

禪の辨證

久松眞一

凡そ辨證の目的は事物の理を明かにするにある。事物の理を明かにするとは、事物の據つて存立する所以の道理を明かにすることである。道理とは誰でもさう考へざるを得ないことの謂である。誰でもさう考へざるを得ないといふことは、只、皆が現在さう考へて居るといふことではなくして、現在は皆のものがどう考へて居つても、よしんば現在は一人もさう考へて居るものがなくとも、誰でもさう考へざるを得ないといふことである。この只現在考へて居るといふのではなくして、考へざるを得ないといふところに、道理の超事實的、即ち論理的必然性があり、現在一人も考へて居るものがなくとも誰でも、といふところに、道理の超事實的、即ち論理的の普遍性があるのである。

辨證の目的は事物のかゝる論理的必然性と普遍性とを明かにするにあるのである。随つて、辨證の關心は、只事物の「ありやう」にあるのではなくして、「あるわけ」にあるのである。「ありやう」は存在根據によつて明かになるが、「あるわけ」は論理的根據によらねば明かにならぬ。例へば、勇氣は一つの道德的の徳目であるが、その勇氣とはどんなものであるかといふこと、即ち勇氣の「ありや

う」は勇氣をそのままに觀る意識、即ち存在根據によつて明かになるが、どういふわけで勇氣が一つの道徳的の徳目であるかといふこと、即ち勇氣の「あるわけ」は觀る意識によつてははなくして、勇氣をして道徳の徳目たらしむる原理、即ち論理的根據によらなければ明かにならぬのである。それであるから事物の「あるわけ」はその事物を包攝するより普遍的な論理的原理を豫想するのである。されば、事物の「あるわけ」が明かになるといふことは、特殊と普遍とが論理的に必然に結合することである。これは、特殊の根柢に普遍が論理的に見出されたといつてもよいし、普遍が特殊を論理的に包攝したといつてもよい。語の用ひ方によつては、特殊と普遍との關係は「ありやう」の場合にもあるともいへる。然し、その場合の兩者の關係は決して論理的の意味を持つて居ない。例へば、私人の持つて居る勇氣の表象は勇氣の一般概念に包攝せらるゝといふことができるであらう。然し、この場合には、表象よりも概念が「ありやう」に於て普遍的であるといふに過ぎぬのであつて、概念が表象の「あるわけ」を明かにして居るといふのではないから、兩者の關係は事實的の包攝關係であつて、論理的の包攝關係ではない。

今こゝにいふ事實的といふことは必ずしも、只空間的存在だけに止らずして廣く一般に觀る意識の對象となるものを意味するのである。價值といふやうなものは空間的存在ではないが、之も觀る意識の對象として現れた場合には意識上の存在であるから、こゝでは事實的といふ中に含ませ

るのである。かゝる事實的なるもの、特殊より普遍への包攝は、觀る作用の發展によつて成されるものであるが、論理的なるもの、特殊より普遍への包攝は、道理づける作用の發展によつて成されるものである。何れも、その各の作用の發展によつてそこに幾層よりか成る一つの體系が同じく組立てられるのであるが、觀る作用による體系は、どこまでも「ありやう」の體系を出でない。「ありやう」はその體系によつて明かにせられることができるが、「あるわけ」は道理づける作用による體系を俟たなければ明瞭にならない。物理學とか、歴史學とか、心理學とか、現象學とかいふやうなもの、たとひその間に深淺の別はあるにしても、畢竟觀る作用の發展によつて成る「ありやう」の體系であるから、その性質上それに向つて「あるわけ」を問ふことはできない。

然るに、從來哲學と稱せられて居るものは、多く道理づける作用によつて「あるわけ」の體系を組織しようとするものである。カントが、哲學は *quid facti* の學問ではなくして *quid juris* の學問であるといつたのはこの意味に於てある。認識哲學に於ては、彼は心理學のやうに、認識の事實的構成を問はずして、認識の論理的可能性を問ひ、道徳哲學に於ては、道徳の經驗的生成ではなくして、その客觀性の論據を明かにしようとした。コーエンがカントの認識論に含まるゝ認識に於ける所與性を除き、それをも思惟の本質或は根本原理から演繹しようとしたのも、所與性といふやうなものが、尙「ありやう」に止まるものであつて、更にそれは「あるわけ」が明かにせられねばならぬか

らである。又ヘーゲルが凡ての存在をば論理化したのも、「ありやう」から「あるわけ」へ進み、その徹底した體系を組立てようとの試みに外ならぬ。彼は彼の謂ふところの現象學によつて、フツサール一派の所謂現象學のやうに、「ありやう」の體系を作らうとしたのではなくして、「あるわけ」の體系を作らうとしたのである。勿論、かくいふことによつて、私は必ずしも彼等のかゝる試みの結果が正しいとはいはうとするのではない。只、彼等でも「ありやう」よりも「あるわけ」にその關心の中心を置いたといふことをいはうとするのである。學問全體の體系からいつて、「ありやう」の體系と、「あるわけ」の體系と孰れが學問として無假定的であるかの位争ひは、最も深い「ありやう」の體系である現象學によつて、すでに挑まれたところであるが、たとひ何れが優越を得るにしても、「ありやう」の普遍へ向ふ方針と、「あるわけ」の普遍へ向ふ方針との二つの異つた方針があるといふことは、一應承認せられねばならぬであらう。私が茲に辨證によつて意味しようとするものは畢竟後者の方針となるわけである。

隨つて禪の辨證といふことも禪の歴史學や、心理學のやうに「ありやう」の體系ではなくして、「あるわけ」の體系を意味するのである。然らば禪の「あるわけ」の體系とは抑ぎんなことであるか。禪の辨證といふやうなことは果して可能であるであらうか。又可能であるにしても絶対に可能であるか、條件的に可能であるか。條件的に可能であるならば、いかなる條件の下に可能であるか。この

問題は、たゞに禪の辨證の可能そのものに關する問題としてのみならず、禪そのものゝ獨立性に關する問題として、更に曳いては宗教一般と論理、非合理性と合理性との問題として學問的には重要であつて、しかもかなり六つかしい問題である。

嚮にいつた如く、事物の「あるわけ」は必然的にそのものゝ論理的根據である普遍を豫想する。茲に諸惡莫作衆善奉行といふ命題があるとす。一見、道德的と思はるゝこの命題は、それ自身では事物の「あるわけ」を指示して居る命題ではなくして、只「悪いことをするな、善いことをせよ」といふ命令的特殊命題に過ぎない。それであるから、この命題だけでは何故に善いことをしなければならぬか、悪いことをしてはならぬかといふわけはわからぬ。そのわけを知らうと思ふならば、この特殊命題はその論理的根據として普遍命題を要求する。今假りに、その特殊命題に對して、「凡そ人といふものは善いことをすべきもので、悪いことをしてはならぬものである」といふ命題を採ると、これは前の命題よりも普遍的である。勿論、この普遍命題は更に普遍的なる命題によらなければ、道理づけられることはできないのではあるが、この命題によれば前の命題は兎に角道理づけられることができるのである。何故に凡そ人といふものはよいとをすべきものであるかは、「凡そ人といふ

ものはよいことをすべきものである」、といふ命題によつては明かにならぬのであつて、それ以上の普遍命題を要するのであるが、その命題はなくとも、「凡そ人といふものは善をなすべきものである」、といふ命題さへあれば、個々の人が善をなさねばならぬといふことは理解されるのであるから、善をなせといふ命令は論理的根據を持つた命令といふことができる。そこで初めてその命令が幻覺的命令や、獨斷的命令や、專制的命令ではなくして、誰も是認し従はねばならぬ合理的命令となることができるのである。それであるから特殊が特殊としての眞理性を保有する爲には、どうしてもその根柢に普遍を持たねばならぬ。普遍の明かでない特殊は妄想であり、幻覺であるといはれても致方がないのであるから、普遍を明らめるといふことは、事物の眞を期するものに取つては極めて大事な事である。

通常、最も主觀的と思はれて居る好惡の感情についてさへも、吾々はこんなものが好きとはおかしいとか、そんなものが嫌ひとは妙であるとか謂ふやうなことをいふが、これは好惡の感情をさへ普遍によつて律しようとするものである。勿論、好惡といふことでも、好いてはいけないとか、嫌つてはならないとかいへば道徳的となるのであるが、好きとはおかしいとか、嫌ひとは妙であるとかいふのは、好惡はその人の自由であるが、そんなものが好きとはおかしいといふことであるから、その善惡を普遍によつて律しようとするのではなくして、好惡を普遍によつて律しようとするもの

である。まして個人の自由に任せない道德的行爲とか、藝術的鑑賞とかいふやうな客觀的なものに至つては、吾々は常に普遍を求めてやまない。吾々が個々の行爲をなす場合には、いかに行爲したならば善いかを考へ、繪を見る時にはどういふ風に見たら誤らないかを思ふ。自分のなした行爲は間違つて居はしないか、自分はこの繪はよいと思ふが、つまらぬ繪ではなからうかと思ふのは、普遍への要求があるからである。この要求は恐らく禪的生活に於てもあるであらう。否、むしろ禪に於ては日常生活に於けるよりも、或は哲學的思索に於けるよりさへも著しくこの要求が存するのである。

禪に於ける所謂千七百の公案は皆各々、まづ吾々をして普遍への要求を喚起さしめるものであらう。禪の公案は孰れも、吾々の日常生活に於ては起りさうもないやうな、而も常識によつては無論のこと、相當に深い思索によつてさへも解くことができさうにないやうな問題を吾々に課して居る。隻手の聲を聞いてこいとか、釜の中から富士山を取出してみよとか、人從橋上過、橋流水不流とか、清淨行者不入涅槃、破戒比丘不墮地獄とか、毛吞巨海、芥納須彌とか、汝等諸人若喚作竹篋則觸、不喚作竹篋則背、汝等諸人且道、喚作甚麼とか、いふやうな公案の前には、いかに明晰な理智と雖呆然たらざるを得ないであらう。かゝる公案に對つた時には誰しもまづ、かゝる難解なといふよりはむしろ、不合理とも思はるゝ問題が、問題として果して成立し得るや否やを疑ふであ

らう。難解な問題といふことは、解くことはできるが只解くことが容易でない問題といふ意味であるから、解き得るといふことを前提して居るが、不合理な問題といふことは解き得ない問題といふことであるから、元來問題として成立し得ない、問題とする價值のない問題といふことである。問題として成立し得ないやうな問題を提出したり、或はそれを解かうとするのは狂にあらずんば愚といふより外はない。

されば吾々がいよくこの問題を解いてみようと思つ時には、吾々は、この問題は外見は不合理に思はれるが、本來は解き得る問題であるといふことをすでに豫想して居るのである。そこでは解き得さうな問題に於てよりははるかに強い普遍への要求が吾々に喚起されるのである。どういふわけで水流橋不流かといふ程のことは三歳の童兒と雖も容易に答へ得るところであるから、その場合には普遍への要求は極めて微なるものであらう。然るに、何が故に橋流水不流かといふことは犀利なる頭腦と雖も容易に理解することができぬ。この問題は水流橋不流といふ場合のやうに、橋といふものは兩岸に架けられて固定して居るものであるし、水は上より下へ間斷なく流れて居るものであるといふ見易い普遍によつては解かれぬ。そこで吾々はその普遍を棄て、更に他の普遍を求め。例へば、水は必ずしも流れると限つたことはない。風のない時の池の水のやうに流れない場合もあるから、水不流といつても不合理ではない。又、橋も必ずしもいつも架つて固定して居るとは

限らぬ。洪水などの時には流れるから橋流といふことができる。といふやうに考へてみたり、或は、橋の上から急流を凝視して居ると、橋は上流へ向つて溯行し、水は却つて停つて居るやうに感じられることがあるから、それを橋流水不流といふのであらう。と推量してみたりする。これ等は少くとも、橋流水不流といふ語をば合理的に解釋したといふ點に於ては、水は流れるもので橋は固定して居るものであるといふ普遍よりははるかに高い普遍に達したものだといふことができるであらう。

しかし、その公案の眞意は上に解釋されたやうなことではなくして、橋は兩岸に架つて固定したまゝで流れ、水は上より下へ流れて居るまゝで停つて居るといふことであると注せられるならば、吾々は彌々その難解にして普遍の得難きを感じると同時に、益々高き普遍への要求を自覺するであらう。よしんば、吾々が實地に橋上より過ぐるの人となつて、橋下の流水と打成一片なるを得て、その公案に必然なる論理的根據を悟り、その眞の普遍に到り、その問題を解き得たるにしても、尙吾々は更に、何故にその普遍のみがその公案に必然なる論理的根據であつて、他の普遍はさうでないのか、といふやうな疑問に逢着する。只、橋流水不流といふ句を合理的に理解し得る普遍でありさへすればよいならば、上に例せし如き他の二つの普遍でもよい筈である。然るに、それ等はその公案に必然なる普遍ではない、といふことはいかなる普遍からいふことができるか。もしも、それは禪の室内の傳統によつて定められて居るといふだけならば、それは何等この疑問を解く必然の

根據とはならないであらう。なせならば傳統によつて定められて居ることの價値は、傳統そのものにあるのではなくして、それを價値あるものとして傳統せしめたるものにあるからである。禪に於て傳統によつて定められて居ることが正しいのは、それが禪にかなふが故でなくてはならぬ。何程傳統によつて定められたる事でも、禪にかなはぬことは正しいとはいへないのである。合理的なる點に於ては同じ普遍であるにかゝはらず、他の凡てが僞とせられ、只一つが真とせられる所以は、そのみが禪にかなふが爲である。それであるから、橋流水不流といふ禪の公案としての句が徹底的に理解される爲には、更に禪の最高普遍が求められねばならぬ。即ち、何故にその解釋のみが禪の立場から妥當であるか、明かにせられねばならぬ。そこで初めてその句が禪の公案たり得る意味も理解されるのである。かくの如く一則の公案の拈提に於てさへも、禪に於ては幾重かの難透の普遍が經過せられねばならぬ。まして、幾多祖師の關が透過せられ、事々物々上に於て禪の本分に違背せぬ真正の見解を保持し、直に龍蛇、龜鼈を辨じ得る爲には、無限の辨證がなされねばならぬであらう。禪門の祖師が悟前、悟後幾十年に互る長養は、この辨證によつてあらゆる特殊を一つの普遍に包攝しようとする過程に外ならぬのである。所謂、眞の大事了畢は一切の特殊を唯一の普遍に包攝したつたことである。即ち、それは「あるわけ」の體系が完成されたことである。茲に於て、普遍と特殊とは水波の如き密接な關係に立つのである。普遍の中に特殊があり、特殊の中に普遍があ

るのである。普遍は特殊の論理的根據としての普遍であるから、特殊を離れて普遍はなく、特殊は普遍によつて初めて存立するのであるから、普遍を離れて特殊はない。特殊と普遍、洞山の語法によれば、正位と偏位とは相相互して居るのである。禪の理想に於ては特殊と普遍、正と偏とは全く不二である。形式のない内容は盲目であり、内容のない形式は空虚であるといはれて居るやうに、禪に於ても、見性によつて普遍を悟らなかつたならば、あらゆる特殊は妄想、煩惱であり、後得智によつて特殊を究めなかつたならば普遍は默照の暗窟に過ぎない。

それであるから、少室六門の血脈論には、「不見性人、妄稱是佛、此等衆生、是大罪人」、「若不見性、說得十二部經教、盡是魔說」と説き、黄檗斷際禪師の宛陵錄には、「縱你廣學、勤苦修行、木食草衣、不識自心、皆名邪行」と云ひ、洞山は正中偏を五位の第一位に置き、白隱は息耕錄開筵普説に於て、「若人不见性、探經卷、訪師友、作種々行業、總是、妄情所爲、生死大兆也、終日學無作而終日打造作、終日求無爲而終日打有爲、若又、一回見性、終日行有爲卽は無爲、終日打造作直は無作、」と切言し、まづ普遍を悟らねばあらゆる特殊は單なる偶然に過ぎないことを示して居る。然し又それにもかゝはらず、その半面に於て、洞山が正中偏に對して、偏中正の位を設けて、普遍の空虚、無内容に住著するの偏枯を戒め、白隱がその五位口訣に於て、普遍を死守することを死水禪、棺木裡守屍鬼など罵り、「正位に證を取る底の大癡人」と輕んじ、「假有

明了平等眞智、不能煥發無礙妙智、是故、在寂靜無爲空間隱處、雖內外玲瓏了了分明、觀照纒涉動搖騷鬧憎愛差別塵緣、則無牟點力」と説いて、普遍に住まることを嫌ひ、東嶺がその無盡燈論に於て、「正中偏者見性端的、雖已見徹、勢分微故、於差別法、尙未了了分明、如彼鏡體有餘垢而物未審細、」是故、又設偏中正一位、切明此旨、若欲入此偏中正三昧、須參難透話頭、偏中正者見性明了、無一切垢、差別妙理無物不現、隨差別明根本增明、隨根本明差別極明、彼此極明了、則於中亦無影像、是謂偏中正」と述べたのは、一切の特殊を究めなかつたならば普遍の普遍たる所以が明かにならぬからである。このことは必ずしも禪門祖師の言句に徴するまでもなく、現に行はれて居る室内の修行の過程を見れば直に首肯さるゝことである。

上述の如く考察して來ると、禪はまづ特殊よりその論理的根據である普遍に到達し、更にその普遍より特殊を演繹する辨證であるともいひ得るのであるが、然らば吾々は、禪に於ける正位は辨證に於ける普遍と同一のものであり、禪に於ける偏位は辨證に於ける特殊と同一のものであると直ちにいふことができるであらうか。若しも同一であるとするならば、禪に於ける正位は、西洋哲學に於て理念と稱せらるゝものに、偏位は感性と稱せらるゝものに最もよく該當するであらう。理念は

正位の如く、あらゆる存在の論理的根據でありながら、しかも凡ての存在を超越して、法爾として獨自に存立する普遍である。感性は偏位の如く、その論理的根據としての自性を自覺せぬ單なる特殊である。理念はあらゆる存在を超越し、現實の何れともいふことができないから、正位の如く空であるといふこともできる。又、感性はその據つて立つところの根柢を自覺せぬものであるから、偏位の如く妄想、煩惱であるといふこともできる。理念と感性との關係かくの如しとすれば、感性が理念に到達しようとし、理念が感性に實現しようとするのは、偏位が正位に歸しようとし、正位が偏位に出でようとするのと何等異るところがないともいひ得るであらう。してみると、禪に於ける正偏回互の寶鏡三昧、或は萬法差別の妙智は、ヘーゲルの所謂、理念と感性との完全なる合一である概念即對自、或はどれもなきが故に空なる理念の感性に現はるゝものとしての歴史であることを見ることもできるであらう。かやうな考方の下に於ては、禪に謂ふところの法とか、佛性とか、空とか、無とか、心とかいふやうなものは、往々新しい解釋者によつて、西洋哲學に謂ふところの法則、規範、理念、第一原理、普遍妥當性など、同じ性質のものとして解釋せられる。凡そ、經論等に表はれて居る思想の眞の理解とは、單にその思想をそのままに抽象綜合することではなくして、その思想を吾々の生きた現意識の上に位づけることであるから、かゝる解釋の試み方は理解といふことの眞意にかなふものではあらう。然しながら、それは禪の眞の理解であるかどうか。たとひ

理解の方法は正しいにしても、もしも理解さるゝものが禪でなかつたならば、禪の理解とはいひ難いであらう。禪に於ける正位をば普遍や理念と同じものとし、偏位をば特殊や感性と同一物とすることは、果して妥當であるかどうか。

無論、嚮にも述べた如く、禪も特殊より普遍へ、更に普遍より特殊への辨證であるには相違ない。その點に於て、佛性とか、法とか、正位とかいふものが普遍であり、衆生とか、煩惱とか、偏位とかいふものが特殊であるといひ得るであらう。又それが爲に、佛性が普遍と、衆生が特殊と同一範疇の下に考へ得らるゝのである。然しながら、普遍が直ちに佛性であり、特殊が直ちに衆生であるとはいひ難いであらう。なせならば、普遍が直ちに佛性であるといふことゝ、禪に於ける普遍は佛性であるといふことゝは嚴密に辨別せられねばならぬからである。前者に於ては、普遍と佛性とは同一物であるが、後者に於ては、禪の普遍は佛性であるといふのであつて、禪の佛性は普遍であるといふのではないから、普遍は只形式に過ぎないが、佛性はその形式を充たす具體的内容である。禪の佛性は普遍であるといへば、佛性は普遍と同一物となるから、普遍そのものゝ概念を明かにすれば、それによつて佛性は直ちに理解されるであらうが、禪の普遍は佛性であるといへば、禪が以て普遍とするものは佛性であるといふことであるから、兩者は別なものであつて、佛性は普遍の概念を明かにすることによつては理解せられない。それであるから、禪の普遍は何であるか、といふ

問ひに對して、兩者は自然その答を異にするわけである。即ち、前者は、禪の普遍は普遍であると答へ、後者は、禪の普遍は佛性であると答へるであらう。隨つて、禪の普遍は何であるか、といふ場合に用ゐられたる普遍は、單なる形式であるから、禪の普遍は佛性であるといふ場合にも、禪の普遍は普遍であるはいふ場合にも同様に矛盾なく用ゐられ得るわけである。吾々が、嚮に禪も特殊より普遍へ、普遍より特殊への辨證であるといつた場合の普遍はこの意味での普遍であるから、それは辨證の形式としての普遍であつて、禪の内容としての普遍ではない。それであるから、たとひ今、吾々が禪の普遍は普遍ではないといつても、禪は普遍より特殊への辨證であるといふことに決して矛盾するものでない。これによつて、辨證の形式としての普遍は、直きに禪の普遍としての普遍と同一でないといふことが明かになつたが、然らば禪の普遍、即ち、禪の論理的根據となるものは何であるか。

凡そ、辨證に於ける普遍は、特殊の論理的根據であるから、特殊を判斷する判斷の大前提である。今茲に、この繪は美しい、といふ藝術的判斷を下さうとすれば、まづ、美とは斯く斯くのものである、といふ大前提を要するであらう。この大前提はその判斷の論理的根據、即ち普遍である。この

普遍によつて藝術的判斷が下されるのである。ある事物が藝術的である所以は只管にこの藝術の普遍によるのである。又、この行爲は善である、といふ道德的判斷を下す場合には、その大前提として道德の普遍を要するのである。この道德の普遍なくしては道德的判斷は下せないのである。藝術的判斷も道德的判斷も、判斷としての形式は同じであるが、形式の内容となるものが異なる爲に、兩者は判斷の性質を異にする。美しいといふ判斷と、善であるといふ判斷とが性質を異にするのは、その各々が性質を異にする普遍を持つがためである。道德的判斷と藝術的判斷とが、互に獨立であつて一を以て他に代へることができないのは、その各々の普遍とするものが、直接であるが爲である。直接とは他のそれ以上の普遍から演繹されないといふことである。演繹されないが故に直接である。直接なものは直接に經驗されるより外に知らるゝ方法はない。それであるから、道德の辨證は道德の普遍によつてのみなされ、藝術の辨證は藝術の普遍によつてのみなさるゝのである。道德の辨證がなされる爲には、まづ道德の普遍が直接に經驗されねばならぬやうに、藝術の辨證がなされる爲には、まづ藝術の普遍が直接に經驗されねばならぬ。

これと同じく、禪の辨證は禪の普遍によつてのみなされるのである。もしも、禪の辨證が他から演繹されない直接な禪の普遍によらずして、他の普遍によつてなされるならば、禪の辨證といつても畢竟その普遍による辨證と何等異るところはないから、特に禪の辨證とか、禪的判斷とかいふこ

とはなくなるわけである。尤も、或は、禪には特に禪的判断とか、禪的辨證とかいふやうなものはないのであつて、道徳的判断とか藝術的判断とかいふものが、取りもなほさず禪的判断である、といふやうに考へるものがあるかも知れぬ。かゝる考は元來、悟つたとして柳緑花縁となるわけではなく、依然として柳緑花紅であるといふやうな悟了同未悟の考に基くものであるが、この考はやゝもすると悪平等の見到に陥り易い。悟了同未悟といふことは悟らぬ以前に柳緑花紅と判断することではなくして、悟つてから柳緑花紅と判断することである。悟らぬ前の柳緑花紅は妄想であり、悟つてからの柳緑花紅は妙智である。前者は日常の事實判断である。事實判断としてはその判断は少しも誤謬ではなくして判断の普遍に妥當する眞の判断である。然るに、禪に於ては同じ判断をば妄想であるとするのである。何故に妄想か。それは禪に於ける判断の普遍に妥當せぬからであると見る外はない。悟らぬ前も、悟つてからも柳緑花紅であることに相違はないのに、悟らぬ前は妄想であり、悟つてからは眞智であると、特に眞偽を別つのは兩者の普遍とするものが異なる爲であらう。吾々が、禪には特に禪的判断があるといふのはこの意味に於てある。禪には特殊な禪的判断があればこそ、見性が第一とせられるのである。もしも、特殊の禪的判断がなかつたならば、何故に禪に於ては、見性しなかつたならば一切の判断は妄想である、といふかゝ理解されないであらう。

論理的であるといつても、道徳的に論理的なものもあり、藝術的に論理的なものもあり、理論的に論

理的なものもある。何れも同じく論理的ではあるが、何れもその性質を異にして居る。性質を異にするのは、その各々が以て普遍とするものゝ性質が異なるからである。禪に於て、見性しなかつたならば一切は妄想である、といふのは、禪的に論理的といふことが、藝術的に論理的なのでも、道徳的に論理的なのでも、理論的に論理的なのでもないためである。それであるから、見性は禪的に論理的な普遍を吾々に直接に經驗せしめるものでなくてはならぬ。直接であるが故に頓悟である。吾々は一則の公案を工夫する時に、まづ、日常の道徳的判断とか、藝術的判断とか、理論的判断とかによつてそれを判断しようとする。然しながら、さういふ判断がいつまでなされても、公案の禪的の意味は理解されない。それが理解される時は、吾々がそれ等の判断から飛躍して、禪的判断に入つた時である。嚮きに、吾々が、橋流水不流の禪的理解は禪の普遍によらなければならぬといつたのもこの意味である。この則が禪的に理解される時と、禪的判断に入つた時とは同時である。難透の則といふのは、吾々がそれによつて容易に禪的判断に飛躍することができない則といふことである。禪に於ける工夫といふことは、それであるから、道徳的に判断することや、自然科学的に判断することではなくして、禪的に判断することではなくてはならぬ。禪的判断には理論的判断や、道徳的判断を次第に深めることによつて達しられるのではなくして、むしろさういふ判断を離脱し、飛躍することによつて達しられるのである。植物學者が花を見て居る場合に、花を解剖する植物學的の判

斷をいかに深めても、花を美しい、と見る藝術的の判断には到らない如く、他の種類の判断をいかに深めても禪的判断には達することはできぬ。随つて、禪に於ける見性の「見」は、感覺的の視覚でないことはいふまでもないことであるが、さればとて吾々の理論的判斷でも、道德的判斷でも、藝術的判斷でもなくして、禪に特有なる判斷である。禪に於ける「性」は、この特有の判斷である「見」によらなければ經驗されない。恰も、色と眼とが一つのものゝ兩面である如く、「性」と「見」とも一つのものゝ二つの見方に過ぎない。「性」なくして「見」なく、「見」なくして「性」はない。「性」の時が「見」の時であり、「見」の時が「性」の時である。この時の「見」は「性」の「見」であり、「性」は「見」の「性」である。永平道元の正法眼藏唯佛與佛篇に、「佛法ハ人ノシルベキニアラズ。コノユエニムカシヨリ凡夫トシテ佛法ヲサトルナシ。」と説かれて居る如く、佛法は「ヒトリ佛ニサトラルル」のである。「ソレヲキハメザルトキ、ワレナガラモカネテヨリサトリトハカクコソアラメト、オモハルルコトハナキナリ。タトヒ、オボユレドモ、ソノオボユルニタガハヌサトリニテハナキナリ。」といふのは「性」自身によらずして、他の普遍によつて判斷されたる「性」は「性」でないからである。「性」に見らるゝ「性」にあらずして、思量分別されたる「性」は「性」ではない。思量分別によつて「性」を見ようとする如きは、恰も耳によつて色を見ようとする如きである。それ故、黄檗は「今時人、祇欲得多知多解、廣求文義、喚作修行、不知多知多解翻成纏塞」といひ、更に又、「善惡都莫思量、當處便

出三界」といひ、臨濟は「人信不及、便乃認名認句、向文字中、求意度佛法、天地懸殊」と説き、單なる理論的普遍や、道德的普遍によつては、到底、禪の普遍に達することができぬことを示して居る。

かくの如く、禪の普遍は直接經驗である。直接であるが故に、その普遍による判断は、道德でも、理論でも、藝術でもない特殊な論理的體系を構成することができる。これ、禪の辨證が、道德、理論、藝術の辨證から獨立に可能なる所以である。又そこに、倫理學、科學、美學に還元されざる禪についての學問成立の可能性があるのである。然らば、禪の普遍としての佛性はいかなる性質のものであるか、又、その佛性から一切の事物はいかに演繹されるか、その演繹によつて成された體系は、他の道德的體系、藝術的體系などいかなる關係に立つか、等の問題は當然次に來る吾々の課題であるが、吾々は、今は唯、禪の辨證の意義、及び可能の問題を考察するに止めて置く。

(昭和三年三月十日)