

「見神の実験」序説

—— 梁川初期の禪批判を中心に ——

川 合 道 雄

1
梁川にとつて宗教的真理（神）とは、情における止み難い真実としてその詩的憧憬の世界を支配したが、それはあくまで「神」なる人格的實在への接觸を予定し、しかも求めて得られぬ悲痛の意識としての宗教的欲求——絶体（者）への体験欲求としてのいうところの「実」意識に貫かれたものであつた。

「見神の実験」とは、そのような彼における窮極的欲求の充足、願望の達成であり、いわば初めて許された恋人との接觸を意味するものであつた。しかも彼はこのような経験における己れの意識状態を極めて冷静に、また具体的に記述しようと試みた。このとき、彼にとつてことば（表現）とは、どのような意味を持ち、またどのような形をとつて現れたであろうか。いわば彼の詩的意識はそこでどのような変貌を示したか。

すなわち、この経験は、外的には一連の思想的展開の一掃結、一定型ともみなされるが、他面、内的、具象的な自証の経験そのものとして、明らかに個の意識の変革更新を意味したのであり、

少なくともこのような神秘的宗教体験を境とする爾後の心境（最後の意識状態）が、未見の神に憧れた薄明の詩的世界に何らかの変化をもたらしたことは否定し得ない。そしていうまでもなく、それは彼のことば（文芸）とのかかわりに重要な意味を持つ。

2
いわば「見神の実験」とは、そのような梁川思想の展開が示す一つの極であり、そこで詩と宗教の離合を確かめる主要なポイントとみなされるが、本稿では右の主題を踏まえながら、ひと先ずその序論的考察——すなわち見神への序曲としての実意識の成熟を詩的意識とのつながりの上に跡づけ確かめる上から、先ずこのような実意識の根底にある一種の体験主義的世界観宗教観——超論理的経験そのものへの彼の志向と関心を早期の禪批判に探ることから試みてみた。

もちろん梁川の宗教思想の中軸はユニテリアンに近似したキリスト教のそれであり、このキリスト教的な人格神の觀念が自我（自我）実現の倫理學説に裏づけられた人間の可能性への無限の肯定

と結びつけられたところにその特長、その近代性を見出せるのであるが、こうした彼の思想が汎神論、特に真宗他力の教に接近しはじめたのが明治三十六（一九〇三）年以降、いわゆる見神実験（光耀の経験）の前年に当ることは一応留意しておきたい。梁川の仏教思想そのものへの近づきはユニテリアン的な主体の要求が必然的に伝統的土着的なものへの結合を求めさせた結果といえようが、彼が最後まであきたらぬ感を抱いたのはその人格觀念の不明瞭さにあつた。ただ、梁川の真宗的な「信」への接近は彼の詩情的な「感情の宗教」観が「要求は吾人分限の事ながら感応は神の恩恵」という如き、より他力的な受け身の情において見神なる神秘的宗教体験を期待させたことを示すのであり、それは同時に自力の禪に対する彼の批判が常に「悟」への関心に引かれながらも、その知的意志的排情観に向けられていることと決して無縁ではない。

さて、梁川の禪に関する早期の論評で比較的まとまつたものに、遺稿『我観録』に収められた明治三十二（一八九九）年五月七日から二十五日にわたる同名の稿「我観録」がある。思想的段階ではいわゆる倫理学時代に属するが、この年四月再度の略血に襲われ、雑誌『日本教育』主筆を辞して、五月以降小田原在早川に転養直後のもので、彼はここで『白隠全集』に沈潜したのである。

論旨の凡そは禪の教説、禪哲学自体の矛盾欠陥と思われる諸点への批判、及び禪における悟のメソッドに対する不満から自己の方案を述べたものとに分け得るが、その論鋒はすこぶる鋭利嚴密

な牙えをみせている。ただし後段に、「以上主として禪の短処をのみ見たれど、長所豈無からんや、我等の禪によりて学ぶ所少からざる也。今は唯之を説く能はざるのみ。（五月十六日於同勉）」と付記しているように、批判のための批判や、狭隘な観点からするいたずらな攻撃といった類ではなく、あくまで嚴密な学究的態度、真摯な求道者の姿勢に支えられたものである。しかも、超越的絶体（者）に対する「直観」と論理的認識の微妙な関連をめぐる、時に学究梁川の背後に潜む詩的梁川の面影をさえ認め得るのである。

以下、主要な論点を中心に考察をすすめたい。

3

先ず彼は仏教全般の特性として、禪が個人の悟りのみ重んじ、社会人として社会的に達せらるべき究竟の悟あるを説かず、と禪の非社会性を突いた後（七日稿）、その立脚する絶対的超越的立場を批判、禪では迷悟二境を超越せるものを自性の本躰といい、煩惱即菩提迷即悟と説くが、このような絶体の見地より下した解では差別界における二者の实在を没し得ない。すなわちこの差別界を仮りに「空華の仮相」とみぬ以上（大乘仏教の極意はこれを空華と説かず實在と説く）、この差別界での諸現象の實在をも認識せざるを得ぬ故に、もし迷を悟と没交渉の實在とするなら正に二元観たるを免れ得ずとみるわけで、「禪は果してよく此二元論の白窟に陥るを免れ得べしや。」（十日稿）と論じている。更に禪は方法一如、一切具仏性といい、直ちに超越的見地から差別界の

万法を見下すことから、差別界の眞評価を誤りやすい弊害を生じるとして、いわゆるユニブーサリゼーション、イクオーライゼーションが禪と離れ難い一特相であると指摘している。

ただ、このことは彼が絶対界ないし絶対的意識（絶対に触れたとする神秘的超絶的意識）そのものを否定しているのではなく、そのような絶対的見地からのみする禪の説き方、一面的解釈に対して批判的見解を述べているのであって、禪の悟境、達観の論法それ自体には「……是くの如く一切の差別相中一如の自性を認めて諸法実相と説く所は、観する所まさしく禪否仏教哲学の最も光彩ある大直観なるべし」と述べている点は注目に価しよう。だがそれが反面、いう如き「普遍化、平等化の弊」、「一切のデイスチンクション（差別）を levelled down し、押しならして、諸物に同等の価値を付せんとする」弊害を認め難いとしたのであり、そこに彼の思想的基盤をなす倫理的理想主義の価値観——

蓋し差別界に於ける善といひ悪といひ……醜といひ美といひ道徳といひ不道徳といふが如き種々価値の差別の起る所以は、一言すれば諸物が理想を表現する程度の差より起る也。即ち理想に向て進歩発展する階段に高下の別を有するが故也。

という観点を明瞭に看取し得ると共に、そこから

是れ疑ひもなく禪に進化向上という宏大なる観念の闕如せるが故ならずや。所詮発達といふ観念を離れては事物の価値の由来及其眞意義は解せられまじ。（十一日稿）

と主張する彼の論拠をも解し得るのである。ついで禪の中核

——彼が最も関心をはらう「悟」についての論述「禪の所謂悟とは如何なるものぞ」に及ぶのであるが、ここで彼は悟を内容、形式の二面に区別した注目すべき見解を述べている。すなわち「自ら悟らざるもの悟を言ふ権利なきは我之れを知る。然り悟の内容につきてはこゝに説かず、否説く能はざる也。唯だしばらく悟の形式を語らしめよ。」と述べている如く、己れにとつて未經験の意識内容を厳密に一般論理の対象外に保留することから論を進める。

先ず禪の悟が見性の二字——いわば自性、自我の本体、大我を見るの意、「一言すれば絶対を觀するの謂」に尽きるとして、白隠禪師の『遠羅天釜』を引用し、その心状を形容する諸語「純一無雜打成一片の眞理現前す」といい、「生死不二……金剛不壞の正躰を成就す」という如きをつぶさに点検しつつ、それらが「明らかに絶対に触れたる、若しくは同じたる或一種の意識を表せるものなるべし。」と認めた上、

形式的に観て、禪の悟が或一種の超越の意識を有するは疑うべからざる事実なるべし、即ちたしかに実在（絶対）に触るゝ事あるは否むべからず。^{註2}

と、それが一種の超越の意識であることをいうと共に、このような宗教的体験、絶対との接触融合の経験的可能を基本的に肯定している。しかし、基本的肯定とはもちろん無条件、全面的な肯定を意味するわけではない。彼はそこに一種の制限、一定の条件を設けることによつてはじめてそれを肯定するのであるが、このような条件づけの中に現段階（倫理學時代）における彼の人間

観、自我観、いうならばユニテリアニズムの影響を多分に匂わせる近代ヒューマニズムの中心思想を認め得るのである。彼のいうところは

……他なし、禅の實在に觸るゝ所は其一部にして其全体にあらずといふ事はれ也。……曰く自我は全く超越し尽す能はざるが故也。超越は自我の本性にして、超越し尽す能はざるも亦自我の本性也。

と説く。いわば超越するからこそ實在の一部と合し得るのであり、同時に全的に超越することが不可能であるからこそ實在のホールとは合致し得ないというのである。「誰れか神を知りつくすものあらんや」……これは正に悲しむべき事実であり矛盾であるかもしれない。だが、このような無限性と有限性との矛盾によって成り立つものこそ人間性の本質というべきものであり、「否人性の意義と価値とはこゝに存す。」と語るのである。

(ただ、この近代的人間観と彼の宗教的欲求、根元的な絶対者への止み難い希求との間には、信仰の絶対性に隔てられた悲痛な二元的懐疑の深淵があつた。

それがこうした論理的帰結にもかかわらず、やがてその抽象性の枠外に感情の悲哀、嘆きをつのらせていくのだが、従つてここでいう彼の矛盾的存在としての人性の肯定とは、もとより矛盾そのものに安住する自然的存在の肯定ではなく、「超越し尽す能はず」「知りつくす」ことの不可能を知りつつも、どこまでも己れの全存在を賭けて苦闘する倫理的人間への肯定にあつたことはいうまでもない。すなわち「合し尽さざる何ぞ病ま

んや、人はおのゝ其意識の分に、応じて實在と合す、要する所は自家意識の全を、尽くすにあり。……我れの全實在究竟の楽地蓋し此にあり。」と彼はいう。

この「分に、応じて、實在と合す」という段階論は、人間の平等観よりもむしろ縦の系列に主点を置く倫理的理想主義、人格主義の必然の帰結であり、常に彼の価値観、評価基準の根本をなすのであるが、その窮極地に神人(完人)キリストのイメージへの憧憬が秘められていた。△但しここで立論の中心は禅の絶対的見地への批判として、後述するように悟の段階性と共にその個別性、個別的多様性へと向けられている。▽

それにしても、「己れの全を、尽くす」とは、具体的にいかにか生きるべきかの問いに対しては極めて一般的抽象的な答であることを免れないが、そこには少なくとも全的な向上への努力——己れを磨き高め、不断に充実させることによつて、やがては絶対的に達し得るとする一種の「倫理的ロマンチズム」の濃厚な基底流を認め得るであろう。

このような倫理と宗教の直結——倫理の窮極に宗教的絶対を必然に予定する思想形態は東洋の倫理観宗教観の顕著な特質△その意味で極めて倫理的な人生観▽でもあるのだが、梁川の禅への関心、後期の汎神思想への接近は、もとよりこの主潮と密接なつながりを持つ。それは、いわゆる天界と地底の中間に〃つるされた〃人間の意識——罪へのおそれ、悔恨と、天上への救いを贖罪主の十字架の前に必死に問うあの意識とはこの点において異なる。換言すればその窮極にあるのは「悟の哲学」

——宗教における主体的、直接的体験の重要性の認識に行きつくのであるが、右についてはかつて笹淵友一博士がその梁川論^{註3}中、梁川より海老名正宛書簡の一節、

小生は今の時を以て基督教の一転歩の秋と存候。どうして一度は基督教をハ勿論其フォームをVめちやめちやに粉砕し日本の意識の根底に其精神を植ゑ更へさるべからずと存候
A明三二・五・二三V

ほか一を引用され、「この体験を重んずる点において梁川の宗教意識は禪に通ずるものがあり、——彼が見神を悟と同一視したこともこれを示唆する。——云々」と言及されているが、またこの意味での体験主義の世界観宗教観が、その倫理的性格の厳しさにもかかわらず、苦難の道程の彼方に絶対との接触の可能性を常に夢見得る点において、静謐調和の世界をそこに望見し得ることにおいて、いわばこのひとすじにつながる求道者の、東洋的なロマンチズムの基調とも奥深くかかわることを認め得るであろう。

ただ、右は主として梁川における伝統思想とのかかわり——仏教的汎神思想への回帰の基調、その遠流に視点を投げた卓見であり、彼の近代性、近代ローマン思潮とのかかわりそのものは笹淵博士の御指摘の如く、主としてユニテリアニズムの影響下にある近代的人間主義の意識、その自我拡大の意欲にあつたことは前述の所論にも伺い得るところである。

ともあれ梁川の意識下にある伝統と近代、合理と非合理的の交錯は改めて詳察の要があるが、ここでは、それが何より彼自身

の意識下での痛切な課題であつたことから、それらの対置よりもむしろ求め目ざしたところ、見神なる体験的意識を中心にそれへの序曲的行程をたどつていきたい。

さて、彼は禪における悟の本性を超越にありとし、その自我からの、また差別からの超越の心状を「一種の普遍相を築きたる意識」(平生の生活以上に一種の新天地を窺じたる意識)、「驚絶すべき神秘的意識」、「トランスファイギュアせられたる意識」として認めながらも、その超越に「域」(リミテーション)のあるのを人性の実相とするところから、禪の悟がひとりこの法則外に立ち得ることを否定、「悟は要するに相待的にして、絶対的を許さざる也」^{註4}と結語するのであるが、続いてこれを別方面よりも立証し得るとし、悟を内容、形式両面に区分する観点をここに導入している。すなわち、禪で説く悟の絶対相はそれが何人の悟であるを問わず皆一様であるが、要するにそれは悟の形式(姿)面であつて内容ではないというのであり、悟の内容は

言説を絶したる摩訶不思議の玄境神秘なるべく、之れを語り之を筆せんとすれば忽ち矛盾すべし。悟の内容は唯々意識せらるべくして慕状せらるべきものにあらざり。

であるにもかかわらず、禪の悟を描くところは自ら描いた形式の絶対相を直ちに内容の絶対相を描いたものと考えている。要するに禪はすべての人の悟がその極処に至つては同一であるとする観点に立つが、悟の内容そのものを果して同一であると主張し得るや否やと問う。

むしろ、彼は明らかにこれを誤断として以下の論述を進めるの

であるが、ここで留意しておきたいのは彼がくり返し悟の内容に立ち入ることの不可能について、

不幸にしてこれを点検する道なきを憾とす言説に上ぼす能はざる境なるが故に、

と述べている点である。

従つてすべて悟の形式面に限定されるのは止むを得ぬとして、釈迦が四十年間の大苦業による菩提樹下の悟と凡夫一朝の悟を同一視するわけにはいかないし、また禅の悟、儒の悟、新プラトーン派の悟、基督の悟等々、その实在の一部に触れた意識、形式は同一としても、その内容(深さ広さ)をも同一とは言い得ない。つまり悟自らが発達あり、進化あると共に、個人にしてもその内容の貧富深淺、修業工夫の精粗多少によつて当然悟の内容を異にするはずというのであるが、これについては白隠が悟は同一と断じながら、他方「其進修の深淺精蘊によりて、得力の高下はあるべしけれども……」と述べているところを突き、これこそ悟の内容が同一ならざる証拠、差別相の制限内に立つゆえんを証言したものに違かならぬとし、

人は如何に疏くも全く自己以上に抜く能はず、学者の悟は学者の悟を生じ、無学者の悟は無学者の悟を生ず、君子哲人の博大精微深奥なる宇宙觀人生觀其他一切の心内容(差別相)は、如何に之れを排除すとも、如何なる方法徑行によりてか其は竟に其悟道に影響せざるを得じ、影響すればこそ凡夫無学者の悟と比して哲人君子の悟は其内容の寛かに高且博なるを見る也。

といひ、

此事實は自我の全く超越すべからざる所以の理を証するもの、否自我は全く超越すべからざるが故に、此事實ありと観るを得。

と述べている。

なお、

頓悟といひ、天啓といひ、神来といひ、救極といひ、解脱といひ、イルミネーションといひ、見性といひ、接神といひ、開仏知見といひ、悟の名目や多しと雖も、而も其形式的説明は要するに自我の超越といふ一事以外に出でざるべし。

と、彼が「悟」を単に禅の専用語、専用概念と規定せず、広く神秘的宗教体験の意識そのものとし、そこから悟の多様性、内容の差別相を論じること上上述の通りであるが、ここで彼はカーライルの言を引用して、左の如く述べる。

悟は一種神秘の作用也(論理の得て測知しつくす能はざる或深奥の意義を有するは疑ふべからず、超越其者は幾んど思議すべからざる神秘也。而もカーライルの断言せる如く)、論理は此に一点の嘴を挿むの権利なきか、然らず(悟は神秘也、而も全く鉄鎖を脱して恣まゝに跳梁するほどに神秘ならざる也)因果の法則は尚ほ一面こゝにも行はるゝの余地を有する也。

この悟に対する論理的解釈の可能性はもとよりその一部、一面に限定されるが、その根拠を彼は悟の差別相中、特に始祖教祖の個性差に据え、「釈迦の悟は所詮釈迦的」「基督の悟はた基真的な

らざるを得ざる」ように、マホメット、ポロ、或はプロチヌスの悟（イルミネーション）等々も同様、「其人の個性、品性に随つて」内容に差別を生じるは当然とすることから、ついで悟の方案、メソッドに対する考察に視点を向ける。

中心はもとより禅の方法に対する批判であるが、形式的にみて禅の悟が極めて抽象的主観的で冷静、いわば智的悟である点を指摘し、「少なくとも基督教などに於ける小なる人格と大なる人格（神）と相触れ相抱きたる一種温かなる具象的なる悟にあらざる也。……頓理より来る悟也、差別を空了するより来る悟也」と述べているところは意味深く、以下彼自身における悟への欲求、期待の情、それに貫かれた生の意識の根底を一層明らかに示すものとして見逃し難いところである。

つまり、彼はこのような禅のメソッド——冷酷峻厳、ひたすら我を排除し、根滅することに努めた末、全く我を空じおわり（前述の立場から彼は完全に我を空じ了るといふ如きを認めないが）、はじめて本来の面目現前すと説くが如き——を極めて消極的否定的なエキスクルーション、メソッドといふべきものであるとし、それは悟の「一法であるとしても自己の取らんとする方案はいささか異るといふのであるが、右に関連して、悟の契機についての次のような注目すべき見解を述べている。

蓋し悟は多くの場合に於いて一種のサグゼッション也、或事物（差別界の）に暗示せられ、其れを機とし縁として絶対と感応する也。人は絶対を直ちに観る能はず、或媒を介して之を観る。神は直ちに人の胸間に「照り入る」（*Glare in*）

能はず或差別界の事物を機とし其大明を投入す。是れ人の本性より来る自然の約束也。全く差別を超越しつくす能はざる人の本性は、或る差別を媒とし縁とせば神を観る能はざる運命を有する也。……神来といひ天啓といひ豁然大悟といふもの、皆或事（差別）に触れて忽然自我を超越する刹那の意識を指すの悟にはあらざるか、此意識の極めて強烈深奥にして幾んど差別を碎破し尽して直ちに絶体者と相合したるの超意識を有する也。……

ところが、前述の如く禅のメソッドは差別の空了であり、或事物の縁を頼まざるのみならず、寧ろ是れを排し是れを空して、獅子の人を咬むが如くに一切の情念を敵として、直ちに面と面と絶対に合せんとす。……
というのである。

ただ彼はこのような禅の方案を無下に排撃してゐるのではなく、悟の性質がその方案に決定せられることの多いことを指摘し、禅の悟が一種抽象的な静寂さ冷たさを漂わすのも、その方案の冷酷峻厳さに由来するとし、悟のメソッドは必ずしもこうした禅的方法にのみ限らぬことを主張せんとするのである。では彼が望み、心引かれた悟とは先ずどのような悟であつたのか。それは前述した如きキリスト教的な悟——人格神との接觸融合による暖かな、具象的悟であり、

基督が我れによりて生れ更れるものは、無限の生命の源となりて、滾々として流れ出づべしといへるが如き意味の悟にほかならなかつたのである。

そして、このような悟に至るメソッドとして、禪の方案が上述した如き *excluding method* (排除的方案) とでもいうべきものであるに反し、「広く深く天地万有を觀察し、其心的内容を饒かにし、^{註7}因⁷りて以て天上の靈火を喚び來たる方案」として *suggesting method* (想起的方案) と名づくべきものを提起するのであるが、これは

寧ろ其の差別(善意にての)を広く摂取しエゴを拡大して(小我偽我を拡大するの意にあらず、主観という意味にしてのエゴ也)而して深く天地の實在に触れ、かくして大悟の準備を作さんとす、
という如き方法であり、なお付言して

此準備なくして漫に悟を求めんとするは誤れり、よし悟を得ることありとせんも、此準備なき悟は望ましからざる悟也。
とまで述べている。

すなわち内容の貧少な悟より富麗博大な悟を得るためにはこの準備あつてはじめて可能であり、このような準備——「天地人生に対する知見を深奥博大ならし」めることこそ悟に先立つ何よりの肝要事であるという。いわばそれは単なる方法、メソッドの問題であるよりも、彼の全的な人生態度の表明でさえあるのだが、少なくともこの方案が禪のそれよりも「遙かに自然也、醇粹也、近世的也、エフエクターズ也」(五月十六日)と語るごとく、そうした彼の立場は自ずから解し得るであらう。

4

さて、このような意識——悟への準備に捧げられた期待と憧憬の情そのものが、自ずと流出し、また共感した「ことば」とはどのようなものであつたのか。……それは必然に論理の形式を超えて、彼の内奥の何物かにこたえ、そこに息吹きを通わす如き「生きもの」であらねばならなかつた。そして、そこに彼における詩的象徴の宗教的意味を望見し得るのだが、すでに論すべき紙数を余さなむ。一例に、やや長文ながら、彼が「傾倒歎美の情に堪へずとしたエマーソンの報償論中の一節と、それへの彼の所感を掲げて、ひと先ずこの稿を終りたむ。

“In the nature of the soul is the compensation for the inequalities of condition. The radical tragedy of nature seems to be the distinction of More and Less. How can Less not feel the pain; how not feel indignation or malevolence toward More? Look at those who love less faculty, and one feels sad, and knows not well what to make of it. He almost shuns their eye; he fears they will upraid god. What should they do? It seems a great injustice. But see the facts nearby, and these mountainous inequalities vanish. Love reduces them, as the sun melts the iceberg in the sea. The heart and soul of all men being one, this bitterness of His and Mine ceases. He is mine. I am my brother, and my brother is

me, If I feel overshadowed and outdone by great neighbours, I can yet love; I can still receive; and he that loves makes his own the grandeur he loves. Thereby I make the discovery that my brother is my guardian acting for me with the friendliest designs, and the estate I so admired and envied is my own. It is the nature of the soul to appropriate all things. Jesus and Shakespeare are fragments of the soul, and by love I conquer and incorporate them in my own conscious domain. His virtue,—— is not that mine? His wit,—— If it cannot be made mine, it is not wit.

何等哲人の大直観ぞ。……中にも「我もし傑出せる他の影に蔽はれて色を失するの感あらんとも、我れは尚ほ彼れを愛するを得る也、彼れを容るゝを得る也、かくして彼を愛するものは其愛の極大を自己の有となす」の句の如き、何等神的高調の文字や、…… (五月十九日)

註1明治四十二年九月十四日、杉本葉江堂刊。明治三十二年五月より同三十六年六月に至る間の感想、思索の手記。我観録及び雜記其一から其五を収録、書名は巻頭の篇名を採つて名づけられたもの。

註2但し、彼はこのような実在との接触について、次のような疑点を保留している。

吾人は果して実在をばよし其一部分なりとも如実に知識し得る力ありや否や、即ち意識して念として観じたる実在

を以て直ちに之れを実在となし得る客観的根拠ありや否やの疑問は、当然此に起り來たるべきも、こは知識論上の問題なれば姑く別問題とし、仮りにこゝには意識に現じたる実在を如実の相とせん、

註3「潮島栗川」(『国文学』昭三五・十一月号——近代評論の系譜・第二——)

註4禪の悟が相對性を脱し得ぬゆえんについては、なお左の如く付言している。

(之れを以て直ちに如実の自性本体入神 \vee を攫めりと思惟せば誤る、禪如何に自我を排し差別相をエキスクルーすとも、其や悟依然たる自我、差別を伴へる \wedge 無意識ながらに \vee を免るゝ能はず)故如何にとならば自我は全く自我を超越し了せざれば也。

註5「To know: to get into the truth of anything, is ever a mystic act of —— which the best Logic can but babble on the surface. Carlyle.

註6いわば一切の感情を煩惱としてしりぞける禪の方案そのものの知的意志の性格についで述べているのであることは、左の言によつても明らかである。

もとより大観喜といひ、山河大地を照破する光明の発すといふが如き語に見れば、禪の悟の全く消極的なものにあらずして積極的意義を有するは明かなり、然も要するに其智的又意的特相を以て勝れるは疑ふべからず。

註7頭註に「appropriating method」といふ方穩妥ならんかと記している。