



THE INSTITUTE FOR WORLD AFFAIRS
DISCUSSION PAPER SERIES

No.2014-02

禪の十牛図から見る日中「文化」の
差異と西田哲学の「表現」思想

森 哲郎

(京都産業大学世界問題研究所)

京都産業大学世界問題研究所

THE INSTITUTE FOR WORLD AFFAIRS
KYOTO SANGYO UNIVERSITY

2014年10月18日

上海社会科学院合同小型国際シンポジウム (2013/10/19)
「発展と文化：日中アイデンティティの形成の比較」
禪の十牛図から見る日中「文化」の差異と西田哲学の「表現」思想

森 哲郎 (京都産業大学)

[配布プリント] (英文拙論: The Kyoto School in Light of the Tradition of Zen Buddhism
From Zen's Ten Oxherding ウンカ Pictures to the "Logic of Locus")

周文レプリカ展示・十牛図 A・B (対照)・C・D・或いは USB)

<概要>

十二世紀の中国(北宋)に作られた二種の十牛図の差異、即ち中国でのみ普及した「普明の十牛図」と日本でのみ普及した「郭庵の十牛図」との差異を比較吟味することで、今回の小型国際シンポジウム「発展と文化：日中アイデンティティの形成の比較」に寄与したい。また現在、日本の鈴木大拙によって欧米までに普及した「郭庵の十牛図」の伝統的な解釈を新たに再考する試みによって、京都学派の哲学、とりわけ難解な西田哲学の解明、即ち「純粹経験・自覚・場所」という展開の意味と、そこに見られる西田独自の「表現」思想を新たな「宗教 / 哲学」の可能性へ向けて考えてみたい。

* * * *

<あいさつ>

こんにちは、森と申します。このたび、上海社会科学院に招待されましたことを誠に嬉しく光栄に存じます。

私の専門領域は、哲学や宗教学ですが、同時に禅仏教に関心をもっていますので、明日は「憧れの寒山寺」へお参りできますこと楽しみにしています。

十数年前に一度、河北省石家庄にある臨済の塔を訪ね、すぐ近くの柏林禅寺で坐禅をしようと訪問しましたら、大きな垂れ幕に、坐禅会ではなく、「森教授座談会」とあり、ビックリしました。中国語ができなくて済みませぬ。岑先生に、通訳をしていただきます。

やはり十数年前ですが、あの有名な万里の長城を見学したことがあります。長城の上で地面をはき掃除をしている人たちを偶々(たまたま)見ていると、集めたゴミを北京とは反対の方向へ、長城の向うへ捨てるのを見て、「向う側」も同じ中国なのにと、思わず笑ってしまいました。しかし現在の私たち日本人は笑うどころか深刻な現実に直面しています。3・11の福島原発事故以来、人々の自覚に登りつつあることは、核のゴミを捨てる場所がないという事実です。現代のグローバル世界での、このようなテクノロジーの問題には本質的に国境はありません。しかしグローバルの語源の<グローブス>とは、「地球」の「球」という意味であり、本質的には閉ざされたものです。私達の住む世界は、決して無限ではなく、有限なる世界、まさに「宇宙船地球号」であります。現代のグローバル世界の自己矛盾的な閉塞感を破るような方向を、外のみならず、内に求めるならば、それこ

そが人間の精神や文化、特に哲学の課題ではないかと愚考する次第であります。核のゴミ問題は、科学技術の問題であると同時に、人間存在の問題、「宗教 / 哲学」の問題でもあると思うのです。

<二つの宝：漢字と禅>

そこで今日は、我々のテーマ「発展と文化：日中アイデンティティの形成の比較」に寄与できるかどうか心配ですが、禅の十牛図、特に興味深い二種類の十牛図を眺めることで日中の文化の差異、また禅から現代の西田哲学に光を当ててみたいと思うのです。

日本は、皆様の国、中国から高度な文明、深い文化を戴いてきたのですが、その中でもとりわけ、<漢字と禅仏教>の二つこそ、もっとも大切な宝だと思います。漢字も禅仏教もまさに、その故郷は中国です。

周知のように、日本語は、中国から漢字をいただき、その漢字から日本語のアルファベットである平仮名を作りました。漢字が真名（まな：真の文字）、仮名（かな）は仮の文字という意味です。この仮名を人々が修得するために一字一回の使用で作詩された「いろは」歌、この中に、仏教が日本文化に浸透した一つの証拠を見ることができます。その内容は、仏教の要約でもある「夜叉説半偈」の、空海による翻訳です。

（英語版の拙論107頁に「いろは」歌の説明をしました。）

「色は匂へど散りぬるを（諸行無常）、わが世たれぞ常ならむ（是生滅法）、

有為の奥山けふ（今日）越えて（生滅滅已）、浅き夢見じ酔ひもせず（寂滅為楽）」

普通は、第一句の「無常観」のみが有名ですが、この第三句の「有為の奥山けふ（今日）越えて」という超越、即ち存在（有為）から無（寂滅）への転換超越が一番重要だと思うのです。しかもこの「無への超越」が「けふ（今日）の出来事（＝「絶対現在の自己限定」：西田哲学の根本概念）として歌い出されている。この「現在の超越」を具体化（直接化）する道こそが、その後の鎌倉仏教における「日本的靈性」（鈴木大拙）の展開としての「禅や念仏」になりました。その以後の日本文化に広く深く浸透した禅の代表的なテキストこそが、今日、皆様にお示ししたい、『十牛図』に他なりません。

西田は、「日本人の物の見方考え方の特色は、現実の中に無限を掴むにある」（12-152）と述べ、その証拠に芭蕉の俳句などを挙げています。これもまさに「いろは歌」の「今日（けふ）」の強調、「現在の超越」であり、これが日本の国旗の「日の丸」にも似た十牛図の第8図の丸、空円相であり、また8・9・10図に対応する西田の「無の場所」・西谷の「空の立場」・上田の「虚空 / 世界」等の<場所>論にもなるでしょう。（英語版拙論参照。）

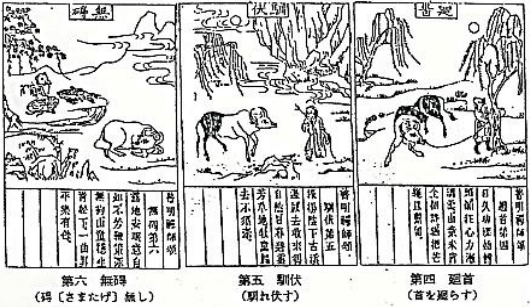
<二つの十牛図：普明と郭庵>

PCのB図<<あそこの周文、雪舟の先生の絵のレプリカご覧になりましたか。京都相国寺蔵>>（この対照の図Bは、柳田聖山『未来からの禅』人文書院212頁から）

『十牛図』は、禅の修行の手引きで、人間が本来持つとされる仏性、あるいは「真の自己」を牛に喩え、探求してゆく牧人の修行過程（己事究明）が、十枚の絵と漢詩で描かれました。

原画は不明ですが、頌（漢詩）に基づき絵が後世に様々に描かれてきました。


この二つの十牛図は、二つとも宋の時代に現われます。普明は12世紀の始め、郭庵は12世紀後半に現われますが、なぜか朝鮮や中国では、普明のみが流行し、日本では郭庵のみが普及します。（中国で生まれながらも、牧谿の『柿』の絵と同じように、中国では消えて、日本に亡命する郭庵十牛図の不思議な運命があります。この郭庵をのみ好む日本の国民性に、「日中文化」の差異が看取されると思われます。）その差異に注目してみましょう。



第六 無碍 (碍をまげ 無し)

第五 馴伏 (馴れ伏す)


第四 廻首 (首を廻らす)



第三 畏割 (割を受く)

第二 初調 (初めて調子)

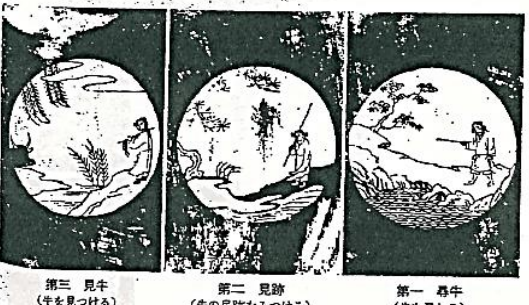
第一 未牧 (未だ牧せず)



第六 騎牛傍家 (牛に乗って家へ帰る)

第五 牧牛 (牛を飼いならす)

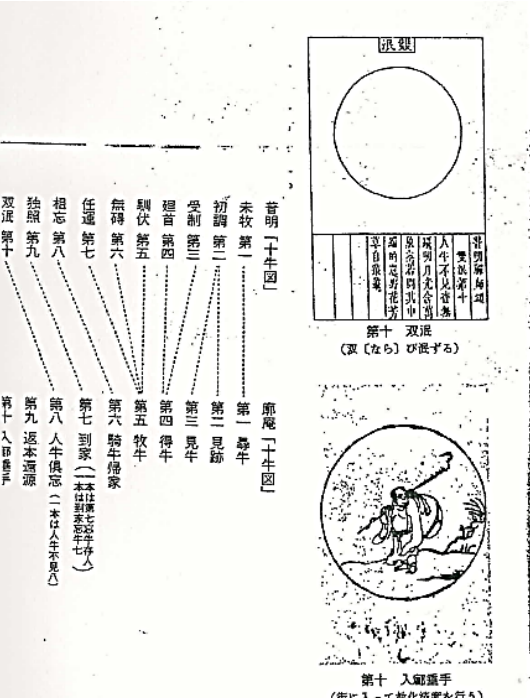
第四 得牛 (牛をつかまえる)



第三 見牛 (牛を見つける)

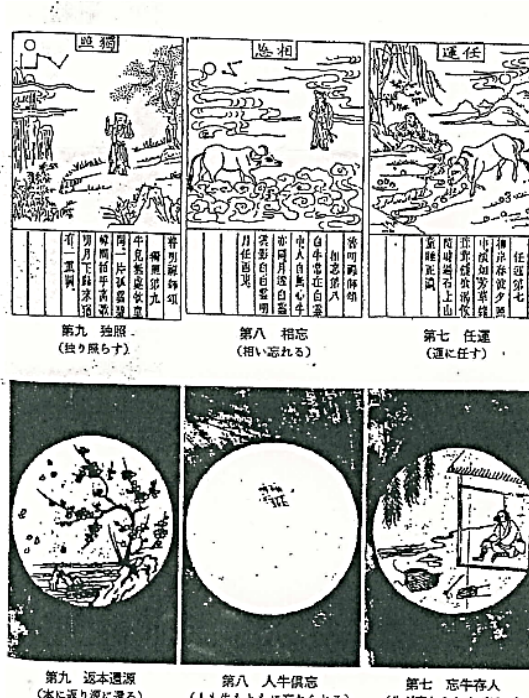
第二 見跡 (牛の足跡をみつける)

第一 尋牛 (牛を尋ねる)



第十 双浪 (浪なら) ひ浪ずる)

第十 入道鎌手 (街に入って教化師を行方)



第九 独照 (独り照らす)

第八 相忘 (相い忘れる)

第七 任運 (運に任ず)

第九 返本還源 (本に返り源に還る)

第八 人牛俱忘 (人も牛もともに忘れられる)

第七 忘牛存人 (牛が忘れられ人が残る)

普明「十牛図」

未牧 第一

初調 第二

受割 第三

廻首 第四

馴伏 第五

無碍 第六

任運 第七

相忘 第八

独照 第九

双浪 第十

郭庵「十牛図」

第一 尋牛

第二 見跡

第三 見牛

第四 得牛

第五 牧牛

第六 騎牛傍家

第七 到家 (本は郭庵七牛存人)

第八 人牛俱忘 (本は人牛未見)

第九 返本還源

第十 入道鎌手

<<十牛図 B>>

先ず普明の十牛図では、第一から第八まで、黒牛が少しずつ白く清浄になって行く修行の「漸習」が描かれ、第九では牛が消え人のみ、第十ではただの丸のみ、一円相が究極をなす。

これに対して郭庵では、十牛図と言いながら、牛の出現は第三から第六の4つのみであり、第七で牛が消え人のみ、第八で牛も人も消える。郭庵は、普明の第一から第八までの牛と人とのドラマを第三から第六までに限定して、牛がまだ現れぬ第一と第二図を新たに設定したのです。郭庵の要は、第十の円相を第八位に落とし、第九と第十を全く新たに付加した別の発想（「頓悟」）にある訳です。

普明は、純粋に宗教的・修行的であり、一直線に究極を目指すような感じですが、柳田によれば、普明の絵にある御月様が、最終的に、最後の円相になると言います。

それに対して、郭庵には、そのようなゴールもなく、何か完結性と対称性（シンメトリー）を敢えて壊したような新しさが感じられます。第九の川に木の花、第十の人と人の世界は、或る意味で、修行の究極の空円相まで突き抜けて、その後に再び元の自然や人間世界へ帰還するような何か世俗的な「現代性」を示唆するのでしょうか？

普明では、最後に円相が出されるのに対して、よく見ると、郭庵では始めから終わりまで、十の円相があり、各図は円相の中に描かれている。第八図の空円相は、もはや終局ではなく、

⑧・⑨・⑩の三つの新たな連関として別次元をなすことが示唆されている。

最後に、普明の第十の円相は線で描かれているが、郭庵の十個の円相はすべて版画であり、

円の内と外との間に線の有無は両義的である。そうすると図ではなく地が問われる。

郭庵の不思議な独創性は、第八図の空円相の「場所性」の次元と位置にあり、「世界の自己表現」思想の「現代性」をも示唆するでしょう。

(1) 「見るものなくして見る」（無の場所）と「表現」思想

ヨーロッパ近代の知の枠組みと格闘し、所謂「主観・客観」分裂を克服しようとした西田の「表現」思想は独特です。「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである」という「純粹経験」自体に、否定即肯定の二重運動、即ち＜脱自と表現との相即＞が看取できます。「表現」という言葉には、一般的には、内面を外面に表すとか、客観を通して隠れた主観を掴む感じとか、或いは Ausdruck の druck として、主観からの「押しつぶし」の感じが含まれています。しかし西田の「表現」とは、逆にこの「押しつぶし」をやめる時に、内外の枠を破って、主観客観の分裂を超えて、むしろ向こうから現れてくる、或いは現象してくる不思議な出会いのことをいうのです。そういう何か不思議な次元、しかも常に「行為」によって開かれて来る新しい次元を、「表現」とか「世界の自己表現」とかいうのだと思います。

西田の「場所」の思想は、彼の出発点『善の研究』の「純粹経験」から、『自覚に於ける直観と反省』の「絶対自由の意志」を経て、主著『働くものから見るものへ』において出されました。有るものはある限り、何かに於いてある。西洋の哲学は「於いてあるもの」という<存在>を追求したのに対して、西田は「於いてある場所」という<無>に着目しました。ここには後の十牛図で究明したい<牛と円相との差異>の秘密もあるでしょう。

主著の表題『働くものから見るものへ』自体が、<意志から直観への転換>を表明していますが、その意図を「序」において、「有るもの働くものすべてを、自ら無にして自己の中に自己を映すものの影と見るのである、すべてのものの根底に見るものなくして見るものという如きものを考へたい」(4・5)と述べています。この「見るものなくして見る」という脱自性の定式には、「直に見るはみるものなし」(至道無難禅師『即心記』)というような禅経験の浸透が看取されます。<その原文は、「教(おしえ)は大きにあやまる。それを習ふは猶(なお)あやまる。只(ただ)直(じか)に見、直にきけ。直に見るはみるものなし、直にきくは聞くものなし」とあり、この教えと経験との乖離は、後の十牛図の入口の問題になります。>

純粹経験から自覚を経て場所へという西田前期の転回は、実は純粹経験の重層構造<思惟・意志・直観>の根底への帰行・深化の大きな反復運動でもあるのです。この直観の底の「無の場所」の脱自性に触れたならば、すべて有るものは「表現の世界」となるのです。簡単に往還で言えば、往相が「脱自」、還相が「表現」となるのです。西田哲学を極めて単純化して言えば、主著の表題『働くものから見るものへ』はまさしく思惟の根底への帰行>としての「脱自」になり、これを翻して再び『見るものから働くものへ』と回転するならば、これが西田独自の「表現」思想になるのではないか。この往還の相即を禅の十牛図で吟味してみたいと思うのです。

また『善の研究』自体が、純粹経験の独自の三層連関「思惟・意志・直観」をその根底へと帰り行く思索の道程であると同時に、「哲学の終結」としての「宗教」を目指す「己事究明」の道でもあるのです。その際に重層性の中心に位置する「意志の要求」が独自の重みを帯びて、究極の「宗教的要求」(宗教心)へと収斂しますが、しかし同時に「平常心是道」としての「ジョットーの一円形」(の自得)が課せられます。この「一円形」の<平常底(びょうじょうてい)>は十牛図の何処に見いだされるでしょうか。

(2) 十牛図 (A) の「己事究明」

「宗教」という日本語は、本来は禅門の言葉で、「宗」の「教」、根本の教えでしたが、明治以来は Religion の翻訳語になり、諸宗教にも仏教、キリスト教とか「教」がつくので、何か「教え」(コトバ)の次元が強調されがちです。しかし禅門では、「不立文字・教外別伝・直指人心・見性成佛」という標語(motto)があるように、「宗と教」の緊張関係、特に「宗」という根源を重視して、言葉に束縛されない非言語性の次元が人間経験の直接性の次元として尊重されました。歴史的に見ても、禅は、大乘仏教の流れの中で、中観・唯

識・天台・華嚴などの高度の思弁的な理論展開を尽くし果てた後に、もはや言葉では届かない宗教的生命を直に捕捉せんとする最後の試みとして、また各修行者が釈尊の「覚」の経験を各自に反復せんとする大胆な試みとして出現してきたとされます。(以下の十牛図は現代の版画家徳力富吉郎、図の組み換えは静岡臨濟寺僧堂師家阿部宗徹老師の御教示に基づく。



<<十牛図 A>>

先ず十牛図 A (プリント 1 枚目) の全体を右上の①から左下の⑩へと瞥見してみます。

まず第一図で、若者がどこか山の中に入っていく。半ば後ろを振り返って、何か気がかりな不安な感じで、ひとり何かを探しているというのが最初の図です。次に第二図では、その若者が走り出して、何か足跡が見えます。第三図では、尻尾とお尻が見えます。第四図になると、牛に綱をつけて人と牛が格闘しています。第五図になると戦いは止んだのか、牛はおとなしく人の後をついていくが、綱はまだあります。そして、第六図になると、人は牛の上に乗って笛のようなものを吹いています。第七図になると、不思議なことに、もう牛はいなくなって人だけが家にいます。第八図では、牛のみならず人まで消えて何も無い。第九図では、川があって木があって花が咲いています。そして、第十図は人と人が出会っています。B 図 (プリント 2 枚目) の 2 段目の天理本から表題のみを見ておきますと、
 第一 尋牛 (じんぎゅう)、第二 見跡 (けんせき)、第三 見牛 (けんぎゅう)、
 第四 得牛 (とくぎゅう)、第五 牧牛 (ぼくぎゅう)、第六 騎牛帰家 (きぎゅうきか)
 第七 忘牛存人 (ぼうぎゅうそんにん)、或いは到家忘牛 (とうかぼうぎゅう)

第八 人牛俱忘（にんぎゅうぐぼう）、第九 返本還源（へんぼんげんげん）、
第十 入麴垂手（にってんすいしゅ）、と呼ばれています。

これらを見ただけでも様々な問いが出てきます。なぜ十の牛の図というのに、真ん中の③から⑥までにしか牛が出てこないのか。特に奇妙なのは、やはり⑧の空白であり、①から⑦までには、人と牛との動的関係が読み取れるが、⑧⑨⑩は、それ以前とは別次元をなすのでしょうか？

まず「宗・教」の<宗と教との乖離>は、まさに禅の「己事究明」の典型的な問題として、図 A で見ると②と③との次元の差異において明瞭となります。③「見牛」は、②「見跡」の「教」（真）の間接的な知解ではなく、「宗」としての牛自体をこの眼で見たという「実」（事実）としての直接経験です。「見跡」の<学得底>に対して、自分自身で身体的に「行じて見た」という「行為的直観」の<見得底>であり、まさに西田の「純粹経験」のことです。序に「声より得入し見る処に源に逢う」というように、「声」の直接性に触れると同時に自己もその「声」になる<行>として、「見る処」そこが「源」（＝牛）です。ですからこの<見>は<現>です。牛（自己）を対象的に<見る>のではなく、非対象的な牛（自己）の方から<現れる>という実在の自己表現に他なりません。この③図は、古来「見性」（初関）とされますが、「見性成仏」の「見」も、本来<仏なる性>（＝自性即ち無性）が現れるという意味での<現>としての<見>と解釈可能ではないでしょうか。<見＝現>とすれば、この③以降⑥までの「見・得・牧・騎」という「行」の持続向上も理解しやすくなる訳です。

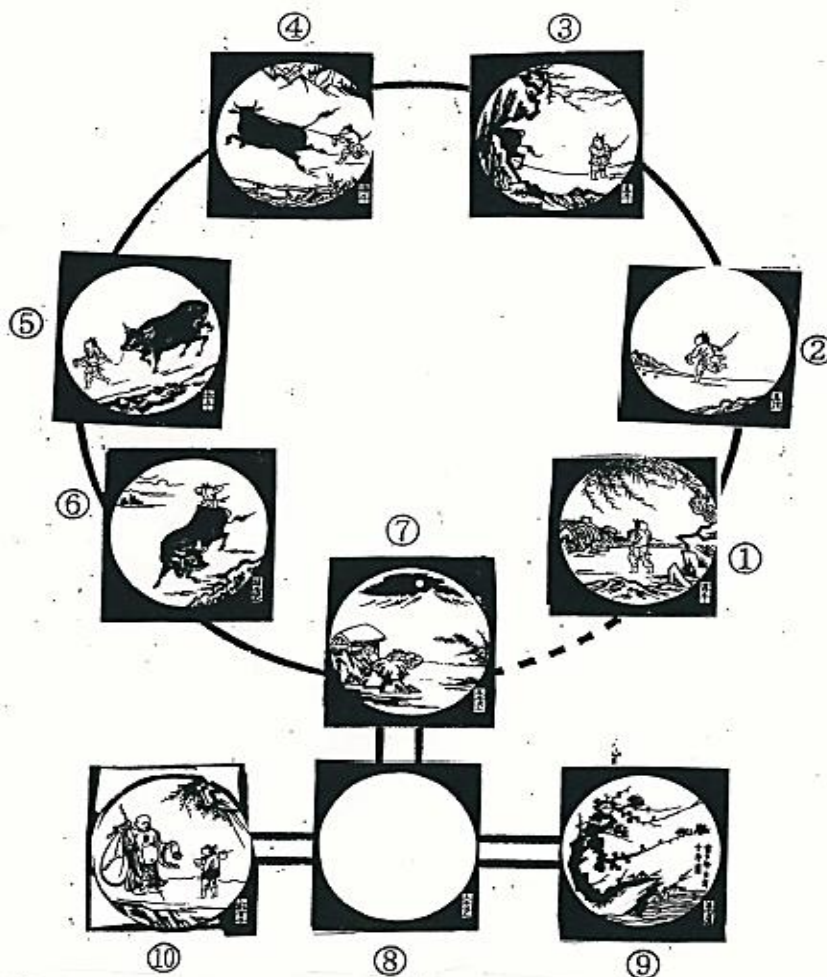
実地の修行として、③から⑦までの一連の動きは、「現実の自己が如何に真の自己と一つになってゆくのか」という修行の過程として一応、理解できます。⑦の「忘牛存人」において牛が消えてしまうのは、ついに自己が真に自己自身になった以上、もはや牛の姿という像（イメージ）に用はないからです。ところがここはまだ⑦の段階です。ここから次の⑧「人牛俱忘」への飛躍こそが、伝統的には「向上の一路」といわれ、端倪（たんげい）すべかざる難関、怖ろしい難関なのです。この<①から⑦までの連関>と<⑧⑨⑩連関>との次元の差異、とくに⑦から⑧への非連続（断絶）をどう突破できるのか。

そこで皆様に周知の、道元の「現成公案」で転語すれば、<①から⑦>は「仏道をならふといふは自己をならふなり」という己事究明であり、⑦から⑧への飛躍は「自己をならふといふは自己をわする也」という転換に相当します。⑧から⑨へは、「自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり」に相応し、⑨から⑩へは、「万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり」にぴたりと相当します。だがこの⑦から⑧へ、⑦の<身心一如>から⑧の<身心脱落>への転換こそが問題の要であり、これこそが「表現」（＝脱落身心）を決する問題に他なりません。実地の修行でどうしても徹底できない人間にとって、十牛図の<見直し>がどうしても不可欠となる訳です。

(3) 十牛図の見直し (C) : 「空」の場所性

これこそが、図の全体のコンステレーションを組み変えた<工夫図 C>に他なりません。
①から⑩までを一直線に看るのではなく、①と⑦を円環状に結んでみる、⑧⑨⑩は一体として、⑦と⑧との飛躍の連関が際立つように、これを⑦の円環の根底に描いてみます。

[この図 C の見方は、私の師匠の阿部宗徹老師（臨濟寺僧堂師家）の示唆によります。]



<<十牛図 C>>

この工夫図から見ると、実地の修行の<真と実>、<理と事>の再考が柔軟で鋭くなります。 <理>としては段階的な向上を想定できますが、<事>としてはどうか。向上の<理>は転落の<事>と表裏します。<今一步向上か、転落か>はその都度、問われます。実に①から⑦のどの段階においても前後截断（せつだん）して後先（あとさき）を見ない「行」の集中こそが要（かなめ）であり、その都度の<忘牛>こそが「行」の相続でした。それだけに⑦「到家忘牛」の<真>に最大の危険が隠されています。「到家」を意識した瞬間に既に転落・逆転の始まりがあり、或いは①の「尋牛」（=発心）からの新たな<出直し>、修行の<やり直し>が不可欠となるのです。

この⑦「到家忘牛」は、実は種々ある牧牛図の内の一つである自得禅師の『六牛図』（「①起心、②初入、③未純、④真心、⑤双忘、⑥遊戯」）では、第四の「唯一真心」に対応します。これは、「人と牛が一体である」として、「心身一如の禅定」（＝坐禅）の只中からの「乾坤只一人」の＜真性＞の現成です。人間の為す「行」として、これ以上の＜高み＞はもう無いのです。それにもかかわらず、この＜真性＞と＜一性＞を打破する所にこそ、禅の生命があるというのです。なぜ＜真＞を打破し＜一＞までを没するのか。それは、＜真＞の観念性を破る徹底した＜現実＞把握のためであり、同時に＜一＞の完結性を脱する徹底した＜人（にん）＞の＜自由＞のためです。さらに決定的には、＜智慧＞を尽くして＜慈悲＞へ出る禅の根源的宗教性の次元のためです。（「上求菩提、下化衆生」の「修証一等」に禅の生きた宗教性があると思われます。）

この工夫図 C から概観しますと、⑧は、＜空円相＞であり、①から⑦までの円還全体の＜根底＞にして＜場所＞に置かれていると共に、各図のその都度の舞台にして、文字通りの＜円窓＞の形をなすことに気づきます。ドイツ語で「牛の眼」(Bullauge) とは船の「丸窓」のことですが、⑧の円相は、まさに丸窓であり、牛になった人自身をも空じた「見る者なくして見る」眼（人牛不見の眼）に他なりません。眼は眼を見ないという脱自性とともに、この「空」（円相）の場所性が看取できます。「空」は、我々がそれに対象的に向かい得るようなものではなく、一切の現実の、①から⑦の我々の「行」全体の「絶対的な此岸」（西谷啓治）であり、その「行」（＝「見るものなくして見る」）の「無の場所」（西田）という不思議な次元であります。そこへの飛躍・翻入は、正統的には⑦から⑧への「向上の一路」に存するのでしょうか、実は＜①から⑦＞のどこからでもその都度「一超直入」に「退歩」（＝「廻光返照の退歩」）することによって、即ち、脱自的に自己よりも自己に近い、自己以前の「根底即無底」の円相に立ち返る仕方で、この飛躍が遂行されるのではないしょうか。

結局、廓庵『十牛図』は、「牛」以外にも、実は「円相」という＜隠しテーマ＞が眼前に事実、終始、①から⑩まで表現されている「十円相図」（柳田聖山）に他なりません。テキスト冒頭、第一「尋牛」の序に「従来失せず、何ぞ追尋を用いん」と言われたのも当然でした。⑧から見直すことで、全体が一変します。例えば①は、単に①としてのみ成立するのではなく、常に⑧の①（①／⑧）に他ならないのです。①から⑦、また⑦から①の円環状のすべてが各々「⑧に於いて」という＜場所性＞を含んで成立しているのです。

このように⑧の場所性に着目すると、難解な西田の「場所」論の着想も理解しやすくなると思うのです。簡単に言えば、十牛図の①②に「宗教的要求」（発心）を、③の「見牛」に「純粹経験」を、④から⑦への「行」の展開に「自覚」の深まりを、そして⑧の＜空円相＞に「無の場所」を看取できます。③の「純粹経験」は、本来的に＜③／⑧＞として、⑧の「無の場所」を踏まえるからこそ、後期の「行為的直観」ともなり、⑧から見た一切が「世界の自己表現」思想になるのです。

(4) 「夢中」の世界と「平常底」

では「平常底」(びょうじょうてい)を十牛図のどこに見ることができるでしょうか。例えば、図B(資料2枚目)の天理本の第⑩図は、まるで盤珪さんの歌(「古桶の底抜け果てて三界に一円相の輪があらばこそ」)のように、版画の外側の黒枠も外れてしまい、まるで十牛図の外へ出たような、何か<自由の世界>として、修行の終着点(自覚覚他)であり、更にこの⑩図が再び①図へと「伝燈」することまで含めて、まさにこの⑩図が<自己のアルファにしてオメガ>としての「平常底」の地点なのかもしれません。

図Bでの二つの十牛図の比較において、普明の図は黒牛が少しずつ白へと純化してゆく「漸修」の立場であるのに対して、郭庵はあくまで「頓悟」の立場として、普明の最終の⑩の空円相を、敢えて⑧に降ろし、⑨⑩を新たに加えるという試みをしたのです。これは<①から⑦の円環>を修行の<修>とし、<⑧⑨⑩>を<証>(さと)りとするならば、廓庵は大胆にも<証>を<修>に含めることで<修>の一切を<証>と化し、<証>の一切を現実の世界としたのです(柳田聖山)。(この<証の修>と<修の証>との相互浸透に禅の生命があるのである。)つまり⑧が究極であるのに、その中にすべてを入れたのです。(有名な「修証一等」です。坐禅するその姿が「仏」の表現になるという立場です。)

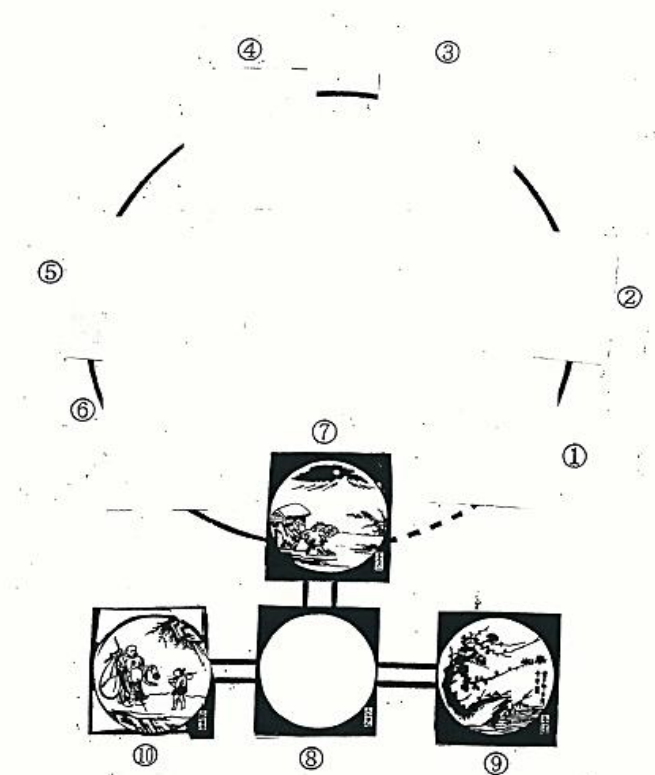
この「修証一等」を、道元の『夢中説夢』(夢の中で夢を説く)、「覚りの上にも覚る」というすごい境涯での「夢覚一如」(夢と覚が一つ)とつなげて見ると面白いかもしれません。(c f. I.P.V.Troxlerの「夢の形而上学」)。禅門の「夢」は油断できませんが、<夢の中>には不思議な脱自性があり、少なくとも夢の経験というのはまさに「見るものなくして見る」という点でも純粹経験と似ている面があります。なぜかという、夢の只中では夢だと思っていないからです。夢見る人はいないのです。「夢の世界・内・存在」(=夢中)の経験は、「無の場所」の経験に近いかもしれません。

<①から⑦までの連関>を修行の世界としましたが、第⑦図をよく見ると、家にいて眠っているようにも見えます。そうすると①から⑥までの「牛との関わり」すべてをみな「夢の世界」と見ると面白いのではないのでしょうか。どんな夢も途中で覚める、さきに⑦から⑧への飛躍は「向上の一路」とされましたが、実は⑧への道は、①から⑥までのどこからでも、①からでも、②からでも、どこからでも「覚める」ことができる。目覚める瞬間の次元を⑧とすれば、第⑦図は独特の「位置」(場所)になるのです。つまり従来のように⑦を<①から⑦までの修行>の頂点と見るのとは別の見方が可能となります。第①図から第⑥図までを「夢の世界」として⑦に収めてしまえば、⑦から⑧へではなく、逆に⑧から⑦へ、目覚めの次元⑧を経ての第⑦図は、今の我々の現実であり、日常であり、「平常底」に他なりません。覚めたら<ここ>にいること、これは不動です。

ただ現実の問題として、⑧は「もともと無いもの(空)」だけに、目覚めの次元としてのこの第⑧図をなくしてしまえば(見えないものとして無視されてしまえば)、これはただの私たちの「日常性」世界に頹落してしまいます。ひとりである⑦、ふたりである⑩、誰もいない自然⑨、こういう「三つの日常世界」です。

けれども第⑧図の世界に一旦気づけば、おのずから<①から⑥の夢の世界> (=「修行の世界」)も立ち上がってくるのではないのでしょうか。

牛という形(架空性)や「夢」が抜け落ちた世界こそが、覚めた現実世界であり、それは、十牛図の中で示すならば、(最後のプリント E の) <第⑦・⑧・⑨・⑩>の4つになるでしょう。この4つこそが、本当の意味での「平常底」としての「現実」に他なりません。伝統的には⑩のみが示唆されますが、⑦⑧⑨も含めて考え直したいのです。



<<十牛図 E>>

(5) 修行の往還と「願心」

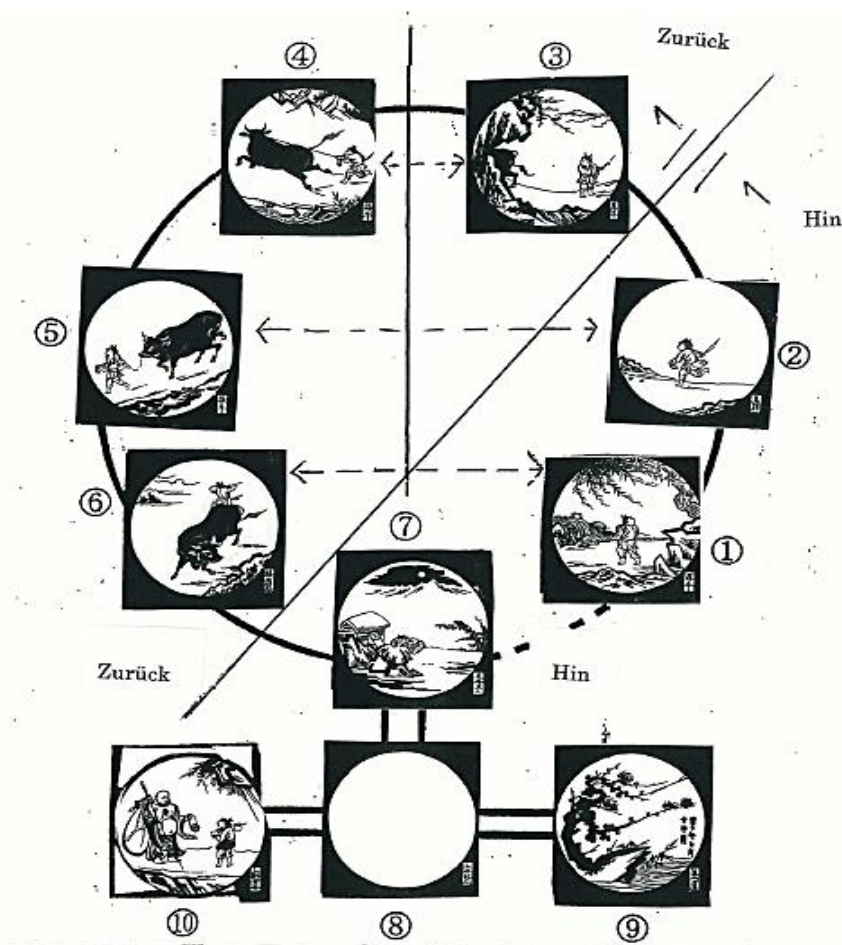
修行の現実、一直線の進歩ではなく、停滞や退歩の連続であり、油断すれば「転落の現象学」(上田先生)となるのです。例えば先生曰く、「本当に坐れば、(人に)優しくなる」。どうも優しくなれない僕は、本当の坐禅ができていないようです。すると、修行の現実、転落や後戻りのみならず、常に<出直し>、<はじめからの出直し>という感じが強いわけです。そこで図①で、「自分がどこかおかしいのではないか」と出直すこととなります。

しかし①以前は、どこにいたのでしょうか。第一図の前には第七図があったはずなのです。なぜなら、この第一図の人は家から出てきているのですから。第七図は終点、終わりの頂点ではなくて、これを出発点に見直すことができるのです。

この第七図の「忘牛存人」を転釈してみると、この⑦で、また⑦から見直すと、十牛図 D

の円環状は、家から出てく方向と、そしてまた家に帰ってくる方向の相即として、ここに種々の往・還運動を見ることができます。

例えば、第一、第二、第三図と<往>とし、第四、第五、第六図を<還>として見ることもできるかもしれません。そうすると面白いことがあります。偶然かどうかは分かりませんが、第三図と第四図の真ん中で区切るとすれば、第一図と第六図、第二図と第五図、第三図と第四図に不思議な対応を見つけることができます。



<<十牛図 D>>

例えば第二図と第五図との対極性です。第二図は見跡です。今、私たちは十牛図をこうやって見ておりますね。それが修行の方向を学ぶために見ているとすれば、まさに我々は第二図のところにいるわけです。それに対して、第五図の方は、その歌に「日数経て・・・」とあるように、時間を越えた長い修行の只中の現場です。そうすると、第二図と第五図にはもの凄い対極性があります。ある意味で、第⑤図「牧牛」が十牛図発想の原型であったと同様に、この第二図「見跡」は、十牛図の中において云わば「図の中の図」として逆に

特別な意味を持つかもしれませんが。

最後に西田哲学をもう一度見直す試みとして、もう一つの<往還>を見てみましょう。牛が現れるか現れないかで<往・還>を言うならば、<第二図と第三図の間>で切ってもよいのです。第七図、第一図、第二図を<往>とし、牛が現れてからの第三図、第四図、第五図、第六図を<還>と見る。これは、西田哲学全体とも重なります。第二図ではまだ実物を見ていないので「学得底」です。それに対して、第三図は「見得底」です。やはり自分自身の眼で見たかどうか、第二図と第三図の間には格段の差があるわけです。「純粹経験」はまさに第三図の「見牛」ですが、この「見」というのは、単に視覚の意味ではなくて、何かを思い切って「やってみる」ということです。やって「みる」とか試「みる」とか、これも「見る」として後期の「行為的直観」になる訳です。ですから<見は同時に現>になる。そういう仕方で飛び込んでみて、そこに自分でも気付かない不思議な自分がもう一回そこに現れる、これが「表現」です。でも「自性即ち無性」の表現ですから、簡単ではありません。「行為的自己」の表現が、第四図から第六図への修行としての「自覚」の深まりになり、最後には第八図「無の場所」まで行くのです。このように西田哲学全体の歩みをこの中に重ねてみる、そして、第八図まで抜けて、そこから見えてくるもの全てを「世界の自己表現」と見るなら、後期の西田の哲学もここに収まるかもしれません。

今、第三図から第六図までをひとつの<還相>として見るときに、第三図の「純粹経験」以前の第一図や第二図の<往相>はどうなるのか。禅は「悟りの宗教」というが、悟る人が「一箇半箇」（千人いても一人か半分）だとすれば、物凄い数の人が外れてしまう、僕ももちろん外れます。坐禅しても悟れない人ばかりだとすれば、そういう人たちはどうなるのか。しかし禅は大丈夫だということです。自覚するしない以前の問題として、我々は既に、はじめから円相の中に、空の中に、はじめから大智大悲の只中にいると言うのです。

それゆえに、ここでは、第二図から第一図を見たときに、なぜ坐禅するのかという最初の「発心」（＝「発菩提心」）の問題があると言うのです。（坐禅儀に「一身の為に独り解脱を求めざるべし」＝「衆生無邊誓願度」）。第二図「見跡」は、たとえ足跡であつてもあくまで<自分自身の>足跡ですから、「表現」モチーフと同じく振り返りとして第一図の根拠を証言するのです。各自が牛を求めていくのは、勝手に求めていくのではなく、牛のほうから促される不思議な力によるのです。それを「発心」や「願心」とも言います。そういう、「ひとつやってみよう」という気持ちが起こったときには、実はもうそれは究極に触れるとします。『初発心時便成正覚』（しょほっしんじべんじょうしょうがく）という言葉がありますが、初めて「発心」を起こしたときには、これはもう覺りに近い。『踏み出す一歩で江戸まで届く』という面白い言葉があります。京都から行けば、江戸までの東海道五十三次は一歩でいけるはずがないのですが、本当の発心を起こせば、それはもう江戸まで届いているということです。「願心」（＝「憤志」）こそ「行」の要なのです。

これは『善の研究』で言えば、第四編「宗教」で、第二章「宗教の本質」よりも前に、第一章「宗教的要求」が究明されていた、また後期でも、「宗教心」が究極的には「神や仏

の呼び声」として、最後の宗教論まで一貫して究明された問題でした。そうすると、どこで切っても、純粹経験以前のような第①、②図のレベルでさえも、本当は我々が思う以上にもっと深い意味を湛えているのです。

「道」というのは限り無い、山を登るときは、頂上まで行けば一応完了しますが、山を下るほうには限りは無い、「道無窮」（どうむきゅう）と言われます。西田は、ヨーロッパの宗教思想にはどれだけ深いものがあっても「平常底」と結合していないと言い、鈴木大拙も西洋文化にはないと言う「悲願」を重視します。西田の「表現」思想は、まさにこの「平常底」の「悲願」を廻（めぐ）っていると思います。『善の研究』の最終章「知と愛」では、「知即愛、愛即知」と言われ、「愛は知の極点」（1-199）と言われたが、ここにも「愛／知」としての「宗教／哲学」の可能性が窺われます。

<結び> : 「世界恁麼（いんも）に廣闊（こうかつ）たり」

以上、十牛図は、これを誰がどこからどう見るかによって、様々な問いを呼び起こします。版画版の第八図の円窓ならば、白抜きになっているので、丸の内と外を区切る線は、有るようで無い、本当は「図」ですらないのです。そこで<図ではなく地（じ）>の方に着目すると「世界恁麼（いんも）に廣闊（こうかつ）たり」、（=世界はこうも広いものか）という不思議な開けに誘われ、また不思議な脱自性に気づきます。即ち、第八図を通して全部を見ることはできても、第八図だけは見るできません。なぜなら、無いのですから。これまで十牛図の「図と図の差異」を見てきましたが、図を図として成立せしめる「地」の次元に着目するとどうなるでしょうか。地なしに図はないにもかかわらず、我々は「図」のみを<図々しく>求める妄想の塊（かたまり）となっています。しかし第八図を通して<図なしの地>の自由に開かれるならば、（図 B の）天理本の⑩で外の黒枠まで外された「世界恁麼（いんも）に廣闊（こうかつ）たり」という「虚空／世界」に気づくかもしれません。ご清聴ありがとうございます。