

# 「十牛図」の背景としての禅理論

袴谷憲昭

## 一 わづめじ

自己もしくはその拡大である自国を great であると讚美する国や party や group や champ、の帥たち、および、そこに属しているというだけで議論もなしにそれぞれの帥の讚美する集団を自明のものとして支持する人々、かかる群れをなす動物 (gregarious animal) としての人間が、その動物性を恥ともせず、今や世界中で闊歩し始めてきたように思われてならない。その自己拡大や自己讚美は、仏教によれば、人間の頭のマイナスの働きである「貪 (abhidhyā, lobha, rāga)」「瞋 (vyāpāda, dveṣa)」「痴 (moha)」に由来するとされ、人が正しく生きていくためには、そのマイナスをプラスに転じて「無貪 (anabhidhyā, alobha, arāga)」「無瞋 (avyāpāda, advēsa)」「無痴 (amoha)」を目指していくのでなければならぬ。その点は、ある程度、仏教の誕生したヒンドゥーにおいても同様であるが、仏教ではその中の「痴」に対する「無痴」がより積極的に「正見 (samyag-dṛṣṭi)」と捉え直されている場合が多く、その際には、プラスの「正見」に対立するマイナスの語は「邪見 (mithyā-dṛṣṭi)」である<sup>1)</sup>。

しかるに、仏教をよく身に着けていたとされる宮沢賢治が、密かにその手帳に「雨ニモマケズ」の詩を書き残したことはよく知られている。その詩句の「欲ハナク／決シテ瞋ラズ／イツモシヅカニワラツテキル」は「無貪」「無瞋」を謳ったものであるが、より大切な「正見」は「アラユルコトヲ／ジブンラカンジヨウニ入レズニ／ヨクミキキシワカリ／ソシテワスレズ」の詩句に詠み込まれているであろう<sup>2)</sup>。この、自己拡大や自己讚美からはほど遠く、有らゆることを自分を勘定に入れずによく知って忘れないことこそ、「正見」の微にほかならない。仏教によれば、「痴 (moha)」とは「無明 (avidyā)」であり「無知 (ajñāna)」であるが、その正反対の「無痴 (amoha)」もしくは「正見 (samyag-dṛṣṭi)」は「慧 (prajñā)」であり、このうちの「意識と相応する慧 (mano-vijñāna-sampratyukṭā prajñā)」が「随念分別 (anusmarana-vikalpa)」と言われる<sup>3)</sup>。

しかし、驚くべきことに、これらを否定して、「慧」や「念」の逆方向に「無分別智 (avikalpa-jñāna)」や「失念 (amusti-smṛti)」を理想として追求しようとするのが、本稿で取り上げる「十牛図」を支えている禪理論にほかならないのである。個人的にいえば、私は勿論「正見」を求めて「慧」や「念」を大切にしたいと思っているが、にもかかわらず、加齢のせいもあるのか、「失念」を避け難いと思ひ知ることの方が多い。ここで、廓庵の「十牛図」が『四部録』もしくは『五味禪』に収録されてから流行したという編纂上の問題とも無関係ではないので、敢えて猛省を籠めて触れておきたいが、先般、『正法眼藏雜文』に収録編纂されている『弁道話』と『瑩山法語』を扱ったときに、私はそこに至るまでの間に全く別な見解を公にしていたことをすっかり「失念」してしまっていたのである。これを指摘して下されたのは岡本一平氏<sup>4</sup>で感謝に耐えないが、開き直りとも思われかねないにせよ、だからこそ、私は「失念」を可能な限り避けるべく「慧」や「念」を大切にしたいとの思いから本稿を草したいと願っている。

## 二 仏教否定の理論

禪宗が中国において唐代以降次第に隆盛を見るに至った状況は、中国が、外来思想たる仏教を、その土着思想たる道教によって換骨奪胎して追い出してしまふ歴史であった、と見做し得ないこともないのである。この点を、胡適博士は、鋭く、次のように指摘しておられる。<sup>5</sup>

大乘仏教が禪宗として展開したことによって、その時点で既にかんりの肅清や解放があったが、しかし、まだ禪定はあったのであって、慧能や神会が出現するや、まず頓悟を宗旨として打ち出し、無念を根本として禪定すら立てなくなり、ここに至ってようやく偉大な解放が果されたのである。

胡適博士のこの御指摘を私は正しいと思ひ、従つて、私は、慧能や神会は、仏教を中国社会から追放し、中国の土着思想を外来思想の侵入から守ることに成功した人、と考ふるわけであるが、かかる現象はなにも中国に限って起るわけではない。それは、インドでも日本でも西歐でもどこの社会でも見られることであるが、日本のことは「十牛図」と共に後で触れざるをえないので、ここでは先ずインドのことを取り上げておきたい。

インドでは、「仏教 (Buddha-vacana)」が、インドの土着思想の根本をなしているとも言ふべき「アートマン (ātman)」を否定したので、仏教が外来思想の扱いを受けるようになった。しかし、仏教もインドに広く展開し定着するに伴つて、その教団内にインド

の土着思想であるヒンドゥーイムズが徐々に浸透し、それはやがて経 (sūtra) 律 (vinaya) 論 (abhidharma) である「仏教 (buddha-vacana)」をも侵し始めるが、最も強い痕跡は律藏 (vinaya-piṭaka) の説話中に示され、終には、大乘經典の創作という、あたかも教団とは別箇の運動でもあるかのような現れ方をするようになる。<sup>6)</sup> 初期の大乘經典である『八千頌般若経』では、「これまで汝が聞いてきたことの全ては仏教 (buddha-vacana) ではない。」というような表現が現れ、中期の大乘經典である『楞伽経』では、明確に「仏教 (buddha-vacana)」そのものが否定されるに至る。

『楞伽経』は、漢訳としては三種伝えられているが、中国における禪宗の誕生に決定的影響を与えたのが、『四卷楞伽』と略称される、求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝経』である。その重要な役割について、高崎直道博士は、次のように述べておられる。<sup>8)</sup>

楞伽経の伝統はその「道宣『統高僧伝』の「法冲伝」の記述」後、玄奘の『楞伽仏人法志』、淨覺の『楞伽師資記』によつて、ますます強く禪宗の伝統 (北宗) と結びつけられて行つたが、『楞伽経』そのものに対する研究、つまり、注や疏の作成という教学的な側面は法冲以後衰え、あまつさえ、南宗の成立以後、その系統では『金剛経』が『楞伽経』に代つて重用されるようになった。さらに後代には、「不立文字・教外別伝」を標榜するあまり、徹底した經典無視を主張する者まで現われるに至つた。しかし、初祖達磨にまつわる楞伽相承の伝説は、今日までずっと保たれており、したがつて、『楞伽経』の精神はなお生かされていたと見るべきであろう。(中略)

この『四卷楞伽』の巻末にも相当する「仏語心」ということこそは、禪宗が求めていたことの当体で、「教外別伝」の「以心伝心」の内容たるべきものであつた。そして、事実、『楞伽経』には、

「成道の夜から涅槃の夜に至るまで、如来は一字も説かず、宣べなかつた」

という有名な箇所があつて、経自体が禪宗の「不立文字・教外別伝」に思想的根拠を提供している。

右の後半で指摘されている『楞伽経』の一節は、禪宗の「仏教 (buddha-vacana)」否定の思想的根拠ともなつた重要な箇所であるから、以下に、高崎博士の指示に従つて、その箇所を、諸訳原文対照しながら、少し丁寧に検討してみることにしたい。因みに、以下の列挙は、(A) ①宋訳『四卷楞伽』、②魏訳『入楞伽経』、③唐訳『大乘入楞伽経』、(B) ①サンスタクリット原典、②同、安井広済訳、(C) チベツト訳、の順である。<sup>9)</sup>

(A) ①我従某夜得最正覚、乃至某夜入般涅槃、於其中間乃至、不説一字、亦不已説当説。不説是仏説。

② 我何等夜証大菩提、何等夜入般涅槃、我於中間、不説一字。仏言非言。

③ 我於某夜成最正覺、乃至某夜当人涅槃、於其中間、不説一字、亦不巳説、亦不当説。不説是仏説。

(B) ① *yān ca rūṭin taḥgāto bhīsanbuddho yān ca rūṭin parinivāsyaṭi arāntara ekaṃ apy akṣaraṃ taḥgātena nōdāṃṭraṃ na pravāharisyati avacanaṃ buddha-vacanaṃ*

② 如来が現等覺 (abhisambuddha) した夜より般涅槃 (parinivāna) する夜にいたるまで、その間に、如来は一字も宣説せず、(また) 宣説しないであろう。不説が仏説である。

(C) *gang gi nub mo de bzhiṅ gshesgs pa mngon par rdzogs par sangs rgyas nas/ gang gi nub mo yongs su nya ngan las 'da' bar 'gyur ba de'i bar du de bzhiṅ gshesgs pas yi ge gcig kyang ma bshad/ 'chang bar mi 'gyur te/ 'tshig med pa ni sangs rgyas kyi 'tshig go/*

『楞伽經』の以上の二節は、本經中の質問者であるマハーマテイ (Maṅgalī, 大慧) が、世尊によって以前説かれた言葉を繰り返したもので、それは、この一節の意図を改めて問い質すためであった。従って、本經のこれ以下は、世尊によるその答えであるが、答えを結ぶ時に、世尊は再びこの一節を繰り返すものの、その場面では、上引中の下線(傍線)部分がないので、以前説かれた言葉としては、この下線(傍線)部分の句「不説が仏説である (avacanaṃ buddha-vacanaṃ)」はなかったのかもしれない。しかし、そうだとすれば、この句は余計本經において原典諸訳共通して明確に強調されるようになったと見做しうるのである。しかるに、この以前説かれた言葉を含む經典がなんであつたかとの指摘は、既に高崎博士によってなされているが、この件は後で触れることにして、ここでは、当の問題の句の意味は、ストレートに受け止めれば、説かれていないことが「仏教 (buddha-vacana)」だというわけであるから、釈尊によって説かれ、それを継承して形成されてきた伝統的な三藏は「仏教」ではない、ということにしなければならないことを、先ず端的に確認しておくだけにしたい。

その上で、なぜそうなのかといえは、その理由は、上述したごとく、直後の答えの部分に示されているので、今は、その部分<sup>10</sup>を簡単に解説してみることにしよう。そもそも、説かれていないことが「仏教」だということは、それを説いたとされる歴史上の釈尊などは不必要ということであるが、かく言えるのは、「太古より存在し続ける場所があるという法性 (pauṇa-sṭiti-dharmata' 本住法)」のあるお蔭で全てのものがその場所に包括されており、しかも、そこが永久の場所であることを「各人が思い思いに自内証す

ということ法性 (pratyāhna-dharmat' 緣自得法) のあるお蔭で最早教主などには必要ないからである。しかるに、この教主無視の考えは、  
 実には、比較的早くから経藏にも忍び込み、最も仏教の正統説を守っていると自負していた説一切有部教団の経藏の筆頭を飾って  
 いた「雜阿含經」の、その第二九九經中にさえ、「如来たちが出現しようがしまいが、この法界は確定したものである（彼如来出世及未  
 出世、法界常住: upādāḍ vā tathāgātānam anupādāḍ vā śhīrāvēyan dhama-dhātū)。」という、教主たる如来たちの出現を無みした上で「法  
 界 (dhama-dhātū)」の永久の存在を突出させる表現となって現れるに至る。その後は、説一切有部教団で創作編纂されたとも見做し  
 うる『二万五千頌般若』においても、同じ表現が採用され、そこでは、「法界」の等価語として、他に「法の確定性 (dhama-sūttā)』  
 『法の決定性 (dhama-yanatā)』「法性 (dharma)』「真如 (tathatā)』「實際 (bhūta-koṭi)』などが書き加えられている。この『楞伽經』  
 の上述の問題の箇所でも、同じ表現が見られ、「法界」の等価語としては「真如」や「實際」はここに認められないものの、經典全  
 体ではこの両語もかなり頻繁に用いられている。しかるに、『楞伽經』の前後に成立していたと見られる『中辺分別論』では、これ  
 ら一連の等価語は、「真如」實際「無相 (anumita)』「勝義 (paramārtha)』「法界」空性 (śūnyatā)』の六語に整理され、これを受  
 けたアサンガ (Asaṅga、無著) の『撰大乘論』でもこの六語は採用され、更に、そのアサンガの別な論典『阿毘達磨集論』では、そ  
 の中の「真如」が煩惱の滅する「場所」である (yasyaṅ nirodhaṅ sa tathata) として明確に規定されているが、これは、これに伴う他  
 の二つの規定、即ち、その「場所」における煩惱を滅する「手段」としての「道」 (yena nirodhaṅ sa mārgaḥ) とその「主体」  
 の煩惱の滅そのものとしての「煩惱不生」 (yo nirodhaṅ sa kṣēsanupādāḥ) と相俟って、「滅の三規定」と呼びうるものであって、しか  
 も、この「滅の三規定」は、唯識関連論典の真諦訳などを介して、例えば、智顛の『法華玄義』の説く「真性軌」「觀照軌」「資成軌」  
 などとして中国仏教にも大いに影響を与えたと考えられるものである。かかる「場所」としての「真如」は、ありとあらゆるもの  
 (sarva-dharma) を無条件に包括する言語表現を超えた真實在として「虚空 (ākāśa)」のように「最終の究極的「場所」」にほかならな  
 いが、その「場所」は私に「円のイメージ」として思い描かれる。そんなイメージの「真如」の中にありとあらゆるものが包括さ  
 れる状態を、私は曾て「真如 (一切有情+一切法+一切聖者+マイトレーヤ)」あるいは「tā (dhama + anitya + dukkha + go +  
 sūtrī + ……n)」と数式めかして表したことがあるが、その共通因数である「真如」や「tā」の項を、そこに「法界」の等価語を全て  
 含み得るものとして、Xで表し、一切法の部分をより記号化して  $a + b + c + d + e + ……n$  で表せば、Xで因数分解した式は、 $[X$   
 $(a + b + c + d + e + ……n)]$  となる。ここで、Xがゼロならば、カッコ内も全てゼロとなり、記号Xとしてのゼロだけが残る。

それが永久の実在としての「空性 (śūnyatā)」にはかならない。同様に、「法界」の等価語としてのXの項だけが「最終の究極的「場所」として唯一の真実在である。その真実在は、一なるものとして、部分には分割できない「円周」のような切れ目のない全体であるから、「円内」にある虚妄な部分の存在は、いつか切れ目のない全体の中で一気に直観され自内証されてそこに没入するのでなければならぬ。ここでは部分が全体に帰着してゼロとなる自内証があるのみであるから、「仏教」を説く教主も無用であり、「仏教」を聞いてその正しい解釈を論理的な議論を通じて分析的に知ろうとすることも尚更無用である。それゆえ、『楞伽經』も正統的論証方式を「主張と理由と比喩への執着」として避け、アサンガの『撰大乘論』も、大乘が「仏教」であることを主張しようとしながら、一見「経証 (āgamaṭṭha)」や「理証 (yuktiāṭṭha)」に基づいているかのように見せようとも、その実は、大乘が十の観点によって勝れているから「仏教」だと、議論よりも直観に訴えてその主張を押し付けている感が強い<sup>19)</sup>。

以上のように、論理よりも直観を重視するのは一種の「神秘主義 (mysticism)」であるが、これに関して、ラッセルは、「統一 (unity)」と「数多 (plurality)」の観点から、次のように述べている。多少長くなるが、重要なので敢えて引く。

神秘家の悟り (the mystic illumination) の諸相の中でも最も確信させる力のあるものの一つは、万物は一である (the oneness of all things) という明瞭な啓示であり、この啓示が宗教における汎神論 (pantheism) と哲学における一元論 (monism) との源になっている。パルメニデスに始まりヘーゲルとその追従者とにおいて絶頂に達するところの精巧な論理体系は、次のことを証明すべく漸次発展せしめられて来たのである。それは、宇宙は一の不可分な (全体) (one indivisible whole) で、その諸部分 (its parts) であるかのごとく見えるものは、それらを本質的 (substantial) かつ自存的なもの (self-existing) として考えるならば、単なる幻影 (mere illusion) にすぎなく、とらうことである。現象界とは全く異なる一の実在 (a Reality quite other than the world of appearance) —— 唯一の (one)、不可分の (indivisible)、不変の (unchanging) の実在、という概念は、パルメニデスによって西洋哲学の中へ導入され (中略)、それ以降の形而上学的諸体系は、この基本概念の帰結である。(中略)

感官に現れるものとは全く異なる実在への信念 (belief in a reality) は、ある種の気分 (certain moods) の中では、抗し難い力で湧き上って来る。これらの気分は、おおかたの神秘主義およびおおかたの形而上学の源泉なのである。こういう気分が支配的である間は、論理の必要は感じられない。それゆえ徹底した神秘家 (the more thoroughgoing mystics) は論理 (logic) を使用せず、自分の洞察を直接に吐露する (appeal directly to the immediate deliverance of their insight) のみである。しかし、この徹底した神秘主義は西洋で

は稀である。

これを参考にすれば、引用前の、「円周」のような切れ目のない全体としての「最終の究極的「場所」のみが真実在であって、「円内」にある虚妄な部分としての存在はなく、後者は前者を直観しそこに同化して自内証の境地を語るだけ、というような考えは、「万物は一である」という「統一」ある「一の不可分な（全体）」の中で、「数多」ある「全体」の「諸部分」は「単なる幻影にすぎない」というのと同じで、正しく神秘主義にはかならない、ということになろう。その「徹底した神秘家は自分の洞察を直接に吐露する（*the more thoroughgoing mystics appeal directly to the immediate deliverance of their insight*）」だけであるから、その主張者は、「外来思想」の「仏教」とは無関係に、自己拡大した自己の感慨を「土着思想」に阿ながら語っているに過ぎないのではないかと思われる。

こんなことを思いながら、先に約束した、『楞伽經』の上引の個所で示唆されていた以前の經典とはなにか、という問題に戻ってみたい。高崎博士は、その經典とは漢訳もされている『大宝積經』『密迹金剛力士会』もしくは『如来不思議秘密大乘經』であるとされ、秘密主ヴァジラパーニ (*gsang ba pa'i bdag po lag na rdo rje, gub'yādhupair Vajrapāṇih*、密迹力士、金剛手(菩薩) 大秘密主) がシャーンティマテイ (*Zhi bai blo gros, Santimati*、寂意(寂慧)) に語る問題の句を、両漢訳によって丁寧引用され、この時期の經典成立の前後関係を決定するのは難しいものの、『楞伽經』が他の個所で「密迹力士」に言及していることを論拠に「密迹金剛力士会」が『楞伽經』に先行していたと判断されておられる<sup>21)</sup>。私もそれを正しいと考えそれに従いたいが、ここでは、その問題の句の個所を、両漢訳ではなく、その対応チベット訳によって、拙訳と共に、示しておく<sup>22)</sup>。

gang gi (s) nub mo (//) de bzhin gshegs pas bla na med pa yang dag par rdzogs pai byang chub mngon par rdzogs par sangs rgyas pa dang/ gang gi nub mo len pa ni mnga' bar yongs su nya ngan las 'da' bar 'gyur ba de'i bar du de bzhin gshegs pas tha na yi ge'i 'bu rgi kyang ma gsungs so// gsung bar ni 'gyur ro// (de ci'i phyir zhe na Zhi bai blo gros de bzhin gshegs pa ni rtag tu mnyan par bzhag pa ste/)

またある夜に (*yam ca rātrīm*) 如来は無上正等覺を現等覺したし (*anuttara-samyak-sambodhim abhisambuddhah*)、またある夜に無余依涅槃するであらう<sup>23)</sup> (*nirupadhiśaṇa parinirvāyati*) が、その間において (*arhantare*)、如来は一文宇 (*ekam akṣaram*) すらも説かなかつたし(今後も) 説かないであらう。(それはなぜかといえは、シャーンティマテイ (*Santimati*) よ、如来は常に入定している (*nityam samāhīh*) からである。)

引用末尾のカッコ内の個所は、高崎博士の両漢訳の引用に合わせて示しただけであるが、カッコ以前の個所が『楞伽經』の問題の句と対応するものである。如来は一字も不説なのに、なぜ「仏教」が成り立つのかということに関しては、その趣旨は同じであるにしても、本経は、『楞伽經』とは若干違った記述で、上引のカッコ内以下で次のように語っている。即ち、如来は常に入定して一言も発しなくとも、有情たちは如来が法を説示されていると感じて、虚空 (ham mitta, ākāśa) から音声 (sga, svāra) が発せられれば、それは如来の御口より (zhal gxi sgo nas muktā-dvāni) 出たものだと言わが自内証し、その音声が六〇種もしくは六四種になるとされているのである。このように仏によって語られてもいないことが「仏教」とされるのは神秘主義以外のなものでもないが、伝統的仏教教団に「土着思想」であるヒンドゥーイムズが浸透するようになると、仏の「不説」や「一音」も「仏教」であるとするような話は、説一切有部の論蔵では否定されたにしても、律蔵の、例えば、『十誦律』『医薬法』や『薬事』ではいかにも流布していたような「一音演說法」の物語として述べられるようになり、大乘經典ではその種の話が益々肯定的に取り上げられるようになる。<sup>24</sup>『大宝積經』『密迹金剛力士会』およびその異訳や『楞伽經』は、「一音演說法」の話自体に直接触れることはないが、かかる動向の根幹をなす、釈尊によって語られていないことが「仏教」である、との反仏教的姿勢は、上述してきたように、明白に示しているのである。では、かかる動向は、伝統的仏教教団において、「仏教」を巡る見解にどのように反映されて行つたのであろうか。「仏教」の中の経蔵は開祖釈尊の説かれたものとして、先に見た『雜阿含經』の増広のようなことが各層にあったにせよ、基本的には可能な限りそのまま保存継承されたであろうが、その経蔵の解釈を巡って弟子たちによってなされた議論や著述とその編纂は時代と共に進められて論蔵を形成し、教団の生活や習慣の規則は時代の変化に伴つた若干の変更や増加を含みつつも保存継承され更に後には生活や習慣に密着したヒンドゥー受けし易い話も盛り込まれて律蔵を形成し、以上が三蔵からなる「仏教」とすれば、律蔵の話以上にヒンドゥー受けし易い大乘經典は「仏教」ではなく、「仏教」の枠外として扱われていたと考えられる。因みに、伝統的仏教教団における「仏教」およびその枠外の文献リストは、例えば、法蔵部所伝と見做されている『法住記』に示されているようなものではなかったか、と私には推測される。<sup>25</sup>

禪宗は、かかる意味での大乘經典の白眉ともいふべき『楞伽經』を、既に高崎博士が御指摘のように、「不立文字・教外別伝」の思想的根柢として、形成されてきたのである。その過程で生み出されてきた禪籍は、当然のことながら『楞伽經』以上に「仏教」ではない。中国の仏教論師が、インドの仏教論師の著作を踏まえながら、たとえ大乘經典を主とするとはいえ、他の經典を交えてな



にが仏教の正しい解釈であるかを論究した撰述書は、議論の余地はあるであろうが、「仏教」の論議に値するものである。それゆえ、そうした中国撰述書が唐代までに入蔵の資格あるものとして扱われていたとしても必ずしも不当なことではない。しかし、明らかに「仏教」でないことを表明していた禅籍を入蔵させるとなれば問題である。ただし、実際には、「外来思想」の仏教を肅清した禅は、法冲以降の唐代を経て宋代には「土着思想」の仏教として大いに持て囃され、仏教といえは禅を指すほどとなり、禅籍入蔵の機会を絶えず窺うようになる。その入蔵の経緯について、柳田聖山氏は、次のように述べておられる。

(イ) 中唐以後の仏教史は、『開元録』によって固定化した大蔵経を如何に受けつぐかに帰着する。それは、大蔵経の本質そのものを問うことでもある。やがて、印刷技術の開発とともに、宋朝は国家事業として五千四十八巻の大蔵経を出版し、さらに開元より宋朝の新訳経律論を合せて、その入蔵を計る。ここにはじめて禅録の入蔵を見るのであり、続蔵のもつとも大きい特色の一つとなる。

(ロ) いずれにしても、「最初の入蔵をかちとった」『宝林伝』の入蔵もしくはその運動は、やがて『景德伝灯録』の入蔵に至って、明確な方向を決する。後者がたびたび『宝林伝』の名を挾注としてあげるのも、その続集たらんとしたことをものがたる。『景德伝灯録』三十巻は、景德元年(一〇〇四)に進進され、大中祥符四年(一〇一二)に入蔵を認められた。あたかも、雲勝の『宝林伝』刊行より十四年目である。

### 三 理論具現の図像

禅宗が榮西(一一四一—一二二五)を始めとする禅者たちによって日本に将来されたのは、前節末尾の引用で柳田氏が述べていたような、宋朝において印刷技術の開発に伴う大蔵経の出版がなされ禅籍も入蔵を果した後の時代であり、禅は、造船技術の進歩と共に往来を増した商船により、周敦頤に始まる程朱学もしくは宋学や水墨画や陶磁や茶などと共に、宋代文化を代表する仏教の粹であるかのような形で日本に到来し、鎌倉時代から室町時代にかけて五山文学として花開くに至る。その活動を支えたのが「五山版」であるが、「五山版」とは、「五山並びに禅宗関係者によって、鎌倉室町間に刊行された書籍」を意味し、本稿で問題とする「十牛図」は、かかる出版状況の中で編纂されたものようである。この「十牛図」を含む「五山版」は、川瀬一馬博士によれば、八種確認されているが、その「十牛図」については、次のように指摘されている。<sup>27)</sup>

十牛図は単行で印刷されてゐるものではなく、すべて他書と合刻になつていて、三祖大師信心銘・永嘉真覺大師証道歌・坐禪儀の三部と合せたものを四部録、四部録に入衆日用を加えたものを五味禪と称し、四部録と五味禪との両版がある。（ほかに朝鮮版があるが、いまその関係を調査することができない。）

その後、朝鮮との関係が解明されたのかどうか私は審らかにしないが、日本が朝鮮と無関係とは思えないので、これは究明されるべき重要な問題だと思ふ。しかし、私の不明のために今はそれを不問に付せざるをえないが、目下大切なことは、「十牛図」が四部からなる『四部録』もしくは五部からなる『五禅味』という禅籍叢書全体の一部として編纂されているということである。『四部録』は、「信心銘」「証道歌」「十牛図」「坐禪儀」の順でなり、『五味禪』はその最後に「入衆日用」を加えた順でなる。いずれにおいても、その冒頭を飾るのは三祖僧璨の「信心銘」であるが、これがその叢書全体の編纂意図を語つていゝのであろうとは容易に考えられることである。曾て私は「信心銘」の「至道無難 唯嫌揀択」「円同太虚 無欠無余」「一心不生 万法無咎」「不二皆同 無不包容」などの文言を取り上げて、「信心銘」は「一」なる「一心」としての円周と「二」なる「万法」としての円内とを一個の完き円として描くことによつて、その根底たる「一心不生」を知れば、「咎なし」と言い切つていゝ」として、それが「円のイメージ」でなりたつていゝことを強調したことがあつたが、最近、同様な見解を、禅竹の『六輪一露之記』に関連して、華嚴研究に造詣の深いジラル（Frederic Girard）博士が、次のように述べておられることを知つた。少し長くなるが、確認も兼ねてここに示しておきたい。

華嚴の伝統の中で華嚴教学を「輪」と「円相」で描写した著作として、華嚴宗五祖たる宗密の『禪源諸詮集都序』が想起される。正確には「円相は円同太虚 無欠無余 良由取捨 所以不如」といふ鑑智僧璨（?—806）の『信心銘』の文章により定義されてから、南陽慧忠（675—775）より弟子の耽源応真に伝來した円相思想が仰山慧寂（807—883）において決定的な形となり、そこから、宗密（780—841）等に利用されている。宗密は、この著作で、完全なる空である円相から出發して同じく完全なる空である円相で終わる「十輪」について論じていゝ。すなわち、本覺を示す円相は出發点でもあり、到達点でもあつて、禅竹の六輪と同じ構造であることが注目される。ただし、「十」であつて「六」でない点は問題である。

外に考えられるものとして、『人天眼目』という禅宗の書物の「華嚴六相義」といふ一節の中で、円相を用いて事物の基本構造を「総」「異」「同」「別」「成」「壊」といふ六つの構成原理によつて説明していゝ図がある。

重要な指摘であるが、特に、引用の前段で宗密の『禪源諸詮集都序』に「円相」が具体的に示されていゝように言われているの

は大切で、私はそれを明確に知りたいと思うが、この箇所には註記もないので、自分でも『都序』に当たって見たが、それがどこかは分からない。ただし、『都序』には、「令一時円見仏意」の表現があったり、その巻末には、「今画之為図」とあって『大乘起信論』に基づく全てを「円相」の中に入れてもいいような図式が示されているので、ジラール博士が示唆されているようなことが『都序』にあってもおかしいことではないと思う。しかるに、引用の後段で指摘されている「人天眼目」の「円相」の図は、正に御指摘通りに、六つの字が「円周」内に描かれたものである。因みに、この図は、『人天眼目』の「法眼宗」下に示されているが、同じように円の白丸○と黒丸●との関係で図示される「五位功勳図」が「曹洞宗」下に示されている。この○と●との関係で示される「五位説」について、私は先に、唐代の禪宗の影響下で周濂溪（敦頤、茂叔）の『太極図説』を始めとする宋学が形成され、宋代の禪宗はまた、その宋学の影響下に「五位説」を作り上げていったのではないかと推測したが、今回、鎌田茂雄博士がこの辺の状況に関して既に次のようなことを指摘されておられるのに初めて気が付いた。遅まきで不明を恥じるほかないが、ここにその箇所を示しておきたい。<sup>34)</sup>

宗密の原人論の思想的意義について、馮友蘭は宋明の道学の先声（蹤か）をなすものであるとし、「会通本末」のなかの「稟氣受質」は、儒道二教を会通したものであるが、この思想は宋明の道学に影響を与えたことを指摘し、さらに、

然所稟之氣、展転推本、即混一之元氣也。所起之心、展転窮源、即真一之靈心也。

とあるのは、心気の対立、理気の対立をあらわすもので、程朱学はこれを発展させたとし、

究実言之、心外的無別法、元氣亦從心之所變。

とあるのは、陸王学の「宇宙即是心」となったという。また武内義雄博士は、宗密の原人論の一節は、周茂叔の『太極図説』のなかにとり入れられているという。これらの宋学の影響については今後究明さるべき課題の一つであろう。

私はこの御指摘を今知ったばかりなので、この箇所を鎌田博士が註記されている馮友蘭や武内博士他の論著を調べる暇のないのを遺憾とするが、博士の記述による限り、その時点でも究明さるべき課題は残っていたのであろうし、この方面の研究には門外漢である私には、その後、この分野の当該課題がどの程度に究明されているのかも分からない。因みに、そんな私が言うのも可笑しいことではあるが、程朱学のみならず陸王学をも含めた宋学は、私には、人の理想を高く掲げているという意味で「外来思想」的と思われる孔子の『論語』に較べれば、全体を「太極」「無極」「理」「宇宙」「心」などという「土着思想」的意匠を纏った「円周」の「最終の究極的「場所」」として無条件に前提した上で、「円内」の部分で論理的言葉の展開もなしに直観に訴えて希薄な存在だ

と笠に着て説得する、一種の神秘主義であると思われる。○と●の組み合わせで示された周敦頤の『太極図』の図そのものは言うまでもないことであるが、その解説に当たる『太極図説』の冒頭の三九文字即ち「無極而太極。太極動而生陽。動極而靜。靜而生陰。靜極復動。一動一靜。互為其根。分陰分陽。兩儀立焉。」を読んだだけでも、その言わんとするところは、「最終の究極的」場所」である「無極而太極」全体の存在を直観してしまえば、その中の部分である儂い存在は「陰陽」「動靜」などの単なる組み合わせの節理における強弱や濃淡にしか過ぎない、ということにあるとしか感じられないのである。その周敦頤の弟子の程頤は、夫婦（寡婦）は女の節理を守って再嫁すべきではないことにつき、「餓死事極小。失節事極大。」と言い、その死の讚美と強制は朱子によって更に強められ、明代には頂点を極めたらしいが、これなぞも、「無極而太極」においてそれぞれの分が守られているならば一応の存在は認められても、その節理に悖るならばその存在はゼロみたいなものだ、と言っているに等しいと思われる。

ところで、先に私は、 $ax + bx + cx + dx + ex + \dots + nx$  を  $X$  で因数分解したような式として「 $X(a + b + c + d + e + \dots + n)$ 」を示し、実際にはありえないにせよ、この式を導いた途端に、共通因数  $X$  がゼロとなれば、カッコ内の諸項もゼロとなって、全体が一挙にゼロとなりゼロだけが残る、というようなことを比喩的に述べたが、神秘主義的観点から、これを比喩的にはなく直観的にありうるとしたのが、「十牛図」の、ゼロの具現化である一つの「円相」とそこに至る九つの諸項の計十相からなるもの、もしくは一つの「円相」とそれと前後する九つの諸項の計十相からなるもの、とであると考えられる。「十牛図」は実は二種あり、前者が普明の「十牛図」で、「未牧」「初調」「受制」「廻首」「馴伏」「無碍」「任運」「相忘」「独照」の九相を経て最後の第十の「円相」である「双泯」に至るもの、後者が廓庵の「十牛図」で、第八に「人牛俱忘」という「円相」があるがその前に「尋牛」「見跡」「見牛」「得牛」「牧牛」「騎牛帰家」「忘牛存人」の七相があり第八の後に「返本還源」「入廓垂手」のあるものである。実際の図像は容易に見得ると思うので、ここでは省略する。因みに、本稿で取り上げる『四部録』もしくは『五味禪』の「十牛図」は後者のみである。

その廓庵の「十牛図」は、牛飼いの調教する牛が黒い姿から徐々に白い姿に変わって最終の究極的段階では牛も牛飼いいない完全な「円相」だけになって終わる普明のそれとは異なって、第八の段階で牛も牛飼いいない完全な「円相」が現れることは同じだが、その前段階では牛飼いによって牛が探し求められ、やっと黒牛が見つけられて飼いに慣らされ白牛となって家に連れ帰られ、やがてその白牛の姿も消えて第八の「円相」となり、その後段階の第九と第十では梅の咲く自然に還りそこから仙人が現れて市井へ教化に向かう、というような図像となっている。しかも、廓庵の「十牛図」が、普明のそれと最も異なる点は、後者では最後にだけ「円相」

が描かれるのに対して、前者は十段階全てが「円相」の中に描かれているということである。この前者の「十牛図」のみが突出して日本で流行するのは、柳田氏御推察の通り、「鎌倉時代より室町期にかけて日本に受用された宋朝禅は、そのほとんどすべてが臨済宗楊岐派のそれであることと深いかわりをもつ」であろうことは確かであるが、それに加えて、全てが十の「円相」として表される前者の方が日本の「土着思想」を容易に満足させたことも大いに与って力あったであろうと考えられる。というのも、「十牛図」は、仏教の「哲学」からいえば、「仏教 (Buddha-vacana)」とは全く関係なく、従って、自分に都合ないかなる講釈もその身近で分かり易い十の「円相」の絵に挿入できるからである。しかし、このような率直な感想には、あるいは反対があるかもしれない。現に、柳田聖山氏は、左のような御見解を表明されておられる<sup>(38)</sup>。

譬えが身近で判りやすく、絵があるということだけでは、今は必ずしも初心者向けの条件とはならず、むしろ専門の研究対象とするに足る、高度な思想書となっている。とりわけ、日本の禅仏教は、この本の受容をめぐって、専門的な選択を経ている。初学入門の本というより、奥義の本としたのである。後にいうように、水墨や石庭、能楽、茶の湯といった中世の芸能が、その思想をこの本に求めるのは、何よりの証拠である。片々たる十枚のテキストのうちに、優に禅仏教の歴史と思想の、すべての課題を含むこととなる。

ただ、かかる表明だと、十枚の絵で「土着思想」を語った紙芝居の講釈も、「水墨や石庭、能楽、茶の湯」の芸能がその思想をこの講釈に求めたという証拠でもあれば、忽ち「外来思想」たる「仏教」を述べた「高度な思想書」や「奥義の本」になってしまいう可能性があることになるが、このような理屈が通つてはならないのであり、「土着思想」はあくまでも「土着思想」なのでなければならぬ。特に日本においては、「土着思想」が何時の間にか「外来思想」の意匠を纏つたり、「外来思想」が知らず識らずのうちに「土着思想」化したりするので、日本文化史を考察する場合にはこの点に配慮される必要がある。加藤周一『日本文学史序説』はこの点が十分に配慮された著書であるが、その重要さに鑑み、以下に、これまた少し長くなるが、それから二箇所ほどを引用しておくことにしたい<sup>(39)</sup>。

(a) 外来の世界観の体系が日本の歴史過程のなかで変化したとき、変化には必ず一定の方向があり、逆の方向へ変つた例はない。ということは、当然、変化をひきおこした力が、歴史のあらゆる時代を一貫し、遂に今日に至るまで失われなかったことを示唆するだろう。その力の主体を土着の世界観と称ぶこともできる。それは「土着の世界観」の一つの定義である。かくして日本文

化の背景には、常に、外来の世界観、土着の世界観、日本化された外来種の世界観があったことができる。

(b) 非超越的な土着の世界観と超越的な外来思想の共存（中略）、その全体の内部で、それぞれの特徴は、相互にどう関連しているだろうか。

社会的にみれば、ひとり文学者のみならず、一般に個人がその属する集団に組みこまれる度合は、日本社会において著しい。今かりにこれをムラ意識と称ぶことにしよう（中略）。

思想的にみれば、日常的現実を超越する存在または価値を認めない世界観が、土着思想の特徴である（中略）。

以上の二つの特徴は、相互に関連する。集団に超越する価値を信じなければ、成員が集団から独立することはできない。逆に成員を強く組みこむ集団の内部には、集団を超える存在または価値を中心とした世界観の育つことが、困難であろう。したがって、社会的特徴と思想的特徴のいずれがより根源的であるかを論じることには、おそらく意味がないだろうと思われる。

以上のように、「個人がその属する集団に組みこまれ」決してその「場所」を「超越する存在または価値を認めない世界観」が「土着思想」であるとすれば、十の「円相」だけで全てを直観に訴えて説明しようとする「十牛図」は、「土着思想」もしくは「神秘主義」を示すに相応しい図像と言えよう。しかし、「土着思想」や「神秘主義」は日本にだけあるわけではない。ラッセルは、先の引用末尾で「徹底的な神秘主義は西洋では稀である」と言っていたが、確かに稀ではあるにしても、あることはあるのである。そして、人間が「群をなす動物」に近くなればなるほど、「土着思想」や「神秘思想」は互いに似てきて洋の東西も定かなくなるかもしれないが、そんな時、遅れた多勢の東の方が稀な西の意匠を権威として纏うことも多い。鈴木大拙は、『仏国禅師語録』の、正しく「最終の究極的「場所」や「神秘」を謳っている「虚玄大道無著真宗」「十鏡十灯光相照光光無碍」「万象森羅一毛頭上」「十方三世一彈指間」などの語句に触れながら、エックハルト (Eckhart) の「無執著説」とでも呼ぶべき一篇」(Von abegeschidenheit) からの引用を示した後、「エックハルトと仏光・仏国禅と大いに径庭あるやに感ぜられるが、いづれも畢竟は、「虚玄の大道」に立って、「虚心を第一」となし、「無著の真宗」を拳揚する」のだと、両者を一緒くたにしているものの、エックハルトの考えが西の異端の「土着思想」に乗った「神秘主義」である以上、これはこれで正しいと言わなければならない。ただし、こうなってしまう、なんでもありで、これとよく似た「十牛図」は、中世の五山版を離れた近世のそれでは、和歌まで加えられて流布していくことになる。ここで、その中の一首、第八「円相」の直前の第七「忘牛存人」に添えられたものだけに触れておけば、「よしあしと渡る人こそは

かなければひとつなにハのあしとしらずや」である。これは『菟玖波集』の「草の名も所によりてかはるなり 難波のあしはい勢の浜荻」を意識しているであろうが、また、室町末期頃から流行していたと思われる「分け上る麓の道は多けれど同じ雲井の月を眺むる」をも意識しているであろう。かかる歌では、「一音演説法」の「一音」が一つの「円周」である「最終の究極的「場所」の全体から「円内」の部分である銘々の存在に各自の理解するように聞こえているように、同じ一つの「蘆」や「月」が銘々の観点により様々に呼ばれていても一つの全体が大切である、との示唆がなされているのである。しかるに、芥川が「一代の宗師」と見做し、加藤周一が「日本の土着世界観の要点を、要約し、徹底させた」と見做す、芭蕉について、芥川は、「難波の蘆は伊勢のよも市」という芭蕉の付句に感心した許六の「自讃之論」の一節を引用した後、次のように述べている。<sup>(43)</sup>

「難波の蘆」の句を吐いたのは当時まだ談林風に心酔してゐた三十四五歳の芭蕉である。(中略)もし「樋口功氏の「芭蕉研究」に」屋上屋を架すれば、按摩らしいよも市の名を「難波の蘆は伊勢の浜荻」の浜荻に換へた猾手段は右すれば滑稽に入り、左すれば幻怪に入る一髪の機微を捉へたものである。

この「浜荻」から「よも市」の変換に、芥川が芭蕉の「宗師」の側面もしくは「土着世界観」からの脱却を見ようとしたのかどうかは分からないが、芭蕉でなければこんな問題も起こらぬほどに、「十牛図」は、仏教とは関係なく、「円相」一色で流行っていたのであり、遂には、臨済禅僧のよく描く文字通りの「一円相」と化したのである。しかし、曹洞宗がこの流れから漏れていたわけではない。「十牛図」に更に二図を加えて『うしかひ草』を刊行した月坡道印は曹洞宗の僧であり、○と●の組み合わせである「五位説」は室内伝法として密かに曹洞宗に継承されてきたのである。<sup>(44)</sup>しかも、上から見えてきた、鎌倉期から室町期の五山版「十牛図」の流布と、それと関係しながらそれを離れて更に展開した五山版以降の江戸時代の「十牛図」の流行は、恐らく五山版で流布し始めた『寒山詩』に依ったかもしれない登山の「登山法語」を含む『正法眼蔵雑文』の鎌倉末期から江戸時代の曹洞宗関連文献成立までの時期とほぼ並行するであろうから、曹洞宗の成立展開については、一方では、五山に始まる臨済宗の動向を睨みながら、他方では、高崎博士が問題提起されたように、登山の動向を中心に形成された諸寺派が文献の保存伝承にも大きく関与していたと考えられるので、この観点からも、博士の問題提起が進められる必要がある。<sup>(45)</sup>

さて、以上は、仏教を否定する理論を具現化したものとしての「円相」を中心に論を進めてきたが、本節を結ぶに当たり、「仏教(buddha-racana)」を目指す方向も探っておきたい。実は、普明の「十牛図」は、最後に「双泯」という正に反仏教的な「失念」に至っ

て「円相」が現れる点で、全てが「円相」の廓庵のそれと本質的に異なることはないのだが、最初から一方だけを目指している点では、少しは仏教的残滓はある。その行先が「円相」ではなく「仏教」なら更に仏教的となるはずであるが、それと近い図像がチベットにはある。「牧象図」と通称され『止の修習図 (Zhi gus nye ts'o)』とも言われる一枚で、これは、天上に通ずるような道を、初めは黒い象使いと象が登って行くが、双方とも徐々に白くなり、頂上近くでは白い象に聖者が乗っている、というような版画である。これが「止 (samatha)」であるから、この上方には「止」に基づく「観 (vipasyana)」である「慧 (prajna)」の働くことが当然予想されているのでなければならぬ。ここに仏教的側面が予期できるのであるが、従来は、このチベットの「牧象図」が中国の「十牛図」に影響を与えたと考えられたこともあったが、今では完全に否定されている。<sup>46</sup>

#### 四 おわりに

本稿の以上で述べてきた、「最終の究極的「場所」の中に全てを無条件に包括した上で部分を考える禪は、私見によれば、円形記号○で示しうる「場所の哲学」の「場所仏教」あり、これに対峙するのは、垂線記号⊥で示しうる「批判の哲学」の「批判仏教」であるということになる。私たちは「土着思想」である「場所」から抜け出すことは極めて困難であるが、だからこそ、「外来思想」である「仏教」を「批判」的に学ぼうと思ふなら、円形記号○を電源記号⊙を押しように突き抜け垂線記号⊥状に上を目指して、あたかも、亡びる平家を舞台にした木下順二の『子午線の祀り』の冒頭と末尾で言われている、「どこまでもどこまでも延びて行き、無限のかなたで天球を貫く一点、天の北極」に向かうように、議論を重ねて正しい論理的結論を導くべく、「失念」を避け「意識と相応する慧」である「随念分別」を駆使すべきではないだろうか。それでこそ、賢治の詩のように、「ヨクミキキシワカリ／ソシテワスレズ」となり、「北ニケンクワヤソシヨウガアレバ／ツマラナイカラヤメロ」と言うことができるであろうが、そうせずに、「十牛図」の解説の中で宮沢賢治の「雨ニモマケズ」を引用したとしても全く意味をなさないように感じるのである。

ラテン語を母国語のようにして育ったモンテニユは、フランス人が例えばハンガリーに行つて彼らの自分たちと異なる習慣を「野蛮だ (barbars)」と言うのは恥ずかしい馬鹿げた考え方であると指摘しているが、その彼にしても、欲望が、長い習慣によってほぼ自分の本性となつていような範囲を越えようとする時には、「われわれの欲望の競争場は、われわれにもっとも身近な安楽の狭い限界に制限されなければならない。そしてさらに、その走路は別のところで終点になるような一直線 (ligne droite) のものではなく、



円形 (round) で、その両端が狭い円周 (brief contour) をえがいたあとに、われわれ自身の中でふたたび合わさって終わるものでなければならぬ。」と注意している<sup>⑧</sup>。しかし、こんなところで議論もなしに言うべきことではないが、欲望を抑えるためにも、「円周」で結ばれるべき「自己」は否定されて垂線上に突破されねばならないのではないだろうか。

そんなことを考えていた時に、ピースの「X」と云う患者 (Patient X) を黒原敏行訳と共に読む機会があった。原作者も訳者もよく芥川龍之介を知っていて羨ましくさえ感じた。その冒頭で、芥川は蜘蛛の糸が切れて「短く垂れてゐるばかり」の地獄に居ることになっているが、小説全編は、その芥川に、ラテン語で「誰でもない (no man)」を意味する「ネーモー (Nemo)」という「最終の究極的「場所」」から現れたかのような悪魔が、絶えず囁きに来て、芥川を「土着思想」的「場所」に曳き留めようとするが、芥川はそれに負けず常に「外来思想」の方を向いている、というように多くの場面で芥川を描いている<sup>⑨</sup>。

私もそれに肖りたいのであるが、現実には、「土着思想」に引き摺り込まれそうな「場所」ばかりで、「外来思想」を目指すなどということとは、なかなか難しい状況にあると痛感させられる。「令和」もかかる「場所」に仕組まれているようである。その典拠となった『万葉集』巻第五の「梅花の歌三十二首」の場面は、加藤の『日本文学史序説』でも論じられている<sup>⑩</sup>。恐らくそれは、大宰の帥の大伴旅人が七三〇年に漸く都に帰れることになった正月の前祝も兼ねた飲み会ではなかったかと思われるが、旅人の息子が『万葉集』の編纂に深く関与し、「海行かば水漬く屍、山行かば草生す屍、大君の辺にこそ死なぬ」と詠って大伴の家名の永続を願った人である。世界中が自国の great を叫び捲る時代だからこそ、再び利用されて、「令和」に「五族協和」や「大東亜共栄圏」の大家族主義のスローガンが冠せられぬよう祈りたい。日本を great とする、議論のない問答無用の押付けは止めるべきである。

### 註

(1) 拙書『仏教文献研究』(大蔵出版、二〇一三年)、六九―七四頁参照。

(2) 特に典拠を示す必要もないであろうが、極一般的なものて指示すれば、谷川徹三編『宮沢賢治詩集』(岩波文庫、一九五〇年)、三二五―三二七頁である。

(3) *Ahikharimuko sabbhasya* (Pradhan ed.), p.22, ll.24-25, p.56, l.6, p.383, l.16; 櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』(法蔵館、一九六九年)、二〇〇頁、二八六頁、櫻部建、小谷信千代『俱舍論の原典解明 賢聖品』(法蔵館、一九九九年)、四二六頁参照。

(4) 拙稿『道元の『人天眼目』批判と曹洞宗』『駒沢大学禅研究所年報』第三〇号(二〇一九年一月)、一一七―一四五頁に対する、岡本一平氏

- の二月二十七日付三月二日受領、三月八日付十二日受領、三月十七日付十九日受領の三度にわたる私信による。その御指摘に関係する拙論著は、①「弁道話」の読み方（初出、一九八六年）『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年）、三二七—三三七頁、②「法然と明恵」（大蔵出版、一九九八年）、一五—一七頁、③上記拙稿で、松本史朗博士のものは、『道元思想論』（大蔵出版、二〇〇〇年）、一七〇頁、註44、一七六一—一八三頁、註78である。松本博士は、註44で、一九九八年一月末に別本の「正法寺本」の存在を初めて知った上で、衛藤博士の「正法寺本」は草稿本、現行本は再治本という説を再確認して承認し、註78では、その両本を比較して草稿本から再治本への展開を論証しておられる。しかるに、拙稿③は、この展開を逆と見做したものであるが、私は拙書②の時点で松本説に賛意を表明していたのである。このことを全く失念していたことと岡本氏は丁寧に指摘して下さったのであるが、それにしては我ながら信じられないことであった。慚愧の念と共に拙書②を読み返しながら、研究室に松本博士の訪問を受けたと記してある一九九八年二月十一日のことを思い出そうとした。しかし、そんなことがあったかもしれないということは思い出せたが、「弁道話」を衛藤博士の『正法眼蔵序説』を中心にしておきながら納得がいかなかったのである。きつとそう記す方が全面的に松本説を大いに恥じざるをえなかった」と記してあるのには自分で記していないながら納得がいかなかったのである。きつとそう記す方が全面的に松本説に従ったことを明白に表明できると思っていたのかもしれない。「別本」が『正法眼蔵雜文』の中に収録されていることは、その当時からずうと気にかかっていたのであり、そのことが、拙書②を忘却の彼方に沈めて、拙稿③を書かしたのだと思ひ、今は拙稿③の方向が正しいと考えている。岡本氏の御教示は、上記に関することだけではないが、ここでは、私の不明を正して下さったことに対して深謝の意を表させて頂くと共に、機会あらば、両本中の一方が『正法眼蔵雜文』に収録編纂されたものであるとの観点から、両本全体の比較も果せたらと願っている。
- (5) 拙稿「教外別伝と教禪一致」（初出、一九八八年、拙書（前註4、前者、三八一—三八二頁、三九二頁、註28、拙書『道元と仏教』（大蔵出版、一九九二年）、一四四頁、一八二頁、註19参照。なお、伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』（大蔵出版、一九九二年）、三六九—三七二頁では、胡適博士の見解に論究されているが、本書では、中国仏教のみならず、禪も批判的に考察されているので、全体を参照されたい。
- (6) 前掲拙書（前註1）、三一—〇四頁参照。また、大乘経典が伝統的仏教教団内部においてしか成立しえなかったことに関しては、拙書『仏教教団史論』（大蔵出版、二〇〇二年）を参照のこと。
- (7) 拙稿「仏教文獻における「仏教 (buddha-yaana)」および関連語の用例」三友健容博士古稀記念論文集「智慧のともしび アビタルマ仏教の展開」インド・東南アジア・チベット篇（山喜房仏書林、二〇一六年、八一—八二頁、註58参照。
- (8) 高崎直道『楞伽経』、仏典講座17（大蔵出版、一九八〇年）、一三一—一四頁。なお、印順『中国禪宗史』（正聞出版社、一九七一年）、一四—一四頁、伊吹教訳（山喜房仏書林、一九九七年）、一六一—二九頁、胡建明『中国仏教思想史上における求那跋陀羅の位置づけ』—四卷『楞伽』と初期禪宗史における虚と実——『駒沢大学仏教経済研究』第四八号（二〇一九年）、八九—一〇六頁も参照のこと。
- (9) 以下は、順次に、(A) ①は、大正蔵、一六卷、四九八頁下、一七一—一九行、②は、同、五四一頁下、二二四行、③は、六〇八頁中、一六一—一八行、(B) ①は、*Lankavatara-sutra* (Nanjio ed.), p.142, l.16-p.143, l.2 ②は、安井広済訳『梵文和訳 入楞伽経』（法蔵館、一九七六年）、二二九頁、(C) は、P. ed., No.775, Ngu, 123b2.3-ひあ<sup>2</sup>。
- (10) 高崎前掲書（前註8）、三六八—三七二頁を中心に、三六二—三六八頁参照。安井前掲訳書（前註9）では、二二九—二三〇頁がこの部分に

相当する。

- (11) 拙稿「縁起と真如」、前掲拙書(前註4、前者)、八八一―〇八頁参照。
- (12) これらの等価語については、拙書『唯識文献研究』(大蔵出版、二〇〇八年)、六五―六六頁参照。なお、その九三頁、註100で予告した書については、Takeyasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāstraśrīkā Prajñāpāramitā*, 1-2, Sanjūto Bussōron Publishing, Tokyo, 2009, pp.63, ll.25-29を参照されたい。
- (13) D. T. Suzuki, *An Index to the Laṅkāvatāra Sūtra*, Kyoto, 1934, Suzuki Research Foundation Repr., Tokyo, 1965, p.75, p.131の当該項目を参照のよう。
- (14) G. M. Nagao (ed.), *Madhyantavibhāga-bhāṣya*, Tokyo, 1964, p.23, ll.4 : 長尾雅人訳「中辺分別論」『世親論集』、大乘仏典15(中央公論社、一九七六年)、二二〇頁参照。
- (15) 長尾雅人「撰大乘論 和訳と注解」上(講談社、一九八二年)、三六二頁、および、「チベット訳『撰大乘論』とその還元梵文」、同、八七頁(横参照)。
- (16) 拙稿「大乘莊嚴經論」第一四章三四―三五頌のアスヴァパーヴァとステイラマテイとの註釈」(初出、一九七八年)、前掲拙書(前註12)、四〇九―四一八頁、特に、四二二―四二四頁参照。また、同書、七二―七五頁も参照のこと。
- (17) 前掲拙書(前註12)、二二―二四頁参照。「最終の」と「究極的」との規定については、同書、一五五頁、註40を参照されたい。
- (18) 拙稿「真如・法界・法性」(初出、一九八七年)、拙書『批判仏教』(大蔵出版、一九九〇年)、二四九―二七四頁、特に、二五五頁、二六五頁参照。
- (19) 「楞伽經」(こころいば *Laṅkāvatārasūtra* (Nanjio ed.), p.122, ll.12-13に “prajñā-heu-laksana-dīśānābhivēśā” チベット訳、Ped., No.775, Ngu, 11407に “dam 'chā' ba dang rgyu dang mshan nyid dang/ dpe mngon par chags pa” 宋訳に「宗因相譬喻計著(大正藏)一六卷、四九五頁下、二行、魏訳に「執著建立因譬喻相」(同、五三七頁下、二七行)、唐訳に「以宗因喻而安建立」(同、六〇五頁中、一七―一八行)とあるのを参照。「撰大乘論」については、長尾前掲書(前註15)、五九―七四頁を中心に、それ以下を参照された。
- (20) Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, London, 1918, Dover Publications, New York, 2004, pp.14-15 : 江森巳之助訳『神秘主義と論理』(みすず書房、二〇〇八年)、二四―二五頁。
- (21) 高崎前掲書(前註8)、三六四頁、「如世尊所説」に対する註参照。
- (22) P. ed., No.760(3), Tshu, 151b4-6.
- (23) この六〇種もしくは六四種については、拙稿「大乘莊嚴經論」散文箇所著者問題について」(初出、一九七三年)、前掲拙書(12)、二九九―三〇三頁、「大宝積經」『密迹金剛力士会』とその異訳については、同、三〇七頁、註8参照。なお、同、三〇七―三〇八頁、註9で触れた『二万五千頌般若』の “sasty-angopetah svavo” につき、その後公刊された原典を示せば、T. Kimura, *op. cit.* (前註12), p.121, l.32p.122, 14である。
- (24) 拙稿「カイナーヤ仙人物語——「音演説法」の背景——」(初出、二〇〇〇年)、前掲拙書(前註1)、二〇五―二〇八頁参照。ここで直接「音演説法」が語られているわけではなく、「四諦説」が「二音」のように扱われて、それを四天王が別な言葉で聞くという話になっているが、しかし、『異部宗輪論』などを介すると、本話が「音演説法」と密接に関係していたことが分かる。同拙書、四二―五二頁も参照のこと。なお、

「十牛図」の背景としての禪理論(袴谷)

本話を含む本文献全体は、その後、八尾史『根本説一切有部律業事』（連合出版、二〇一三年）によって示されているので、「一音演説法」は問題にされていないが、参照されたい。

(25) 拙稿『法住記』の文献学的考察、前掲拙書（前註1）、三三九―三九八頁参照。

(26) 柳田聖山『大藏経と禅録の入蔵』（初出、一九七二年）『禅宗文献の研究』上、柳田聖山集、第二卷（二〇〇一年）、（イ）は、五二八頁、（ロ）は、五三〇頁。

(27) 川瀬一馬『五山版の研究』上巻（The Antiquarian Booksellers Association of Japan、一九七〇年）、二一八頁。なお、この引用の直前に示した「五山版」の定義については、同、二頁参照のこと。なお、本書の前に公になっている、川瀬一馬『五山版「十牛図」考』『田山方南先生華甲記念論文集』（同記念会、一九六三年）、四二―四三六頁は、「十牛図」に関しては、「五山版」の一種をまだ御覧でないので、本書によるべきである。

(28) 『四部録』所収の四文献については、梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一編訳註『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』、禅の語録16（筑摩書房、一九七四年）を参照されたい。西谷啓治、柳田聖山編『禅家語録』II、世界古典文学全集、第36巻B（筑摩書房、一九七四年）には、『四部録』としてではないが、問題の四文献は全て収録されており、平易にこれらを理解するには便利である。なお、『五禅味』に加えられている「入衆日用」については、新纂大日本統藏経、六三巻、五五六頁中―五五八頁下参照。これは、「搭袈裟偈」「展鉢偈」「五観偈」などを挿みながら禅僧個人のものなすべき文字通りの日常の行儀作法を記したものである。当時は、「仏教」とは無関係な以上の五典籍に通曉していれば、立派な禅僧とされただろう。

(29) 前掲拙書（前註5）、一三四―一三八頁参照。

(30) フレデリック・ジラル『志玉の「華嚴五教章」の講義録を通じての金春禅竹の「六輪一露之記」の仏教思想』『東洋学研究』（二〇一八年）、二二〇―二三二頁（横）。なお、禅竹と「十牛図」との関係については、柳田聖山『十牛図』再考、覚書（その1）（初出、一九八七年）『禅文献の研究』下、柳田聖山集、第三巻（法蔵館、二〇〇六年）、四九六―四九七頁も参照されたい。

(31) 鎌田茂雄『禅源詮集都序』、禅の語録9（筑摩書房、一九七一年）、順次に、五五頁、二三―二四七頁参照。因みに、柳田前掲論文（前註30、四八四頁）では、『都序』の草稿につき、黒丸より白丸に至る十位の図があったかどうか。有名な黒白十位の図は、宋代の付加のようであると指摘されているので、私が知らないだけで、私の疑問も『都序』の「草稿」を見れば氷解することなのかもしれない。

(32) 順次に、『人天眼目』、大正蔵、四八巻、三三四頁上、三二六頁中参照。

(33) 前掲拙稿（前註4、冒頭）、一一二頁、一四一頁、註14参照。

(34) 鎌田茂雄『宗密教学の思想的史的研究』（東京大学東洋文化研究所、一九七五年）、一六四頁。そこで参照されている論者は、馮友蘭『中国哲学史』（商務印書館、一九三五年）、七九八―七九九頁、武内義雄『支那思想史』（岩波書店、一九三六年）、二四七―二五七頁、今井宇三郎『伊川易伝自序考』（日本中国学会年報）第一、楠本正継『全体大用の思想』、『日本中国学会報』第四である。

(35) 西晋一郎、小糸夏次郎訳註『太極図説・通書』西銘・正蒙（岩波文庫、一九三八年）により、朱子の「解」を含めて、『太極図』については、一七一―二〇頁、『太極図説』については、二一―三二頁を参照されたい。

(36) 空井伸一「浅茅が宿の「烈婦」——「玉」と碎ける宮木——」「国語と国文学」第九五卷第二二号(二〇一八年十二月)、三二—三三頁、および、三五頁、註21の、空井博士の論述と、そこに引用されている湯浅幸孫論文とによる。

(37) 柳田前掲論文(前註30)、四九—五〇三頁、上段に普明の「十牛図」、下段に廓庵の「十牛図」が、それぞれを代表する版本によって示されているので、参照されたい。

(38) 柳田前掲論文(前註30)、四七—三頁。

(39) 加藤周一「日本文学史序説」上(初出、一九七五年、ちくま学芸文庫、筑摩書房、一九九九年)、(a)は、三八—三九頁、(b)は、四四頁。しかるに私は、本書を、同下(初出、一九八〇年、ちくま学芸文庫、筑摩書房、一九九九年)を含めて、最近になって読んだのであるが、私自身の無知はそれだけですむとしても、大学で「日本仏教文化史」を講じながら、私が、そのために、本書を学生に紹介することもできなかつたことを恥じる。私もまた、拙書「日本仏教文化史」(大蔵出版、二〇〇五年)で、日本における仏教の文化史的展開を「外来思想」と「土着思想」との対比において捉えようとしたのであるが、似たところもある以上、当然言及すべきことではあったのである。

(40) 鈴木大拙「仏国録」に跋す、鈴木大拙全集(増補新版)、三五卷(岩波書店、二〇〇二年)、一六一—一七七頁参照。大拙は、「無執著」に「アブゲシーデンハイト」とルビを付している。現代ドイツ語訳テキストで読んだのかもしれない。大拙引用箇所相当の中高ドイツ語テキストを示せば、Meister Eckhart, *Die deutschen Werke von Josef Quint*, Bd.5, Stuttgart, 1963, p.428の *Von abegschidenheit* である。これからの日本語訳については、上田閑照「マイスター・エックハルト」、人類の知的遺産21(講談社、一九八三年)、二八〇頁、田島照久編訳「エックハルト説教集」(岩波文庫、一九九〇年)、二五—二五二頁を参照されたい。なお、大拙は、*abegschidenheit* に相当する *Abgeschidenheit* を「無執著」と訳しているが、上記の二訳では「離脱」とされている。また、大拙訳の「心清く……もの」に対応する原文は“*die armen des gistes*”であるが、これの上田訳は「精神の貧しき人たち」、田島訳は「心の貧しき人」である。この「貧しい、清い(arm)」という語が、エックハルトの場合には、「無知」「失念」「讚美になつてしまうことについては、拙稿「苦行批判としての仏教」「駒沢大学仏教学部論集」第二四号(一九九三年)、三四八—三四九頁、註28参照。その意味で、エックハルトは、第八「人牛俱忘」の「円相」を頂点とする廓庵の「十牛図」の視点と共通しているのであるが、これについては、上田閑照「道程「十牛図」を歩む」、上田閑照集、第六卷(岩波書店、二〇〇三年)、一六〇頁、二九六—三〇八頁参照。因みに、川瀬前掲書(前註、27)、九一—一〇頁でも、エックハルトに言及のある、本註冒頭の大拙論文が引かれているのであるが、一般に、「京都学派」に思い入れの深い知識人にはかかる傾向が認められるが、それに対する最近の批判的研究には、松本史朗「京都学派の仏教理解——批判的考察——」「駒沢大学仏教学部論集」第四五号(二〇一四年十月)、四九四—四六四頁、伊藤敬「老荘の論理で頭わすウパニシャッド——西田幾多郎の思想——」「唯物論と現代」第六〇号(二〇一九年六月)、一一七—一三四頁があるので、参照されたい。なお、私のそれについては、古いものになるが、拙稿「京都学派批判」(初出、一九八六年)、前掲拙書(前註18)、四七—九二頁参照。

(41) 伊藤達氏「十牛図」をめぐる和歌——寛永六年版本及び近世初期堂上歌人の歌を中心にして——「駒沢大学仏教文学研究」第二二号(二〇一八年二月)、一四—一七四頁、同「月坡道印と小澤蘆庵の「十牛図」」「駒沢大学仏教文学研究」第二二号(二〇一九年二月)、一三—一四三頁参照。

(42) 『菟玖波集』の歌については、金子金治郎「菟玖波集の研究」(風間書房、一九六五年)、八四—八六頁、一三三—一三三番、「分け上る」の歌については、

拙稿「日本仏教における「批判」」「現代仏教の可能性」、新アジア仏教史15、日本V（佼成出版社、二〇一一年）、三四四頁、三五六一―三五七頁、同「道歌と仏教文学」『駒沢大学仏教文学研究』第二号（二〇一八年二月）、一二四―一二六頁参照。

(43) 芥川龍之介「芭蕉雜記」補輯／『芭蕉雜記』草稿、芥川龍之介全集、第五卷、筑摩書房、一九五八年）、二七一―二七九頁、第二一卷（岩波書店、一九九七年）、三九一―四〇五頁、四九四頁参照。引用は、前者の二七三頁、後者の三九六頁である。また、加藤前掲書（前註39）、五三四―五三七頁も参照のこと。因みに、芭蕉論には、小西甚一「不易流行説と血脈論」『田山方南先生華甲記念論文集』（同刊行記念会、一九六三年）、三六〇―三六九頁もあり、芭蕉の「不易流行」が「血脈」の観点から論じられているが、芭蕉に「血脈論」を導入しうること自体が、私には芭蕉の「土着思想」的側面を告げているように思われる。なお、芥川のこの一文は、生前単行本からは削除されているらしいので、用いるべきではないのかも知れないが、彼が許六によって言及した「よも市」は、「俳諧問答」「自讀之論」、大野洒竹校訂、許六全集、俳諧文庫第五編（博文館、一八九八年）、九一頁では、「四方へ」となっていることを注意しておきたい。

(44) 月波道印については、伊藤前掲論文（前註41、後者、特に、一一五―一六頁、「五位説」の室内伝法については、前掲拙稿（前註4、冒頭）、一三七頁、一四四頁、註46参照。なお、本文中では触れなかったが、「一音演説法」の「一音」ともいべき如浄の「風鈴頌」を巡る道元から登山への伝承については、ジラルル・フレデリック「如浄禅師の風鈴頌の伝播―鎌倉時代における禅と念仏との交流―」『金沢文庫研究』第三一七号（二〇〇六年十月）、一九頁（横）参照。

(45) 高崎直道「曹洞宗の成立」（初出、一九九六年）『洞谷記』管見（初出、一九九七年）『道元思想と日本仏教』、高崎直道著作集、第九卷、三三七―三八八頁参照。高崎博士のこれらの御論稿については、今回「楞伽経」の調べものをしていて気付いたのだが、その存在を当然予期できてもよさそうなものを見失っていたことを、ここに大いに恥じる次第である。因みに、私は、前註4で、『正法眼蔵雜文』所収の別本「弁道話」と流布本のそれとの比較を全面的に試みるべく願っているように願っていたが、自分の歳などを考えると、高崎博士のこの問題提起を受ける形で、今後、若い研究者たちによってそれが果されるよう願っていると、ここで前言を改めて頂きたい。なお、前掲拙稿（前註4、冒頭）、一三一頁、①と、一三五頁、③とで示した『登山法語』所言の『寒山詩』については、順次に、入谷仙介、村松昌『寒山詩』、禅の語録13（筑摩書房、一九七〇年）、四二―四三頁、二二頁参照。また、『五山版』の『寒山詩』については、川瀬前掲書（前註27）、一九〇頁、二〇四頁、四六五頁を参照されたい。

(46) チベットの「牧象図」については、梶山雄一「牧牛図の西藏版について」（初出、一九五八年）『中観と空』II、梶山雄一著作集、第五卷（春秋社、二〇一〇年）、三六七―三七八頁参照。この御論文により、柳田聖山氏を始めとする一部の学者には、チベットの「牧象図」の影響で中国の「十牛図」も成立したかもしれぬとの前提で論及がなされることも多かったが、そのようなことはなく影響があったとすればその関係はむしろ逆である、との論証が、御牧克己「編集後記」、同著作集、四一五―四二二頁でなされているので、必見。因みに、チベットの「牧象図」の詳細は、ツルティム・ケサン、小谷信千代共訳「止の修習図」（シネペリ、*Zhi gnas gpe rtsi*）『仏教瑜伽行思想の研究』（文英堂、一九九一年）、一一七―一二四頁、一三一―一八頁（横）に示されているので、参照されたい。なお、チベット仏教の正統説によれば、「止（*Zhi gnas, samatha*）」は、あくまで「観（*lhag mthong, vipasyana*）」の手段であって、「止」の次には必ず「慧」である分別の「観」が目指されていなければならないが、中国や

日本では、「止」自体が目的であって、「観」が言われていても、「観法」や「観心」のように、「止」の意味を出るものではないことに注意されたい。この問題については、拙稿「小林秀雄『私の人生観』批判」(初出、一九八八年、前掲拙書(前註18)、一五五—二〇〇頁、伊藤前掲書(前註5)、三六〇—三六二頁参照のこと)。

(47) 木下順二『子午線の祀り』(河出書房新社、一九七九年、河出文庫、一九九〇年)、六頁、一七〇頁参照。これを知ったのは、片山杜秀『鬼子の歌——偏愛音楽的日本近代史』(講談社、二〇一九年)であることを記して、ここに感謝の意を表しておきたい。

(48) Michel de Montaigne, *Les Essais* (1588), Edition Villey-Saunier, Quadrige, PUF, Paris, 2013, pp.985-986, p.1011; 原二郎訳『エッセー』(岩波文庫、一九六七年)、(五)、三七四頁、(六)、二〇—二二頁参照。

(49) David Peace, *Patient X, The Case-Book of Ryunosuke Akutagawa*, Faber & Faber, London, 2018; 黒原敏行訳『Xと云う患者 龍之介幻想』(文芸春秋、二〇一九年)参照。

(50) 加藤前掲書(前註39)、一〇三—一〇六頁参照。

(二〇一九年九月四日)

付記 本稿脱稿後まもなくして『毎日新聞』の書評欄で生命科学者の中村桂子氏による中沢新一著『レンマ学』(講談社)の紹介文に出会ったので気紛れに買って読んでみた。科学者の「刺激的」とのお褒めの言葉もあったので些か期待するところもあったのだが期待は見事に外された。しかし、事がそれだけであれば、なにも本稿でこのような書き加えをする必要もなかったのであるが、本書の依って立つ背景に、本稿で取り上げた「十牛図」のそれと同じ華嚴学が全く無批判に取り入れられているとなれば話は別である。本書のいう「レンマ学」とは、著書の中沢氏によれば、ギリシア語の *logos* (自分の前に集められた事物を並べて整理する) とは逆の、*lemma* (全体をまるごと直観によって把握する) を重んじる直観的知性に基づく、氏が創出したいと考えている新しい「学(科学)」ということになるのであるが、そんな直観優先の学問が果して本当に科学的でありうるか甚だ疑問に思われる。中沢氏はその「レンマ学」の根源に華嚴学を据え、その一端は法蔵の説く「六相円融」としても示されているが、本稿で触れた『天眼目』「法眼空」下の「六相」はこの法蔵に由来する「円相」にほかならない。また、中沢氏がこの華嚴学的「縁起法」の淵源として用いているのが『雜阿含経』第二九九経であるが、この経も本稿では触れられている。しかも、以上の二点だけでも、今日の仏教学から見れば、無批判に扱えない問題なのであるが、中沢氏はまるでそれらがなまじりよくに自内証の思想史を語っておられるだけである。西洋哲学史についてもそれは同じことで、例えば、中沢氏は「单子論」と「予定調和」を唱えニュートンと共に微積分学の創業者となったライプニッツを高く評価しそれを援用しているが、ラッセルがライプニッツの秘められた思索として世に先駆けて重視して重振した数学的論理学の先駆者としての側面には全く触れておられない。しかし、この面に触れるのが無理だとしても、ヴォルテールが「パンテロス博士」と戯画化したライプニッツの側面には少し批判的に触れて欲しかったと思う。とはいえ、ラッセルの願うパルメニデス流の神秘主義の払拭は西洋においてさえ難しいことを思うと、それを中沢氏に期待するのは土台無理な話だが、華嚴学を無批判に讚美することだけは止めて頂きたいと願わざるをえない。ただ、本書も曾ての Capra, *The Tao of Physics*, 1975 のように流行るかもしれないが、本書を批判的に読むことさえできれば得ることは多いであろう。私もかかる批判を書いてみたいが、今の私にそのような場はない。もしチャンスが与えられるならば是非試みたいと思っている。(十一月十日)