

## 牧牛について

柴野恭堂

### (1)

「知る」といふことは主客の對立の上に成立するのであるが、その限りに於ては對象の *Wesen* について、相互の差別相を認識するに止まるのである。 *Dasein* が現存在として把握せられる場合はその *Wirkung* の「必然的事態」を知ることであらねばならないが、其處ではもはや單に「知る」といふことを超えて「成る」といふ様態であらねばならぬ。「成る」といふことが「知る」ことの必然的の發展として認められる爲には、知るものと知られるものとの對立がその根源に於て一致せしめられた立場から生産せられたものとして、行爲的主體性によつて始めて理解せらるべきである。かくして、知ることは行ふこととなり、自覺的存在の「在り方」として現存在が規定せられるのである。實に現實的なものは *Wesen* と *Dasein* との統一であり、特殊の個性の要求または評價よりして、その理念を内容的にまた獨創的に形成することに外ならない。

現實的なものゝ領域及び根基を極めるところに、先づ宗教的と稱せらるべき意味が存するであら

う。而して存在が價值的存在として直接的に、最高なるものとして確信せられたる力を以て表象せられるならば、更に一層具體的なる事實となるであらう。ニコラウス・クザーヌスは宇宙の統一が可能性と現實性 (notwendige Beschaffenheit) 及びその關係 (Verbindung) なる三位一體によつて成立することを説き、存在の一般の様態として四種の存在の仕方を述べて居る。即ち(註一)

① 絶對必然性—神—形相の形相—事物の意味または本質

② 必然的特性—事物の眞の形相—精神に於ける自然的秩序及び區別

③ 規定せられた可能性—現實的に「此のもの」「あのもの」として存在する、

④ 純粹可能性—事物の Sein können

この内の後の三者は宇宙に於ける有ゆる存在の根據であり、何物も之れなくしては存立し得ないのである。クザーヌスの思想が後代のライブニッツの思想と極めてよく近似して居り、現實的具體的に實在するものは唯だ個物であると思倣して居ることはシュミットが主張する通りである。今こゝで彼の哲學について深く追求する餘裕を持たないが、彼が認識の根底に信仰を認め、信ずることが知ることの始原であり、「無知の知」によつてのみ最高の眞理に到達し得ると爲したることは、吾人に取つて非常に教ふる所があると思ふ。(註二)

要するに、知の究極に於て之を超え、しかも之を内に含むところの信が確立することによつ

て、すべての現存在がその眞實の根據を獲得することが出来るのである。換言すれば、信は特殊がそれを超越せる普遍者を自己の内容として限定せんとする要求に基づき、當爲的存在として自己を明智に自覺することに外ならないのである。超越的普遍者による否定的肯定としての體驗が信である。この體驗を非我の側に移して擬人的に超越者の慈悲または愛によつて與へられたものとして見る時は、信は賜物または他力の廻向として受けとられるのであるが、之れを自我のゲマインシャフトとしての具體的普遍者の自己限定として自己の内部または生命の根源からの發現と見るならば、信の内容的意義は寧ろ、自己が本來の自己の面目に還元したこととなるのである。アウグスチヌスが *nosse*(*Danken*) と *velle*(*Liebe*) の具體的意味に於て *esse*(*Sein*) を認め、自己の存在を生きて居ることとして把握したのは、今の場合は自己が本來の自己に還つたといふ確信、若しくは自己が超越性を含んだといふ明哲なる信念と同一である。

かくの如く、絶對者による否定的肯定、或は自己の發展即還元として、現存在の主體性を信することが、宗教的實存の特質をなすのであるが、前述の「知る」ことから「なる」ことへの必然的發展、或は「知る」と「なる」とを結びつける、これ等の可能性の根基としての信は、禪的には脱體現成の自己を「見る」ことに外ならないであらう。しかし見る自己も見られる自己もなく、絶對無の現成として生きて居る事實の明確性を體驗するに止まるのである故、不見の見、または不信の信

とも稱すべきであらう。古徳は之れを「言思絶處本分現成」「淨裸裸孤迥迥、即是如來眞實妙相」「見知絶處脱體現成」「直廻光返照洞然明白、正恁麼時、自己清淨法身堂堂現成」などと示して居る。

古來、修禪の爲の方便として十牛圖が用ひられ、自己の本心を究明することを牧牛の法に譬へて誘引して居るのであるが、要は自己否定によつて自己の根源に體達し、自己に還歸することは最もよく現實的の實踐的の行爲に於て他者と一致する所以のものを提撕して居るのである。基督教にては信智愛の三者の三即一的關係を神の絶對愛によつて説き、淨土眞宗に在つては彌陀の第十八願の信に於て、至心・信樂・欲生の三心即一の關係を基礎づけて居る如く、禪の見性に在りては信智行の三契機の統一の存すること、または大毘盧舍那佛・大行普賢菩薩・大聖文殊菩薩の三聖一源異名同體、一即三事理圓融なることを看取せしめる。其は自性を覺了して人々本より天真を圓成することを知れば、直に佛祖と一如にして、眞淨界中他なく自なく、脱體無依寰宇を坐斷して即時に凡を轉じて聖に入り、萬法の主となることを得るからである。之れを自心を見るとも、また信入とも言ふ。

拔隊和尚語錄に(註三)「學道別無用心、直須見窮自己本源、不拘文字、看看即今見聞主、是什麼物云云」とあり、臨濟禪師は「爾欲得識祖佛麼、祇爾面前聽法底是、學人信不及、便向外馳求云云」と誠して居る。また竺儂和尚語錄には「佛之與祖同一人體、唯見性耳、當見性時、亦無所

見、欲得見無所見、惟在先從信入、所謂信是道源、功德母、信之而後居一切時、能覷捕也」  
 (註四)と言ひ、いづれも工夫を做して當人の自己心佛を見徹すべきことを勸説するのである。

由來、牛駕車の比喻が用ひられ、牛は心に譬へ車は法に譬へられて居る。以て心外に法なく法外に心なく、心法雙忘して行解相應に達することを會得せしめんが爲である。大慧禪師語錄卷十四には「南嶽和尚道、譬牛駕車、車若不行、打車卽是、打牛卽是、馬祖聞舉忽然大悟、(中略)但只明心法自明矣、但只打牛、車自行矣云云」とあり、また心性が屢々水牯牛として取扱はれて居ることは何人も知るところである。古人は「牛過窓樞尾巴爲什麼、過不得還會麼、只箇一句子、直徹者稀」とて學人に大疑團を起さしむる作略を示して居る。この場合の窓樞は眼耳鼻舌であり、尾巴の過とは悟了を意味して居る(註五)のであるが、禪的體驗の信または知見に於ては、現在の自己を否定する全體的自己が覺知せられねばならぬ。換言すれば、無の自己が自由に自己の運命を自覺し、従つて限界狀況としての死を理解する存在者であらねばならぬ。かくの如き意味に於て、「只於心路絶知見忘處直參去」或は「急須向理路絶心機忘而信也難通處直參」更にまた「到如自斷首訖一時節、當始了畢、正恁麼時、方知此事實非父母所生機知及處矣云云」などいふが如きは、自覺存在がその存在の存在性を把握することによつて、自己の本來的なる全體性を回復することを語つて居ると爲すべきである。

梁山の廓庵則公禪師の十牛圖が清居皓昇の牧牛圖、及び自得惠暉の六牛圖などに擬して作られたものであることは、慈遠の「廓庵和尚十牛圖序」によつて明かであるが、佛頂國師の「十牛圖說」によれば、廓庵十牛圖の由來は仰山慧寂に發するものとせられて居る。即ち

「仰山昔見人問禪問道、便作一圓相、中書牛字、不會其玄旨則還同兒戲、後來分作十樣之圖、」(註六)

義堂周信の「空華集」卷十三「伏見上皇御府所藏十牛圖後序」に於て

「古之宿德、一期方便、誘引初機、作牧牛以爲圖、有四牛者、有六牛者、有十牛者、今見行世者、獨此十牛圖是也」

とあるを以て見れば、四牛圖も存したるものゝ如くであり、尙ほ異種類のものも二三を數へ得るのである(註七)。

從容庵錄卷第二第三十二則仰山心境の條を見れば

「清居皓昇禪師、牧牛圖至第六章云、信位漸熟、邪境覺疎、雖辨淨穢、如劍利泥、猶存鼻索、未可憑信、故白黑相半、(中略)至十二章人位本空、身心無著、得失淨盡、玄玄道路、邈無分別、向上一句、擬議卽墮」

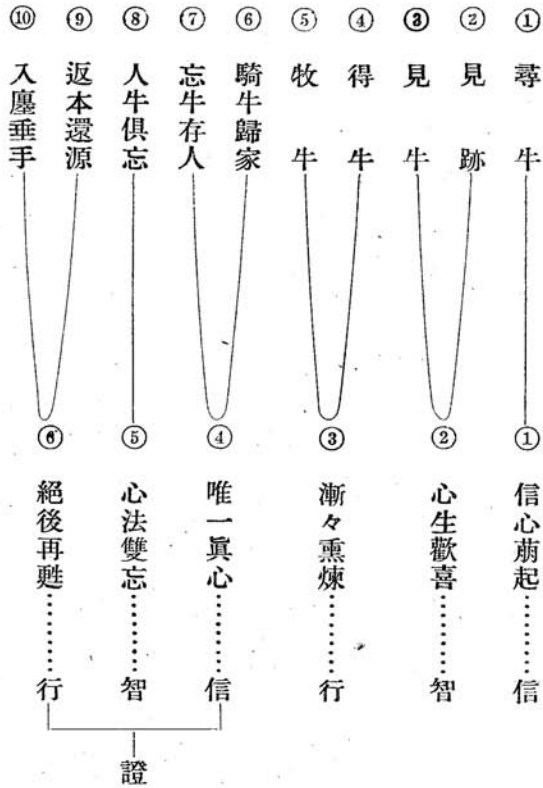
とあり、清居の牧牛圖は十二牛圖なりしことは明かである。(註八)勿論この圖が現存しない今日としては、幾分疑問の餘地があると云ふべきではあるが、(註九)機根の熟するに随つて牛の前足より次第に白牛に變化し、第六位には白黒相半ばし、遂には人牛不見の空位に到つて終つて居たものと思はれる。

之れに對して自得暉和尚の六牛圖及頌の要點は、吞空師の註記に従つて言へば、①始めて信心を起す入道の因位(牛首上一點白)②忽爾として發明して心に歡喜を生ず(牛頭全白)③漸々に熏煉して智慧明淨なれども、未だ純一なること能はず(將白半身)④更に妄念無く唯一真心、清淨湛然として通身明白なり、⑤心法雙び忘じ人牛俱に泯じて唯一空空たり⑥命根斷する處、絶後に再び甦り、六道の中に還歸して「塵々佛事處々優游」するに至る。

清居の設けたる圖によれば、或は之れを空亡に落ちるものと爲し、或はまた常見に墮するものと見られ、いづれにしても禪要の趣意を誤解するの憂あるに鑑み、自得は絶後再び蘇生して現實の行為的自己に於て自在を得なければならぬ旨を明かにしたのである。是れは確かに修道の過程を示すに能く其妙義に合したるものと言はなければならぬ。廓庵は更に之れを開示するに十牛を以てし、淺より深に至る順序を一層詳かに教ふるところあらんと、試みた者に外ならない。今、兩者の關係を考察するならば凡そ次の如く理解せられるであらう。

廓庵十牛圖

自得六牛圖



要するに、自己が益々その根柢を求めて具體的となり、現實の真相を益々明かにせんとする自覺の深まり行く過程を茲に見るのであるが、これが禪への道として理解せられる爲には、却つて自己否定道なることを注意せねばならぬ。換言すれば、一念不生または無心を追尋するの段階である。これ即ち古徳の偈に「尋<sub>ル</sub>牛<sub>ヲ</sub>須<sub>ク</sub>訪<sub>フ</sub>跡<sub>ヲ</sub>、覺<sub>ス</sub>道<sub>ヲ</sub>訪<sub>フ</sub>無<sub>心</sub>、跡在<sub>ル</sub>牛<sub>ヲ</sub>還<sub>タ</sub>在<sub>リ</sub>、無<sub>心</sub>ナレ<sub>ハ</sub>道<sub>ヲ</sub>易<sub>シ</sub>尋<sub>ル</sub>」

牧牛について

(八)



とある所以である。信心が道の本と考へられるは、既に信が一種の中立態度の意識としての無心であるからである。しかし其は單なる無心ではなく、何らかの對象を内容として、それに向ふ作用を意識して居る。自己が本來佛であると信する場合、信する自己と信ぜられる自己とが依然存する。この自己のノエマ的面とノエシスの面とを主客合一の根本へ還元して、自己の存在の存在性すなはち存在論的根據を自覺しやうとするところに、尋牛の理由があると共に、信が智へ、或は *Annehmen* から *Schauen* に進むべき道途が求められるのである。

而して他力安心の信の場合は、信が絶対他者としての客體から興へらるゝが故に、主客合一の根本を客觀化の方向に次元を高めて行くのであるが、修禪の場合の信は之れを主觀化の方向に次元を深めて、現實の自己を限定する具體的普遍者を自己の表現または行爲を通じて自覺せんとする故、絶対者の自己否定的肯定としての理解を直覺的に即物的に體驗することを特色とする。それは客觀的なるものを悉く没入せしむる絶対無の自覺であり、無となつて自己自身を見、見るものそれ自身となつた自己である。かくの如く眞實に自己を知るものは脱自的の自己であり、其は行爲または表現的に他の多くの人格的存在の中、または歴史的發展の中に於て見出されなければならぬ。故に直覺的普遍者の自己限定として信智行の循環的統一作用は無限に展開せられる。

「十牛訣」に説く如く、第四得牛及び第五牧牛の段に於て、昏散の二病の荒牛を調治して第六騎牛

歸家に至つて隨順修行無心を得るのである。能得の人も所得の牛も共に無心である。しかし無心を證得すれば無心に住せず、萬事休息して所詣の地に赴るのである。第七忘牛存人（到家忘牛）はその極證であり、癡證無得と稱せられる。即ち所證の牛さへも忘れ去つて迷悟全一または不二の法に達するをいふ。故に四土不二寂光の家に到り三身即一の法身人といひ、「絶學無爲癡證の人無事なり」と云つて無爲無作の意義を表はし、更に修證すべきものなき極證位を示すのである。第八人牛俱忘は直指人心の端的であり、本地の風光本來の面目である。所謂茲に絶對否定的肯定の自己が存するのである。故に、第七と相望して死活を論すれば、第七は死にして第八は活である。然しまた之れを次の第九位と相望して論すれば、第八は死にして第九は活である。即ち第八は山河大地を轉じて自己に歸するも、未だ自己を轉じて山河大地に歸せざる位である。第九は實に無住の本源に通達して悟了同未悟、世法佛法の別なく、本來清淨一塵を受けざる境地を表はして居る。第十は大機大用を以て往々化物處々利生、すなはち和光同塵の化他行であり、謂ゆる庵中には庵前の物を見ずといふ證道圓滿極足の模様の外ならない。

大慧曰く「即心是佛佛不遠人、無心是道道非物外、三世諸佛只以此心說法、只以此道度生」

「祖師道、通達本法心、無法無非法、悟了同未悟、無心亦無法、既無心又無法、却喚甚麼作本法、本法又作麼生通達」(註一〇)

また大覺禪師は「惟是從淺至深因漸入頓、但於紛擾之時、看紛擾之念自何而起、仍將紛擾之心究彼紛擾之處、究之至絕究之地、紛擾之境本空」(註一)と説き、眞際元來廓落として封疆を絶する處に於て、一頭の水牯牛を拽き將ち回るべきことを垂示して居る。(註二)

(三)

十牛訣には「大凡尋牛以至入塵垂手拈泥帶水、示筌蹄而已、雖然如是廓庵和尚老婆心切曲爲中下之流、強作一途模樣云也」といひ、空華集には「此十者蓋皆其影跡、未爲全牛(中略)所謂露地白牛不待披圖(中略)露迥迥地矣」と評して居る。尙ほ十牛圖についての批評及び頌にして、餘り知られて居ないものを若干参考のために列擧して見やう。

絶海中津語錄卷下「應永二年、一日太相國依十牛圖請益宗旨、師云、宗門直指之旨非紙墨言說所能也、然古德十牛之説、爲中下機強立無途轍中之途轍、而顯無功用之功用也、(中略)此是相公自己本地風光、非從人得、得後只是叩門瓦子而已云々」

佛頂國師十牛圖説「今虛頭禪者、只貴一超直人之説而不喜立曲折程限、以故言則似高而行同凡夫、何其錯哉、(中略)如上施設可謂傷慈也、雖然與麼、語其功用則未始不異、論其圓相則未始不同、自其同者見之、十樣程限未會妨一法圓通、自其異者見之、一法圓通豈翹作十樣程限、若有眞大丈夫、打破十箇圓相、打殺數蹄畜生、赤髭躡地、跳來不唯廓庵懣懣而去、山僧亦

擲筆一笑云々

潼川天寧則禪師「(前略)人牛不見，正是月明時，世以禪語爲詞，意句圓美，無出此右，或譏其徒以不正之聲、混傷宗教，然有樂于謳吟，則因而見道，亦不失爲善巧方便隨機設化之一端耳」

無礙鑑禪師牧牛頌自序「(前略)觸碎銀山鐵壁，安居折脚鐺下，柴門谷口雲深，簫々玉鑑涵秋，炯炯冰壺浸月，梁山慣愛揚家醜，始信南泉喚作牛」

龍湫周澤「隨得集」十牛(但し忘牛存人を缺く)

(尋牛) 分明聞有一頭牛，若不逢渠誓不休，谿北谿南無覓處，夕陽西去水東流、

(見跡) 自信古人牛作宗，忽然認得四蹄蹤，不知芳草春風外，正在郊雲第幾重、

(見牛) 無邊韶景滿林垌，柳綠花紅又青青，蹄角鼻巴藏不得，戴松於此畫難形、

(得牛) 竭盡求心神亦盡，豈知今日自相牽，若能未得純和去，牢把繩兮痛著鞭、

(牧牛) 這邊牧了又那邊，不放繩頭不捨鞭，恐犯國王苗稼去，令人幾度憶南泉、

(騎牛歸家) 飽臥平原睡正酣，自催歸興出煙嵐，橫身背上將羌笛，一曲還歸吹再三、

(人牛俱忘) 本無世界及衆生，豈有人牛更可名，消息盡時消息子，神光發越自圓明、

(返本還源) 返本還源癡且癡，大人境界與誰談，山花簇々開如錦，澗水澄々湛似藍、

(入鄺垂手) 柴門深閉幾經年，策杖提瓢入市鄺，拌得通身混泥水，誰知脚下有青天、

因みに増一阿含經放牛品に「若し放牛兒 (Gopāṭaka) にして十一法を成就せば、牛群終に長益せず、亦復其の牛を將護すること能はじ」と言ひ、大智度論卷二 (初品第四) にも此の放牛の秘法 (十一法) を同様に説いて居る。其は即ち

①色を知る②相を知る③刮刷を知る④覆瘡を知る⑤作烟を知る⑥好道を知る⑦牛の所宜の處を知る⑧好く度濟することを知る⑨安隱の處を知る⑩乳を留むることを知る⑪養牛の主を知る (註一三)。而して「比丘も亦是の如く十一の法を知らば能く善法を増長せん」と説いて居るが、色を知るとは黒と白と雜色とを別つことで一切の色法は四大所造なりと知るに譬へたのである。相を解するは吉不吉の相を識ること、智人と愚者とを見分けるに譬へ、刮刷は諸蟲の害を除くこと、惡邪覺觀を除いて安隱なるに比し、覆瘡は牛を衣または草葉を以て覆ひ蚊蟻の害を除くこと、之れは正觀の法を念じて貪瞋等の害を防ぐに比したのである。放煙或は作煙は牛が煙を見て屋舎に歸る如く、説法によつて衆生を無我・實相・空の舍中に入らしむること、道を知るとは牛の往來する道の好惡を知ること、淫弊に至る八聖道を知るに譬へて居る。所宜の處は能く蕃息して少病ならしめること、佛法を説く時、清淨の法喜を得て善根増盛するを云ふ。好度濟は易く入り易く渡る處を知ること、人をして安隱に度を得せしむ。安隱は増一阿含では第七に配して居るが、所住の處安全なるを云ふ即ち四念處を意味するのである。留乳は増一阿含には不留遺餘といふ。犢母が殘乳を留むる如く、布

施を受くるに節量すること。養牛の主を知るとは大犢牛を護り牛群を守らしむる如く、衆僧中の威徳ある人を尊敬して佛法を護益し外道を摧伏せしむるに譬へたのである。

この外増一阿含卷四十八禮三寶品には三寶を禮するに十一法あることを説き、遺教經には五欲を制することを牧牛に譬へてある。また禪門の祖師にして牧牛を心の修練に托して諸種の教誡を垂れ水牯牛の公案を擧示したるの例は甚だ多い。尙ほまた雜阿含經中の失牛經には「晨朝に牛を買ひて未だその價を償はざるに即日牛を失ひて六日見ざりき」と云ひ、竟に世尊の説法によつて阿羅漢を得たる婆羅門の話載せて居る。かくの如く考察し來れば、これ等の事を因由として後代の十牛圖乃至六牛圖が案出せらるゝに至りたることは、容易に推測し得るところであり、既に之れを認容して居る人も少くないやうである。

而して、斯かる施設機巧は少しも敎家の説相と擇ぶところなく、禪門の理趣に契はざる如くに感ぜられるのであるが、その必ずしも然らざる所以は全く慈遠の序に於て揚言せられて居る通りである。(註一四)

昭和一七、七、一五

註 ① Gusanus. Vom Wissen des Nichtwissens. Kapitel 7. — S.73

② 前掲書第十一章には「信仰はすべての知り得るものを自らの内に把握し、認識は信仰の展開に過ぎない。認識は信仰によつて導かれ、信仰は認識によつて擴充せられる」と言つて居る。

牧牛についで

(一四)

牧牛について

(15)

③ 卷五、「寄<sub>二</sub>護國眞長老<sub>一</sub>」の條。

④ 卷下之下「與<sub>二</sub>飯尾殿先覺居士<sub>一</sub>書」の條。

⑤ 或曰、一切之窻窟是窓櫺、機離<sub>レ</sub>位喻<sub>二</sub>尾巴之過<sub>一</sub>（鹽山拔除和尚語錄）

⑥ 佛頂國師語錄卷四、因みに仰山は耽源應眞より圓相九十七個の相承を傳へたといひ、圓相中に牛の字を書するは、放行の機用を表はすに用ひると稱せられる。（人天眼目聽說卷中）

⑦ 白石虎月師「禪宗編年史」一一〇頁及二五四頁參照、また柴山全慶師「十牛圖」（禪叢書）には廓庵十牛圖と普明の牧牛圖及び白牛圖の三者について詳細なる比較研究が爲されて居り、それ等の思想的特徴も明かにせられて居る。

⑧ 然るに町元呑空師は廓庵十牛圖の冠註に於て、清居の六牛圖の不完の處を補充して成れるものが自得暉の六牛圖なるかの如くに評して居る。

また鈴木大拙博士も圓相を以て終る六牛圖を清居のものと推定して居られる。（Essays in Zen Buddhism. I. p. 354）

⑨ 慈遠の序によれば、「乃至人牛不見故標<sub>二</sub>心法雙亡<sub>一</sub>其理也已盡<sub>二</sub>根源<sub>一</sub>其法也尙存<sub>二</sub>莎笠<sub>一</sub>云々」と言ひ、心法雙亡の處に於て莎笠のみ尙ほ抛ち置かれたる圖となつて居るやうに思はしむるものがある。しかし、清居の牧牛圖は最後が圓相であるといふ考を以て此の文句を判讀すれば、「其理也已盡根源其法也尙存<sub>二</sub>莎笠<sub>一</sub>」といふ處は忘牛存人の段に相當し、その次に乃至人牛不見の句が來るべき順序であらねばならぬと思ふのである。いづれにしても此の一文は非常に問題である。

⑩ 大慧普覺禪師語錄卷二

⑪ 大覺禪師語錄卷下「示淨業上人」

㊦ 夢窓國師語錄卷上「上堂、羣、瀉山問「懶安」、汝十二時中當何所務、安云、牧牛、山云、汝作麼生牧、安云、「一回入草去、羣鼻拽將回、山云、汝眞牧牛也云々」の條參照せよ。」。

㊧ 増一阿含では㊦好道を知るの代りに、「良田茂草の處を知らず」と云ふ。㊨養牛の主を知るは、「時に隨つて將護せず」となつて居る。大論に比すれば、順序その他に多少の相違あるも、先づ同一内容と見てよい。

㊩ このことに就いては鈴木大拙博士も前掲の書に於て解明せられて居る。その一節に曰く

The coming of satori is not like the rising of the sun gradually bringing things to light, but it is like the freeing of water which takes place abruptly. There is no middle or twilight condition before the mind is opened to the truth, in which there prevails a sort of neutral zone, or a state of intellectual indifference. ....  
.....Zen is an ultra-discrete wing of Buddhism. But this holds true only when the truth of Zen itself is considered, apart from its relation to the human mind in which it is disclosed. Inasmuch as the truth is true only when it is considered in the light it gives to the mind and cannot be thought of at all independent of the latter, we may speak of its gradual and progressive realisation in us. (Essays in Zen Buddhism. I.

P.350)