

エクスタシーの論理(二)

—「故郷」としてのエクスタシーを求めて—

那須政玄

『十牛図』に見る自我の実相

はじめに

第一章 自我の行方

第一節 創世記における「自我の分裂」譚

第二節 十牛図に見る自我の実相

第二章 実体的自我を確信させ固定化させるものとしての文化装置

第一節 時間(歴史)の捏造

第二節 空間に於ける他者の捏造

第三章 自我分裂の克服(自我統一)の諸相

第一節 同一的自我(自己同一性)の追求

第二節 エクスターとポゼッション(憑依)

(以上第6号)
(本号)
(以下次号)

なぜ十牛図をとりあげるのか

十牛図は、12世紀中国の北宋時代に廓庵禪師によって作られた。もともと禪の修行者が自分の修行の現在の達成度を知るための基礎的な手引きとして使われたものである。中国の禪宗という場で使われた指導書であるから、十牛図には当然いくつかの制約はある。しかし、十牛図は、人間の在り方を自己の問題として真正面から捉える点で、『旧約聖書』の「創世記」に勝るとも劣らない示唆をわれわれに与えてくれる。

「創世記」は、自己（意識）をもちつ生きなければならなくなってしまった人間の原因譚としては大変意義深いものであるが、楽園を追わされた人間が、元の楽園を希求するのかそれとも楽園とは異なる別の場所を希求するのかはつきりしない。「創世記」は人間の現在の在り方を神の命令に背いたことに起因させることによつて、神への違背の罪をいかに償うかに「在るべき人間」の在り方を見ようとする。

人間が自己（意識）をもつてゐることは、メリットでもあれば、またデメリットでもある。メリットは、動物のような本能拘束的な立場を離れて「自由」を獲得したことである。一方デメリットは、「自由」を獲得した代償として永続する根源的な不安を付与されてしまつたことである。不安とは、知恵の木の実を食べることによつて生じた自己（意識）をいかにしても確固としたものにしなければならないという脅迫観念に起因するものである。

しかし自己は、「自己そのもの」として獲得されるわけではない。「創世記」に語られてゐるように、アダムの自己の獲得は、エバに映つた自分の姿を意識して恥ずかしくなつたことで表わされる。つまりアダムの自己の獲得には、エバという他者が必要であったのである。他者が真に自分に関係あるものとして現われないかぎり、自己は獲得され

ない。自己の獲得に他者が必要であるかぎり、自己はいつも他者との関係の中でしか確定されない。それほど自己は不安定なものである。否、自己は不安定であると言うよりも、自分自身だけで存立することはできず、他者を介して分裂することによってはじめて生じると言つたほうが適切である。なぜなら、自己は、「自己」であり続ける部分と他者に向かう部分との二つをもつてはじめて自己であるからである。自我はもともと分裂をその本質としている。

キリスト教は、エデンを去らなければならなかつた人間が、神と契約を結ぶことができるほどの「確固とした自我」を完成させることに重点を置く。そしてこの努力の推進力が、原罪という意識なのである。その延長上に現代を特徴づける科学主義がある。現代においては、原罪という意識は稀薄になつたが、「確固とした自我の完成」というストローガンだけが生き続けた。その結果人間は、原罪を償つてエデンに帰還するのではなく、独立で自らの「エデノン」を形成しようとする。これが、17・18世紀に西欧で起つた「啓蒙主義」という思想運動であつた。啓蒙運動は唯物論的・実証論的な科学主義を基盤にして、反宗教的（あの世の否定）・反形而上学的な（目にみえるものののみに信頼を置く）立場をとつた。

カント以降、ドイツ観念論さらにはその後現在に至るまでの哲学にとって、啓蒙運動の理性主義と戦うことが主要な使命となつた。カントは啓蒙主義の末期に位置し、それを総括しつ新らしい人間觀を作り出す。カントがその主著を『純粹理性批判』と名づけたのは象徴的である。カントは理性に対し分割的な態度をとつた。科学（主義）が成立するための場としての「経験界」を確保するために、理性を限定して「感性と結びつく理性」を悟性と名づけ、それを解明していく。カントによれば、われわれの（現実的）認識は悟性と感性とをもつて成立する。人間の悟性は能動的であり、自発的に働くことができる。しかし、人間の感性は所与性を基盤とし、感性の原基的能力は直觀であるが、この直觀も人間の場合には、神の直觀が「知的直觀」と言われ、考えたものがそのまま存在するようになる直觀

とは異なり、われわれの意志によつてはどうすることもできない「与えられることをもつてはじまる直観」（感性的直観）でしかない。人間においては何ごとも「与えられる」ということを待たなければならないのである。そしてカントにおいて「与えられる」ための条件、それが「アприオリな」われわれの認識体制なのである。

一方、「感性と結びつかない理性」は、本来の理性として人間の意志活動の領域で働くとされる。行為の次元では人間は「与えられる」ことから解放され、自由を獲得する。この意志活動が、現象界とは異なる叡智界の存在を確信させる。しかし、経験界とはまったく次元の異なる叡智界は、からうじて意志活動（倫理）の領域からのみ類推されるだけである。つまり人間には、自分自身をそれ以上遡及することができない原因として見なすことが可能となる次元があるとされるのである。とはいって、カントにあって、叡智界は「我が内なる道徳律」としてその存在は疑いなきものであつたが、経験界のような「確実さ」をもつものではないという啓蒙主義的うしろめたさから、カントは叡智界を「あたかも存在するが」ときもの」としてしか定位できなかつた。そしてカントにおいて、経験界と叡智界との二元論的分裂はまつたく不可避なものとなつてしまつた。

ヘーゲルは、このカントの二元論的分裂を、経験界の独立存在という幻想に拘泥したことに原因がある、と断じた。ヘーゲルは、カントの独立的・空想的な叡智界の存在を不十分であると考える。つまりヘーゲルは—あえて彼の哲学を要約するなら—人間精神のいかなる段階においても、経験界と叡智界とは錯綜しており（経験成立の最も初期の段階においても叡智界の思惟が入り込んでいて）、簡単には領域を区別することはできないことを執拗に強調する。純粹で最も具体的であるように思われる経験の中にも隠微な形で普遍性が入り込んでいて、それが自己矛盾を生じさせる。だから事態は、ヘーゲルの語るごとく、弁証法的に展開していくのである。ヘーゲルに言わせれば、われわれ人間にとつては、経験界も叡智界もそれ独自で存在しているのではなく、人間はもともとこれら二つの錯綜の中

に存在しているのである。

自己はもともと分裂をその本質としていると言つたが、ヘーゲルはそのような自己を（たとえ錯覚にせよ）保持しようとする人間（の現実）を認しつつ、真なる自己を求めるとする。それはプラトンが現象界を影の部分として否定的に扱い、イデア界を積極的に志向するのとは異なる。

ヘーゲルの最初の主著が『精神現象学』と名づけられているのは興味深いことである。フッサールそしてハイデッガーの現象学が、現象の背後に本体を探すという二元論的思惟ではなく、現象がたとえ隠微であるにせよ「本体」の在り方を映し出しているとして、日常的現象に定位しながら考古学的発掘のように根源的な人間の在り方を探し出していくのは、まさにヘーゲルの「現象学」と同じ手法である。

ヘーゲルは最終的に「意識の経験の最終段階」として、あるいは自己の完成段階として「絶対知」に辿り着くのであるが、そこでは今まで追い求めてきた自己は雲散霧消してしまっている。つまり自己は、無くなるという形ではじめて自分の絶対性を獲得することができるるのである。少々逆説的な言い方をするならば、無くなるということによってこそ、はじめてまさに在る、ということとなる。このような事態は別に「自己」に関してだけのことではない。

例えば、「愛する」という人間の普遍的感情においても、事態は同じである。愛する人と身体的にも精神的にも一つになりたいという衝動は、愛し合う一人にとっては当然の感情である。「愛する」という感情は、「二つのもの」があつてはじめて成立する。自己愛というのも、自分の中の或る部分を対象化しそれに対して愛の感情をもつことである。そしてさらに他者を愛する場合も、自分の或る部分を他者に投影して「投影された他者」を愛するのである。したがつて他者を愛することは、自己愛の延長上にあるとも言えるし、また他者を愛する（他者を認知する）ことが、自己を発見させ、この発見された自己を愛するという自己愛になつていくとも言える。エデンの園ではアダムとエバ

の間に愛はなく、ただ「神の愛」だけがあったのは、アダムもエバも自己をもつてはいなかつたからである。

自己は分裂を本質とすると言つたが、人間はこの分裂している自己をなんとか統一しよう（分裂を解消しよう）とし、それが人間の営為のすべてである。他者が物の場合には、物の構成をミクロの次元にまで探求して「自分の」としようとするし、他者が人間の場合には、友人として、夫婦・親子・近親者として、また恋人として、相手をできるかぎり理解し（それは同時に自分をできるかぎり相手に理解させようとする事でもある）、相手と一つになると努力する。

そしてこの他者との合一の努力がラディカルになると、いわゆる「獣奇的」と言われる事件を引き起こすことになる。白人の大きい女性に対するコンプレックスと愛情とが微妙に交錯しつつ、佐川一政は自らの家庭教師であった白人女性を食べてしまつた。佐川のそのときの感情の流れを追うことは、人間の自己の成立の根底へとわれわれを導く。

佐川は事件当時を回顧して次のように語る。

…事件当時、ぼくは食べ物に不自由していたわけではない。彼女の肉を欲したのだ。その彼女の肉とは母親の体温のぬくもりの代償であつたのかもしだれぬ。

なぜなら、存在の飢えとは、母親の体温に象徴されるように、限りなくフェティッシュなものなのだ。赤ん坊は、そしてフェティシストは、相手がそこにいるという証しがあれば、とりあえず安心する。そうして次には、さらに相手の存在をより強固に感じ取るために、相手に付随するものを求め始める。

僕にとって、肉とはその相手の存在をもつとも確実に感じることによつて相手を自分のものとする、唯一の対象

であり、手段であつた。

まったく夢想的なレベルで言えば、本当は彼女に食べられながら、彼女を食べたかったのだ。そうして、互いに互いを身の内に取り込みながら、消滅してしまったかった。

あるいはそれはぼくが勝手に夢見た、美しい無理心中の幻だったのかもしれない。

（佐川一政『私はフェティッシュに彼女を食つた』別冊宝島146）

佐川は極めて人間的であったのだ。それは幼児性と言えるかもしれない。そして通常は成人になると、その幼児性は消滅すると考えられている。しかし人間の幼児性という原基的在り方は消滅するのではなく、歪曲されていくのだ。うまく歪曲できた者は、立派な大人と言われる。佐川は大人になれなかつた。否、なりたくなかつたのだ。つまり、佐川は自分のナイーブな感性をもち続けて、自己の在り方を極限にまで追求し具体化しようとしたのだ。このような「獵奇的」な事件に自分は関係がないと思つてゐる多くの人々は、自己を「うまく」コントロールしていると言える。しかしその「うまさ」は、他者理解を中途半端な適当なところで放棄し、他者を「自分の他者」としてではなく伝統的・文化的な既成の枠組みに依拠して「他者一般」として理解することで済ませることによつて可能となる。自己を「適当に」保持するといふことは、他者との間に「適当な距離」を保つといふことであり、その場合には、「適当な距離」すらも意識されてはいない。そしてこの「適当な距離」は、地域や時代、また状況や個人的資質によつて異なる。例えば、死という他者は、「死は再生の始まりである」と考える文化にあつては、むしろ喜ばしいこととして「近くに」あるであろうし、また余命を宣告された人にとっては厭うべきこととして「近くに」あるであろう。わ

われにとつて自己は堅固なものにしていくべきもの（アイデンティティの確立）としても存在するし、また処理するのに最も厄介なものとしても存在する。

ヘーゲルは『精神現象学』で「意識の経験」（自己の完成）を感覚的確信から絶対知に至るまでの遍歴として描き出した。彼にとつて重要なのは、最終段階としての絶対知ではなくて、むしろ遍歴そのものであった。無くなることによってはじめて完成する自己は、人間が関わるすべてのものの在り方に当たる。だから自己が処理するのに最も厄介なものは、自己がヌエのように正体を見たと思った瞬間にわれわれの手のひらを摺り抜けて「無きもの」に変わってしまうからである。ヘーゲルはこのような事柄の本質を洞察しつつ、そこまでに至る経過こそまさに人間の在り方であるとして、精神の自己展開を事細かに描くのである。

そうであるとすると、自己に拘泥していることは無意味なことになる。キリスト教においては、神と契約するに十分な自己の完成ということが至上命令となっているが、仏教においては、契約を結ぶ相手などそもそもいないとして、自己を否定して「無我」に至るほうがよほど自己の厄介さから解放され、人間は眞の自由を獲得することになると考える。

しかし、果たして「無我」をわれわれは生きられるのであろうか。キリスト教の側から、仏教はニヒリズムであると言わるのはこのためである。カントは、われわれが発するいかなる命題にも「われ思う」（根源的自己意識）といふことが「伴い得なければならない」と語る。カントにとって、この「われ思う」という根源的自己意識は、人間であるためのぎりぎりの条件である。だから自己を放棄することは、人間を放棄することになる。

人間であろうとすることの桎梏、また人間を放棄することの不安、この二つのことが人間においてはいつも錯綜する。

ニーチェは、人間であることに嫌気がさしているものの、さりとて人間をやめることもできず網渡りのロープの上で立ちすくんで躊躇している人間を「弱い人格」と呼ぶ。

「瞬間に中に静かにいられず、すぐに過去を思い出してしまふ人間は」、たちまちにして忘れる事のできる動物、時々刻々が本当に死滅して霧と夜の中に沈み行き永遠に消え去るさまを見ている動物を羨望するのだ。かくて動物は非歴史的に生きている。なぜなら、動物はまるで数のように割り切れ、変な余剩のかけらなんか残すことなく、自分を伴うことも知らなければ、何かを隠すというわけではなく、どの瞬間にも徹頭徹尾自分のありのままの姿で現われ、したがつて正直たらざるを得ないからである。

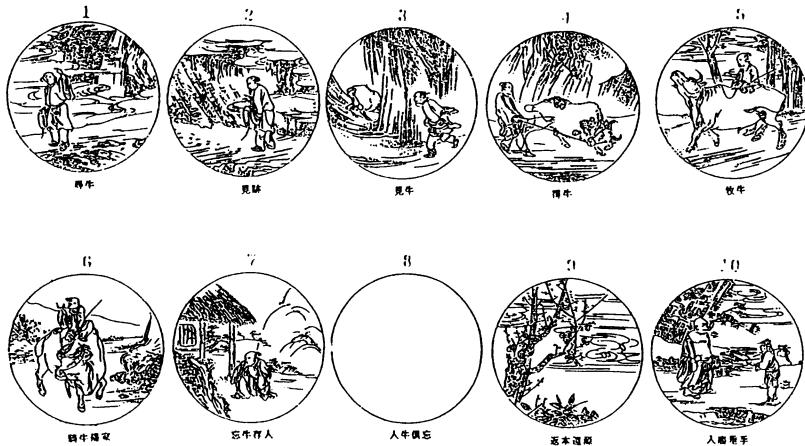
(ニーチェ・『反時代的考察』)

超動物。——われわれのうちに住むけだものは瞞されることを欲する。道徳は、われわれがあのけだものに引き裂かれないとための应急の嘘である。道徳の仮定のなかに存在する誤謬なくしては、人間は動物にとどまっていたであろう。しかし、この誤謬をもつて人間は自分をなにか高級なものとみなし、自分に高級な法則を課したのである。それゆえに人間は、動物性により近くとどまっている段階に憎悪を抱く。かつて奴隸を一つの非人間、一つの物件として軽蔑したことは、上のことから説明できる。

(ニーチェ・『人間的な、あまりに人間的な』 40)

ニーチェは、動物への憧れを語る。それは人間が生を完全に生きられない生物であるからであり、その元凶は、端的に言えば、人間が自己をもつていることである。ニーチェも、「肯定的ニヒリズム」を通じて「超人」を模索するが、それは結局明確な形では述べられないままであった。

十牛図



十牛図に見る自己の実相

これからは、「自我の行方」の一つの在り方として、自己に対する仏教的な対処の仕方を、十牛図に見ていくことにしよう。

十牛図は、禅の修行者のための手引きであると言つたが、そもそも修行とは何のためにあるのか、何が修行者に「不満」をもたらし、修行者をして修行に赴かせるのか、修行によって何が獲得され、何が失われるのか。

I 牛が象徴しているもの

十牛図には、一人の人間（若者）と一匹の牛だけが登場し、あとは二つの者の在り方の変化に応じた背景の違いがあるだけである（後に述べるが、第10図に二人の者が現われるが、彼らは若者とは別人であり、若者を人間とするなら、二人は人間ではないのかもしれない）。

さて、1図から7図までは、若者が牛を尋ね、見つけ、捕ま

え、馴らし、最後には若者と牛とが一緒になつてしまつて「若者だけ」になる。このストーリーから何が推測されるのか。一体、若者は何を探しているのか。もし若者が銅つている牛が逃げてそれを取り戻しただけのことなら、7図の「忘牛」ということもないし、いわんや「人牛俱忘」などということはありえない。また牛は若者の「愛する人」でもない。そうであるなら7図は「一人楽しく暮らしていける図となるであろう。

7図で若者は一人孤独になり、8図でその孤独な若者さえもいなくなつてしまつといふことは、若者が尋ねる「牛」は、さしあたり若者以外のもの（若者の外部のもの）ではない。若者が尋ねているものは、消滅し得るものであり、若者すら消してしまつものである。十牛図を上田閑照は「自己の現象学」と、横山紘一は「自己発見の旅」とする。一人とも「自己否定の旅」と語る。

自己は消える可能性をもつてゐる。「創世記」では自己意識の獲得過程が語られていた。自己（意識）は獲得されたものである。だから獲得以前は、誰も（神以外は）自己をもつてはいなかつた。自己があつてはじめて、自己に対する「対象」（牛）が生まれる。外なる対象も、自己があつて始めて成立するが、7図のように消えはしない。消えて自己に収斂するのは、自己の構成要素である内部の「対象としての自己」である。「私はまだ満足してはいない」と言うとき、その「私」は対象化されている。そもそも言語が成立するのは、「私」という一人称単数が確定することによってであり、あらゆる文の基底には「対象としての私（自己）」がある。

自己は分裂をその本質とする、と言つたが、その分裂を克服するために、「自己発見」という形で、「対象としての自己」を「自らに合一」（獲得）しなければならない。したがつて、若者は「真なる自己を求める者」であり、牛は「真なる自己」「あるいは「真なる自己」を獲得するための「契機」であることになる。

II なぜ自己を求めてしまうのか

1図は、何かを探す人が描かれている。この人はすでに成人である。赤ん坊は探さない。赤ん坊は、何かを形成するのに精一杯である。自分の現状に満足できないのは、自己の形成をおえて、その形成された自己に不十分さを感じて、いるからである。

人間は自己（意識）を獲得して以来、否、そもそもエデンの園にいるときから、他者が気になっていた。キエルケゴーが語るように、エデンで人間の精神は夢見ていた。しかしあダムの精神もエバの精神も、神の声を聞くのに十分なぐらいの夢見の状態であった。自らの外部の声を待ちつつ夢見の状態であった。だから、アダムにとつて禁断の木の実を食べる以前と以後との違いは、「外部の他者」が神からエバへとシフトしただけとも言える。いかなる時も人間は自らの外部が気になっていたかぎり、人間における「分裂」はもともと存在していたのだ。

したがって、いかなる人間であろうとも、人間であるかぎり、1図「尋牛」のように、何かを求めてしまうのである。

もちろん何も求めないように見える人間もいる。しかしそのような人も、言葉を使っているかぎり、分裂した自己の回収に躍起となっている。ハイデッガー的に言うならば、充足は不充足の派生体であり、充足とは「自己の回収」の努力を単に回避してはならない。日常性とは、回避の構造そのものである。

十牛図は、すでに日常性という「回避の構造」を一歩脱出したところからはじまっている。したがってもし0図があるとするならば、自己に満足している7図のようになるのかもしれない。十牛図は、派生体としての人間には定位せず、いきなり人間の根源的な在り方から出発する。求められているのは自己であり、一だから「尋牛」という若者

と牛との「分裂」（これは自己の本質である）から出発し、一の二つをもって「眞の自己」を探そうというのである。したがつて「牛」が「眞の自己」であるというのは、差し当たりであつて、元来は若者と牛との二つの関係の中に「眞の自己」を求めるようとするのである。

III 自己分裂の解消とはどんな状態か

1図から6図までは、自然の成り行きである。われわれが何かを求め、それを発見し、最終的に自分のものとしていくときにも同じような経過を辿るであろう。十牛図が修行者のための手引きであったことからしても、1コマ前を振り返つて今の自分の位置を確認することもできるであろうし、これから自分が進むべき道も予測がつくであろう。しかし、0図「人間ではない状態」と1図「人間である状態」との間に第一の絶対的な隔絶があるように、6図と7図との間にも決定的な溝がある。

なぜ自己探索の道が、「眞の自己」と思われていた牛と、「眞の自己」を求める若者とが一体となつた状態（騎牛帰家）にとどまることができないのか。

7図では、若者は自らの心休まる家の前で静かに（あるいは放心状態で）しゃがみ込んでいる。ここには1図に見られるような探索的な雰囲気はない。すべてが静寂の中に沈み、若者は所在無げに独り充足している。1図からずっと探し求められていた「眞の自己」としての牛は、7図に至つて、実は若者が勝手に作り出した幻想であつたことがわかる。心理学で「投影」ということを言うが、自己の外部に投影されるものは自己の中で求められていた（あるいは気にかかっていた）ものである。神を見るなどできないと「確信」している者が、神を求めることがあまりにも強い場合に、自らの外に神を見てしまうようなものである。

1図から6図までも、「自己」発見の旅の一過程とするなら、やはりこの過程は心像風景である。自己が生み出した自己と言つても、その生み出された自己は物のように外部にあるのではない。牛も内部的自己である。しかし、われわれ人間は外部的な物のように自己を表象し、それを「真なる自己」と思つて追い求めてしまう。物象化 (Verdinglichung) が人間の根本的傾向であり、日常性がこの物象化を基礎に「幻想の体系」として成り立っているならば、日常性の中で、幻想として形成されてしまった「自己」は、一度否定されなければならない。

日常性は、0図と7図との間ではじめて成立する中間的・過程的状態である。

(ここで正直に告白しなければならない。後期フッサールが、「生活世界」を単に一時的で曖昧なものとして否定的に扱う場合もあるは、またそれを哲学が最終的に行き着く場としても扱うように、「日常性」もまた二義的である。ハイデッガー的に言うなら、なるほど日常性は「頽落態」ではあるが、また「本来性」に極めて近い處にあるものもある。このように日常性に関して二義性が生じるのは、われわれが日常性を、たとえ回避という形にせよ自己を意識しつつ成立するものを見るか【1～6図】、あるいはそもそも回避などということすらない即自的な場【0図】と見るかによるのである。)

投影された自己（牛）の解消「自己分裂の解消」は、それが自ら捏造した幻想であったことを看破することによつて達成される。幻想を作り出す者への還元、それが6図と7図との溝であり、あるいは日常性から7図への飛躍でもある。

7図「忘牛存人」は、すでに探すものがなくなつてしまつて自己充足している状態を表わしている。つまり自ら紡ぎ出した他者を、完全に回収してしまつた状態である。
しかし、そこには人間としての「^お奢り」がある。「世界には俺しかない」・「世界は俺の心が作り出したものだ」

という。7図の若者の背後にある家や山は、本来消滅すべきものである。ここには独特の静けさがあるが、それは外部に何かを求める必要がなく、自己完結してしまったことによる静けさである。譬は悪いが、7図は「金持ち喧嘩せず」の状態であるのだが、しかし、「金持ち」は一時的な状態であり、金がなくなればまた1図へと戻ってしまう可能性をもつてゐる状態もある。

自己なき状態とはいかなるものか

日常性からの飛躍をもつて「対象的自己」（探し求められる自己）の出所を知つてしまつた者は、幻想産出的自己への還元によつて満足する。この状態は、すでに自己の分裂を克服し、自己の本質である分裂が無化されている点では非日常的である。しかし、片割れの自己は依然として残つてゐる。

キエルケゴールが語つたように、エデンの園でも人間はすでに人間であった。確かにエデンでは人間の精神は夢見の状態にあつたが、神の声を聞いてしまふほどに自己的でもあつた。この「自己的」とは、「他者なしの自己」をすでにもつっていたという意味である。「創世記」で、ヘビの誘惑にエバそしてアダムが簡単に負けてしまうのは、「他者なしの自己」が容易に他者を認めて分裂し得る可能性をもつてゐることを示唆している。

人間の精神が夢見の状態にあるエデンも、自己完結的に満足してゐる7図「忘牛存人」も克服されなければならぬ。そして克服の方向は、アダムとエバにとつては、エデン以前への溯及であり（通常は、キリスト教においては、神の許しを乞うための犯した罪の償いとしての「人格の陶冶〔完成〕」であるが）、また7図「忘牛存人」の主人公にとっては、8図へのさらなる展開である。

「十牛図」の8・9・10図は、今までの1図から7図までとは全く様相を異にする。8図の全く何も描かれていない「円空相」では、牛も人もさらには背景までも消え去っている。また9図は、1図から7図までの背景とは異なる川縁に咲く梅と笹とが描かれた没個性的・抽象的なあるいは人間が存在することを頑然と拒否するような図となる。さらに10図においては、二人の人物が登場するが、彼らは牛を追い求めていた若者とは別人である。

8図は、1～7図までと全く次元が異なる。自我を徹底的に無化したときに現れてくるのが、8・9・10図である。上田閑照が、「第8、第9、第10に示されている三つの境位は〈自己〉ならざる自己の自由に交替し得る三局面である」(『十牛図』筑摩書房)と述べているが、まさにこの最後の三つの図は自己無き世界という一つの事態を表わすためのバリエーションであるであろう。

画家が、禅師がいかに自己無き世界を描き語らうとも、受け手はそれを自己をもって受けとめてしまう。そこで7図から8図に至ってすべてを消去してしまう。8図に「円空相」が描かれているのは7図と8図との間には決定的な飛躍があることを示している。

「円空相」は7図で自己充足している若者もまた背景もすべてを消去する。したがって絶対無の境位であると言われる。しかし、絶対無は「机の上に灰皿がない」といった「無」ではない。机も部屋もさらには家もすべて消去する。

絶対無に出会ったところで、修行者はそこに自分の今まで歩んできた道程を見る」ともできるし、また別の道を歩むこともできたかもしれないという可能性をその中に見ることもできる。「円空相」は現実性も可能性も含みながら「無」なのである。

限定された中でこそ、真偽・善悪・正邪・美醜は決定される。8図はそのような限定を拒否せよと命令する。天動説から地動説へ、ニュートン物理学からアインシュタイン物理学へのシフトは、世界観のシフトであり「限定の仕

方」の変様である。したがって、いかにしてもそこには世界觀があるいは限定が存在しているかぎり、自己が生じてくる可能性がある。そのような可能性を8図は一切拒否する。

8・9・10図は一つの自我無き事態を三つのバリエーションをもつて表わし、また8図「田空相」は、7図と8図との間の決定的な飛躍を示そうとする送り手の作為であると言つたが、9図も10図も事態に関しては絶対無の8図と変わることろはない。

9図が没個人的・抽象的な自然を表わす図柄になつてゐるのは、どこにもない景色を描くことによつて、逆にどこにでもある景色たらんとしているのである。ここで描かれている自然は、人間との関係をもたず、人語を絶してゐる。人気なき山水画に慣れてゐるわれわれ日本人にとつても、また花が咲いている木を配してあつても、9図はある種の荒涼感をわれわれに与える。それは人間が手を下せる自然でも、また崇め立てる自然でもない。9図が「返本還源」と題されることからすると、あるいは人類発生以前の世界がイメージされているのかもしない。杜甫は、「戦が終わつて勝者であることも敗者であることもなんの意味もなく、ただ破壊された長安の都眺めながら「国破れて山河在り」と詠んだ。極めて人間臭い戦のあと、人はいろいろに変るが、自然是人間と無関係に悠久の昔から変わらずいつもそこにあつたとことさら感じたのであらう。芭蕉も奥州平泉で「夏草や兵どもが夢の跡」と謳つた。夏草が戦のことなどお構いなしに勢い良く茂つてゐるさまを、人間の卑小さと自然の偉大さとを見事に対比させながら描いてゐる。9図に描かれてゐる自然は、現代の「保護されるべき自然」ではなく、人間を絶した自然である。

10図「入塵垂手」は、多くの店屋がある街に入つて力、まず、人と交わるといった意味であろう。しかしこのこととで、自己なき状態は自我を滅して社会（塵）に入つて行き、社会的な個に变成することだと考えてはならない。ここに描かれている人ととの交わりは、相手を利用してやろうとか、相手から何かを引き出してやろうとか、友人や師

弟の関係になろうというのではない。一人はただ手をだりりと垂れて偶然出会ったのである。二人の来し方行く先是誰にも二人にも分からぬ。通常は、二人が会えば最小単位の社会が形成される。そこでは共通の言語で共通の話題が語られ人間の輪が広がっていくこともある。しかし10図では、行きずりの二人としてただ互いに声を掛け合うだけである。

8・9・10図は、日常性の立場からするなら、8図は世界の無限性を、9図は人間の外にある自然を、10図は人間社会「世間」を表わしていると考えることができる。十牛図の意図も、世界・自然・社会という日常性の基本的枠組みを意識しつつ、その在り方を壊していく仕方で自己なき状態を表わそうとしている。

7図が、分裂した自己の統一という一つの決定的な境位であるのに、十牛図はそれを越えてなお「眞の自己統一」を求めて全く次元の異なる一つの境位を描がんとした。そして結局、「眞の自己統一」の境位とは、逆説的に、自己をいかなる場面においても否定する場としてあることが判明するのである。

十牛図：「エクスタシーへの旅」

7図は日常性（幻想としての「眞の自己」を自己の外部に見る境位）「1～6図」といかなる自己の片鱗もない境位「8図」の間に位置している。茫然自失として独り座っている若者は、またもや自己の外部に求めるものを捏造するか、あるいは今一つになつた自分をさらに無化するかの瀬戸際にいる。エクスタシーが過程的なものであることはすでに述べた。なぜなら動物は自己をもっていないにもかかわらず、エクスタシーとは無縁であるらしいからである。自己を無化することは、怖いことである。ちょうど行き先のわからない汽車に乗っているようなものである。

人間は、自己意識を獲得して以来、自分の今いる場所（ポジション）を設定しなければ不安でたまらないようになってしまった。ポジション設定を確固としたものにするために、我々人間は無数の他者を作り出し、その関係の中に自分を据えてポジション設定をするのである。日常性の中でのわれわれの営為は、結局、自らのポジション設定のための他者づくり（他者を自分のための他者として認知すること）がすべてである。

過程としてのエクスタシーにおいては、中間状態として、日常性から離脱して未経験の領域に入していく不安と、日常性の桎梏から脱却できるという期待とが交錯する。もともと人間は自らのポジションを設定しなければならないという脅迫観念をもって、幻想的な自己を捏造しつつ、約束の未来に向かって疾駆してきた。その中で一時的な「自己喪失」（エクスタシー）を作り出している。「そのためにほとんどが生殖と関係のないエネルギー浪費とも考えられるセックスに夢中になつたり、法を犯してまで麻薬に手を染めたりする」。

キリスト教が、神による人間への罰としての楽園追放を「原罪」として絶えず意識しつつ、世界觀・人間觀・信仰を形成したことは、自己意識をすでにもつてしまっている人間を日常的・平均的なあり方として捉えられているからである。だからその原因を求めれば、神の怒りに触れた楽園追放であり、未来的展望に立てば、神の許しを乞えるほどの人格的成熟を獲得することになる。そして人格（自己）の完成を先へ先へと延ばせば、自己幻想は一層強烈になる。キリスト教の時間概念は、アダムとエバの堕落から最後の審判までの直線を描く。

それに対して、十牛図は最終的に自己滅却に向かう。8・9・10図に描かれている「自己なき状態」は、赤ん坊の状態であり、さらには動物の状態といつてもよい。すると1図から10図への移り行きは、上昇ではなくむしろ下降である。

十牛図で言えば、0図あるいはそれ以前への遡及が同時にまた8・9・10図への到達である。人間という中間状

態からの脱却は、結局いずれの方向へ進んでも同じことになる。

そしてその進むということの中に、人間特有のエクスタシーが生じることになる。否、そもそも人間は中間状態にあるからこそすでに「エクスタシー的存在」なのである。

そもそもしかすると、8・9・10図のような状態こそ、過程としてのエクスタシーを脱した「眞のエクスタシー」（これは日常性からすれば非エクスターである）の境位なのかもしれない。