして、眞佛の具體的所在そのものである。「不定處住住在」は、即時立處の眞佛土儼在である。「不定處住住在」即「眞佛土儼在」、「眞佛土儼在」即「不定處住住在」である。「不定處住住在」が概念的説明である場合には、眞佛土は即時立處の現證ではなくなる。

凡そ禪の問答は、ギリシヤのデアアローグのやうに概念的、ロゴスの對話ではなくして、概念を越え論理を絶する眞つ裸の法機と法機と相闘つ活潑潑地の取組みである。そこに禪問答の、學問的とは異つた宗教的、實踐的性格があるのである。禪問答に於ける問答者は、學問的、分別的ではなくして、無分別的でないければならぬ。もしも禪問答が學問的、分別的なものであるならば、禪問答程荒唐無稽なものはないであらう。白楊の「不定處住住在」の如きは分別的に考へても、まだ理路のとほつた答といふことができるが、「僧問雲門、如何是佛、門云、乾屎橛」とか、「僧因問洞山、如何是佛、山云、麻三斤」とかいふやうな問答に於ける「乾屎橛」「麻三斤」といふ答は、分別的に考へれば、愚弄して居るか、顧みて他を云つて居るか、もしくは全くでたらめのものと思はれなうであらう。「不定處住住在」にしてもが、「眞佛何處住住在」といふ問に對する分別的な答としては、洵に曖昧な、不充分なものといはなければならぬ。一概に「定處に住せす」といつても、只それ

だけの語では「定つた住處もなくあちらこちら流轉して居る」といふ意味か、「一切處に徧在して居つて何處といつてきまつた處に在るものではない」といふ意味か、はた又他の意味か明かでない。「處」といつても、空間的な場所か、意識界の場所か何れであるかは明かでない。尤も「定處に住せず」といふ答を端緒として、デアアロギア的の問答が累ねられてその意味が一義的に闡明さるゝならば、その答も曖昧なものとはいはれないであらう。しかし、禪問答では、さういふ風に問答が累ねられることはないから、その答は依然として曖昧不十分たるを免れない。デアアロギア的の問答しつて居るロゴスの人間に取つて、禪問答が甚だしくものたらなく感じられるのはこれがためである。禪問答がデアアロギア的と見らるゝ場合には、かくの如く曖昧不十分なるものであるに拘はらず、それを曖昧不十分なるものとして單純に貶し去ることができぬのは、その非デアアロギア的、無分別性格によるものといはねばならぬ。吾々は、特に禪に於て他に比を見ざるまでに發達したこの独自の問答態を看過してはならぬ。單なる學問でもなく、理論でもなくして不立文字教外別傳の禪に取つては、かゝる問答態はデアアロギア的な問答態よりはるかに本質的なものである。それであるからこそ、眞佛の所在に對する白楊の答處は、決して曖昧不十分なものといふべきではなくして、むしろ禪には本質的なものといふべきである。しかしながら、私が今茲に提起した「眞佛は何處に在るか」といふ問は、かゝる禪問答的な問ではなくして、デアアロギア的のものである

から答も亦自らさうでなければならぬ。

眞の佛は何處に在るであらうか。何處といへば、まづ空間的の場所と考へるのが普通であるが、佛が空間的な場所に在ると考へられ得るかどうか。佛國土、極樂國土、淨土、眞佛土、法性土といふやうな語は、人をして、佛の所在は空間的な場所である、と思はしめるに十分なる語である。佛が空間的な場所に在ると考へ居る人は、事實上決して少くない。佛が、墓地に在るとか、寺に在るとか、聖地に在るとか、佛壇に在るとかいふやうな考は極めて普通である。或は十萬億土の西方に在ると考へられ、或は水によつて隔てられた彼岸に在るとも考へられて居る。禪の方でも、雲門は「如何なるか是清淨法身」と僧に問はれて「花藥欄」と答へて居るが、花藥欄とは便所を圍んで居る生垣のことだから、文字通りに考へると佛は便所のまはり（まはりに）に在るやうにも考へられる。又、雲門は「如何なるか是佛」と僧に問はれて「乾屎橛」と答へて居るが、乾屎橛とは尿を拭ふ筈のことだから、佛は便所の裡（うち）に在るやうにも思はれる。これらは佛が、吾々の外の空間の何處かに在ると思はれて居る場合であるが、血脈論の「顛倒衆生、不知自心是佛、向外馳求、終日忙忙、念佛、禮祖、佛在何處、不應作如是等見、但識自心、心外更無別佛」といふやうな語を見ると、佛は外に在るのではなくして内に在るやうに思はれる。内といへば、普通吾々の肉體の内のことである。肉體の

内といへば、昔は胸奥とか氣海丹田とかに佛が在ると考へたかも知れぬが、今日は恐らく腦の内に在ると考へるであらう。佛を外に向つて馳求するな、佛は内に在るのだ、といへばさう考へるのも無理とはいはれない。内とはいつても、胸の内、腦の内といふことになれば、空間的な場所である。臨濟録にも「彌屋裏法身佛」といふやうな語があるが、「屋裏」とは吾々の肉體のことであるから、吾々の肉體の裡の何處かに法身佛が在るやうに思はれるであらう。かくの如く、禪に於ても、佛が空間の一定の場所にあると人に思はせるやうな語は澤山にある。更に、佛が空間の一定の場所にあるのではなくして、空間の到る處に徧在するといふやうな考もある。臨濟が「心法無形、通貫十方」といひ、黃檗が「盡十方虛空界、元來是我一心體」といつて居るが、これは文字通りに取れば、心法、心體、即ち眞佛は空間の到る處に在るといふことである。

かくの如く、古來、佛の所在は空間であると考へて居る人は決して少くなく、又、文字通りに見ると、さう考へられても無理でないやうな語も少からずあるのであるが、佛の所在は果して空間であるであらうか。尤も、佛といつても、人は様々に考へて居るのであらう。或は死骸を佛と考へ、或は位牌を佛と考へ、或は佛像、佛畫をそのまゝ佛と考へて居る。かやうな佛はもとより、空間に在るといふことができるであらう。しかし、かやうな佛が眞の佛であるとは考へられない。臨濟が「眞佛無形」といふ如く、眞佛は無形、無相であつて、吾々の感覺の對象になるやうな空間的なもの

ではない。金剛經にいふ如く、「若し色を以て我を見、音聲を以て我を求むれば、是の人邪道を行じて如來を見奉ること能はぬ」のである。感覺の對象界に於て如來を求めようとする人は邪道を行する人といはなければならぬ。血脈論には、「自心是佛、不應將佛禮佛、但是有佛及菩薩相貌、忽爾現前、亦切不用敬禮、我心空寂、本無如是相貌、若取相即是魔、盡落邪道」といふ所以である。たとひ、三十二相、八十種好を具備すると雖も、形あるものは眞佛とは稱し難い。黃檗は「三十二相屬相、凡所有相皆是虛妄、八十種好屬色、若以色見我、是人行邪道、不能見如來」と痛言して居る。黃檗や臨濟に取つては、報身佛、化身佛もなほ眞佛ではない。随つて、有形な佛の所在を、眞佛の所在とはいひ難い。西方十萬億土の極樂世界とか、彼岸とかいふやうなものは、神話的か、象徴的か、或は方便的かならば兎も角、事實的空間的には考へられないものであるが、たとひそれが事實的空間的なものであるにしても、その内に在る佛は空間的なもの、有形なものとなるから眞佛とはいひ難いものである。六祖は、「但心清淨、卽是自性西方」といひ、西方を空間的とせず、自性の象徴と考へ、又「如來坐者、一切法空是、是則性空無障大佛坐」といひ、坐は空間的な蓮臺でも須彌壇でもなくして性空の外にないと考へ、淨土を東に求め、西に求むることの蒙を啓いて居る。悟性論に「如來不在彼岸、不在此岸、不在中流」といふは、如來が彼岸、此岸と差別される如き處に在るものでないことを示したものである。雲門の「花藥欄」、「乾屎橛」はも

とより文字通りに見るべきでない。臨濟の所謂「屋裏」も、空間的な肉體内と解するならば、臨濟の眞意に懸殊するものといはねばならぬ。この「屋裏」は無形にして十方に通貫する心法を容れて、餘さず缺かさぬものでなければならぬ。十方といへば、人は空間的な東西南北上下四維と考へ易いが、臨濟の十方は、黃檗の所謂「盡十方虛空界」と同じく、空間的と考へてはならない。十方は心法の十方でなければならぬ。六祖壇經に「心量廣大、猶如虛空、無有邊畔、亦無方圓大小、亦非青黃赤白、亦無上下長短、亦無瞋無喜、無是非、無善無惡、無有頭尾」とある如く、心量の廣大にして邊畔あるなきを十方といふのであつて、空間的の東西南北をいふのではない。空間的の十方は、只心法の廣大無邊であることの比喻に過ぎない。もし廣大無邊なる心法に比すべきものを感覺界に求むるならば、空間的十方が最も適切であるといふに過ぎない。黃檗は「心量廣大、猶如虛空」、「心如虛空」、「體如虛空」、「汝之本性猶如虛空」、「猶如虛空、無有邊際」といふやうに、空間的十方、即ち虛空が心法の單なる比喻に過ぎぬことを明示して居る。空間は本來、空間的に形あるものゝ所在ではあり得るが、眞佛、心法の所在でないことはもとより、意味とか、論理とかいふものゝ所在でさへあり得ないものである。

眞佛の所在は空間ではなく、又、空間に在るものは眞佛であるとはいへないといふならば、眞佛

は何處に在るであらうか。茲に吾々が思ひ及ぶのは時間である。時間上に眞佛は在るのではなからうか。吾々は、佛は時間上に在るのではなからうかと思はせられるやうな語に屢々遭遇する。例へば、佛は常住不變だとか、不生不滅だとか、無量壽だとか、永劫だとか、永遠だとかいふやうな語である。これらの語は皆時間的な意味を持つて居るから、それから見ると、佛は時間上に在ると考へられる。空間の場合と同じく、時間の場合も、何時か時間上の一定の時に在ると考へられる場合と、一切時に在ると考へられる場合とがある。一定の時に在ると考へられる場合は、過去か、現在か、未來かの一定の時でなければならぬ。二千五百年前に佛が在世したとか、過去世に七佛が在つたとか、過去久遠劫に銚光如來が在つたとか、或は十劫以前に正覺を成じた彌陀如來が在つたとかいふやうなことは、それが歴史的時間であつても、神話的時間であつても、兎に角過去に佛があつたと考へられて居る場合である。又、佛は現在生きて居ると考へられる場合もある。佛は死後の未來に在ると考へられる場合もある。これ等は、佛が一定の時間上に在ると考へられて居る場合であるが、「一切時中自性自如」(六祖壇經)とか「從無始曠大劫以來、乃至施爲運動、一切時中、一切處所、是汝本心、皆是汝本佛」(血脈論)とかいふと、佛は一定の時間上にあるものではなくして、一切の時間上に偏在すると考へられるであらう。佛は常住不變なもの、不生不滅なもの、無量壽なものであるといふと、ひとは、佛が時間上の過去、現在、未來に亘つて在るものと考へるであら

う。しかし、佛が時間上に在ると考へられ得るであらうか。又、時間上に在る佛が眞佛と考へられ得るであらうか。

眞佛は、血脈論にいふ如く「從無始廣大劫來、與如今不別、未曾有生死、不生不滅、……：不去不來」であり、常住不變であつて、時間上一定の時に在るものではない。一定の時に在るものは、始あり終あり、生ずる時あり滅する時あり、去る時あり來る時あるものである。かゝるものは眞の佛とはいひ難い。二千五百年前にあつた釋尊は未だ眞の佛といふことはできぬ。二千五百年前に溯つて釋尊を求めやうとする人は、生死の釋尊を見て、釋尊たらしむる不生不滅の眞佛を見ようとしぬ人である。方今、學者多く時間上に釋尊を探り、名を認め、句を認め、文字中に向つて佛を意度しやうとするが、これ眞佛を求める所以ではない。過去久遠劫に在つた佛は眞の佛ではない。臨濟がいふ如く「三大阿僧祇劫に修行果滿して方に始めて成道した」佛が究竟な佛であるのではない。眞佛は、修行以前には無かつたものでもなく、滿德の後に始めて生じたものでもない。眞佛に因地、果地の別はない。眞佛は因地に在つて缺けず、果地に在つて増さないものでなければならぬ。眞佛に於ては、兆載永劫以前も以後も同時である。十劫の昔と、即今との間に彈指の隔もない。眞佛は、現在に在つて未來に無いものでもなく、現在に無くして未來に在るものでもない。然らば、佛は常住不變といはれるやうに、一切時上に偏在するものであらうか。もしも佛が一切時上

に亘つて何時も在るといふならば、佛は時間の始まつた時に生じて、時間の終る時に滅するものでなければならぬ。たとひ時間には始もなく、終もないとしても、佛の所在を時間上に求める以上、佛は時間的に無始、無終なるものとならねばならぬ。随つて、佛が常住不變であるとか、無量壽であるとかいふことも時間的に永く續くといふ意味に取られなければならぬことになる。しかし、佛が常住不變であるとか、無量壽であるとかいふ眞の意味は、時間的の意味ではなくして、無時間的の意味でなければならぬ。無時間的といつても、時間の撥無を意味するものではない。無時間的といふのは、眞如が不生不滅であるといふのと同じ意味である。眞如が不生不滅であるといふのは、決して時間的の無始無終とか、永續とかを意味するものであつてはならぬ。時間的の無始無終は、流轉であり、輪廻であつて、一念念起上の事である。眞如の不生不滅は無念上の事でなければならぬ。忽然として念起ると共に生滅あり、生滅と共に時間があるのであつて、離念の眞如には時間はない。随つて、眞如は時間上にあるとはいはれない。時間上に向つて眞佛を求めようとしてもそれは不可得である。過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得といはるゝやうに、眞佛は三世不可得である。悟性論に「一念心生、即入三界、一念心滅、即出三界」とあるやうに、眞佛は「入三界」上にはなくして、「出三界」上に在るのである。

上述の如く、眞佛は空間上にも、時間上にも無いとするならば何處に在るであらうか。禪では「心外更無別佛」(傳心法要)とか、「除此心外、終無別佛可得、離此心、外覓菩提涅槃、無有此處」(血脈論)とか、「本性是佛、離性無別佛」、「我心自有佛、自佛是眞佛、自若無佛心、何處求真佛、汝等自心是佛」(以上六祖壇經)とかいふやうに、眞佛は心の内に在るといふが、果してどんな心の内に在るであらうか。一概に心といつても、心の概心は一様ではない。心理學的な心は、時間空間の法則に支配さるゝものとしての事實的な心である。心理學では、心は或る一定の時間に、或る一定の所で起り、繼續し、滅するものとして扱はれて居る。かゝる心は時間空間的に起滅する心であるから、こゝでは永遠な心といふやうなものは考へられない。通常、靈魂不滅などといふ場合の靈魂は、時間空間的に存在すると思はれて居るものであるから、この事實的な心の範疇に屬する筈のものであるが、そのやうなものは心理學的に事實的なものとして實證され得ない。カントのやうに、靈魂不滅を事實的なことゝ考へずして、道德的要請と考へるならば兎に角、事實的に實證されないものを事實的なものと考へることは迷妄といはなければならぬ。かやうに、心理學的な心は一定の時間空間上に起滅する心であつて、不生不滅な心でないから、禪に於て心と稱するものと同一視することはできぬ。心理學的に不滅な心が、よしあると實證されたにしても、それは時間的に繼續する心であつて、前に述べた如き無時間的な意味での不生不滅な心ではない。かやうな心は

永遠に繼續するとしても生滅界を出でない心である。

心理學的な心とは別に、吾々は、意味的、價值的、論理的な心のあることを知つて居るであらう。この心は、心理學的な心のやうに時間空間の法則に支配されるものではなくして、それとは全く別な法則に支配されるものである。この心は、吾々が通常、精神といつて居るものである。是非、善惡、美醜等はこの精神界に屬するものである。この精神界の永遠性、一時性は時間的のそれとは異つたものである。事實的な心の時間的永續は、精神の永續を意味しない。事實的な心が時間的に一時的であつても、精神的には永遠であり、時間的に永續的であつても、精神的には一時的であり得る。私が今一刹那に眞理を發見しても、その眞理が永遠であることに何の妨げともならない。いかに十年かゝつて擱んだものであつても、誤であれば一刹那の保持も許されない。ピタゴラスの事實的な心は幾千年前に滅したが、それはピタゴラスの法則の永遠性に何の關はりもない。事實的な心の生滅は、精神の生滅を意味しない。所謂靈魂の不滅と、精神の不滅とは全く意味を異にするものといはねばならぬ。文化人は精神の不滅を求め、原始人は靈魂の不滅を求めるのが常である。人間をして、自然物や他の生物よりも勝れたものたらしめるものはこの精神であるといふべきであらう。吾々は、かゝる精神の上に眞佛を求めることはできないであらうか。

今、この精神の世界を考察するに、この世界には、是非、善惡、眞僞、美醜等、實に種々雑多な

事象や作用がある。これ等は皆、人間文化の貴き内容を構成する財寶である。これ等のものゝない人間の世界が、いかに空虚なものであり、貧弱なものであるかはいふまでもないことである。人間の唯一の目的は、これ等の精神内容を無限に豊富にして行くことであるとも考へられる。人間の歴史には消長はあるにしても、年を経るに従つて精神内容は豊富になり、この目的は事實上實現されつゝあるともいへるであらう。理想主義は、この目的實現の過程を神へ近づく過程と見る。しかしこの過程は果して、眞佛への過程であらうか。吾々は精神の世界に、眞佛の所在を求めるところができるであらうか。もしもかゝる過程が眞佛への過程であるならば、何故に、六祖は「不思議、正與變時、那箇是明上座本來面目」といひ、黃檗は「内外身心、一切俱捨、猶如虛空、無所取著」、然後、隨方應物、能所皆忘、是爲大捨」などといふのであらうか。惡や非を思はざること、又、惡の根源と古來思はれて居る肉體を捨てることはよいにしても、何故に善をも思つていけないのか、何故に心をも捨てなければならないのか。それどころか、臨濟は「逢佛殺佛、逢祖殺祖……始得解脫」とさへいつて、佛教の究竟目的であるべき佛をも否定する如き激越なる言句を用ひて居るが、それは何故であらうか。これは、精神界が念の所生、分別の所解であつて、所謂「三界虛偽」であるからである。「三界虛偽」といふ語は、相對否定ではなくして、絶對否定である。眞、善、美と雖も餘すところなく否定し竭し、一物もとゞめない。血脈論には「不見性人、

讀經念佛、長學精進、六時行道、長坐不臥、廣學多聞、以爲佛法、此等衆生、盡是謗佛法人」とまでいつて居る。見性しなかつたならば、一切悉く非である。精神界の種々の差別相が否定さるべきであるのみならず、精神界の統一主體と見らるゝ自己、自覺も否定さるべきである。かゝる自己は、一念であり無明であつて、長沙のいふ如く、識神であつて、これこそ無量劫來生死の本である。これを、眞の自己と思ふものは、賊を認めて子となすものといはなければならぬ。それであるから、眞佛への方向は、精神界へ出で行く方向ではなくして、むしろ逆に、精神界から還つて來る方向でなければならぬ。これは捨、止、死の方向である。一念の上に、もしくは、一念所生の種々法の上に眞佛を求むるも不可得である。眞佛は一念不生の上、無念の上に求めらるべきものである。種々の法を生ぜしめる心の生の上ではなくして、その心の滅の上に眞佛は在る。これ黃檗が「能無心、便是究竟」、「直下無心、本體自現」といひ、臨濟が「一心既無、隨處解脫」といふ所以である。この無念、無心を、禪では、自性、自己、心性、心法、真人、眞佛、眞如、法身といふのである。禪で、心外に佛を求むるな、といふ場合の心はこの無念、無心に外ならぬ。「汝等自心是佛」、「除此心外、終無別佛可得」、「卽心卽佛」、「心卽是佛」といふも、精神や、自覺や、心理學的の心が佛であるといふのではなくして、無心としての心が佛であるといふことである。又、この眞心は眞の自己であるから、自己が佛であるといふのである。禪で自己が佛であるといつても、決して吾

々日常の自己が佛であるといふのでは勿論ない。大死底の自己、能く無心なる自己が佛であるといふのである。もしもこの眞の自己を對象的に考へるならば、それはなほ眞の自己ではない。すでに自己といふ以上、對象的なものではなくして、主體的のものでなければならぬ。それであるから、眞の自己は、吾々が將來それに達せんとする理想的自己とか、自己の理念とか、自己の一般概念とかいふやうなものではなくして、無心なる直下の私、抽象的でない具體的な私である。私は、この場合、私の外に超越的に、乃至私の内に内在的に、眞の自己を求めるのでも、念するのでも、觀するのでも、思惟するのでもなくして、私が眞の自己であり、眞の自己が私であるといふやうな風に、私と眞の自己とは全く一體なのである。二つのものが相即して不離の一體をなすといふのではない。かゝる相即的一體は「非一非異」的の和合體であつて、私の茲にいふ一體ではない。私と眞の自己とが一體であるといふのは、和合體であるといふのではない。通常屢々、理想的の自己と、現實的の自己とが相即、聯關して現實界を構成して行くといふやうに考へられるが、かゝる場合は非一非異的な相即的の和合であつて私のいふ一體ではない。相即的の和合に於ける理想的自己をも、ひとは眞の自己と稱するであらうが、私のいふ眞の自己は、さういふ意味の眞の自己ではない。相即的の和合に於ては、自己は永久に二であつて一ではない。一を究極の目的としながら一であることはい。一であるのは、只相即の側面に過ぎない。ひととは往々、一即二、二即一などといふが、かやう

な一は眞の一ではない。一は只相即の側面に過ぎないで、永久に二があるやうな場合の眞の自己は、眞の「眞の自己」ではあり得ない。私のいふ眞の自己は全く唯一であり、純一無雜である。

しかし、自己といふと、ひとは或は、客觀から差別された主觀のことであると考へるかもしれない。自己としてはたとひ純一無雜であつても、自己であるといふ以上、客觀に對する純粹主觀であらうと考へることはむしろ當然なことといはなければならぬ。しかし、私のいふ眞の自己は、客觀に對する純粹主觀といふ如きものではない。眞の自己は全體的唯一體であつて、その外に、それが向ふ對象とか、それが觀る客觀とかいふやうなものはない。意識はノエマ・ノエジスであるといはれるが、眞の自己は、もとより覺體ではあつても、ノエマ・ノエジスの意識ではない。ノエマ・ノエジスの意識では、ノエジスのないノエマもなければ、ノエマのないノエジスもない。ノエマだけの意識とか、ノエジスだけの意識とかいふものはあり得ない。しかし、眞の自己の覺はノエジスがノエマであり、ノエマがノエジスである意識である。覺に於てはノエマとノエジスとは一體であつて二つではない。覺は他を覺する覺でないことはもとより、それ自身を自身として覺して居る普通いふところの自覺でもない。覺には覺するものと覺せられるものとの二つはない。見性とは、この覺に外ならぬが、決して性を對象的に見ることはない。「見」をノエジスと考へ、「性」をノエマと考へることは妥當でない。見性に於ては、「性」をノエマとし、「見」をノエジスとすることは

できない。ここでは「性」が「見」し、「見」が「性」するといつてもなほ妥當な言表はしとはいへない程である。見性とは、眞の自己の了々たる非ノエマ・ノエジスの覺に外ならぬ。見性とは、眞の自己の活潑潑地の躍如を意味し、決して觀照的意識を意味しない。「性」をノエマとすれば「性」は對象となるが、見性に於ては性は對象でなくしてむしろ主體である。「性」はノエマの側にあるのではなくして、却つてノエジスの側にあるともいひ得るであらう。しかし、何かノエマに志向して居るノエジスではない。強ひていへば、ノエマなきノエジスである。了々として見るに一物なしである。達磨に慧可がいつたといはれて居る「了々常知」なる語は、眞の自己がそれ自身をノエマ的に意識するといふ意味でさへないのである。まして、それを、それ自身以外のものを對象的ノエマ的に常に知つて居るといふことである、と解するのは甚しき邪解といはなければならぬ。「了々常知」とは、何かを知ることではなくして、自分自身が覺して居るといふことである。覺して居るといふことは、覺體が實存して居るといふことである。それ故了々として常に「知」といつても、志向的の意味ではないから、實はノエジスとは根本的に性格を異にするものである。それ故、對象なき知とか、了々として見るに一物なしとかいつても、それは、無對象の意識でもなく、或は何物も無いといふ意識でもない。もしかやうな意識ならば、依然としてノエマ・ノエジスの意識であつて、ノエジスの志向對象としてのノエマが「何物もない」といふことであるに過ぎない。禪でいふ

「無一物」とはさういふことであつてはならぬ。「無一物」とは眞の自己そのものの「無所有性」「如虚空性」を意味するものに外ならぬ。眞の自己は内に差別なく——無所有性——、外に邊際なき——如虚空性——ものであるから、無一物といふのである。

かくて、「心外に別に佛なし」といふ場合の心は、心理學的な心でも、精神的な心でもなくして、了了常知の不昧靈覺の心でなければならぬといふことが明かになつた今は、眞佛の所在も亦自ら明かになつたことと思ふ。即ち、眞佛は、空間上にも、時間上にも、心理學的な心の上にも、乃至精神的な心の上にも在るのではなくして、かゝる了了常知の靈覺の心の上に在るのでなければならぬ。しかしながら、この心は即心即佛底の心であつて、その外ほかに眞の佛はないのであるから、その心の上に、或は内に眞佛が在るといつても、文字通りに「上に」、或は「内に」在るわけではなくして、在所即眞佛であり、眞佛即在所である。眞佛の在所を淨土とするならば、淨土の外ほかに眞佛はなく、眞佛の外ほかに淨土はない。淨土の内の何處かに佛が坐席を占めて居るといふならば、それはもはや、眞の淨土でもなく、又、眞の佛でもない。六祖のいふ如く「直心是道場、直心是淨土」でなければならぬ。親鸞は「謹んで眞佛土を按ずれば、佛はすなはちこれ不可思議光如來なり、土はまたこれ無量光明土なり」(眞佛土卷五)といつて居るが、眞佛を不可思議光如來といふのは、もとより文字通りに光明を放つて照して居る如來といふことではなくして、「非内非外にしてなほ虚空の如

き(眞佛土卷五)佛性を光明によつて象徴したに過ぎぬ。随つて、眞土としての無量光明土も、空間的な土地ではなくして、佛性を空間的に象徴したものに過ぎない。もしさうでなかつたならば、不可思議光如來も無量光明土も、眞佛、眞土とはいはれない。眞佛自身が、虚空の如く無形無相であるから、眞土を何處かに限界することはできぬ。六祖が「自性西方」といふ所以である。もしも眞佛土の方向が西方であるといはなければならぬならば、自性の外ほかに西方はない。限界されたる西方ならば、もはや眞佛土の方向ではない。有念から望んだ無念が、眞佛土の方向である。しかし、無念自身に方向はないから、眞佛土に方向はない。六祖のいふ如く「如來坐者、一切法空是、是則性空無障大佛坐」でなければならぬ。坐禪に於ける眞の坐も、單なる姿態の坐ではなくして、「外於一切善惡境界、心念不起」が「坐」であり(六祖壇經)、「離諸動定」が「大坐禪」(悟性論)である。只管打坐の「坐」も、身心脱落底の坐にして甫めて眞の坐といふことができる。達磨の面壁も、黃檗のいふやうに、「都不令人有見」ところにその眞意があるのである。