

「色」に就いて

市川 白 弦

色とは其色への其色自らの視覚實踐の諦認内容。この實踐は然し色の作用ではない。「色不知色」—摩訶般若經卷十二歎淨品。また主觀の作用でもない。「色中我見無所得」—開覺自性般若經卷一。主體なき作用例へば精神作用も尙この實踐を Aktualitätsbegriff の如き立場から構成したもの。

この視覚—最も廣く純に用ふ—の實踐に於てのみ色は色である。この定立は然し認識の先驗的成立を意味しない。なぜかなら認識の先驗的組成の認識は經驗を其契機とせねばならぬがこの定立の認識はその契機たるべき經驗を有たぬ故。そは先驗的組成以前の定立。だがそは生産をも意味しない。生産は時間過程をとり能産が所産に先立たねばならぬ。然し此定立には先後がない。「色不與前際合 不見前際故 色不與後際合 不見後際故 色不與現在合 不見現在故」—摩訶般若經卷二習應品。從て潜在、顯有たるのでなく無、有たるのでもない。Werden は永劫に皺する時の變である。色の定立は因果を凌ぐ。「非本無而今有 非本有而今無」—寶藏論。いはゞ生む者無く生まるべき無く生ま

るゝ所無き創生。いかに生むかとそれが何であるかと、*Wie 2 Was*とは同一同時。同時同一とは超時空の一定立故に過去にでも不斷にでもなく永劫に生れる。永劫は而も時間的者の原態ならば過去にと不斷にとは同意味。ありしまたあらん世の轉成も齊しく超時空の今に懸る。「前際不與後際合後際不與前際合 現在不與前際合 前際後際不與現在合 三際名空故」―摩訶般若經卷二習應品。この今ぞ眞の始め。原始といふ星雲にも尙有る *form 2 matter*。未だ形質顯れざる太初に我は即今參じ得る。宇宙創生を發生的に尋ねぬ佛教には然し此深き自覺がある。「若有人言 色是先世因所成作或大自在天所化因作 作是說者 愚夫異生邪見分位」―開覺自性般若經卷一。尤も創生の發生的闡明に由て理論的乃至實踐的に様々な「安心」が得られやう。しかし安心を得ることゝ佛を見ることゝは必ずしも一でない。佛教の本質は「信仰」にはあらで永劫に於ける實相の「諦認」即ち視覺の實踐。「色前際不可得 中際不可得 後際不可得乃至十八不共法亦如是」―摩訶般若經卷十三開持品。卵が鳥になつたとき眞に卵を見ず鳥を見ぬ。卵は卵の法位にあつて孵化を知らず鳥は鳥位に住して産卵を忘れる。これまことの卵如鳥如。卵、鳥となると言へばたゞかく言ふことに於てのそれらを見る。眞の卵眞の鳥は偕かにかく「言ふ」ことゝして働いた。「名字所著處 亦不可得」―摩訶般若經卷四句義品。「爾如今應用處 缺少什麼」―臨濟錄。

二

見るの實踐はそれ自ら全く無内容なる統一。従てそれは對象に何物をも附加せず又對象から何物をも減じはせぬ。情的相に於て經驗に遍在するのみ。純粹思惟すらそれを把へ能はぬ。寧ろ純ら思ふ所に感じが感じられてある。純情は見るの内性を偲ばすにふさはし。知は之を注視する程明かとなるが情はかくすれば却て消える。自らを否む方向の内性だから。却つてそは對象に専らになることに由て鮮かになる。「見る」の側の内性だから。「空」とは「見る」こと、「色」の認識の行爲。そは色に否色の純なること。さればこそそれは色にいかなる働きをも與へぬ。「般若波羅密於諸法無有力 無非力 亦無受亦無與」―摩訶般若經卷十二無作品。即ちこの場合色の意味體驗は全くそれ自らは無制約の「見る」に依る。己れを否み盡せるものゝ統一に依る。いひかへれば依る「もの」なきこと。従てこの意味體驗は何物の意味でもなく色其自身の意味となる。「見る」(空)とは實は「色が其自らに在ること」。「見る」に何等かの例へば意識一般とか純粹主觀とかの制約が残れば―識見有所得―色は「依るもの」あることになる。「若有於法有所得相可成立者 即有所得相而有依止」―開覺自性般若經卷一。即ち認識論的圈に關係する限りに於て色の認識はこの場合對象を示さずして對象に關する主觀の統一内容即ち「表象」となる。こゝに對象は懷疑說に拐されじと表象を脱して其超越性を保たねばならぬ。即ち魏をさし江を渡る。闔國の人のいまは江の岸に「理性批判」の鼓を鳴らす。焉ぞ知らんまたもそは懷疑說への序曲となりつゝありしを。

然し見よ。陽の輝けるを。陽の表象は光らぬが陽の純視覚は光る。主観は主観性をなみすること
に由て對象の色に格る。「一心不生 萬法無咎」―臨濟錄。視覚の實踐に於て色は全く主観の統一に
依存せぬが故に表象の認識ならで對象のそれを可能とする。認識の對象と對象の認識とはかくて同
一であり得る。

客觀的存在は其認識論的基柢をつひに斯る超主觀的實踐に仰げばこそ一つの物は甲の認識の對象
でもあり得、乙のそれでもあり得る。認識主観に對峙する客觀は主觀的立場をも内に含むより高き
立場のもの。純粹思惟すら其内容を直觀的なものから仰がねばならぬと思はれる。一切の理性者（主
觀）の滅亡は一切の「物」の滅亡を意味しはせぬ。物はなほ超主觀的な統一に趨る。直接經驗以外に
物は無いとの考を許しつゝ經驗せずとも物は在るの考を認め得る。異次元の構成に由る故二者は撞
着しない。東洋の唯心哲學は往々この關係を混同し或は明確を欠いた。「先生遊南鎮。一友指岩中華
樹。問曰。天下無心外之物。如此華樹。在深山中。自開自落。於我心亦何關。先生曰。爾未看此華時。
此華與汝心同歸於寂。爾來看此華時。則此華顏色一時明白起來。便知。此華不在爾的心外。」―傳習
錄卷三。經驗的認識主観に立つ唯心論からはこれ以上の説明は望まれぬであらう。然し客觀は主観
にまで與へられし課題であり従はねばならぬ必然である。こゝに素朴な唯心論の弱味があり同時に
唯物論必然論乃至常識的實在論の生發する契機がある。

三

では佛教の三界唯一心又は心外無別法の「心」とは何か。そは吾々の心でも佛の心でもない。いかなる主觀のこともあらぬ。「如是觀諸法 不見能觀」―勝天王般若經卷三法性品。もし之を主觀とせんか第一それが經驗主觀ならば五蘊以外の何物でもなく從てそは主宰性を失はねばならず第二超越主觀とせばそは要請としてのみ許され認識圈を去る。「心」は然し説明原理としての要請ではない。心性の徹見こそ佛教の起源及び目的なりし故。要請に非ず主觀にも非ずとせばそは原理性、主宰性乃至實體性を離れねばならぬ。

要請に過ぎざりしアイトマンを實在化した所に六派哲學一般の錯誤が萌した。無我説の認識論的意義は此錯誤への批判にあつた。凡ゆる存在からの實體性(自性性)の除去(法無我)が佛教哲學の特質。故に無我説の立場に於ける眼耳等は生理的もしくは機能的統一態ではない。「見る者」でも「見られし者」でもなくたゞ「見ること」「聞くこと」等々である。「夫眼作眼解 卽生眼倒」―寶藏論。「眼は無我、無我であるものは我のものとも我がそれであるとも我が我であるとも言ひ得ぬ」―S. N. XXXV, 3. 「不計我見色 不計眼我所 不計相屬」―雜阿含經卷八。「心」の理解はそれ故にいかなる主體性もそれに加へられてはならぬ。「心外無法 內亦不可得」(臨濟錄)は「心」がいかなる靜的原理乃至實體でもないことを語る。それはたゞ「見ること」即ち永劫の相に於ける認識の行爲の外の何

物でもない。故にそは「流に随つて」のみ見得される。「三界無法何處求心 白雲爲蓋流泉作琴」―碧巖集三七。

唯識共變の認識論的根據は終に此實踐の超主觀性に遡らねばなるまい。然し超主觀的とは個人的の撥無でも又個人的の總和でもない。「普遍」は事實のでなく權利の問題。これを「私の見た」「彼の見た」と言はれる可能根據。然しこの「私の」「彼の」を「見る」の制約とすれば經驗は悉く個人の變作せる表象にすぎずとしてまたも懷疑の淵を見る。「超越的實在」とか「超越的主觀」とかは之を救ふための要請であつた。そして超越我の作用自身は認識され得ぬから空、認識中にも此作用ある故、空があらねばならぬ即ち色即是空だと言へば整合的の様であるがそは色以外に作用(空)を認むるもの從て眞の色即是空ではない。「今明空即是色不可以空取空以斷彼疑」―心經略疏探要抄下。故に「無智亦無得」と空の智をすら否む。「不以空分別色 不以色分別空 受想行識亦如是」―摩訶般若經卷八幻聽品。

四

色即是空は色を空に還すのでなく空即是色は空より色を啓くのでなく色なる所が空、空なればこそ色。「空有空故不空」―心經略疏探要抄下。無の所是れ有。有の所是れ無。此以如實中空 無妄染故 云如實空 非謂如實自空 此則如實之空 依主釋也」―起信論義記中。鳥飛ぶそこが鳥の空。

物在る所そこが物の空。一條の枝一片の落ち葉にも天を見る。この世の天はなほ地。まことの天は天の上の天。地の下の天。と古聖いふ。

されば色が空に空が色にの轉成ではない。當體全是の即。即はいかなる辯證の「故に」をも容れぬ即ちそれは視覺實踐への示唆のみ。「色即是空」の時「空即是色」無し。これ空即是色の眞景。「空即是色」の時「色即是空」無し。これ色即是空の面目。色是色空是空。これぞ色即是空空即是色。かく「記すこと」こそ空即是色。示唆としての即の意味が首肯かれた。

それ故に「一切空」とは一切法が一々即今「現在する」こと。色あり。空あり。即あり。假あり。故に一切空。とはいへそは總ての現象を並べ言ふのではない。「山モ時ナリ 海モ時ナリ 時ニアラザレバ山海アルベカラズ」―正法眼藏有時。「山アリ」といふ時在るは「山」ならで「山アリ」。一切即空。一切空即空。しかも「無見者 無聞者 無知者 無識者 是般若波羅密不可思議」―摩訶般若經卷十二歎淨品。一切空を説く者あり聽く者あらば早くも一切有。たゞ純一に「一切有!」。一々の語黙一々の認識ことごとく佛への禮讚、神への讚美。「讚美する」神、「禮讚する」佛。

五

いま私はかの神學を屢々悩ました問題「神の存在の證明」を想ふ。そは今や極めて簡明。「物在り」。これでよし。色即是空の故に。我あり汝あり彼あり。林あり沼あり蒼天あり。「我汝に隠すこ

となし」と古聖いふ。「密は汝の邊に在り」と古聖いふ。江月照し松風吹く永夜の清宵何の所爲ぞ。僧問清淨本然云何忽生山河大地。師曰清淨本然云何忽生山河大地。

「神」とは視覺の實踐——言葉は空哲學に於ては主張でなく示唆である——そは而も一切の内性を否む空しき統一。何らかの限定あらばすでにまこと神ならず。故に在る神（人格神）や妥當する神（理念）は未だ眞の究竟者ではない。God であるも Gottheit ではない。神の確さはかくて全く「存在」の問題から離れ去る。神在りの論證あかしよりも實は神無しの證明がより根本的であつた。佛教や神祕主義ミステイシズムはいみぢくもこの道に出た。有らぬは有るに優ると古聖いふ。而も無は有によらでは知り得ぬ（空不異色）。では無は有によつて知られるか。否、その有は無によらでは知り得ぬ（色不異空）。それは空しき詭辯であるか。たゞ視覺の實踐のみがこの循環を截る。

凡そ最後の對立——對立と之に對立する統一との對立の如き——はもはや理論的ならで實踐的の對立。矛盾は解かるべき限りに於て解かるべきである。包理性的でこそあれ理性の萬能を謳歌しはせて却て其限界を批判する所に印度哲學宗教一般の特質がある。而も更に凡ゆる要請の實體化を破斥することに由て佛教哲學は從來の婆羅門教學の蒙を啓いた。色即空の實踐に於て彼は合理的と非合理的、存在のと當爲的、超越的と内在的等、理論的乃至實踐的の凡ゆる對立を超克した。Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft がカントの宗教であるなら、佛教は Religion innerhalb der Grenzen

der Humanität であるか（般若哲學への序説二終）。

これは昨冬木枯に吹き籠められて書いたものです。求需切なれざるべきゆゑりもなければ舊稿のまゝなるをゆるされよ。