

中期西田哲学と十牛図

— 一般者の体系と自覚に関する一考察 —

福山 俊

日本大学大学院総合社会情報研究科

Middle Nishida philosophy and The Ten Oxherding Pictures

A Study of the system of the universal and the self-consciousness

FUKUYAMA Shun

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

The logic of “Place” established in middle Nishida philosophy is the key which is to form a frame of latter period Nishida philosophy. Nishida Kitarou deepened the thought of “Place” still more and established it as a system of the universal. He reached from the universal of judgment to the place of absolute nothingness that was ultimate universal step by step and then watched the direction of the former adversely from the latter. When I understand this system as a process of deepening of awareness, I notice resemblance characteristics with a ten oxherding pictures which have been used as a thing to show deepening of awareness in Zen Buddhism in the same way more from ancient times. In this paper, the system of the universal and the ten oxherding pictures are surveyed and considered some problems of Nishida philosophy by examining resemblances and differences between them.

はじめに

西田哲学の展開過程にはいくつかの重要な節目がある。それは西田幾多郎自身の自覚が飛躍的に深化した節目でもある。そして、どの節目を重要とするかは、すでに西田哲学の解釈の問題に入ることになるが、「場所」の論文の時期を重要な節目とすることには多くの理解が得られている。前期、中期、後期に展開過程を区分する場合は、その時期を中期西田哲学と呼んでいる。

この時期の西田は、それまでの「自覚」の立場から場所の概念を見出し、さらにそれを深めて一般者の体系として論理化し、自らの立場の一応の完成を見るにいたった。そこには苦闘しながら真の自己を目指しつつ、その構造を執拗に探求していった西田自身の自覚の深化があわせて見てとれるのである。

一方、十牛図は古来、禅宗のうちの臨済宗において主に使われてきたものである。己事究明を本旨とする禅において、その修行の道行きを図をもって示

し、修行者の便宜を図ったものといわれている。本来の自己とは何かという問いを端的に究明し、その本来の自己に成り、本来の自己として生きていくプロセスをたどらせるのが臨済禅の修行方法であり、その道行きを示したものが十牛図である。禅は仏教の中の一つの宗派でもあるが、人間の一つの自覚のあり方のモデルとして位置づけた場合、そのあり方を図示した十牛図は、自覚に関する豊かな内容を持つ説明体系の一つとして取り上げることが可能と思われる。

以下の小論は、中期西田哲学と十牛図とを比較し、その類似性と差異性を考察することにより、西田哲学の理解を深める手助けとするとともに、その哲学としての問題点について考察し、広く人間の自覚についての展望を提示しようとするものである。

1 十牛図と自覚の深化

(1) 十牛図の概要

十牛図の起こりは必ずしも明確ではなく、絵としてもいくつかの種類が残っているが、広く親しまれてきたものは五祖法演の三世に当たる廓庵かくあんのものである。「真の自己」ないしは「悟り」を牛に見立て、これを求め探していく過程を十の絵にして示したものである。そこでは、人と牛との関わり合いと人の変容とが十の段階において表されている。

作者の廓庵は、『碧巖録』で有名な圓悟克勤と同門の大随元静(1065～1135)の法嗣、梁山師遠のことである。生没については不詳であるが、臨済下十二世で、臨済宗楊岐派に属し、『普燈録』卷十七、『五燈会元』卷二十に伝がある。姓は魯氏、合川の人で、常德府の梁山にいたというだけで、他のことはほとんど不明である。十牛図は、彼自身が行った臨済禅の修行の道筋と、自己の悟りの有様を後進のために書き表したものである。また、今日の日本の臨済禅は、公案といわれる一種の問題を修行者に課すことにより行われており、その体系は、江戸中期の白隠禅師により大成されたものであるが、その元になったものは、圓悟克勤の弟子の大慧宗杲により成ったものである。廓庵はこの大慧宗杲とほぼ同時代の人と考えられている。

十牛図の構成は、廓庵の弟子とも本人とも思われる慈遠の総序と十枚の図からなり、それぞれの図には、慈遠の散文詩ともいべきコメントである「小序」と、廓庵の「頌」と呼ばれる宗旨を込めた漢詩が付けられている。

十枚の図には、第一尋牛、第二見跡、第三見牛、第四得牛、第五牧牛、第六騎牛帰家、第七忘牛存人、第八人牛俱忘、第九返本還源、第十入廬垂手のタイトルがつけられている。これらの図は、その意図の概要を先取りして言えば、見失った本来の自己(仏)を求めて、その足跡を見出し、見つけ、捉まえ、これを飼いならし、その牛に騎って家に帰り、牛を忘れるという過程を経た後、真空無相、真空妙有、真空妙用という三つの側面を持つ真の自己へいたる過程を示している。

以下に総序は省略し、十牛図のそれぞれについて自己の探求の過程を見ていくこととする。なお、テキストは京都大学人文科学研究所の松本文庫所蔵の

五山版により、また、書き下し文と意訳は秋月龍珉『十牛図・坐禅儀』によったⁱ。なお、漢文及び石鼓夷和尚の「和」は紙面の都合で割愛した。

① 第一 尋牛

尋牛(牛を尋ぬ)序の一

従来失せず、何ぞ追尋を用いん、背覚に由って以って疎と成り、向塵に在って遂に失す。家山漸す遠く、岐路俄かに差う、得失熾然として、是非蜂起す。

頌に曰く

忙忙として草を撥い去いて追尋す、水闊く山遙かにして路更に深し。力尽き神疲れて覓むるに処なし、但だ聞く楓樹に晩蟬の吟ずるを。

牛を探す まえがきのコメント一

これまでも見失ってははいないのに、どうして探し求める必要があるだろう。もともと目覚めている覺りに背くからそれと疎遠になり、外に対象に向かうという在り方をして、そこで本来の主体を見失ってしまうということになる。それで故郷(本分の家舎)はいよいよ遠くなり、岐れ路でたちまち行き違う。分別の念が火のように盛んで、是非の思いがむらがる蜂のように起こってくる。

頌って言う

心せわしく草をかき分けて追っかけ探すと、川は広く、山は遙かで行くての路はまだなお深い。力は尽き心は疲れて求めるに所なしで、ただ怪しい楓の枝で秋の晩れ蟬の声だけがする。

自己が問題となるきっかけは様々であり、また、それに伴い、自己の問い方にもいくつかの相が見られる。しかし、真に自己が問題となるのは、自己そのものが問題となるときである。自己そのものが「X」となるときである。自己とは何かと問う自己が問題となるのである。それは、今まで自分が立っていた地盤そのものがすでに揺らいでいる状態であり、その結果、居ても立ってもいられず、真の自己を求めてさまよい始めざるをえないところである。

こうして見失った自己そのものを牛に、求める自分を牧人に見立て、十牛図の絵は「第1尋牛」から始まるのである。

② 第二 見跡

見跡（足跡を見る）序の二

経に依って義を解し、教を閲して蹤を知る、衆器の一金たることを明らめ、万物の自己たることを体す。

正邪弁ぜざれば、真偽奚ぞ分かつたん、未だ斯の門に入らざれば、権に見跡と為す。

頌に曰く

水辺林下 跡偏えに多し、芳草離披たり、見たるや。縦是深山の更に深き処なるも、遼天の鼻孔 怎ぞ他を蔵さん。

牛の足跡を見る まえがきのコメントの二 お経によって仏法の教義を理解し、教えを学んで道の足跡を知った、もろもろの器はもと同じ金属であることを明らかに見、万物が自己であることを体認する。[足跡]の正邪さえ判断できぬのに、何で[法の]真偽が弁別できよう。まだ仏法の門に入っていないから、かりに足跡を見たと言う。

頌って言う

川のほとり林の下に特に[牛の]足跡が多くついている。芳しい草花が美しく群がり咲いているのを君は見たか。たとえ深山のそのまた深山でも、天に向いている[この牛]の鼻は隠しようはない。

「第二見跡」のところは、自己とは何かについて一応の理解を得るところである。真の自己を求めてさまよい始めた人間は、様々に勉強を始め、一応の理解を得るが、頭だけの理解だけでは絵に描いた餅であり、腹の足しにはならない。この段階ではまだ真の仏法の門には入っていないのである。それで、「かりに足跡を見たと言う」となっている。

③ 第三 見牛

見牛（牛を見る）序三

声より得入し、見る処に源に逢う、六根門著著差うことなく、動用中頭頭頭露す。水中の塩味、色裏の膠青、眉毛を眨上すれば是れ他物に非ず。

頌に曰く

黄鸞枝上 一声声、日暖かに風和して岸柳青し。只此れ更に廻避する処なし、森森たる頭

角 画けども成り難し。

牛を見る まえがきのコメントの三 声を聞いたところから道を得て、見るところで根源に逢う。六つの感覚の一手一手が行き違うことなく、日常の働きの一つ一つがそれを現してくる。水に含まれている塩分や、絵具の中の膠[のようなもので]、眼をかつと見開けば、まさしくほかのものではない。

頌って言う

鶯は木の枝で声を上げ続け、春の陽ざしは暖かに風は穏やかで岸の柳は青い、ほかならぬこの場所から他に逃れるところはない、威風りんりたる牛の角は画に描きがたい。

多年の苦勞が実って、捜し求めていた牛を発見するところが「第三見牛」である。真の自己に出あうわけである。出あう場所はどこか遠いところではなく、すぐ近いところにあったのである。真の自己は見えないけれども、確かにあったのである。古来、禪門ではこの状態を初関が通ったということが多い。

④ 第四 得牛

得牛（牛を得る）序の四

久しく郊外に埋もれて、今日渠に逢う、境の勝れたるに由って以って追い難く、芳叢を恋いて已まず。頑心は尚を勇み、野生は猶を存す、純和を欲得せば、必ず鞭楚を加えよ。

頌に曰く

精神を竭尽して渠を獲得す、心強く力壮にして卒かに除き難し。有る時は纔かに高原の上に到り、又た煙雲の深处に入って居す。

牛を獲まえる まえがきのコメントの四 長いあいだ野外に埋もれていた牛に、今日出会った。[人は]あたりの美しい景色に見とれて、牛に追いつくことがむずかしく、[牛も]芳草を恋うてやまない。頑な心が依然として勇み立ち、野生がまだ残っている、おとなしくさせたいと思うなら、きっと鞭を与えることだ。

頌って言う

精神のかぎりを尽くして彼(牛)を獲まえたが、[自我の]心は強く身体の力は壮んでそれを急には除きがたい。ある時はかろうじて高原のほとりに到り、また深い煙雲の中に居坐ってしま

う。

第四番目の「得牛」は、見つけた牛をしっかりと綱で掴まえるところである。手綱から伝わる牛の感触は、確かなものであるが、とてつもなく力強く、ともすれば牛の力に引っ張られてどこかへ連れ去られてしまいそうである。だから、鞭を与えて飼いならさなくてはならない。牛と自分との間の手綱は強いテンションで繋がっている。

⑤ 第五 牧牛

牧牛（牛を牧う）序の五

前思纒かに起これば、後念相随う。

覺に由るが故以に真と成り、迷に在るが故に妄と為る。境に由って有なるにあらず、唯だ心より生ず、鼻牽牢く牽いて、擬議を容れざれ。

頌に曰く

鞭牽 時時 身を離れず、恐るらくは伊が歩を縦にして埃塵に惹かれんことを。

相将いて牧得すれば純和せり、羈鎖拘することなきも自ら人を逐う。

牛を牧い馴らす まえがきのコメントの五前の念が起るやいなや後の念がついてくる、本心に目覚めることによって真実が成就し、本心を見失っているから迷妄となるのだ。対象のせいであらうが妄心が存在するのではなくただ自分の心から生ずるのだ。牛の鼻綱を強く引いてもたついでにはならぬ。

頌って言う

鞭と手綱とを片時も放さない。牛が勝手に歩いて塵埃の中に引き込まれることを恐れてだ。よく牧いならすとおとなしくなって、手綱で拘束しなくても自分から人についてくる。

五番目の段階は、野生の残る牛を飼いならしめていく段階である。本心に目覚めれば真実が現れる。見失えば妄心が起る。真実が現れれば手綱は緩み、油断すれば手綱は張って牛は逃げ出そうとする。そのときは鼻綱を強く引かなくてはならない。油断をすればまた、一挙に牛を見失ってしまう状態でもある。

⑥ 第六 騎牛帰家

騎牛帰家（牛に騎って家に帰る）序の六

干戈已に罷み、得失還た空ず、樵子の村歌を唱え、児童の野曲を吹く。身を牛上に横たえ、目

は雲霄を視る、呼喚すれども回らず、撈籠すれども住まらず。

頌に曰く

牛に騎って迤邐として家に還らんと欲す、羌笛声声 晚霞を送る。一拍一歌 限無き意、知音は何ぞ必ずしも唇牙を鼓せん。

牛に騎って家に帰る まえがきのコメントの六

争いはもう終わって善悪の分別もまた空じられた、樵夫の村歌を口ずさみ児童の野曲を笛で吹く。身を牛の背に横たえて目は大空のかなたを見る、[牛も人も] 呼んでも回らず引き止めても止まらぬ。

頌って言う

牛に騎ってぶらりぶらり家に帰ろうとする、えびすの笛の音が一ふし一ふし夕焼け雲を見送る。一つの小節一つの歌曲にも言いようのない心がかもっていて、音曲を解する人なら説明などまったく無用である。

第六番目の段階からは新しいテーマが出現する。

「帰家」である。第一から第五番目までは「牛」をめぐって展開されてきたが、ここからは「家」がテーマとなる。家とは本分の家舎、本来居るべき場所であり、それは「本来の自己」のことであり、そこへ帰るということである。「牛」とは「本来の自己」であった。これを失ったと思い、探し始め（尋牛）、牛の通った跡を見つけ（見跡）、やっと牛を見つけた（見牛）後、それを掴まえ（得牛）、飼いならし（牧牛）、その牛に乗ったところがこの段階である。しかし、牛の背に乗った以上、行く先は牛に任せるしかない。その行き先が家なのである。

これまでは、牛が対象として見えていた。しかしその背中に乗れば視界からは見えなくなり、わずかに牛の背中の感触を感じているだけである。これまでの自己は求める自己であり、本来の自己を対象的方向に見ていたが、ここでやっと、ものを対象的方向に見ることを止める段階に入ったのである。見る主体であった自己が、見られる自己と重なる段階に入ってきたのである。これからは、本来の自己の自発自展に任せていくだけである。これが牛の背に乗り家に帰るということである。

⑦ 第七 忘牛存人

忘牛存人（牛を忘れ人存す） 序の七

法に二法なし、牛を且らく宗と為す。蹄兔の異名に喩え、釜魚の差別を顕す。金の鉞より出するが如く、月の雲を離るるに似たり。一道の寒光、威音劫外。

頌に曰く

牛に騎って已に家山に到ることを得たり、牛も也た空じ人もまた閑かなり。紅日三竿 猶を夢を作す、鞭繩空しく頓く草堂の間。

牛を忘れて人がいる まえがきのコメントの七

法に二つがあるわけではない、かりに牛をテーマにただけだ、蹄と兔と別の名があるように、釜と魚の差別をたてたまでだ。純金が金鉞から取り出され、月が雲を脱け出るのに似ている、一筋の透明な月の光は、威音王仏以前のものだ。

頌って言う

牛に騎ってもう家に帰り着くことができた、牛の姿は見えぬ人もまたのんびりしている。朝日が高く昇ってもまだ夢みて眠りこけている、鞭も手綱も空しく藁屋に置きっ放しである。

第七番めは牛がいなくなり、人だけが在る段階である。家に帰れば牛は必要ない。牛の背にいるときは、わずかに牛の背の感触があったが、それももうない。求めてきた牛はもういない。牛と完全に一つになれば、牛はいないも同じことである。そこには牛ではなく、人がいるのである。しかし、この人は、牛を見失ったと思った最初の「尋牛」の段階の人ではなく、本来の自己となった人である。求めるものがない人である。

⑧ 第八 人牛俱忘

人牛俱忘（人も牛も俱に忘る） 序の八

凡情脱落し、聖意皆空ず、有仏の処、遨遊することを用いず、無仏の処、急に須らく走過すべし。両頭著らざれば、千眼窺い難し。百鳥花を含くも一場の懺羅。

頌に曰く

鞭索人牛ことごとく空に属す、碧天寥廓として、信 通じ難し。紅炉焰上、争でか雪を容れん、此に到って方に能く祖宗に合う。

人も牛もどちらも忘れる まえがきのコメントの八

凡の情が脱け落ち、聖の意もすっかり空になった、仏のいる世界に遊ぶ必要もなく、仏のいない世界は急いで走り過ぎねばならぬ。凡聖二つの世界のどちらにもいないのだから、観音の千眼でもうかがいがたい、鳥たちが花をくわえてきて供養するなど、一場の恥さらしだ。

頌って言う

鞭も手綱も、人も牛も、すべて姿を空じた、青空だけがほがらかに大きく、音信も通じがたい。真つ赤な熔鉞炉の焰の中に雪の容れようはない。この境地に到ってはじめて祖師の宗旨に合うことができる。

第八番目は、牛はもとより、人もいなくなった段階である。図ではただの円相が描かれているだけである。第一から第七までは円の中には牛をめぐる絵があったが、ここではそれが何も描かれていない。新たなテーマがここでは提出されている。それは、円の強調である。第一から第七までは、いずれにも背景として円が描かれており、円の中での牛をめぐる話しであった。円相は背景であったが、もともとあったということでもある。

それでは円とは何か。そこには何もなく、いかなる姿・形もない、本来の場所、大乘仏教思想のいわゆる「空」である。あらためて、ここではすべてが「空」のなかでのできごとであった、という新しいテーマとして「円」が描かれている。

⑨ 第九 返本還源

返本還源（本に返り源に還る） 序の九

本来清浄にして一塵を受けず、有相の榮枯を觀じて、無為の凝寂に処す。幻化に同じからざれば豈に修治を仮らんや、水は緑に山青うして坐らに成敗を觀る。

頌に曰く

本に返り源に還って已に功を費やす、争でか如かん直下に盲聾の若くならんには。庵中には庵前の物を見ず、水は自ら茫茫花は自ら紅なり。

本に返り源に還る まえがきのコメントの九
本来空で塵ひとつ受けない、現象世界の榮枯を觀じ、人間のはからいを超えた境地にいる。空

虚な幻とは違うのだから、なんでとりつくろう必要があるろう、川の水は緑に山は青く、居ながらにして万物の成敗を観察する。

頌って言う

本源に立ち返ってみると何とこれまで努力を尽くしてきたことか、いっそずばり盲のように聾のようであるほうがよい。庵の中では外の物は何も見えぬ、水はおのずから果てしなく花は花で紅いのに。

第九番目は、絵としては自然の姿が描かれているだけの図である。第八では何もない本来の場所として「空」が強調されていた。しかし、何もないからこそ、そこにはすべてがそのままに姿を現している、というのが、この第九の内容である。「空」は確かに徹底的に何もないのであるが、しかし、ただ何もないのではない。山はあくまでも青く、水は清らかに流れており、そこには欠けるものなくすべてがある。第九は、第八の「空」のあり方を説明しているところでもある。「空」は、何よりもまず、何もないというのが本質であるが、しかし、そのまま、姿・形のあるものである、ということが言える。

今ひとつは、「空」から姿・形のあるものへと出てきたところを示していると言えることである。このことは、第一から第七を経て、直線的に「空」へと向かってきたものが、逆に、「空」から形のある現象の世界へと出てくることを表している。「向上」に対して「向下」であり、いわゆる「往相」から「還相」へと方向を変えたところであり、「真空無相」から「真空妙有」へと出てきたところである。あるいは、「体」に対して「相」といわれるものである。

⑩ 第十 入廓垂手

入廓垂手（廓に入って手を垂る）序の十柴門独り淹うて、千聖も知らず、自己の風光を埋めて、前賢の途轍に負く。瓢を提げて市に入り、杖を策いて家に還る、酒肆魚行、化して成仏せしむ。

頌に曰く

胸を露わし足を跣にして廓に入り来たる、土を抹で灰を塗り笑い腮に満つ。神仙の真の秘訣を用いず、直だ枯木をして花を放って開かしむ。

店に入って手を垂れる まえがきのコメント

の十

ひっそりと柴の戸を閉ざして、どんな聖者にも知らさない、自分の輝きを隠して、先賢の道に行くことも拒んでいる。瓢をぶらさげて市に行き、杖をついて家に還る。酒屋や魚屋たちを感化して、成仏させる彼である。

頌って言う

胸を露に裸足で店にやってくる、土にまみれ塵をかぶって顔中を口のようにして笑う。仙人の真の秘訣も使わず、ずばり枯木に花を咲かせるのだ。

十牛図の最後は「入廓垂手」である。第九では、「空」はそのまま形のある現象の世界である、ということと、しかも、「空」から現象の世界へと出てくる「還相」への方向転換をも意味していた。第十においては、この「還相」へのベクトルを保持したまま、現象世界において、衆生を成仏させる菩薩行として、生きた働きをしていくことを示している。いわゆる「真空妙用」といわれる、働きの世界である。第八、第九、第十を一組にして言えば、「真空無相」、「真空妙有」、「真空妙用」であり、「体」、「相」、「用」ということが、これで示されたと言える。

(2) 自覚の深化の特徴

十牛図における己事究明のプロセスは、失った自己を求めることから始まり、本来の自己に目覚めてからは、他者を目覚めさせる菩薩として生まれ変わる自己が描かれている。そして、10の絵のすべてが円を背景として描かれていた。

己事究明のプロセスはまた、自己の自覚の深化のプロセスでもあるが、十牛図に描かれた自覚の深化のプロセスにはいくつかの特徴が見られる。

一つ目は、第一から第十までのプロセスのそれぞれのステージが、円相のなかに描かれていることである。

このことは、すべてが円相の中で起こっていることを表している。自己を失ったと思うことも、これを探し始めることも円相のうちで起こることである。円相を真実の自己自身、あるいは仏とすれば、西田の言うように、真の自己を求めること自体が仏の呼び声に促されてのことであり、その自覚のない状態

ではあるが、第一、第二の段階にも仏の慈悲は働いている。すなわち、円相自体がこうした現象を引き起こしたといえる。しかも第一の段階は円相と自己との間の引力は、プロセスの中でも一番強く働いている。初発心時、便成正覚と言われる所以である。

二つ目は、第二と第三番目以降とは質的に異なっていることである。第三段階は、見牛とあるように、たとえ後姿であったとしても探していた牛の姿を見たことに変わりはない。第二段階とはその意味では質的に異なっている。

三つ目は、第三から第七番目までは牛との関わりが描かれていることである。正確には牛と牧人との関わりの事柄である。牛の姿をチラリと見た段階から、これを確実に掴まえ、飼いならし、乗っかり、帰宅して牛がまたいなくなった状態、すなわち、真の自己だけになった状態に至る過程である。牛との一体化はまさに身体レベルの事柄である。視覚で捉えた牛の姿に始まり、牛との間の綱からは手と体全体に強い感触が溢れ、股下に感じる牛の背中の感触には身体の心地よさが広がる。牧人が牛を把捉することと、牛が牧人に寄り添ってくるということが一つになり、身体的に一体化し、ついに人だけになる。

四つ目は、そのようにして至り得たはずの真の自己も第八番目では一切否定され、円相のみが描かれる。真の自己と思っていた牛は、実はそうではなく、八番目の何もない円相、これこそが真の自己であるということである。この段階でようやく、牛と人との関わりがなくなる。牛は仮の「真の自己」であったことに気がつく。臨済禅の公案修行の中で真に見性と言われるものは、この段階のことである。先の第三見牛の段階を初関とし、その段階で教育的配慮が多く為されるのは、修行者にこの第八番目にまで導くための方便と考える。西田幾多郎が初関の公案「無字」を大徳寺の虎関老師に許されながら、自らはそれを許さなかったという事実は、師家の学人への教育上の配慮と、学人西田のどこまでも自己の根底を求める誠実さを物語るものと理解すべきである。

五つ目は、第八段階から一転して、自然の姿そのものが真の自己であるという第九番目を経て、最後に第十番目は具体的な歴史的世界で生きて働く自己となるところである。この状態が真の自己の完成さ

れた姿である。七番目までは自己と牛との関わりであり、それはやはり何らかの意味で対象化された自己を出るものではなかった。しかし、第八番目を経た後の第十番目に現れる自己（人）は、絵によって異なるが、町に出て無心に他の人々を感化するところであり、その感化を知らず知らずに受けた他の人はまた、真の自己の探求を始めることになる。その意味では第十は第一の尋牛へとつながり、十牛図は円環となるともいえるのである。

これと関連して、「第八人牛俱忘、第九返本還源、第十入纏垂手」は十牛図というプロセスの中で、当然ながら第八、第九、第十番目の各ステージを表していると同時に、この三つが一組で人間存在の本質そのものを言い表していることは注意すべきである。第八番目は第九番、第十番と相即相入するのであり、相即相入の動的展開こそが真の自己であり、それを象徴しているのが第八の円相なのである。

2 中期西田哲学と十牛図

(1) 場所と一般者の体系

西田の思想が「西田哲学」と呼ばれる契機となったのが「場所」の論文である。それまでの西田は根本的実在を、主観と客観が未分離の「純粹経験」に求め、次いで、自己にとって外的な「反省」の契機を自己のうちに取り入れ、直観と反省とが一つである「自覚」の立場に移行し、その後、究極の「自覚の自覚」の立場として、「絶対自由意志」に到達した。しかし、この立場では意識する意識、すなわち決して対象化されえない意識は捉えられないとして、西田は長年その解決に苦しんだが、ようやくしてその糸口を掴んだのが「場所」の立場である。そしてさらにこの立場を論理的に追及した結果が「一般者の体系」と言われるものである。この時期がいわゆる中期西田哲学である。この段階の西田哲学は不十分ではあるが、後期西田哲学の骨格をほぼ備えており、それはまた、西田哲学全体の性格の特徴を潜在的に併せ持つことから、考察の対象として極めて重要な意味を持っている。

「絶対自由意志」の立場から「場所」の立場へと転じた西田は、「有の場所、相対的無の場所、絶対無の場所」として実在の世界を三つの場所として位置

づけ、それぞれの場所に於いてあるものを「有るもの、意識的自己、道徳的自己」と規定した。

その後、場所の概念の深化に努めた西田は、場所の論理的基礎付けを行い、『一般者の自覚的体系』ⁱⁱにおいて、判断の包摂関係を手がかりにしながら、上記三つの場所に相当する一般者を、判断的一般者、自覚的一般者、叡智的一般者とした。さらに判断的一般者と自覚的一般者の間に推論式的一般者を置くことにより、具体的一般者を考える足がかりを得た後、叡智的一般者を超える最終的な一般者として絶対無の場所を位置づけた。

『無の自覚的限定』ⁱⁱⁱにおいては、『一般者の自覚的体系』において提示した一般者が、絶対無の自己限定の諸相であることを示し、さらに一般者についてあらためて整理しなおし、一般者の体系は完結する。

後期西田哲学では、この体系を前提として、絶対無の自覚から現実の歴史的世界が検討され、世界の論理構造が絶対矛盾的自己同一として明らかにされることとなる。

(2)十牛図との類似と相違

西田哲学をどのような視点から見るとかによって、その評価は様々に分かれるが、実存の人の真の自覚のあり方について究明されたものというのは一つの、そして西田自身の本意に近い見方であろう。だとすれば、同じく自覚の真のあり方をそのプロセスにおいて示した十牛図と比較してみることは意味のあることである。小坂国継は、「自覚」の概念が西田哲学の全時期に共通した根本性格であるといえとし、さらに、西田哲学は「自覚」の哲学であるといってもけっして過言ではない、としている^{iv}

また、西田自身が十牛図をどの程度参考としたかは明らかではない。前期西田哲学の形成過程に彼の禅修行が影響を与えたことは周知のとおりであるが、このことから、彼が当時の禅門の消息や禅籍に明らかなったことは十分推測できるし、十牛図の存在についても早くから知っていたと思われる。しかし文献に現れる十牛図についての言及は、わずかに鈴木大拙に宛てた書簡に、「十牛の図があったら一寸貸してくださいませぬか」とあるのみである^v。この書簡は、

西田の最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」が書かれている最中のものであり、中期西田哲学の時期ではない。

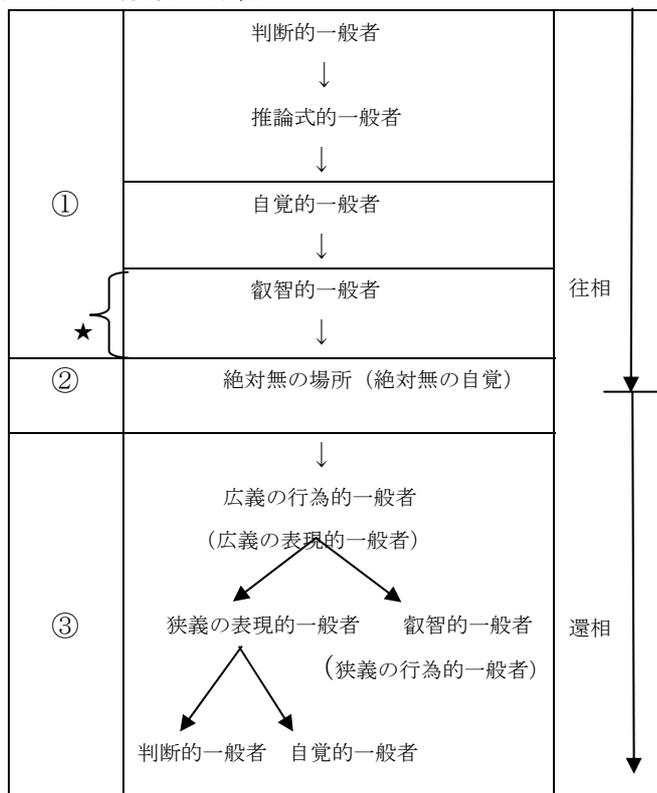
一般者の体系を十牛図と比較するに当たり、一般者の体系を自覚の深化の体系として位置づけ、そのうえで十牛図との対応について考察する。「有の場所、相対的無の場所、絶対無の場所」という三つの場所は、三つの異なった場所があるというのではなく、有の場所は相対的無の場所がこれを包み、さらに絶対無の場所がこれを包むという構造になっている。これを別の言い方をすれば、自覚の深まりを意味しているということでもある。したがって、一般者についても、判断的一般者から自覚的一般者、叡智的一般者、そして絶対無の場所へと自覚が深まってくると考えることができる。

西田自らが言うように^{vi}、判断的一般者を表とすれば、『一般者の自覚的体系』は表から絶対無を見ようとしたものであり、逆に『無の自覚的限定』は絶対無という裏から判断的一般者という表を見たものである。以下の比較は、この二つの方向にある一般者を結合したうえで、自覚のプロセスという視点から十牛図と比較したものであり、そこには、ある対応関係が認められる(図一1、図一2参照)。なお、図一1は小坂国継の整理したもの^{vii}に手を加えたものである。

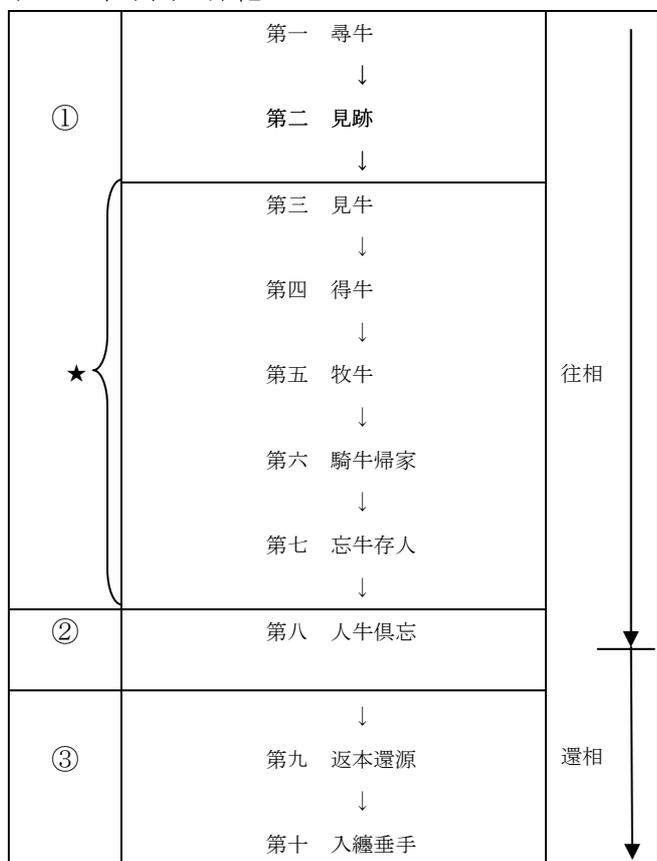
一番顕著な類似と思われるのは、十牛図の第一尋牛から第八人牛俱忘までの段階と、西田の判断的一般者から自覚的一般者、叡智的一般者を経て絶対無の場所へ至る段階とが対応するところである。すなわち①と②のグループである。次に、絶対無の場所から翻って一般者の階梯を叡智的一般者を経て判断的一般者へと下っていく過程が、第八人牛俱忘から第九返本還源を経て第十入纏垂手へと至る段階とが対応していると考えるのである。すなわち②と③のグループである。それぞれを往相と還相として見ればさらに類似が明確である。すなわち図の①②③のグループがそれぞれ対応している。

このことは次のようにも言える。十牛図における第一尋牛から第七騎牛帰家までは、どこまでも牛を求める階梯ではあるが、それは牛と牧人との関わりであり、牛も牧人も真の自己ではなかった。真に「真

図一 一般者の深化



図二 十牛図の深化



の自己」の立場に至るのは第八番目の空円相を経た後である。

一般者の体系の往相の階段においても、どこまでも究極の根拠を求めて絶対無に至るが、最初西田は叡智的一般者をもって最終の立場としたが、さらに思索を進めた結果、その先に絶対無を置いた。その後、絶対無の立場から逆に判断的一般者を振り返る段階に入ったとき、始めて自己からではなく、世界から自己と世界を見ようとする立場に達したのである。

さらに対応関係を詳細に見ると、まず、①のグループには、十牛図では第一尋牛と第二見跡の二つがあるが、第二尋牛は牛を見失ったという自覚があることから、一般者の体系で言えば、既に自覚的一般者の段階に入っているものと言えよう。また、★印をつけた部分は、一般者の体系では叡智的一般者であり、十牛図では第三見牛から第七忘牛存人までが対応していると考えられる。西田ははじめ、叡智的一般者を究極の一般者としたが、思索を進める中で、その先に絶対無を置くこととなり、叡智的一般者は最終的なものではなく、十牛図と同じく過渡的な段階にあるものとしたからである。

次に②のグループは絶対無の場所と第八人牛俱忘とが明らかに対応している。

最後に③のグループは、十牛図では第九返本還源と第十入纏垂手の二つだが、西田はこれを絶対無の自覚的限定の諸相としてとして位置付けたものである。この一般者の体系は一見して複雑であり、図に示したとおり、そこには広義の行為的一般者(広義の表現的一般者)から枝分かれする形で判断的一般者にまでいたる図式となっている。

絶対無の場所から判断的一般者の方向を見る還相の段階の世界と、判断的一般者からひたすら絶対無の方向にいたる往相の段階から見た世界は、確かに異なる世界ではなく、同じ世界ではあるが、至り得た段階から見たものと、至る前に見る世界とはまるで異なった世界なのである。西田はそれを示そうとしたのであるが、そこには苦闘の跡が偲ばれる。それに対して十牛図のそれは単純明快である。自然が描かれた表現の世界と、人が描かれた行為の世界の二つである。第十の世界は華嚴經の用語で言えば「事

事無礙法界」の世界であり、「張公酒を喫して李公酔う」という賓主互換の世界である。

3 中期西田哲学の問題点

以上、十牛図と一般者の体系とを比較し、類似性と相違点を見てきたが、次に、相違点に着目しながら西田哲学の問題点について考察する。

まず、①のグループの★印の部分である。十牛図では第三見牛から第七騎牛帰家まで5つの段階があるのに対し、西田においては叡智的一般者が一つあるだけである。十牛図では、第三から第七までは、第三段階が「見牛」とあるように、牛を視覚的に捉えられた感じが否めない。牛は対象的に見られたものという観が否めない。そこでこうした状況を打破し、牛を我が物とする、すなわち牛と自己とが一体となる階梯が必要となる。それが第四から第七までのプロセスである。

そしてここで気がつくのは、「身体」の問題である。自己というのは本来、身体をもつ実存全体を現すものである。したがって、実存全体が牛と一つであることが、真に牛を見たことになるであろう。身体を持つ自己は物理的に世界のある一点にその空間を占め、社会的、歴史的にさまざまな関係を結んでいるものである。第三～第七は、このような身体を持つ実存全体が牛と一つになっていくプロセスであり、換言すれば、この実存全体がまったくなくなる、すなわち第八の絶対無である人牛俱忘になっていくというプロセスを示すものである。

十牛図では牛を見る自己、牛を捕まえる自己、牛を飼いならす自己、牛に騎る自己、そして牛を忘れて自己のみの自己が描かれおり、いかにも身体を持つ生身の人間の格闘の姿が見てとれる。最初に牛を見たときのうれしさ、捕まえたときの綱から伝わる牛の実在感、牛を飼いならしたときの心地よさ、牛の背に騎ったときに感じる牛の安定感と触覚。これらに共通する身体感覚は、まさに身体と欲望を持つ実存の人のものである。

これに対し、西田は叡智的一般者においてあるものとして、知的叡智的自己、情的的叡智的自己、意志的叡智的自己を置き、後には、絶対無の立場から判断的一般者の方向を見る際に、即ち還相の立場か

ら往相の段階を見たときに、叡智的一般者と絶対無に至る中間に表現的一般者と行為的一般者をさらに置いてその体系を補った。

この段階の西田の思索と十牛図とを比較すると、明らかに西田の体系の観念性と複雑さ、そして西田自身の思索の「揺れ」が見てとれるのである。いわば、西田の体系には十牛図の第三～第七の段階の自覚が希薄であり、そしてそれは詰めめの甘さでもあるが、しかもそのまま『無の自覚的限定』において一挙に「絶対無の場所」から今までの体系を組みなおし、『哲学の根本問題続編』に始まる、いわゆる後期西田哲学へと突入していったということである。

一体、十牛図の第三から第七までの階梯は何を意味するのであろうか。西田は絶対無の自覚を「見るものも見られるものもなく色即是空空即是色の宗教的体験^{viii}」と呼び、概念化を拒否するものとしている。このことは、逆に言えば、西田自身が絶対無の自覚に到るのは容易なことではないことを述べたものであり、どこまでもその前の段階にいるのが現実の人であることを表明していることではないであろうか。すなわち、真の自己ではない、観念である「牛」は、どこまでいっても観念であり続けるほどに、絶対無に真に死に切ることは難しく、だからこそ、第三から第七まで自覚の深まりを、実存の人の事実として哲学的に意味付けする必要があるのである。この部分を哲学として厳密に概念化することは、人間存在の霊性的事実を説明するのが哲学であると、死の直前に言い切った西田にとって、本来行うべき哲学の作業であったと思われる。

また、③のグループにおける一般者の体系の複雑さについては、その理由が上に述べたとおり、往相段階の思索の「揺れ」と詰めめの甘さがそのまま表されていると考えられる。

確かに後期西田哲学はその欠陥を補い、抽象的自己からではなく、世界から自己と世界を見る立場へと転換したと言える。そこで西田は歴史的世界を論じ、絶対無の場所とこの世界とを論理的に絶対矛盾的自己同一と捉え、もっぱら中期において扱った往相の過程における自己のあり方を論じることはなかった。一般者についても、判断的一般者、推論式的一般者、自覚的一般者、叡智的一般者という表現は

ほとんど見られなくなる。そこには絶対無の場所が、人格的自己の根底に考えられるのではなく、個物と個物、ないしは個物と一般者を相互に媒介する機能的意義を持つものとして捉えなおされており、西田の思索の深まりがあることは確かである。しかし、中期西田哲学における思索の詰め甘さは、後期西田哲学において果たして乗り越えられたのであろうか。西田哲学における観想性や実践概念の観念性の遠因は、中期西田哲学の上記の部分において既に存在していたのではないだろうか。

十牛図においては、第九返本還源と第十入塵垂手の世界は、第八人牛俱忘と一組にして考えるべきものであり、そこでは自然と人間世界が生き生きと映されている。鈴木大拙は「臨済の基本思想」において、そこに臨済の「一無位の真人」から「人」の思想、すなわち、真の人格と人格とが交わる世界を読み取っている^{ix}。しかし、こうした「人」の世界に到達したのは、実存の人が苦しみながら往相の過程を経て絶対無の自覚に至り、そこから第九返本還源と第十入塵垂手の世界である「人」の世界へと自覚が深化した結果なのである。

臨済禅の修行過程では、第三見牛のところをとりあえず「見性」として、修行者をさらに次の段階へと導く配慮がなされることがあるが、もちろん、その有り様は修行者によって異なる。真の見性である第八人牛俱忘の自覚に一举にいたる場合もあるであろう。そのときには、途中の第四から第七までの過程は存在しないに等しいであろう。しかし、そのときでも、その修行者には第一尋牛、第二見跡という段階は存在しており、そこでは自己の矛盾と存在根拠に悩み、あるいは原罪から逃れられない自己に苦しむという、実存の危機を経験せざるを得ない。このことは、真の自己の自覚に至るには、十牛図に見られるような自覚のプロセスが厳然として存在していることを示している。だからこそ、第九返本還源と第十入塵垂手の世界は純粋に歴史的現実の世界を描ききれるのである。そこには抽象的な自己も世界もなく、活発々地にはたらく生きた人格と人格相互が作り出す社会が存在する。しばしば批判された西田哲学の「相対的レベルの世界（自己）」と「絶対的レベルの世界（自己）」との区別の曖昧さは、ここで

は明確に区別されながら一体となっている。だからこそ、道元は、「仏道はもとより豊儉より跳出せる故に、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。しかもかくのごとくなりといえども、華は愛惜にちり、艸は棄嫌におうるのみなり」（『正法眼蔵』現成公案）と詩い、臨済は、「赤肉団上に一無位の真人あり。常に汝等諸人の面門より出入す。未だ証拠せざる者は、看よ看よ。」（『臨済録』上堂編）と自らが赤肉団上の一無位の真人として修行者に迫ることができたのである。

結語

中期西田哲学の時期には、田辺元をはじめとして、高橋里美、左右田喜一郎が西田の批判をしているが、その中であって、滝沢克己は西田哲学の根本的な問題点を早くから指摘していた。彼は最初、西田哲学により自己の根源に目覚めたが^x、その後、西田の勧めによりドイツにいたカール・バルトに師事し、帰国後『西田哲学の根本問題』を表し、西田の思想を素描するとともに、いくつかの疑問を呈した。

滝沢の批判したのは、『一般者の自覚的体系』『無の自覚的限定』『哲学の根本問題』『哲学の根本問題続編』『哲学論文集第一』の西田哲学であり、まさに中期西田哲学から後期西田哲学に入る時期の思想である。批判の中核となるのは、「弁証法的なる実在の動きを『弁証法的一般者の自己限定』として単に一元的なるもののように言い表すことは、果たして適切であろうか」と言い、「絶対の死の淵はただ、人間が神に背く時、自ら招くところの神の刑罰として存在するのである。」とし、「罪はどこまでも我々の責任なのである」としている^{xi}。

滝沢は後年、神と人との間にある関係を「不可分・不可同・不可逆」と表現するが、特に「不可逆」の契機は、バルトに学んだところから、この時期、それを「神と人との間の逆にできない秩序」としてすでに胸底に秘めていたのである。西田への先の疑問は、ここから発せられている。そして、この秩序を認めないとき、ともすれば自己の欲望に盲目となり、一旦は見た真の自己から転落し、もとの木阿弥となることもあるのである。上田閑照は『十牛図』において、修行者が第七忘牛存人の境位に転落の可能性が含まれているとし、また、「無」が抜け落ちると、

そこには頽落の可能性が含まれることを指摘しているⁱⁱⁱ。これらの可能性は、ひとえに「我々の責任なのである」という滝沢の言葉の重みを裏付けるものであろう。真に神と人との逆にならない秩序を認めるとき、転落と頽落する自己を素直に認めることになるのである。少なくとも西田の一般者の体系には、この転落と頽落する自己、アダムの転落の事実が見てとれない。

後期西田哲学は、滝沢のこの指摘をどのように検討したのか不明である。最後の西田の論文『場所的論理と宗教的世界観』において、「逆対応」という概念が現れるが、果たしてここから滝沢の「不可逆」の意味が読み取れるかどうかは、別の機会にあらためて考察する。

以上、十牛の図と中期西田哲学における自覚の過程をたどってきたが、確かに十牛の図は、仏教における禅宗の一派である臨済宗において、主としてその修行に役立つ教材として使われてきたものである。その意味では、真の自己の自覚とはいえ、自覚の内容が仏教、特に禅宗における真の自己に限定されたものと言える。

仏教においては、自己を支えるものはいわゆる神ではない。どこまでも自己は自己において自己であるとする。否、自己は自己でないから自己であり、それが「仏性」という真の自己である、という論理を持っている。仏教思想は「空」を基本としているが、それはいかなる意味でも「存在しないもの」であり、「仏性」は「空」であって、実体ではない。

これに対して、キリスト教をはじめとする多くの宗教においては、自己を支えるものは「神」であり、あるいは、何らかの意味で自己の外に自己を超越する実体的な絶対者であると一般的には考えられている。

また、いわゆる宗教を持たないという人も、自己の才能や財産、肉親や親しい友人、自己が所属する組織や社会など、自己の周りのものから自己は支えられていると考えている。単独で「自己」が存在しているとは考えないのが普通であろう。

このように、自己を支えているものが様々に考えられることは事実である。しかし、いずれの場合においても、ひとたび、何かのきっかけで自己を支え

ていたものが消失して自己が揺らぎはじめ、「自己」そのものが問いの対象となったとき、人は真に「自己」の探求を始めることになる。

十牛の図は、単に人間の自覚の過程を代表するだけではなく、上に見たとおり、「真の自己」の自覚の過程とその構造を考察する上で、示唆に富む多くの内容を持っている。

西田幾多郎と滝沢克己は、いずれも、その実存において「真の自己」を求め、「自己」とその「根拠」の真の関係を求め続けた人であり、その探求の過程は、世にいわゆる「西田哲学」、「滝沢神学」として結実し、「自己」存在に関する洞察の結果がそこには表明されている。両者とも、その洞察にいたる過程は十牛の図に示された跡をたどり、それぞれの自覚を深めていったものである。その思索の跡もまた、「哲学」と言おうが、「神学」と言おうが、いずれも本人の自覚の過程を忠実に反映しているものと思われる。

註

- ⁱ 秋月龍珉『十牛図・坐禅儀』春秋社、1989年
ⁱⁱ 旧版『西田幾多郎全集』第五巻、岩波書店、1979年
ⁱⁱⁱ 同上全集・第六巻、岩波書店、1979年
^{iv} 小坂国継『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房、1991年、7頁
^v 同上全集・第十九巻、岩波書店、1980年、504頁
^{vi} 同上全集・第六巻、岩波書店、1979年、4頁
^{vii} 小坂国継『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房、1991年、286頁
^{viii} 同上全集・第五巻、1979年、451頁
^{ix} 『鈴木大拙全集』第三巻、岩波書店、1968年
^x 滝沢克己『宗教を問う』三一書房、1976年、87頁
^{xi} 『滝沢克己著作集』第一巻、法蔵館、1972年、37頁
^{xii} 上田閑照・柳田聖山『十牛図 自己の現象学』筑摩書房、1982年、86頁

(Received : September 30, 2005)

(Issued in internet Edition: November 20, 2005)