

東洋的個(一)

秋月龍珉

禪に於ても個は嚴然たる事實である(鈴木大拙博士)

久松眞一博士に「東洋的無」の語があり、人は「無」といえば東洋的、「個」といえば西洋的と考える。しかし、私はそれとともに、「キリスト教的無」および「東洋的個」ということを提唱してみたい。ここには、まず「東洋的個」について述べる。それは内容的に、いう所の「東洋的無」と特に異つたものではない(久松博士にも「絶對主體」の語がある)。體驗の如實相の概念的表現としては、「無」と「個」は兩々相俟つて表裏一を成すのである。しかし一味の禪、經驗の中にも、その強勢點の打ち處によつて、禪意識の表現として、そこにおのずから異つた思想的様相(禪思想)を呈してくるでもあらう。

「東洋的個」とは何であるか。端的に結論を先に示せば、私はこの概念によつて、『臨濟錄』にいう「人」即ち「無位の眞人」の文字を、思想的哲學的に把握したいと思うのであるが、いま理解を易しくするために、まず形象的叙述から初めて、論理的思惟に及ぶこととする。

唐の相國裴休、或る時大安寺を訪うに、どの壁にもみな達磨が書いてあるので、「これ何の圖相ぞ」と問うた。寺主は、「高僧の眞儀なり」と答えた。そこで裴休は、「眞儀見つべし、高僧今いづくにか在る」と切り込んだ。なるほど、これは高僧達磨の眞儀である。そんなことは分つてゐる。私の問うたのはそんなことではない。即今、達磨は

どこにいるか。生きた達磨をここに出してみよ、という見識であろう。ところが、これに對して、寺主「對なし」で何とも答え切れなかつた。そこへたまたま黄檗オウハクがきたものだから、裴休得たりとばかり、黄檗にくつてかかつた。「たまたま一問あり、諸徳吝辭す。代つて一語を酬ゆべきや。」どなたも言葉を吝んで教えて頂けない。禪師代つてお答え願いたい。そして「前話を擧す、前話をして黄檗に迫つた。

會つて、伊藤仁齋は諸弟子を前に一書を講じて、談たまたま「天」に及ぶや、肅然襟を正して、「頭上三尺是れ天なり」といつた。ために聞く者みな冷汗を覺えたという。これは裴休の問に對する日本儒教の答えであろう。更にこゝろ考え直してみるもよい。年々歳々、十二月にはクリスマスといつて、「キリスト」の生誕を祝う。或る時一子ありてキリスト者に問うて云く、「君、キリストの降誕を祝うやよし、しかしながら、即今唯今、キリストはいすくにいますか」と。會つてイエスは、「私はアブラハムの生れぬ前に存在した」と喝破した。また「二三子私の名によりて祈るところ、常に私はそこにゐる」ともいつた。即今、キリストはどこにいるか。「もはや私が生きるのではない。キリストが私のうちにあつて生き給うのだ」とパウロはいつた。クリスマスの眞義は、我が心にキリストの生誕を迎へることにある。キリストを我が心の「主」(權威)とするにある。キリスト者の生活のすべてはそこから流れ出る。かの「この世から」のものに對する、嚴肅眞摯な倫理的プロテスタのたゆみなき力は、すべてそこから溢れ出る。とまれ、二千年前に生れ、罪なくして十字架に死んだキリストと、即今現下の「この私」(いま・ここ・自己——實存)との關係が問われるのでなければならぬ。三二の信仰の秘義はただそこにのみ見ることができるのである。

そこで、黄檗であるが、裴休の問に對して、勵聲一番、「裴休」と呼んだ。裴休は思わず、「はい」と應諾する。その利那、問、髮を容れず、言葉鋭く黄檗は切り込む、「いづれの處にかある。」——まことに鋭い商量である。我々は禪機ハツラツたる黄檗の活手段に驚かされる。「裴休。」「はい。」「さあどこにおるか。」「達磨はともかく、即今「裴休」はどこにおるか(いま・ここ・自己——那人)。呼べば應える山彦の、巧まずハカライなくただ無心に、ハイと答え

た、そのそれ何人ぞ（那一無位真人相見了也）。本來からいえば、自分で思わす知らず、「はい」と答えたその直下に、分らなければならぬのだが、「裴休お前はどこにおるか」という黄檗のこの最後の一撃にもう逃れようはない。裴休もとより凡でない、「當下に了悟す」とある。黄檗の語録『傳心法要』一卷はこの裴休の手記から集録されたものらしい。

以上の「裴休應諾」の話頭が眞に了得できれば、私のいう「東洋的個」なるものにも既に何らかの了解があるはずである。禪者はいう、「脚下を照顧せよ」と。ま・こ・われを措いて禪はない。禪者の言行はただこの「即今」「此處」「自己」の三即一の實存の自覺を廻つて働き出る。いう所の「東洋的無」は直ちにそのまま「東洋的個」でなければならぬ、と私の主唱する所以である。儒者は天を説き、キリスト者は神を宣べる。然るに禪者は説くべき宣べるべき何ものをも有たない。否な、有たないではない。彼らも「那一人」といふ「那一物」という。しかし、これは天のように神のように、説くことのできないものである。禪者は佛といひ眞如という言葉さえも避けようとする。教家は今一步親切に説き得るものを、ただ徒らになぐつたり喝したりするとして禪者を批難するが（そして確かにこのような批難の餘地もないではないと思うが）、しかし第一義的にはどこまでも「不立文字」で、事實「説く」ことによつては禪を傳えることはできない。黄檗もまた説いて教え得るものならば、説いてうまなかつたであらう。けれども、彼はまく直に「裴休」と呼ばれて「はい」と應ずるその端的に、相對二元の裴休の「ハタラク」に即して、この絶對眞實の一人の「ハタラク」を、みずから體得契悟せしめることこそが、禪に至る最捷徑であることを知つていたまでである。禪者の眼は常に鋭くこの「ハタラク」のところにこそがれる。「裴休」、「はい」。それその、そこにハタラクそのもの何ぞ。これが禪者の言わんとするところである。故にいう、駕スレキ與スレキ青龍アヲトク不レ解レ騎トと。禪とはこのハタラク（用）の自覺（見）である。「見」ありて「用」あり「用」ありて「見」あり、「見」のないところに禪はない。故にいう、禪、以悟爲則と。そしてこの「見」は當然、この「用の主體」のそれとしての自覺（知）

にまで至らずんば息まない。これは人間思想の本然である。人間の心はそこに「最後の落ち着き場所」を得るのである。我々はこの思想的自覺の那一物を指して「一無位の真人」といい、今また「東洋的個」とも言おうとするのである。故に私はいう、「東洋的個」とは人間存在究極の最高の自覺である、即ち「實存」の最後の自覺である、と。

ともあれ、禪とはまずこの駕與して駕することを知らない人々脚下の「用」そのものの自覺の喚起にほかならない。ただ、今はその「用の主體」のそれとしての思想的把握（人）をまではともかくも、この人間存在脚下の永遠の事實（後來これを私は「即非の事實」と名づける）の自覺の喚起のために、いわば禪者は最も禪者らしい特殊の教育法に訴えるのである。禪者は普通の教育者の仕方と違つて、いわゆる善巧方便で時間を費すことをせず、どこまでも端的に、ただ全露法王身でまぐ直無媒介的な全的体あたりを訴える。即ち、師みずからどこまでも生きたもの・ホントウのものから離れないままでこれを伝えようと努める。そのときそこに可能なのは、ただそのもの、それのてき面の放出のみである。かくて、いわば禪者の手の中には常に實在即ち絕對が、拔身の日本刀のようにムキダシのままに握られている。彼はまどろしき手段とか方法とかを一切後却して、短刀直入、拔身を弟子の前に突き出して「さあつかめ」という。未到の者からいえば何とも把みようがなくて、マゴマゴさせられてしまいが、一端見性具限の士から見れば、法乳滴々、まことにもつたない話である。獅子は一鬼子にも全力を擧げるといふ。禪者全體作用のところ、無巧用無功德にして而も「大悲」滴々たりである。この相對二元に「即」して絕對眞實一のハタラキ出る所を名づけて我々は禪機という。「禪機」とは、相對者のハタラキに「即」して絕對眞實一のハタラキ出る所にヒラメクもの名である。永遠が時の中にわり込むときのキラメキである（絕對現在—永遠の今）。故に私は言う。その宗教の如何を問わず、人が眞にこの人々脚下の根源的事實に徹しそこからまぐ直に用き出るとき、即ちその人の宗教が眞にホンモノになるとき、必ずその人の言行は禪機を帯び来るを見る、と。歴代の祖師は勿論、例えば眞宗の妙好人庄松に、また福音書中のイエスに、我々はその具證を見る。そしてそれはやはり本來東洋のもの、の如くである。西

洋はどうもこの「即」が「二」を温存して、否その「二」の所に學問的また技術的な展開も功績もあつて、宗教としては「即」が眞の「一」として徹し切らなかつたウラミがある。私が特に「東洋的個」なる概念のもとに把えたいというのは、上述の「即」が眞の「二」を意味したこの大機大用の「禪機の主體」にほかならない。——それは如何にして可能であろうか。

二

裴休の提出した問は、換言すれば「絕對者とは何か」、「絕對者はどこにいるか」という問である。黄檗はこれを、絕對者と相對者との關係——「いま」「ここ」の「この私」という、「實存」との關係に於ける「絕對」として把むことを要求する。禪はかく「絕對」というような問題も、客觀的・抽象的・知的・哲學的即ち「理的」に提出しないで、常に主體的・具象的・行的・生活的即ち「事」的に把えようとする。そしてこれを端的に主體的・實踐的・實存的に即今・當所・自己という「實存」の問題としてどこまでも「事」的に解決することを要求する。ここには實に鋭く「自己自身の眞實の存在」(實存)とその「眞の在り場」(場所)が問われているのであるが、禪者はこれをどう處理するであろうか。

一日、雲巖曇成は獨りで茶を煎じていた。同門の道悟圓智がそれを見て、

問。「煎與^ニ阿誰^一」(そのお茶誰にたててやるんだい)。

答。「有^ニ一人^一」(一人欲しいという者があつてな)。

問。「何不^レ教^ニ伊^一自煎^二」(その人自身で沸かせないのかい)。

答。「幸有^ニ某甲^一在^二」(ちょうどわしがここにいるのでな)。

この問答、阿誰・伊・一人・某甲という人格的な言詮に高く目を著くべきである。——「一人」は自分では茶を沸か

し得ない。否、「一人」だけなら「要」ということもない（「それ來たやれ來た、スタ、スタ、坊主、此處からお江戸へ三百里裡體、で道中がなるものか。」寒山子詠云、「咄哉咄哉三界輪廻」と。無門和尚云、「若向三者裏、著一得一隻眼、便知得前百丈贏得風流五百生」と。中に就いて元古佛の語が最も味深い。云く、「生死は佛の御いのちなり」と）。幸に「某甲」という者があつて茶が煎てられる。否、この某甲を通じて初めて「煎」という用の動機をなす「要」意識（未發の機）が現實に働き得る。「要」という機、「煎」という用は、「某甲」のいる「個」の世界（後來これを「二」とも「多」ともいう）でなくては現實化しない。そこで、大機大用の那「一人」は常にこの要とか煎とかいう個多の「某甲」そのものところに把握せられねばならない。故に言う。「無」は「個」とならねばならない。東洋的「無」は更に東洋的「個」として自覺されねばならない。「無」を單に觀念的理的にでなしに、その如實の具體相に於て事的にその「用き」の上に把握しようとする限り、どうしても「個」という概念は起り來らざるを得ない。ただ「個」は本來個自體としてそれ自身に完結のものでない。即ち「個」は自己のうちに自己自身の存在の根據を有たない。換言すれば「個」は「超個」（無）に於て初めて眞の自己の存在（實存）を有つ。逆に言えば先にもいう如く、絶對無の那一人は個多の某甲そのものの「所」に見られなければならない。再び換言すれば、「個」は自己の内部にはなくしてその脚下に自己本來の根源を有つとすることである。時人はこの理を自覺しないで、「一人」（超個—無）なしに「某甲」のみを認めてこれに執するから（無量劫來生死本、痴人喚爲本來身）、禪者は、「見ること夢の如くに相似たり」と難するのである。そこでどうしてもどこかで「某甲」が那の「一人」に相見するという瞬間がなければならぬ。これがいう所の「頓悟」又は「見性」である。しかしこれも誤解されてはならない。見るもの（能見）が直ちに見られるもの（所見）である。見即性、性即見である。けれどもまた、「某甲」は決して直ちに「一人」ではあり得ない。「某甲」が「一人」に成るためには、「大死一番絶後甦生」が要求せられる。「業流截斷」のタシカならざるところ眞禪は常に地を拂う。いう所の禪に對する批難は悉皆この大死底の不徹底なるがための禪の精神薄弱兒たる野狐

禪者流・相似禪者流に對するものと斷じてよい、と私は思う。眞禪は常に「二」の嚴たる峻別に於てある。「一人」と「某甲」とこの兩者の間には嚴然たる區別がある。而も「一人」はみずから「某甲」と成るのでなくては現實に用きえない。更にいえば「一人」は「某甲」を離れては存在しえない。「一人」と「某甲」とは兩鏡相照して中心影像なし、即ち「即非」的、自己同一であるのである。大燈國師はここを、「億劫相別、而須叟不離、盡日相對、而刹那不對、此理人々有之」といわれた。故に私はいう。「見性」とは、そこに於て絶對（無）と相對（個）とが絶對に區別せられながら而も直ちにそのまま「一」であるというそこなる「場所」に契當する實存の超越とその自覺である。而してそこなるこの場所とは、人間存在成立の根源に、ただ人々の自覺を待つてゐるこの事實（即非の事實）にほかならない。「此の理人々之れ有り」と、「駕與青龍不解騎」と、「脚下を照願せよ」と、ただこの謂にほかならない。「自覺」は常に個に於てである。否な、廣く「用」そのものが常に個に於て初めて可能である。故に、禪は決して「個」を夢幻視するものでない。禪は二元を思むといひ、大死一番というも、それは決して「個」を「無」に還没し去れというのではない（個が超個の一般者の理性の狡智にあやつられるというようなことではないのは言うまでもない）。「禪」は斷じて汎神論ではないからである。「無」自體の一元的王三昧的な大用といつても、現實に於てすべての行爲が「個」の行爲でなければならぬ限り、「個」は打ち消されたい。「個」は嚴然たる事實である（鈴木大拙博士）。我々はまず禪に於てこのことを明白に認識してかかることが大事である。そして、普通に「個」といわれるものと同じにいう「禪的個」（東洋的個）との間の差異を明確にすることに努めなければならない。それにはまずこの語が端的に示す如き「逆對應」的な「即非」的自己同一的關係として論理化することができると思う。眞の「一」といわれ「即」といわれるものをそこに初めて論理化することができると思う。人間の思想は「二」（某甲と一人との關係）を明かにすることを通ずることなしには眞の「一」を明かにできない。ともかく、今ここでは、「個」（種々

の次元の存在、ないし實存」というものの本質を明かにすることが一般にそうである如く、一般者（包括者）と個者（實存）との關係を探ることが、その思想化・概念化・論理化の哲學的な正統のプロセスであること、従つてこの場合もここにいう「一人」と「某甲」との間の論理的關係を探ることが、「禪的個」即ち「東洋的個」思想化のカギであることを指摘するに止めておく。

（註）そこで、論理的には、この「ソノモノ」といい「トコロ」ということが問題の焦點となる（「即」の論理・「場所」の論理）。「一人」即「某甲」——平等即差別・空即是色・現象即實在・絕對即相對——この「即」が字眼である。「一人」（無）は決して單に「某甲」（個）ではない。だが上述の如く「或る意味に於て」が分析を要する所である。論理的な側からいへば、「一人」は單に「一人」なる即自ればならない。この「或る意味に於て」が分析を要する所である。論理的な側からいへば、「一人」は單に「一人」なる即自的自已を否定して換言すれば「某甲」と成ることによつて、逆に實際的に言えば「某甲」が自己を否定して大死一番絶後蘇息的に絕對の自己否定即肯定的に「一人」と成ることによつて「一人」はそのまま「某甲」である。これが人間存在本然の「真人」である、眞の「實存」である、初めて「一人」は「要」という機、「煎」という用に自己を顯現（絕對者の自己限定即個者の自己限定）し得る——「A」即「非A」。かかる「辨證法」的な「遊限定」的な、絕對の自己否定即絕對肯定的な「一人」（ないし「某甲」）にして始めて眞の「一人」（ないし「某甲」（實存））と稱し得る——是名「A」。これを『金剛經』は、論理的に定式化して、

「A即非A、是名A」

という「即非の論理」を以て表詮している。かくて「東洋的個」なる思想を概念的に明かにするということは、この「即」ないし「即非」の思想を論理的に明かにすることと對應する。鈴木大拙博士のいわゆる「即非の論理」は「東洋的個」の論理であるのである。西田哲學に於ては「場所的逆對應の論理」という。

「西田哲學」の中心生命をなす「絶対無」ないし「場所」の思想は深くこの畏友大拙の天才的な把握に負うている。「西田哲學」が大乗佛教の世界化——その哲學的自覺・論理學的形形成であるといわれるのも（下村寅太郎博士）、西田哲學の論理が「場所的論理」といわれ、そしてその「場所的論理」の焦點が「逆對應」の思想を以て示され、これが西田哲學のメドであるといわれる（務臺理作博士）のも、また一にこの間の消息を示すものにはかならないであらう。

以上私は「一」に於て、「東洋的個とは如何なるものか」ということを形象的・直觀的思惟的にてはあるが一應描述し得たかと思ふ。それのみでなく更に進んで「二」に於て、雲巖のいわゆる「一人禪」に於てその概念的・論理的思惟的な思想的把握の端緒をも同時に見出すことができ得たと思ふ。又それとともに、一般に東洋的無といわれる禪に於て私が何故にことさらに東洋的個というのか、一體「禪的個」とは如何なるものか、それは禪經驗の如何なる面にアクセントをおいてこれを見ようとするのか、ということをも同時に示唆したつもりである。しかしこのことは未だ十分とは言いがたい。故に私は次に、ここに得た手がかりに基いてその思想的論理的把握に進む前に、今一度ひるがえつて禪に於ける「個」體驗に就いて述べておきたいと思ふ。即ち再び、「禪的個」なる概念の出て來る所以を、更に異つた角度からより體驗的に重ねてここに押えておきたいと思ふ。この稿が、私の「東洋的個なる概念の提唱」の特にその「個」という所以のものを明かにすることを、當面の目的とするからである。

「休去、歇去、冷湫々地去、一條白練去、古廟裡香爐去、一念萬年去、枯木寒灰去」(七去)という公案がある。卓州下の室内に於て「言詮」の部に抜われ随分やかましい則であるという。今、その出故を見るに、——石霜慶諸禪師が遷化せられたので、一山の衆が首座和尚を請じてその後住たらしめようとした。時に後の九峯道虔禪師が石霜の侍者であられた。青年九峯、衆に言つて首座に問うて云く、「先師石霜云く、『休し去れ、歇し去れ、冷湫々地にし去れ、一條の白練にし去れ、古廟裡の香爐にし去れ、一念萬年にし去れ、枯木寒灰にし去れ』と。これ甚麼邊の事をか明かす。會し得ば則ち住持せよ、會不得ならば不可なり」と。首座即ち云く「一色邊の事を明かす」と。虔言下に云く、「與麼ならば先師の意を會せず」と。(こう言われて首座むつと來た。よしそれならば實驗して見しよう)。座云く「香を装ひ來れ、香煙斷ゆる處、もし去(死去)り得ば則ち先師の意を會す。去り得ずば則ち會せず」と。虔はそ

こで香を焚いた。香煙未だ斷ぜざるに首座遂に脱去す、とうとう本當に死に去つてしまつた（咄、何のための禪ぞ）。度やおら進みて手を以て首座を打して云く、「坐脫立亡は即ち無きにも非ず（そんな死にざま何の奇特もない）。先師の意未だ夢にだも見ざることあり」と。

ここに「去」というのは、心の落ち着き場所の謂である。適來たびたびいうところのそこかこことかという「實存」最後の自覺の「場所」である。故に、ここはどうしても「人」と出て來ねばならぬところ、たとい本則は冷え切つていても暖かな血の通つた活潑潑地の生きてピチピチしたところで以て示すのでなければならぬ。生死は日用底である。禪は「平常心是道」である。いつまでも死んでおつては役にたたぬ。古人もこの則の著語として、「我心愛傷、念昔先人、明發不寢、有懷三人」という句をおいた。詩經にあるという。カノ先人も二人も父母のことである。明發は夜明け。（言うなかれ、妄りに天機を洩らすと。我あにその不慎を敢てせむや。既に少林窟老師が悲心あまつての赤心片々の婆説を拜借したまでである。）權隱老漢云く、「人の思ひは父母を思うより切なるはない。本則が冷え切つておる。何にもないのである。それに温い、而も父母を思うの温情を湛えた語をつけるのである。知るものが知る。知らぬものが知らぬまでじや。」又云く、「世語に、宵は待ち夜中は恨み明ければまた夢にや見んとしてしまどろむ。權は、約臂金環寬一寸、逢人尙言不相思」とつけん。よく出る語じやが、なぜこんな語が、この七去にあてはまるのだ、速道速道。（婆心も程々にせぬと人々の歡喜地を奪うことになる。故に洞山云く、我不尊先師道、只尊爲我、不說破と）。天童の頌に云く、「石霜一宗、親傳九峰、香煙脫去、正脈難通、月巢鶴作三千年夢（一色邊）、雪屋人迷一色功、坐斷十方猶點額（落第）、密移一步看飛龍。」（「密移」の二字に參すべし、挈雲攫霧これ誰が分上の事ぞ。——不道、「至道無難」と。無門は拈す、「業識忙々那伽龍大定。」雪竈は頌う、「擾々忽々水裏月」と）。悲しい哉、首座にはこの冷と暖・死と生の好箇の消息についての一隻眼が缺けていた。即ち、首座は去處を一色邊と見た。「無身無心無煩惱、無菩提無生死無涅槃、無天無地無古無今無無」といふ「萬里無片雲」般若真空

無相の端的・「無字の根源」といえば聞えはよいが、これ畢竟「法身」本分の暗窟に消没してそこに腰をすえている黙照小乗の立枯れ禪にすぎない。果然、首座はあたら永年の修行を無にして半途にしてみずから死に去つてしまつた。畢竟、菩提心うすきに因る。「上求菩提・下化衆生」一片の菩提心だにあらば、たとい息絶ゆるまでも人はみずから死なれるものではない。九峯またこうした接人ぶり、意「大智」に餘りあつて「大悲」に志うすきの批難を免れ得まい。私は斷じて取らない。「禪にこの大悲心が生きて用らかなかつたら、禪は畢竟一つの哲學にしかすぎない。それでは宗教にはならない。そんなものは斷じて正傳の佛法ではない」という先師寒松室老師の語は、ともすれば智に走つて悲を忘れがちな現代の禪者の中にあつて燦然と光つている。因みにこの大悲については不顧庵老師下の室内に好箇の一則がある（「大乘禪」誌第三十一卷第十號拙稿参照）。

「一色邊」とはいわゆる一枚もの禪である。一法究盡ということから言えばそれも確かに一つの禪であり、徹しようによつては面白くもあるが、とかく、出身の一路を缺き立枯れ禪になり易い。眞禪には更に百尺竿頭進一步といふことあるを知らねばならぬ。古人も「湛々黒暗深坑實可怖畏」とか「黒山下鬼家活計」とか戒めておかれた。ここに腰をすえると何にもしない所に落ち着いて用きがでない。大機大用のない禪は禪ではない。そこでどうしても、この大死底から蘇息一番し來ることが必要である。眞禪には、死に切り冷え切つた「無」の端的から再び暖かな血の通つた「人」に生きかえり來る活消息がなければならぬ。天地ヒタ一枚、無いと云ふことも無い真空無相の端的からそこに忽然何物か、天をゆり地を動かして動き初めるもの——いわば「天地創造の第一機」にこの身を以て參じ天地ヒタ一枚の無的主體となつて一如し體用するの自覺が生じ來らねばならぬ。如何に坐の安樂に親しみ定力が確かであつてもこの「自覺」のないものは禪ではない。この「見」からぼんとうの「用」が出る。否、ここ「見」と「用」とが一如して自然法爾に如々として動き出してくるのである（この體驗がなければ「見性」とは言えない。見性を、一種の變調氣分・異常心理と誤るが如きは、接化の手段の餘りにも完備した今日の階梯禪の生んだ一弊であるが、この弊

を打破するためにはただこの「覺」に一隻眼を有すれば足りることだ。これは確かにこの我（個）の「見」であり用である。だがそれはも早單なる、私の行爲ではない。それは確かに了々としてこの私の自覺であり、この手この足の眼この耳の親しき行爲でありながら、その用の主體は我を超えたもの（超個）という自覺を伴う。これを「超個の個」（鈴木博士）といふ「人」（東洋的個）というのである。「宗教的行爲なるものは、いつも個を超えたところから出る。行爲そのものは個の上に基礎をおいておる。それは然かあらざるを得ないので、これは否定できぬ。個は嚴然たる事實である。しかし個の行爲は——それが宗教的行爲である限り——いつも個を超えたところから出なければならぬ。分別論理の上で、個を基礎としたと見られるものでも、その行爲の主體は個を超えているとの意識がなくてはならぬ。宗教的行爲にはいつも超個の意識がある」（鈴木博士）。けれども、この個は超個の單なる機械ではない、個は超個の中に己を失うのではない。又超個が個を包んでいるというのでもない。またその上にいるのでもない。逆に個が超個を自己の中に入れていけるのでもない、また自己がそれだというのでもない。有神論的でも汎神論的でも又萬有在神論的でもない。個は「了々自知」自由意志の所有者でありながら、即ちあくまで個の自己限定として行爲しながら、一步一步無にして自ら限定する超個（一般者）の限定として動く。一體、禪者に言わすれば、個とか超個とかいうから面倒なので、どうしても一べん「一」そのものの世界に飛躍してまく直一息に「超個の個」の如如として法爾自然なる「人」そのものに契當することを要する。これが「如」であり「眞如」である、眞「實在」であり眞の「實在」である（こういえば甚だ神秘的に聞えるかも知れぬが、この神秘、クリスト教的 *communio mystica*（交一の神秘）でも、汎神論的 *unio mystica*（合一の神秘）でもない。すなはち *unitas mono mystica*（「一」そのものの神秘）、初めからありのままに「一」であり「如」である。故に禪者は「密は汝が邊にあり」という。「吾、爾に隱すなし」である。そうはいうものの、人間の思想は「二（多）の世界に出て個をいい超個をいわねばならぬ。そこで個と超個とは「兩鏡相照中心無影像」というか、矛盾のままに自己同一性を失わないとでもいうより外にないこと

になる。即ち「絶対矛盾的自己同一」(西田博士)であるのである。「即非の論理」(鈴木博士)的であるのである。

四

以上「三」に於て、いわゆる大死(冷)から甦生(暖)への「轉處」が實に禪の命脈であるということ、そこに見性頓悟の「見」があり大機大用の「用」が働く、そしてこの見と用とに特に強勢點を置いて禪を見るとき、そこに普通に通じ「個」を超えた超個の「無」を以て特色づけられる禪經驗に於て、今一步高い次元に於て改めて「個」(超個の個)の問題が生じて來るということが明かになつたことと思う。これ、六祖が「見性禪」(見の禪)を擧揚されて「見」の一字を禪界に點出せられ「禪以悟爲則」とせられた所以であり、又一方「作務禪」(用の禪)を擧して後來いろいろ所の「平常心是道」を禪の眞義として打ち出された所以である。故に禪は六祖慧能を以て眞の始祖とするともいふ。——「如何是曹源一滴水」而して、この慧能の「見」が神會の「知」となつて、北宗神秀系の漸修默定主義に對して南宗頓悟般若主義として高調せられ、更に發して馬祖一流の大機大用の「用」の禪となるに及んで、全くシナ史上空前絶後の活潑々地の眞禪時代を現出し、終にこれが臨濟の「人」の一字に凝つて、ここに禪は全く行きつく所まで行き盡してしまつた。私は禪は勝義にはこの時初めて完成したものとと思う。禪は慧能の「見」に芽ぶき馬祖の「用」に花開き臨濟の「人」に實つたと言ひ得ないであらうか。わけでも「用」が禪の生命である。「用」を離れては禪はない。「見」といつても、「用」に生きているのでなしにこれを「知」としてのみ究盡すれば、禪は又一箇の哲學となり了つてしまふ。神會の「知の一字衆妙の門」の禪法(荷澤宗)四傳して圭峯宗密に至つて法嗣たえ、ついに華嚴哲學の中に後を絶つに至つたことを我々はただ偶然とのみ見得るであらうか。而して、後來曹洞一流を除くの外臨濟・鴻仰・雲門・法眼の四家すべて馬大師の法脈より出で來つたことを見ても、禪に於て「用」がその生命であることを見得ると思う。わけでも馬祖―百丈―黃檗―臨濟と單傳し來つた臨濟の禪法が祖々の大用大機に「人」の點睛を得て永く禪

を代表し來つたこと故なしとしないであろう。「用」は禪の生命である。けれども「用」も用の主體のそれとしての思想的自覺を経なければやはりまだ何か落ち着き得ない。即ち臨濟の「人」の自覺を得て禪はここに全く完成し、「用」そのものも眞に全的にその力を發揮し得るに至つた。臨濟はこれを「全體作用」という。かくて、我々は次のように結論することができようであろう。その内面的思想體系の上からも、亦その史的展開の上からも、臨濟の「人」の思想は、禪の最後の（時間的・史的に）そして最深の（空間的・體系的に）眞禪最高の中心概念である、と。特に私が禪を「東洋的個」として「個」という面に焦點をあてて把えたいという所以である。

も早改めて言うまでもないが、ここにいう「個」と日用普通という個とは嚴に區別せられねばならない。それは、禪の用の無巧用沒蹤跡なる無的主體の「相」を、思想的に自覺化した概念化したもの、いわば禪の用の主體を「相」として自覺的に抽出した「禪的個」ともいふべきものである。既に、臨濟は、彼の禪意識に照らして思想的に「人」の一字を點出して言う。「赤肉團上に一無位の眞人あり、常に汝ら諸人の面門より出入す。未だ證據せざらんものは看よ看よ」と。かく説き來れば人は、「東洋的個」というも何も特に事新しいことではないと云うかも知れない。眞に然りである。ひとたび心そこにあればこの思想は確かに祖々の語録の隨處に看取することができる。だが何でもなくことに氣づくことは決して何でもないことではない。『臨濟錄』から思想的に「人」の一字を抽出してこれを臨濟特有の禪思想として讀み取り、これが禪思想上の位置づけを明確にされたことと、先に引いた「個は嚴然たる事實である」という一句子の喝破とは、鈴木禪學の根本動機がいつも單なる「理」的學問的興味にあるのではなく深く宇宙的な「悲」の一字を以て貫かれていることと相俟つて（乞う、試みに田邊哲學の宗教論の基調と比較せられよ）、「鈴木禪學」のエキスであり、博士の數々の功績のうちの白眉であるということと、私はこの際特に注意しておきたいと思う。私はただ博士のこの把握に導かれて、「東洋的個」の内實として臨濟錄初め諸々の語録に見られるこの直觀的ないし形象的思惟的なものを、哲學的思惟的に即ち論理的に、一つの明晰判明な思想として把握し直すことによ

つて、これを「東洋的個」として概念化してみたいと云うまでである。以て従來の宗學（禪學）的なもの以上に哲學的な明晰さを加え、それと西洋的個との間の比較對決を可能ならしめ、更にはそれを以て、現代哲學の一環としての歴史的社會的な現代の課題に答へ得る如き、新たな個の思想（新しい人間觀）を確立し——私はそれを一つの「實存哲學」として試みたいと思ふ——、一方そうすることによつて初めて、今や社會の一隅に僅かに傳統せられている「禪」をして、來るべき人間實存のあり方に有力な思想的發言をなさしめようと祈念するのである。西洋的な、殊にその近代市民的な「個」の思想の行づまりは、も早誰の眼にも明かである。現代は至る處に——既往を否定して「共產主義的人間」に眞の人間像を見ようとすると社會主義諸國は勿論、いわゆる自由主義諸國の間にも——明日への新しい人間實存のあり方を祈求する眞摯な苦惱の聲が満ちている。世界の到る處で新しい人間のあり方が問われている。いわば、これまでの近代的な個（人間）に對して現代的な個（人間）が求められている。心ある歐米人の眼が既に東洋の傳統に向けられているのも、ここに一つの理由があるであろう。「禪」はそれに對してどんな發言をすべきであるか。またなし得るであろうか。今日の歴史的實存の現實は、確かにこうした新しい實存（實存という言葉がいわゆる實存主義的にひびくならば、新しい「人間像」の探究と形成とを急務としている。單に「個人」をでなく、「歴史」を救う、即ち新しい歴史の創造にならざるに足る、人間主體の確立を求めている。而して主體は、最後は「個」に於てでなければならぬ。そしてここに、確かに禪の發言し得べき場所が、否な今こそ發言しなければならぬ思想的な使命が存する、と私は確信する。（一九五三・一二・二五）