

仏教の自然観

——仏教の環境倫理を考える手がかりとして

芹川博通

(2000年10月19日受理)

【キーワード】一切衆生悉有仏性，草木成仏説，無情仏性説，無情説法，草木国土悉皆成仏，草木発心修行成仏説，山岳信仰，環境倫理

I インド仏教の自然観

I. 1 バラモン教・ヒンドゥー教の自然観

インドの自然も決して優しいものではないが、古代よりインド人は、自然と人間の関係を対立するものと捉えることはなかった。各種の文学作品においても、自然はむしろ人間に親しいものとして叙述されている。インドには神秘主義的な宗教や思想がみごとに発達してきたが、自然の万物は唯一の絶対的な存在と基本的に同一であると考えた。すべての存在はブラフマン (Brahman 梵) の顕現であり、また、万物に絶対者が内在するとも思惟された。

リグ・ヴェーダ (R̥g veda) の時代では、大空の神ヴァルナ (Varuṇa)、太陽神スーリア (Sūrya)、暴風神ルドラ (Rudra)、風神ヴァータ (Vāta)、雨神パルジャニア (Parjanya)、水神アーパス (Āpas) などのように、自然現象が擬人化され、神 (Deva) として崇拝された。

さらに時代がくんだり、二大叙事詩『マハーバーラタ』(Mahābhārata) や『ラーマヤナ』(Rāmāyana) のなかで、あるいは一群のプラーナ (Purāṇa) 文献のなかでみられる神々は、人間の存在と生活にかかわる機能を分掌しつつ人びとの信仰に応え、豊富な神話を生みだした。シヴァ (Śiva) とヴィシュヌ (Viṣṇu) の両神はヒンドゥー教の主神となった。このように、ヒンドゥー教は多神教であるが、多くの神々の背景に唯一の最高神の観念がある。その最高神は属性がなく、永遠であり、無私で、無所有であって、時・空を超越し、因果律を超え、神々のうえに存在する万物の本源である。また最高神は、宇宙を創造、維持、破壊の三局面に整理され、それぞれが、ブラフマー、ヴィシュヌ、シヴァとして顕現する。この意味でヒンドゥー教は一神教であるが、他の神々は一なる最高神の異なる面の代表者であり、その関係も排他的ではない。ヒンドゥー教の神々とその創造した世界 (自然) との関係は、「ヒンドゥーの神々は、神の世界の外に、世界を超えて存在する世界創造神とは考えずに、世界がそこからあらわれた (流出した) 本源とみる」⁽¹⁾ といわれる。

I. 2 諸法実相—大乘仏教の自然観

初期仏典によると、仏陀は、シンサパ樹の林のすべての葉も無常 (anitya) であるといい

(SN. V, 4, 31)、爪のうえにのせた僅かな土でさえも無常ならざるものはないという (SN. V, 22, 97)。自然も人間も無常なる存在であり、無常なるものは無我 (anātman, nirātman) であり、この両者は縁起 (pratītya-samutpāda) の理の具体的な働きであるとする。したがって、人間も自然 (人間以外の存在物) もすべてが、縁起とか、無常とか、無我といった真実相において平等であるとみられた。

またインド仏教では、不殺生の倫理を背景にして、動物ばかりでなく植物に対しても、みだりに殺したり伐採したり、搾り取ることに躊躇するという、人間の自然物への思いやりやいつくしみの表現をみることができる。それは、生命共同体観ということができよう。

アショーカ (Aśoka 前3世紀の人) 王は、慈悲・施与の精神にもとづいて、領内の至るところに二種の療病院を建てた (Girnār 詔勅)。ひとつは、人間のための療病院 (mansacikīcha) であり、他は、獣のための療病院 (pasucikīcha) である。アショーカ王の領土外でも、かれにならって、二種の療病院がきそって建てられた。また王は、薬草の栽培にも力を尽した (摩崖詔勅)。

さらに、『ジャータカ』(Jātaka) には草木神本生群がみられる。それらは、ニグローダ樹の神、サーラ樹の森の賢い樹神、ごまの木の樹神、コーティシンバリ樹の神、バッドサーラ樹の神、草の神であるが (龍神や山・河の神もみられる)、草木神をたてることによって、草木を、生命体の枠組に入れていたと考えられることが重要である⁽²⁾。『俱舍論』(Abhidharmakośabhāṣya) には須弥山 (Sumeru) 世界が説かれ、典型的な仏教の宇宙観・世界観が表わされ、須弥山信仰を形成している。

大乘仏教における阿弥陀仏 (Amitābha, Amitāyus)、毘盧遮那仏 (Vairocana)、大日如来 (Mahāvairocana) などの諸仏は、自然や宇宙の本源あるいは中心を、象徴化・神格化したものと思われ、絶対的信仰対象となった仏の数々であると考えられる。そうすると、これらの諸仏は、すなわち自然、いかにえれば、宇宙の中心的なもの、あるいは、自然や宇宙をそのようにあらしめているもの、ということになる。

また大乘仏教は、『大般若経』(Mahā-prajñāpāramitā-sūtra)、『中論』(Madhyamaka-kārikā)、『維摩経』(Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra)、『法華経』(Saddharma-puṇḍarīka-sūtra) などで「諸法実相」(dharmatā, sarva-dharmāṇāṃ dharmatā, tatvāsya lakṣaṇa, dharmasvabhāva すべての事物のありのまま<自然>の姿, 真実のありようをいう) を説き、「一切の衆生は如来を胎に宿している」(『如来蔵経』) という如来蔵 (tathāgata-garbha) 思想を生み育て、大乘の『大般涅槃経』(Mahā-parinirvāṇa-sūtra) の成立をみるに至った。

1. 3 南方仏教と自然神

スリランカをはじめとする現代の南方仏教諸国においては、仏陀は尊敬、帰依ないし報恩礼拝の対象であるが、現世利益の祈願の対象ではない、といわれている。現世利益を祈願する対象として、仏教や仏教徒たちは、かれらを外護し司るヒンドゥー教に起源をもつ神々や、精霊、鬼霊に対して、しかるべき儀礼や礼拝が行なわれている。

たとえば、ミャンマーの女性の精霊ボウマヂ、タイの穀神メー・ポソブ (ともに穀母神)、カンボジアの穀神、東南アジアの島嶼部の稲魂 (セレベス・トテジャ族の一部族バダ族)、ミャンマーの水田の精霊 (この精霊が怒ると蛇を遣わすとされるので、それをなだめるための供え物が田に献げられている) などがみられ、ラオス・ビエンチャンの水牛供犠では、巨

大な米粒を表わす靈石に水が浴びせられるが、これらの稲の穀靈・稲魂は、稲作儀礼やその祭りの中心となる精霊たちである⁽³⁾。

II 中国仏教の自然観

II. 4 吉蔵の草木成仏説

II. 4. (1) 非情仏性

中国殷代の「帝」がのちに「天」になったもので、天は天上にあると想像された最高の神である。人間の周囲に起るさまざまな自然現象は、すべて天の支配するところであり、天の意志の表現である。自然と人間はともに天によって支配される法則のもとにあり、天は万物の主宰者であった。孔子（前551 - 479）は『論語』陽貨十七で、「天何をか言わんや。四時行なわる百物生ず。天何をか言わんや」と語っている。儒教にも通じることとなる中国の天は、すべての面で万能の統率者であったが、創造者ではなかった。

老子は、「大道廢れて仁義あり」とし、人為的規範を退けて無為自然を説いた。老子にとって、「自然」とは「もののありのままの姿」そのものである。

このような中国文化のなかで、大乘の『涅槃經』が「一切衆生悉有仏性」（この語に相当するサンスクリット語は見当たらないので、訳者の造語が考えられる）を宣言したことにより、何人も成仏できる可能性が存するという理論的根拠が提供され、仏性説というあらたな大乘仏教の根本思想を誕生させることになった⁽⁴⁾。

中国仏教における仏性説の受容⁽⁵⁾に決定的な役割を果たしたのは、曇無讖（Dharmakṣema, インド人 385 - 433）訳の『大般涅槃經』（以下、『涅槃經』と略す）である。『涅槃經』の伝訳によって、中国における涅槃研究や仏性研究が進展し、涅槃学派である宗派が形成されたのは南北朝時代（晋から隋にいたる時代）である。『涅槃經』の註釈者には、通生（355 - 434）、法瑤、僧鏡、僧宗（438 - 496）、宝亮（444 - 509）などがいた。

このような涅槃研究の影響を受けて、仏性の研究も盛んになった。中国における仏性説の展開にあたって、重要なものは、『涅槃經』迦葉菩薩品の一文、「非仏性者。所謂一切牆壁瓦石無之物。離如是等無情之物。是名仏性」（非仏性とは、いわゆる一切の牆壁瓦石、無情の物なり。この如き無情の物を離れて、これを仏性と名づく）の記述である。本来『涅槃經』の考え方は、有情にのみ仏性を認める考え方であり、無（非）情のものは仏性ではないというものであったが、中国の仏教者のなかには、この『涅槃經』の考え方とは別に、無（非）情にまで仏性を拡大しようとするものがあらわれた。人間をはじめとする生きとし生けるもの（衆生、有情）だけでなく、山川草木や牆壁瓦石（曇鸞〈476 - 542?〉の『浄土論註』には「草木土石」の語がみられる）まで仏性が内在することを認めようとする考え方は、三論宗の吉蔵（549 - 623）をはじめ、華嚴宗の法蔵（643 - 712）、天台宗第三祖の智顗（538 - 597）をへて、天台宗第六祖湛然（711 - 782）に至って、実りあるものになった。

II. 4. (2) 通門からの草木成仏説

ここで取り扱う仏性説は、三論宗の吉蔵『大乘玄論』卷之第三「仏性義」であるが、そのなかで種々の仏性説をのべた最後に、かれの草木成仏説を展開している。

はじめに吉蔵⁽⁶⁾は、理外の衆生に仏性ありや、理内の衆生に仏性ありやの設問をもうけ、

理外の衆生には仏性を認めず、理内の衆生にのみ仏性を認めようとする。ここでいう理外とは、凡夫・二乗・有所得大乘の人法を指し、理内とは、諸仏・菩薩の境涯をいう。さらにつづけて問を發し、草木成仏についてのべている。衆生に仏生ありということは經文にあるが、草木に仏性があるということは、經文にもなく、聞いたこともない。したがって、この「草木に仏性あり」ということは、たいへんなことであるので、輕言して、人を驚かせてはならない。吉藏は草木成仏を論ずるにあたり、通門と別門との二つの門をもうけ、草木成仏を認める立場と、認めない立場についてのべる。

通門からみれば、草木を含んだ自然の一切諸物には仏性がなければならぬと主張する。その經証として、『華嚴經』(Buddhavatamsaka-nāma-mahāvaiṣṭya-sūtra) 入法界品の「善財童子弥勒の桜觀を見て、すなわち無量の法門を得」や、『大集經』(Mahā-saṃnipāta-sūtra) の「諸仏菩薩は、一切諸法は是れ菩薩に非ざること無しと觀ず」や、さらに、『涅槃經』の「一切諸法の中に悉く、安樂の性あり」などをあげている。これらの經証に共通するものは、一切諸法も菩提たり得ることを主張していることである。つまり、客觀的存在物のなかにも、菩提たり得る可能性が内在しており、万法も悟れば菩提たり得ることを明らかにしている。

また、僧肇(そうじょう) (384-414?) の「通遠からむや、物に即して真、聖遠からんや、悟れば即ち是れ神なり」を引証し、「即物而真」こそが草木成仏思想の根底であることを明らかにする。僧肇の「即物而真」は、隋代には、智顛の「即事而真」となり、現実に即して真理を見る立場に展開する。僧肇の『涅槃無名論』妙存第七には、「天地と我と同根、万物と我と一体」という天地同根・万物一体觀がみられるが、この人間と自然との一体觀にうらうちされた思想によって、自然にも人間と同様に、仏性が存在しなければならないという考えが生れても自然なことである。

さらに吉藏は、『唯識論』(7) の「唯識ただのみにして境界無し」を引証して、草木成仏を基礎づけている。唯識無境界の理をもってすれば、境は心の所変であるから、当然境にも仏性が内在することになるという。この『唯識論』の学説「心外無別法」をよりどころとして、吉藏は山川草木はみな「心想」であって、心の外に別の諸法は存在せず、理内の一切諸法は「依正不二」なることを明らかにする。依正不二なるが故に、衆生に仏性ありとすれば、同時に草木にもまた、仏性が存在することになる。つまり、依正不二の立場からみれば、衆生に仏性があるだけでなく、草木もまた成仏することができる、と説いている。天地同根、万物一体、自然界の秩序と人間社会の秩序が同一視されるといった、中国人の自然觀にうらうちされた草木成仏説は、人間の自然に対するいつくしみと、自然や世界を含めたところに仏性をみようとする、仏教徒の悲願から生まれたものであろう。

II. 4. (3) 別門からの草木成仏説

4 上述のように吉藏は、通門の立場からは草木成仏を認めたのであるが、別門の立場からはこれを認めない。その理由は、衆生には心があつて迷うが故に、覺悟の理がそなわっているが、草木には仏性がなく、したがって、成仏も不可能であるという。

II. 4. (4) 觀心の立場からの草木成仏説

吉藏は草木成仏説をのべた後で、つまり「仏性義」第七章第三節で、正因仏性について論じている。

然りと雖ども、観心に至ってこれを望むるに、草木衆生、山豆に復異ならんや。有ならば則ち俱に有、無ならば則ち俱に無、亦有亦無、非有非無、此の四句皆悉く並に聴するは観心なり。仏性に至っては、有に非ず、無に非ず、理内に非ず、理外に非ず、是の故に若し有無内外、平等不二なりと悟るを得ば、始めて名づけて正因仏性となすべきなり。

ここで、正因仏性は有無内外、平等不二であるといい、しかも観心の立場に立つならば、観心によって草木成仏説がなりたつと主張する。つまり、たんに頭で考えうる道理ではないというのである。この正因仏性については、すでに「仏性義」第五章第二節の最後の文にまとめられている。

故に当に以て超然として言解の旨を悟り、此の悟心に点じて以て正因となすことあるべし。此の観心に付いては言の述ぶるべきに非ず。故に迦葉は毎に不可思議と歎ずるなり。

ここには、観心の世界が述べられている。「此の観心に付いては言の述ぶるべきに非ず」というのは、観心の世界が言説の極なる世界といているのであって、『涅槃経』の経証によるかぎり、草木には仏性の内在を認めないと頭で考えるのが、これが別門の立場であり、そこには覚悟の性のあるのは衆生に限られる。しかし、観心の立場に立つと、一切の草木も同時に成仏することになる、というのが、吉蔵の主張である。

以上のように、吉蔵の草木成仏説の理論的根拠は「三界無別法」の唯識説であり、その実践的側面は観心によるものであるといえよう。しかもこの観心による実践的立場が、後世、三論禪や牛頭禪の伝統に生きてゆき、慧忠（?～776）の無情説法説（「草木が法を説く」）へつながったとする指摘がみられる⁽⁸⁾。

II. 5 華嚴教学と非情仏性説

II. 5. (1) 法蔵の法仏二性説

華嚴教学は、理事無碍、性相融通の理論をもちながら、非情には開覚仏性を認めようとしなかった。法蔵⁽⁹⁾（643－712）は『華嚴経』性起品の註釈である『華嚴経探玄記』卷十六において、「もし三乗教ならば、真如の性は情と非情とに通ずるが、開覚仏性はただ有情に局られる。ゆえに『涅槃経』では、非仏性とは、草木瓦石のことをいう、と。もし円教の中ならば、仏性と性起とはみな依正に通ずる。それゆえに、成仏に三世間（器、衆生、智正覚）を具する。国土身等の十身はみなこれ仏身である。それゆえに局ればただ仏果であるが、通ずれば、非情にも遍ずる」という。

また、法蔵は『大乘起信論義記』卷上で、真如は無情においては法性といい、有情においては仏性という、とのべている。法蔵の立場は、法仏二性説ということが出来るが、この説に対する湛然の批判は、『金剛錍』に展開している。

II. 5. (2) 澄観の有情仏説

華嚴宗の澄観⁽¹⁰⁾（738－838）は『華嚴経疏』を著し、非情仏性の問題について論じている。

『華嚴経』普賢三昧品にある「普賢の身相は虚空の如く真に依りて住して国土に非ず」の

文を解釈するにあたって、法性身と法性土との別不別の問題を提起し、経論によって法身の十種と土の五重とを顕わしている。まず、『仏地経論』（親光著・玄奘訳）には清浄法界をもって法身とし、法性をもってその土となしている。これは性は一味であるが、身と土との相にしたがって二つに分けたものであるとし、それを証明するために、『大智度論』（*Mahā-prajñāpāramitopadēsa* <-śāstra>）の「有情数のなかに在るを名づけて法性となす」の文を引用し、さらに『成唯識論』第十卷の「此の身と土との体には差別無しと雖ども、しかも仏と法とに属するをもって相と性と異なるなり」を援用した。こうして澄観は、法身を十に区分し、一から八までを諸大乘教に通ずる理事無碍の実教の宗とし、九を衆生世間と国土世間と智正覚世間とを撰する十身具足の一大法身をもって、事事無碍の華嚴別教一乗の法身とした。

澄観は前掲書において、『華嚴経』須弥頂上偈讚品の解釈をするにあたり、仏性を説明する際、『涅槃経』の「仏性者名第一義空。第一義名為智慧。此二不二以為仏性」を解説して、「第一義空はこれ仏性の性にして、名づけて智慧となすは、即ち仏性の相なり。第一義空が智慧に在らざれば但法性とのみ名づけ、智慧に在るに由るが故に仏性と名づく。性をもって相に従えるときは、則ち唯衆生にして仏性有ること無きが故に仏性なし。若し相をもって性に従えば第一義空にして所として在らずということ無し。則ち牆壁等は皆是れ第一義空なれば、如何んが性に非らざるや」という。次に、『華嚴経』の「知一切法即心自性」の文と、『大乘起信論』の「以色性即智性故。色体無形。説明智身。以智性即色故。説名法身偏一切処」の文とを引用して、体と本来等しいのであるが、今性と相とを分つが故に二義を分つてのべるのである、と主張した。さらに無障礙法界を宗とする華嚴宗においては、法性がすなわち仏性であり、一切法はすなわち心の自性であることを知る、という。理論を押しすすめてゆけば、草木にも仏性を許さなくてはならないであろうが、実践に重点をおく華嚴教学では、仏性は有情に局するというのが、澄観の立場であろう。

また澄観は『華嚴経』十廻向品第二十五で、「譬如真如。無有少法。而能壞乱。令其少分。非是覚悟」の文の解釈にあたり、この「少分非是覚悟」の文のほかに、『涅槃経』の「仏性は瓦石を除く」と『大智度論』の「非情数のなかに在るを名づけて法性となし云云」とを援用して、「性をもって縁に従えば有情と非情とは異なる」といい、これは一切の無（非）情に仏性ありとする行き方を妄執した。あんに湛然のような主張を妄執とし、「この釈は太即であり太過にして、情無情〔の区別〕を失い、性相を壊わす」とまでに、酷評している。

さらに澄観は『華嚴経』如来出現品の解釈にあたり、成仏に四門を分けている。一つは性に約せば一真法界なり。二つに相に約せば即ち無尽の事法なり。三つに性相交徹に約せば性と相とは不即不離なり。四つに性をもって相を融ずる門においては、相は万差なりと雖ども、性に即せずということ無く、性徳は包含して全く相のなかにあり、性をもって相を融ずれば、相は性の如し。上の諸門をして皆無障礙ならしめ、因果交徹し、純雑相融し、事事相参り、重重無尽なり、と説いている。

6

II. 6 湛然の無情仏性説

II. 6. (1) 中道と仏性

荆溪湛然⁽¹⁰⁾（妙楽大師 711 - 782）は晋陵荆溪の儒家に生まれ、金華の芳巖に天台の教えをうけた。天台宗第六祖となる。

湛然は『止観輔行伝弘決』巻一之二において、^{えんどんし かん}円頓止観の境智冥一、寂照不二の中道をのべ、天台宗では蔵と通との二教は断常中道、別と円との二教は仏性中道であり、そのうえに、仏性を「一色一香無非中道」(智顛『摩訶止観』)と語りながらも、離の立場と即の立場があって、今は即の義によって色香中道と無情仏性を説く、という。世人は色香をみな非情のことと思ひなしながら、色香中道のことだけは許している。中道と仏性とは、名が異っているだけで、実は一つであるのに、中道を認め仏性を非情に許すことをしないのは、矛盾ではないか。今天台は草木瓦石の非情にも仏性があるといえ、世人はさぞ耳を惑わし心を驚かすことであろうから、以下のように十義を示すことによって、非情仏性を論じる。

一には身に約す。仏性と言うは、応に三身を具すべし。独り応身の性ありと云うべからず。若し三身を具すれば、法身、遍を許す。何ぞ無情を隔てんや。

二には体に従う。三身相即して暫くも離るる時なし。既に法身の一切処に遍ずと許さば、報、応、未だ嘗て法身を離れず。況や法身の処に三身常に在るをや。故に知んぬ、三身、諸法に遍ずることを。何ぞ独り法身のみならんや。法身若し遍ずれば、なお三身を具す。何ぞ独り法身のみならんや。

三には事理に約す。事に従えば則ち情と無情とを分つ。理に従えば則ち情、非情の別なし。是の故に情に具すれば無情も亦た然り。

四には土に約す。迷情に従う故に依正を分つ。理智に従う故に依即ち是れ正なり。常寂光即ち法身土なるが如し。身上相称えば、何ぞ無情を隔てん。

五には教証に約す。教道には有情と非情とを説くも、証道もて説くが故に二を分つべからず。

六には真俗に約す。真の故に体は一なり。俗には有無を分つ。二にして不二なり。之を思いて知るべし。

七には摂属に約す。一切の方法は心に摂属す。心の外に余なし。豈に復た甄隔せんや。但だ有情の心体皆遍すと云う。豈に草木を隔てて、独り無情と称せんや。

八には因果。因に従い迷に従い、異を執し隔を成す。果に従い悟に従えば、仏性恒に同じ。

九には隋宣。四句分別し、悉檀に隋順す。益すの不同を説きて二の別を分つ。

十には教に随う。三教には無いと云い、円には遍有と説く⁽¹¹⁾。(以下略す)

この『止観輔行伝弘決』で湛然は、三身遍満、三身相即の仏体遍満、身土相称すなわち依正不二、真俗不二、心体皆遍すなわち心外無法、円教には遍有す、などの理によって、無(非)情仏性を説いている。

II. 6. (2) 『金剛鐺』について

無情(あるいは非情)、すなわち、心なき草木瓦石などに^{ぶつじょう}仏性(ほとけになる可能性)があることを強調したのは、湛然の『^{こんごうべい}金剛鐺』がその代表的なものである。『金剛鐺』は、『金剛』『金鐺』『金剛論』『金剛鐺論』と表現されることがある。

この書の書名の由来について、次のように示されている。

円伊の金鐺をもちいて、四眼の無明の膜を抉り、一切処をして悉く^{しやな}遮那仏性の指を見せしめ、偏・権の疑を砕く。〔故に〕これに加うるに剛をもってす。夢を仮り客に寄せ、

立つるに賓主をもってす。観る者、これを怒せよ。

つまり、「良医はすなわち金鍼（金のおの）をもちいて、その眼の膜を抉る」（『大般涅槃経』卷八）の文により、その自在で無礙なるはたらきを「剛」の字を添えて題目にしており、天台教学における仏性説を明示し、世間に流布している仏性説を批判することになる。そのために、夢中での主客の問答という表現形式を選んだのである。

『金剛鍼』冒頭の文で、湛然は、これまでの自分の仏教研究を回顧し、修学の目的が仏性説の理解ひとつにかかっていたことをのべる。

積典に濫霑^{らんてん}してより、積に歳年あり。未だかつて仏性の義をもって懐に経ざるはなし。恐らくはこれを了せずんば、徒らに苦行をなさん。大教はここに立ち、巧はここにあらん。〔これは〕万派の通途、無流の帰趣、諸法の大旨、造行の所期なり。このごとくにしてこれを思い、依りてこれを観ずれば、すなわち凡聖は一如にして、色香は混浄なり。阿鼻の依正は全く極聖の自心に処し、毘盧の身土は凡下の一念を逾えざるなり。

仏法の恩恵にあきたりるほど浴して歳月を経たけれども、この間、仏性とは何かについて考えない日は一日としてなかった。仏性とは何かを理解できなければ、おそらく修学の努力は徒労に帰するであろう。仏法はこの仏性を提示しようとしているものであり、仏性のすばらしさはこの仏性説にあるといえる。したがって仏性説は、あらゆる仏教の教えに通暁し、仏道修行の目標もここに究まるといえることができる。このような観点で仏性について考えてみると、凡夫も聖者も仏性にほかならず、一色一香も仏性でないものはないことがわかり、仏の心には地獄の衆生の身心や世界がすべてそなわり、凡夫の心には仏の身心や世界がすべてそなわることがわかるのである。

湛然は、智顛の『摩訶止観』卷第一之上の「一色一香も中道に非ざること無し」の一句の意味を、「一色一香も仏性に非ざること無し」というふう読みかえ、こうすることで、天台教学における無情仏性説の正統性を主張する。

天台教学では中道をいうばあい、大きく二種に分ける。その一つは、藏・通二教の断常の二見を離れる中道であり、もう一つは、別・円二教において仏性を示す中道である。したがって、仏性を説くのは別・円の二教でということになるが、同じ仏性説でも、別教は権・離の説であり、円教は実・即の説であって、相異することを知らなければならない。そして、色香中道のような無情仏性説は、円教の仏性説においてはじめて説きうるものだ、というのである。

『金剛鍼』は、円教の立場で、このような無情仏性説の教理を弁証しようとする。

8 曾て静夜において、久しくこれを思い、これを思いてやまず、恍焉^{うつとり}として睡が如し。覚え寝^{ねごと}して「無情有性」といへり。なお睡夢において忽ち一人を見るに云わく、「我は野客なり」と。容儀は麤獷^{そこう}にして進退恒ならず、前に逼^{すす}みて平立し、余に謂いて曰く、「向來、忽ちに無情有性と聞く。仁の述ぶるところなりや」と。余が曰く、「然り」と。

II. 6. (3) 無情仏性説

II. 6. (3). i 『大般涅槃経』をめぐって

『大般涅槃経』に説かれている仏性は決して一律ではないが、主人（湛然）の「無情有

性」(無情のものにも仏性があるという意味)という寝の発言に対し、野客は、『涅槃経』のなかで盛んに「一切衆生悉有仏性」の教を説いており、その経の迦葉菩薩品には、「非仏性とは、いわゆる一切の牆壁瓦石、無情の物なり。この如き無情の物を離れて、これを仏性と名づく」とあるので、この経文に照してみると、無情にも仏性があるという「無情有性」の説は矛盾しないであろうか、という。この問いに対して主人は、『涅槃経』迦葉菩薩品の「衆生の仏性は猶し虚空の如し。内にも非ず外にも非ず。若し内外ならばいかんぞ一切処に有り」と名づくることを得んや」の文にもとづいて、衆生の仏性は、理性としての正因仏性にほかならないと解し、理性の正因の体が一切処に偏在すると主張する。

また、『涅槃経』迦葉菩薩品の「涅槃に非ざるもののために説いて涅槃となす。涅槃に非ざるものとは、有為の煩惱をいう。如来に非ざるもののために説いて如来となす。如来に非ざるものとは、闍提と二乗をいう。仏性に非ざるもののために説いて仏性という。仏性に非ざるものとは、牆壁瓦礫をいう」を援用して、もし瓦礫が永く仏性に非ざるものであるならば、闍提も二乗も永く如来とは別のものであり、有為の煩惱も永く涅槃と断絶したものといわざるを得ないであろう。『涅槃経』がそのようなことを説いているとは考えられず、明らかに不合理である。したがってこの経文は、方便教に寄せて説くものであって、しばらく涅槃と如来と仏性が厳然としてあるものとして煩惱や二乗を斥け、有性仏性がある非情に仏性なしとして牆壁等を斥けたのである。章安(灌頂、天台宗第四祖 561 - 632)のいうように、末代の権機の者は「生死は涅槃なり、二乗は如来なり、瓦礫は仏性なり」と聞くに堪えないから、これを護らんがために経に「非仏性とは一切の牆壁瓦礫無情の物なり」と説くのである。ゆえに、本来、正因仏性は非情等の一切のものに遍在する、というのが、主人(湛然)の見解である。

II. 6. (3). ii 『大乘起信論』と法仏二性説

つづいて湛然は、理事無碍の論理によって非情に仏性のあることを主張した後で、もっぱら理の立場で示しても同じことで、有情と無情にかかわりなく、仏性は一切処に遍ずるといふ。そうであるのに、「真如は無情において法性といい、有情において仏性と名づく」(『大乘起信論』)の説を批判して、これは名に迷って義を知らないものである、と解す。一般には、法を不覚と名づけ、仏を覚となして、衆生には本来、不覚の理(法性)はあるけれども、不覚を覚する智はないという。ゆえに、しばらく覚と不覚とを分けて不覚を覚せしめるのである。不覚を覚せしめたとき、はたして不覚はなお不覚たり得るであろうか。あるいは、所覚が能覚を離れるということがあろうか。元来、理においては覚と不覚とは殊ることはないのであるけれども、凡夫は覚と不覚とが異なるというので、衆生に示して不覚せしめるのである。ゆえに、覚と不覚とはみずから一如に帰する。したがって、覚と不覚がなければ仏性とは名づけず、不覚に覚がなければ法性は成立しない。

仏性のない単なる法性は、藏・通・別三教の法性であり、法性に即する仏性は円教の仏性であることを説く。その経証として、『華嚴経』須弥頂上偈讚品の「一切の法を了知するに、自性の所有なし。もしよくこのごとく解すれば、すなわち盧舎那をみる」を示し、また「法性はもと空寂なり、取なくまた見なし。性の空なる、すなわちこれ仏なり。思量することを得べからず」を援用し、さらに『仏性論』巻一の「仏性とは、すなわち人法二空によって示される真如のことである」を引用して、真如と法性と法界は仏性の異名であると主張した。

しかし、表現が異なればその使用上には多少の相違を生ずるのも、また当然である。たと

えば、仏性、理性、真性、蔵性、実性などの語は、凡夫にそなわる理を示すものであり、法界、実相の語は、多くのばあい、凡夫と聖者、因と果、事と理などに通ずるものであり、三昧、陀羅尼、波羅蜜などはただ仏果にのみあるものである。そして、修因について仏性などの語を用いるのは、衆生がいまだ成仏して理を得、真を証り、蔵を開くことができていないために、煩惱や生死の現実こそ仏の性であることを示し、そのように修習させようとして説くのに他ならない、というのが湛然の解釈である。

II. 6. (3). iii 円教の正因仏性

『金剛鉾』でのべている湛然の仏性説は、有情と無(非)情に分けて仏性の有無を論ずることの不充分さを指摘し、天台教学にもとづきながら、円教の正因仏性は衆生の煩惱妄染の心体が虚空の如く有情や無情に遍満することを主張した。このことを論証するために、『金剛鉾』ははじめに『大般涅槃經』で説く仏性説をどのように理解すべきかを示し、次に、『大乘起信論』の心性説の解明とその解釈をめぐって、華嚴教学の法仏二性説(たとえば法蔵)批判をおこなったが、湛然のこの解釈や批判が、後の天台教学に与えた影響は大きい。

また湛然の無情仏性説は、吉蔵をはじめとする三論宗系の草木成仏説とはその理論的根拠を異にするが、その後の中国や日本における草木成仏説の展開に大きな道すじを示すことになった。

いっぽうで、中国の仏性論はあくまで行者の主体性が問題であり、したがって、対境である無(非)情の成仏の問題は主体と関連する範囲において問題になるか、あるいは三諦説などの原則論の立場からいわれるのが普通であり、後世の禅に至れば非情(自然)に仏をみることも出てくるが、草木それ自体の発心成仏が問題となることはなかった。そのことが9世紀の日本では『唐決』において問題にされ、日本天台宗の僧安然(841-889・898)によって大きく展開されることになる。

II. 7 禅仏教の自然観

これまでのべてきたことをまとめると、次のようになる。

4世紀頃、インドで成立した大乘の『大般涅槃經』に「一切衆生悉有仏性」の文があり、これは、生きとし生けるものすべてに仏性の存在を認めているが、このばあい、主として有情(衆生)に限られていた。ところが、中国仏教においては事情を異にしてきた。山川草木や牆壁瓦石などのような心を有しない非(無)情のもの成仏・不成仏の論争がおきた。三論宗の吉蔵は条件つきながら草木成仏説を説き、華嚴宗の法蔵は、仏性は有情、法性は非情にまで及ぶと考えた。天台宗の智顛をはじめ、その六祖湛然に至ると、有情のみならず非(無)情にも仏性が存在すると主張した。公案や坐禅による内観の方法によって、人間の心性の根源に至ろうとする仏教を禅仏教といい、その宗派を禅宗という。禅宗も独自の自然観を展開した。

したがって、仏教の自然観の一つである草木成仏説(あるいは無情仏性説)とは、山川草木や牆壁瓦石のような心を有しない非(無)情のもの(自然、あるいは自然物)でも、有情と同じように仏性をもっており、仏となることができるという思想である。つまり、人間も動物も自然も一体不二であり、万有が平等の真理の顕れであり、仏の姿であるという思想ということになる。

中国の禪⁽¹²⁾ 僧香巖は、靈祐(771-853)の法をついだ人であるが、かつてどうしても悟りが開けず自らあきらめて給仕の役に移った。そして師の靈祐に自分は愚ものであるから一言教えていただきたいと頼んだが、靈祐は、教えてやりたいが、そうするとお前はわたしをうらむであろう、と答えた。その後香巖は、道路を清掃していたとき、石が飛んできて竹に当たった。そのひびきに、かれは豁然と大悟した。これは、自然が香巖に向って仏の説法をなした刹那に、かれは翻身した。自然がそのまま仏の世界である。このように、中国禪では、謙虚に自然から学ぶことの大切さを説いて「無情説法」といい、この説は、はじめに、唐代の南陽慧忠(?-755)と僧との回答にみられ、これが雲巖雲晟と洞山良价(807-869)の間の問答となり、洞山の「眼処聞声」の悟りを生み、道元(1200-1253)へと引き継がれた。

中国宋代の詩人の蘇軾(蘇東坡 1036-1101)がたまたま廬山に遊んだとき、谷川の滔々たる流れの音を夜通し聞いて、現実が何であるかを読みとったときの詩に、「谿声は是れ広長舌 山色は清浄身に非らざること無し」(「東林の総長老に贈る」)がある。その意味するところは、谷川の水音はまさに釈迦の説法であり、山のすがたは釈迦の肉体にほかならない、ということである。つまり、自然が、宗教的な教説であり、宗教的な実態であるということののべたものである。自然に内在する宗教的な意味を語ったものということができる。

蘇軾の弟子の黄庭堅(黄山谷 1045-1105)の「胸中もとおのずから丘叡あり 故に作く 老木の風霜に蟠るを」(「子瞻の枯木に題す」)の詩句も、山水の自然を精神化したものである。

いずれも、無情説法であり、自然即仏〔法〕を示すものである。

なお、禪の語録のなかにも、自然に内在する宗教的な意味をのべたものが数多くみられる。

中国で育った禪仏教の自然観が、日本禪や日本文化に与えた影響ははかり知れないものがある。

III 日本仏教の自然観

III. 8 日本天台宗と草木成仏説の展開

III. 8. (1) 最澄

日本における最初の草木成仏の主張は、最澄(伝教大師 767-822)が、『法華秀句』巻中に靈潤の説をとりあげ、『守護国界章』巻下で非情成仏を認め、『拂惑袖中策』巻下に、「木石仏性」の一章を設けているが、ここには、草木の発心成仏は説かれていない。

III. 8. (2) 円珍一諸法は大日如来の顕現

日本天台宗で草木成仏⁽¹³⁾をはっきり説いているのは、円珍(智証大師 814-891)である。

『理智一門集』に、まず阿字本不生観においては、善悪の諸法も大日如来の一身から出生したものであり、天台の円教からしても、善悪ともに仏法である。ことに、一色一香無非中道の法性一味門に立てば、有情非情ともに大日如来の一身から出たものにほかならない。次に、三論宗や天台宗の教理に触れた後、金剛界五字成仏において草木成仏をのべ、五智尊に非情草木身があるとし、草木成仏をもって瑜伽のもっとも神秘なところとした。また有情の

衆生は胎蔵界の阿字より出生し、非情の草木は金剛界鑊ぼん (vam 大日如来の種子、一切諸法の根本) 字より出生したという。

III. 8. (3) 安然一草木発心成仏

III. 8. (3). i 『斟定草木成仏私記』について

日本天台宗では、最澄が『守護国界章』や『法華秀句』などを著わして法相宗の仏性義を破し、つづいて、最澄・円仁(慈覚大師 794-864)・円珍の門下もまた、法相宗や三論宗などと諍論をした。そして、これらの諍論を集大成して、安然あんねん⁽¹⁴⁾(五大院 841-889・898)は『斟定草木成仏私記』一卷(四十丁)を著わし、天台宗の草木成仏説の論争だけでなく、華嚴宗や三論宗の非(無)情成仏説を斟定し、独自の草木成仏説をのべ、その展開に大きく貢献した。

安然の『斟定草木成仏私記』は、草木成仏に関するさまざまな説を示し、一段ごとに「今斟定して云く」として、安然自身の立場から批判するという構成になっている。全体は、大きく、四つの科段からなっていると考えられる。それらは、[I] 諸宗の説を論ず、[II] 『唐決』をめぐる問題、[III] 当日本国の議論、[IV] 円意の開陳、である。

第一の科段 [I] では、天台宗、華嚴宗、三論宗のいずれもがたてる草木成仏説について批判がなされる。天台宗の草木成仏説のなかで、いくつかの事柄が問題にされるが、そのなかで、草木が成仏したとき、三覚や三十二相を具えているかの問答を斟定し、湛然の『止観輔行伝弘決』巻一之二の無性仏性十義中の第一、第二を引き、仏性は法身のみでなく三身も具えているので、三覚も具えていなければならないとする。三十二相については、湛然の『金錍論』や明曠の註を引いて、「瓦石既に相行を有す。果性咸く因果に通ず」と結んでいる。華嚴宗の草木成仏の立場は、基本的に仏を主体とし、その仏に従属するかたちで草木の成仏をいうものである。これに対し安然は、草木を浄心の主体として認め、その浄心のはたらきによって、草木自体が主体的に発心成仏する、と斟定する。最後に、「一切の色法、皆な仏果に至るや」という三論宗(「昔人」)の問いに対し、「有人」の説として『三乗信教』より撰論師の説を引く。この問答に対して安然は、『中論』『大品般若経』『涅槃経』『大乘起信論』によって、斟定は原則論的に色と心との同等性をいい、そこからの色の不成仏を批判する。

第二の科段 [II] には、『唐決』における草木成仏の問題が論ぜられる。ここでとりあげられているものは、①円澄疑問・広修答、②円澄疑問・維鐺答、③徳円疑問・広修答、光定疑問・宗穎答そうえいの三つの『唐決』である。これらの『唐決』において、草木発心成仏の問題がとりあげられており、安然はその斟定において、正面から唐(中国)の諸師の説に反論をおこなっている。

①の問答は、円澄(771-837)の疑問と、それに対する中国僧広修の解答である。円澄は『止観輔行伝弘決』のなかの無情仏性の十義を説く箇所より、第一と第二をとりあげ、

(i) 無情における知覚の有無、(ii) 無情の発心修行成仏、(iii) 無情の伐採も重〔波羅夷〕になるか、という問題を提起する。これらの問は有情と無(非)情との同質性にたつものであったが、広修の答は、「内の無情」(有情の身体)と有情の一体性をいい、その点から「内の無情」の成仏を認めるが、「外の無情」(外的世界)については、あくまで「内の無情」のよりどころであるという点にのみ成仏を認めるのである。そして、「応に的しく一樹一石、定めて成仏して説法することを求むべからず」という。これに対して安然の斟定は、広修の

12

こたえに対する不満の表明である。無情の成仏は「有情に随って成ずる」の説を、湛然の論に矛盾するとして、「内色、外色、同じく成ずることを得」と結論づける。また、湛然の『金錫論』の「一塵一心、三身三徳の性種にあらざるなし」などを引き、「若し爾らば、何ぞ必ずしも一樹一心の成仏説法を覚めざらんや」とのべる。

②の問答では、上記と同じ円澄の疑問と、中国僧維鑷の解答がとりあげられる。維鑷の答は円教の三観の原則にもとづき、「三観明らかなるとき、有情と無情、仏と衆生とを見ざるなり」とするもので、円教の三観の立場からすれば、有情と無情、仏と衆生との差別がない。というのである。これに対する安然の勘定は、「和上の理観は更に何ぞ言うに及ばん。理、能観の文を見て、所観の境を知るべし」として、能観の三観の立場からその対象の真理性をいう維鑷の答を当然としながら、それでは日本側の問に対する答になっていないとする。

③の問答は、徳円(785-?)の疑問に対する中国僧広修の解答と、光定(779-858)の間に対する中国僧宗穎の答をとりあげる。とくに前者の問答は現存の『唐決』に収録されていないものである。これらの問答に対する安然の勘定は、「両和上の所答、尚お未だ無心の草木自ら発心するや否やの疑いを決すること能わず」として、それ以上立入っていない。

第三の科段[III]にとりあげられるのは、当今の日本において議論されている問題である。この問題に本書の過半数を占めているところからして、安然は同時代の問題を強く意識していることがわかる。この箇所は、①貞観年中の議論、②有人の問答、③有人の間と私設方便矯立義、の三項からなっている。それぞれに安然の勘定がみられる。

①には、貞観11(869)年11月の法華会の問答が記されている。そこでは、無心の草木が三仏性を具えているかどうかの問いに、第五講の講師がそれを認めながら、草木の発心、修業、成仏については否定しており、そこから同聞衆の間で疑問が起ったことが記されている。それにつづき、遡って貞観初(859)年にやはり無心の草木の発心、成仏が天台宗内の論議で問題になったことを記し、それに対して、円仁(慈覚大師 794-864)の判として、草木の発心成仏を認めた旨が記されている。この項に対する安然の勘定は、「成、不成の論ありと雖ども、未だ明らかに草木の成ずべきや不^{いな}の相を見ず。破立の家、おのおの意許あるが故なり」と、明確な判断がみられない。

②では、第一問答で「当分の有人問うて云く」としてはじまり、それに対して「有人答えて云く」として解答が示され、全体で十問答がおこなわれる。その第九問答の答に、『中陰経』の「一仏成道。観見法界。草木国土。皆成仏」が示される。『中陰経』および「草木国土悉皆成仏」の文については後述するが、この形で出るのは、おそらく本書が初出であろう。各問答に対する安然の勘定も、これまで以上に詳しく細部にわたっているが、それらは、本書で統一されたものということができる。安然は草木成仏あるいは非情仏性を主張するだけでなく、「草木自ら発心成仏する」ことを強く主張し、そこから、有情と非情とが相互に転換しうる同等の存在であり、同時に非情も実は有情であって、そこにはなんら区別がないという立場である。

③では、前項で安然は自説をのべたが、なお「当今」の人を十分に納得させるに至っていない。そこで、さらに世人を納得させるために、「私に方便を設けて、矯って義を立つ」という。これは安然自身が、逆に草木成仏を認めない立場にたって問答し、それに対して勘定を加えようというものである。十条にわたって問答が展開されるが、とりたてて問題にする新しい議論はない。

第四の科段〔IV〕では、円意の開陳をおこなう。「以前の諸人の所立の義、多く世情世執の見に順じて、稍や円家円融の趣に背く。因て今、一一斟定して咸く円意に趣かしむ。円意云何。今斟定して自ら問答し、以て之を甄覈す」という。つまり第三〔III〕までは「世情世執の見」に対して斟定したもので、これからは自説をのべようというのである。したがって第三までが序論で、これからが本論に入るという。しかし、その部分は三問答で、版本の一紙に満たない分量で、あきらかに、未完で終わっている。そのうえ、『斟定草木成仏私記』では、草木の発心成仏が、具体的にはどういうことかも必ずしも明瞭に示されていない。安然の草木成仏説の以後の展開は、『菩提心義抄』巻二の草木成仏説に求めなければならない。そこには、行願門のうち、発心、すなわち菩提心を発す主体を論ずる箇所^{あし}で、草木が主体となりうるかが問題とされている。本書の草木成仏説は、密教の阿字から真如の遍在性^{しんにょ}に求められることになる。また、『教時問答』⁽¹⁵⁾にもみられるように、安然によれば、自然界の万物が大日如来の自然造化によるもので、したがって、自然の万物の存在そのものが、法身の顕現であり、その説法であるとする。

III. 8. (3). ii 二つの『中陰経』と「草木国土悉皆成仏」の文

14～15世紀の頃より盛んになってきた仏教文学に謡曲がある。これらの謡曲は、さまざまな仏教思想にもとづいて創作されているが⁽¹⁶⁾、そのなかで、法華経思想にもとづく草木成仏をモチーフにしたものに、「杜若」(杜若^{かきつばた}の精)、「芭蕉」(芭蕉^{はしごみ}の精)、「西行桜」(桜^{むつうら}の精)、「墨染桜」(桜^{はしごみ}の精)、「半蔀」(夕顔^{はしごみ}の精)、「六浦」(紅葉^{むつうら}の精)、「雪」(雪^{はしごみ}の精)などがある。これらの謡曲にはきまって「草木国土悉皆成仏」の文がみられ、なかには、この文を「妙文」として表現されているものもある。ところが、「墨染め桜」には、これを「中陰経の妙文」として引用している。そして、観阿弥清次(1332-1384)の「鶴」には、「一仏成道。観見法界。草木国土。悉皆成仏。有情非情。皆俱成仏道」の文がみられる。しかし、大正新脩大蔵経におさめられている『中陰経』(後秦涼州沙門竺仏念訳、上下両巻十品からなる)には、「草木国土悉皆成仏」の文はみられない。したがって、謡曲にでてくる「妙文」をもつ『中陰経』は、日本での創作による偽経ということになる。この草木国土悉皆成仏の妙文を含む『中陰経』は、草木国土の亡霊(あるいは精霊)の救済を仏教の中陰信仰に結びつけたものといえることができる。

ところで、『中陰経』(日本での創作)とその「草木国土悉皆成仏」の妙文は、上述のように、安然の『斟定草木成仏私記』のなかの批判の対象経典としてでてくる。

中陰経云。一仏成道。観見法界。草木国土。悉皆成仏。身丈六。光明遍照。悉能説法。其仏皆名。妙覚如来。

14 後世において、一仏成道の妙文が、忠尋⁽¹⁷⁾(1065-1138)の作と伝えられる『漢光類聚』第一に、草木成仏について七重の解釈をするその第一に引用されている。

一に観見草木成仏とは、経に云く、一仏成道。観見〔法界。草木国土。〕悉皆成仏。云。

また、ちなみに、法然(1133-1212)と交りがあり、天台宗のなかでも、良源(912-985)の説、草木発心修行成仏に対して厳しい批判をした証真⁽¹⁸⁾(1165?-?)の『止観私記』一本では、以下のようになっている。

中陰経云。一仏成道。觀見法界。草木国土。悉皆成仏。身長丈六。光明遍照。其仏皆名。妙覚如来。

いずれにしても、謡曲にみられる草木国土悉皆成仏の文は、日本天台宗にそのルーツを見出すことができる⁽¹⁹⁾。

III. 8. (4) 良源

III. 8. (4). i 『草木発心修行成仏記』について

『草木発心修行成仏記』の内題で、「無情の仏性は法華の妙旨 草木成仏は本門の密義」とのべ、檀那疑問、御廊決答と記されてはじめられている。したがって、以下の問答は、覚運(檀那院 953 - 1007)の疑問に対し、良源(慈慧大師 912 - 985)が解答したものを、良源の没後にまとめたものであろう⁽²⁰⁾。

はじめに、「問、草木にはすでに慮知の心が無い。いかにして発心し修行し成仏するのだろうか。答、草木成仏とは、本門寿量の実義であり、如来の如実知見の説である。世間相常住の経文こそ、この草木成仏の言旨である。ただ草木は発心修行せず、菩提涅槃の義なしとするは、これ爾前迹門の説であって、本門寿量ではない。今本門の正意は、菩提成仏を論ずるのである。草木もすでに生、住、異、滅の四相を具えている。これはすなわち、草木の発心、修行、菩提、涅槃のすがたである。これこそ有情の類でなくてなんでしょう。ゆえに、草木が発心し修行するとき、有情を同じく修行する。有情が発心し修行するとき、草木もまた発心し修行するのである」と。

つづいて、草木にも正、了、縁の三因の仏性があり、理仏性、行仏性の二仏性もある。もし有情中道として縁了の二因性があるならば、草木中道として同じく二因仏性があるであろう。もしないとするならば、中道不二の理が有情と非情とに別々に二つあるという過誤に陥ってしまうであろう。それで湛然は『金錘論』で、「一草一木、一礫一塵も、各々一仏性あり、各々因果あり、縁了を具足する」といっているのである。爾前迹門の立場からは、草木には発心修行するようなことはないであろうが、本門の正意からは、草木にも了因と縁因の仏性がある、発心修行するのである。本門からは迷情の事も、悟中の事も、そのまま合一し、発心修行成仏が許されるのである、と論じている。このように、良源は、われわれ人間と同じように、草木も発心修行して成仏することを説いている。そして、これが円家の本意であり、また止観の大旨でもある、というのである。

また、「真言は勝、天台は劣」の義を、今の草木成仏について論ずるものがある。これに対して良源は、常に同、常に別なるが故に、真言、天台はあるいは一、あるいは二であり、伝教・慈覚両大師をはじめ、古徳の積中にその義が明らかにされている。このことは『金錘論』の三重の事理の積でも明らかであるという。この事理の義を先師(良源)が入滅のときに伝えて、第一重の事理は爾前の事理、第二重は法華迹門、第三重は本門の事理である。この義に通達すれば、真言の教に「事に即して真、事をもって理を顕わす」も得意される、と記している。おわりに、この先師(良源)入滅の文について、「慈慧大師御入滅の尅、檀那(僧正覚運)は法相宗の五性各別の疑難を破せんがために、重ねて此事を問うた云々」と註している。

つまるところ、この良源『草木発心修行成仏記』は、良源の考える草木成仏説を弟子の覚運が、良源没後にまとめたものであろう。

III. 8. (4). ii 良源と仲算

良源は慈慧大師と呼ばれ、その門下から恵心院の源信(942-1017)や檀那院の覚運などを出し、日本天台宗の最盛期を築いたといわれる。良源は「応和の宗論」(963年)では、一切皆成仏をたてて、五性各別説にたつ法相宗の仲算(935-976)と論難をした。

『塵添蓋囊鈔』第十六に「応和の宗論」が記述されている。良源が『法華経』方便品の「無一不成仏」の文を、「一りとして成仏せざるものなし」と訓じ、一切皆成仏をたてたのに対し、仲算は、「無の一は成仏せず」と転読して、これを駁す、無情有情の不成仏を説いた。つまり、非情の草木は理仏性を具えてはいるが、行仏性がないから、成仏の義はないとした。さらに良源は、『円覚経』の「地獄も天宮もみな浄土となる。有性も無性もひとしく仏道を成ず」と訓じたので、仲算は、「地獄も天宮もみな浄土たらしましかば、有性も無性もひとしく仏道を成ぜん」と読んで、勝敗がつかなかった、とある。

III. 9 日本仏教と草木成仏説

III. 9. (1) 空海—六大縁起の色心平等説

真言教学では、法界法身は無始法爾にして、縁起的発展の相において自らを現成して止まない。すなわち、宇宙法界の縁起的創造の相は法界法身の現成にはかならない、と説く。したがって、縁起法界の当相は法界法身の三摩耶(śamaya)身(標幟・象徴)である。

空海(弘法大師 774-835)は、『叫字義』に、「草木也成。何況有情」として、はじめて草木成仏を説いた。『秘蔵記』に、「草木成仏義とは、法身は微細の身にして五大所成、虚空もまた五大所成、草木もまた五大所成である。この虚空とこの草木とは法身である。肉眼において麤色の草木を見るといえども、仏眼においては微細の色である。このゆえに、本体を動ぜずして仏と称するに妨碍がない」という。また、『即身成仏義』や、『金剛頂経解題』などにおいて、六大縁起の色心平等に立つ草木成仏の説がみられる。

このように、空海は、縁起法界の体性は六大(あらゆるものを合成し、その本質を構成する地、水、火、風、空、識の六つの根本元素をいう)であるとし、六大縁起説を唱え、しかも六大は単なる物質ではなく、法界法身の三摩耶身であるから、六大縁起の当相は法界法身の等流法身であることを論じ、かれ独自の即身成仏説を提唱した。草木等の非情も他の有情と同様に、法爾にして三摩耶曼荼羅(samaya-maṇḍala)の座に坐っている。非情の当体を動ぜず、当体をそのままにして成仏している、と説く。

したがって、空海の草木成仏説では、具体的に、草木が自から発心し修行し成仏することは説かれていないが、このことを日本真言宗で明言したのは、後世の頼室(1256-1330)の『真言本母集』巻三の草木成仏、宥快(1345-1416)の『宗義決択』巻七と、印融(1400-1484)の『仙保隱遁鈔』巻一の草木成仏説である、とされる⁽²¹⁾。

16

しかし、上述した空海の草木成仏観に対する批判的見解もみられる。真言密教においては、能証の覚智と所証の真理とが冥合して、理智不二の位にある仏身を法身とみ、六大・四曼の体相を具え、身、語、意の三密を備え、法爾常恒に秘密の法門と演説するを大日如来と名づけ、密教の教主とする。そして、仏教の因果説からいえば、宇宙万法をわれわれ衆生の業力とするので、われわれ有情があつて、はじめて天地の森羅万象を生ずるものとする。つまり、われわれ有情のほか、六大法身の存在を認めないのが、真言宗の根本教相である、とする。

空海が『即身成仏義』で「器世界者表所依土。此器界三昧耶曼荼羅之総名也」(「器世界は依土を表すところにして、この器界は三昧耶曼荼羅の総名なり」)とあるのは、器世界すなわち草木国土、および地、水、火、風、空、識の色法をもって、大日如来の標幟・象徴とみ、仏身の一部とみたのは、これらの非情にも成仏があるということを示そうとするためではなく、これで、人格身の延長としての六大法身、つまり宇宙大の人格を示すためであって、つまるところ、われわれの色心は、ともに法界に遍満する六大法身であることを示したものである。いいかえれば、有限の姿に現われる自我の本性の無限を意識し、自我が天地のなかに止揚された境地を、草木成仏というのである。

したがって、非情の草木そのものにも、みずから発心修行があるとか、菩提涅槃の意味があると説き、草木成仏を真言宗の教義とするのは、六大縁起説を誤解したところから起った戯論である⁽²²⁾、というものである。

III. 9. (2) 日蓮一草木成仏は一念三千の法門

日蓮(1222-1282)ほど草木成仏を宗義に持ち込んだ僧はいない。草木成仏の言葉は、佐渡で著述した『草木成仏口決』(1272年)、『木絵二像開眼之事』(1273年)と、身延での『四條金吾釈迦仏供養事』(1182年)などをはじめ、多くの遺文にみられる。『草木成仏口決』には、「妙法とは有情の成仏なり。法華とは非情の成仏なり。有情は生の成仏、非情は死の成仏、生死の成仏というが有情非情の成仏のことなり。そのゆえは、我等衆生死するとき、塔婆を立て開眼供養するは死の成仏にして、草木成仏なり」と説き、草木成仏を「死人の成仏」としている。これを論証するために、智顛や湛然の文を引き、有情非情にわたる三世間を組み込んだ一念三千の法門こそ成仏の根本原理であり、その一念三千を具現化したものが大曼荼羅であることを明示する。したがって、草木成仏とは、一念三千の法門であり、その具体的な表現が大曼荼羅であるとする。このことは、当世の学者は知らず、智顛、湛然、最澄の各先師は知りながらもいまだ弘めなかった、日蓮独自の法門という。

次に、『木絵二像開眼之事』では、「法華経を心法とさだめて、三十一相の木絵の像に印すれば、木絵二像の全体生身の仏なり。草木成仏といえるは、これなり」といい、また、「法華を悟れる智者死骨を供養すれば、生身即法身、これを即身という。さりぬる魂を取り返えして死骨に入れてかの魂を変えて仏意となす。成仏これなり。即身の二字は色法、成仏の二字は必法、死人の色心を変じて、無始の妙鏡妙智となす。これすなわち即身成仏なり」と説く。

さらに、『四條金吾釈迦仏供養事』には、「国土世間と申すは草木世間なり。草木世間と申すは五色の絵具は草木なり、画像これより起る。木と申すは木像これより出来す。この画木に魂魄と申す神を入ることは法華の力なり。天台大師のさとりに。この法門は衆生にて申せば、即身成仏といわれ、画木にて申せば草木成仏と申すなり」とのべている。

このようにみてくると、日蓮は、草木成仏を法華信仰の生活行為に読みとっているといえる。日蓮においては、曼陀羅、木像、画像などの崇拜対象がそのまま生身としての仏体であり、本尊である。『法華経』も曼荼羅も木絵二像も紙も墨も塔婆も、その本質はすべて真如草木であるわけである。「草木成仏の根本は本覚の如来、本有常住の妙体」(日蓮『成仏法華肝心口伝身造鈔』)とも表現されている。つまるところ、日蓮にとっては、法華経信仰者の生活全体が即身成仏であり、草木成仏である、ということになる。これは、良源以来の「草木発心修行成仏」を生活の上に具体化したものであり、ひろくは「諸仏観見」の立場である

うが、日蓮は、とくにその主眼点を法華行者の「行力」においているものとみることができ
る。

III. 9. (3) 法然と親鸞

法然(源空 1133-1212)は『選撰本願念仏集』開卷第一に、「一切衆生皆有成仏」の
偈をかかげてはじめている。親鸞(綽空 1173-1262)は、85歳になってはじめて草木
成仏の妙文を引用している(『唯信鈔文意』増補)。ここには、「草木国土ことごとくみな成
仏す」とある。また、ここで親鸞はこの標語を、十万微塵世界にみちみちている微塵仏性に
元号光如来の光明を感じてこれを讃嘆するのに役立て、信心仏性へ結びつけている。

また、「自然法爾」の語は「法爾自然」ともいわれ、事物が作為を越えて、本来の自然に
存することをいう。類似語に「法性自爾」がある。『摩訶止観』卷第五之上に、「法性自爾
にして、作の成ずる所にあらず」とあったり、「自爾」の語は『莊子』郭象注にも多くみら
れ、「自然」と同義である。とくに日本の中世において、「自然法爾」の語がよく使われた。
法然の名は「法爾自然」からとったものであり、明恵(1173-1232)は、自然法爾を「阿
留辺幾夜宇和(あるべきやうわ = 身のほどを知れの意)と和語で表現した(『梅尾明恵上
人遺訓』)。また、自然法爾を人間の生き方にあてて訓じたもので、おのがはからいを捨て、
あるがままに身を任せることを意味するが、これを念仏信仰にあてはめたのが、親鸞であ
る。かれは『自然法爾章』に、「自然といふは、自はをのづからといふ、行者のはからひに
あらず、然といふはしからしむるといふことばなり。しからしむといふは行者のはからひ
にあらず、如来のちかひにてあるがゆゑに法爾といふ」と説いている。

III. 9. (4) 道元—自然すなわち仏

道元(1200-1253)は『正法眼蔵』仏性の巻で、『涅槃経』の「一切衆生は悉く仏性を
有す」の句を引き、衆生の心内に仏たるべき心性が具有するとみる一般の見解に対し、「草
木国土これ心なり。心なるが故に衆生なり。衆生なるが故に仏性有り」、つまり「悉有(あ
らゆる存在)は仏性である」と読みかえ、経典や祖録を引用して、無仏性、無情仏性、有仏
性の道理を縦横に展開している。

道元の自然観を知るには、『正法眼蔵』の「仏性」のほか、「柏樹子」「無情説法」「法
性」「説心説性」「谿声山色」などの巻がある。これらの巻で道元のいう自然とは、物に力点
が置かれているのではなく、おのずからそうになっているというところに視点が向けられてい
る。同様に人間もまた、もともとのおのずからそうになっている自然である。それを理解するた
めには、ありのままに見聞する「行」が要求される。したがって、われわれもまた自然であ
り、自然もまたわれわれである。いいかえれば、宇宙は自然もわれわれも包んで一体であ
り、そのまま仏である。よって、自然を見聞することは、すなわち仏を見聞していることにな
る。道元は、『傘松道詠』の一首で、このような歌を残している。

18

峰の色 谿の響もみなながら 釈迦牟尼の声と姿と

これは、自然が、すなわち仏であるという境地をうたったものである。無情説法を説いた
ものでもある。

III. 10 仏教と環境倫理

古代よりインド人は、自然と人間との関係を対立するものと考えなかった。インド仏教は、人間も自然もすべてが縁起とか、無常とか、無我といった真実相において平等である、と考えられる。また、不殺生の倫理を背景にして、動物ばかりでなく、植物に対しても、みだりに殺したり伐採したり、搾りとることに躊躇するという、人間の自然物への思いやりやいつくしみの表現をみることができる。さらに、『ジャータカ』には草木神がみられ、草木神をたてることによって、草木を、生命体の枠組に入れていたと考えられる。『俱舎論』では須弥山世界が説かれ、須弥山信仰を生みだした。大乘仏教で、阿弥陀仏、毘盧遮那仏、大日如来などの諸仏は、自然や宇宙の本源・中心を、象徴化・神格化したものと思われ、絶対的信仰の対象となった諸仏である。また大乘仏教では、『大般若経』『中論』『維摩経』『法華経』などで「諸法実相」を説き、「一切の衆生は如来を胎に宿している」という如来蔵思想を生み育て、「一切衆生悉有仏性」を説く『大般涅槃経』の成立をみるに至った。

中国へ伝播された仏教も、中国固有の文化である儒教や道教などの影響をうけ、中国仏教の自然観を発展させた。それが草木成仏説（無情仏性説）である。草木成仏説とは、人間をはじめとする生きとし生けるもの（衆生 = 有情）だけでなく、山川草木や牆壁瓦石などの無情のものまでも仏性が内在することを認めようとする思想である。換言すれば、人間も動物も自然も一体不二であり、万有が平等の真理の顕れであり、仏の姿であるという思想ということもできる。またこの説は、天地同根、万物一体、自然界の秩序と人間社会の秩序が同一視されるといった中国人の自然観にうらうちされて生まれた思想であり、人間の自然に対するいつくしみと、自然や世界を含めたところにまで仏性をみようとする、仏教徒の悲願から生まれたものということができる。吉蔵の草木成仏説、法蔵の法仏二性説、湛然の無情仏性説へと展開するなかで、中国禅では、自然から学ぶことの大切さを説く「無情説法」を生み、蘇軾は「谿声は是れ広長舌 山色は清浄身に非ざること無し」とうたい、黄庭堅も「胸中もとおのずから丘壑あり 故に作く 老木の風霜に蟠るを」とよんだ。自然即仏の思想であり、禅における自然観のひとつの表現である。草木成仏説や禅の自然観は、日本仏教だけでなく、日本の文化にも大きな影響を与えた。

中国思想や仏教の伝来以前より日本人への間に成立していた固有信仰の顕著なものに、山、水、木、石などの自然物そのものを崇拝の対象とする自然信仰と、雨、風、雷、火、太陽などの天然現象を引き起こす霊的存在を畏敬する精霊信仰とがある。前者には、山の神信仰、農業神、漁業神がみられ、後者に、祖霊信仰、氏神信仰、産霊信仰、神社信仰などがある。こうした自然を神と同一視する思想にもとづいて、古代日本人の人生観や世界観が構築されていたのである。素朴ではあるが自然をうやまい、そのなかで文化を育み、自然とともに生活していた日本人の姿が浮彫にされる。

古代より日本には、上述のように、有情と非情を区別しないうえに、ときとして、非情を神として崇める文化と環境（風土）があった。したがって、日本へ伝えられた仏教とそれが説く自然観も、日本の文化と環境のなかで、日本天台宗や真言宗によって理論的根拠が与えられることになった。その結果、その自然観も密教的色彩（自然の万物は大日如来によってなるものであり、自然の存在そのものが大日の顕現とする）を多く含みながら、草木（非情）成仏説が進展する。空海は六大縁起の色心平等説や即身成仏説を説き、9世紀には、日本天台宗にルーツをもつ「草木国土悉皆成仏」の文とその思想が登場する。安然は、草木成仏あるいは非情仏性を主張するだけでなく、「草木自ら発心成仏する」ことを強く主張し、

そこから、有情と非情とが相互に転換しうる同等の存在であり、同時に、非情も実は有情であって、そこにはなんら区別がないとする立場を打ち出した。ここには、中国仏教にはみられなかった草木がみずから発心するかどうかの問題を提起している。つまり、成仏する草木の主体性に関する問題へと移っている。これは、草木成仏説の日本的展開ということができよう。そして日本天台宗では、教義上、草木の発心修行成仏説が定着する。これらの思想を生み出す背景には、人間が自然を、決して対立するものとは考えず、むしろ、崇めうやまう対象であり、自然とともに生きようと願う日本人の心情があったからであろう。その後、日蓮は草木成仏とは一念三千の法門といい、大曼荼羅であるとする。道元は自然すなわち仏を提唱する。

いっぽう、仏教には、すでに、須弥山^{しゆみせん}や靈鷲山^{りやうじゆせん}に対する山岳信仰があったし、中国では、天台山を神仙や隠士の居処とされ、靈山^{れいざん}とされた。わが国古来からの山信仰のうえに、仏教や道教の影響によって、7世紀頃より籠山^{ろうざん}修行をする者があらわれ、平安時代初期には、最澄が比叡山、空海が高野山を開いて以来、山岳信仰にささえられた山岳仏教(密教)が隆盛した。この密教が修験道を確認した。また、天台宗や真言宗は、神道と習合して、山王神道や両部神道のような独自の仏教神道も育てた。浄土教では、「自然」あるいは「自然法爾^{じねんぼうに}」の思想を発展させた。

謡曲にみられる「草木国土悉皆成仏」の思想は、上述のような自然に対する日本人のおもいのなかから生れたもので、日本仏教の自然観を象徴するものといえることができる。

近代の仏教者の渡辺海旭(1872-1933)の提唱した共済主義(これは元来仏教の福祉思想であるが、「共済」とは相互に助け合うことをいう)を人間と自然の共済・共存という意味に適用することもできるであろうし、椎尾弁匡(1876-1971)の共生主義(「共生」<くしょう・きょうしょう・きょうせい・ともいき、などと読む>とは、人間をはじめ万物が大生命のなかで生かされ、生きることをいう)には、人間と自然の共生が主張されている⁽²³⁾。

上述のように、仏教の自然観を要約することによって、現代の自然破壊や人間とそれを取りまく環境との問題を考えるうえに、仏教は、環境倫理として、数多くのことがらを提案し主張している、といえることができる。

IV 現代の自然破壊と環境倫理

IV. 11 科学文明の発展と人間中心主義

近代科学のめざましい発展が自然破壊や環境汚染をもたらし、その規模も広域化し深刻なものとなり、人類の生存そのものを脅かす状況となってきている⁽²⁴⁾。この原因をひとことでいえば、近代科学文明のよってたつ人間中心の世界観・自然観によるものである、といわれている⁽²⁵⁾。そこで、諸宗教の自然観を究めることは、現代の自然破壊や環境汚染の問題に対して、思想的な課題を多く提供することができるであろう。すでに、仏教を中心として、南・東アジアに展開した諸宗教の自然観について概観した。

ユダヤ教やキリスト教の根本聖典である『旧約聖書』(ユダヤ教の聖典『タナハ』と多少の相違はあるが、モーゼ五書はまったく同一である)の冒頭「創世記」には、神ヤハウェによる天地創造が語られている(引用した訳文は『新共同訳 聖書』日本聖書協会、1993年、による)。

初めに、神は天地を創造された。地は混沌であって、闇が深淵の面にあり、神の霊が水の面を動いていた。(「創世記」I・1-2)

神は言われた。「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うものすべてを支配させよう。」神にかたどって創造された。男と女に創造された。神は彼らを祝福して言われた。「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物をすべて支配せよ。」神は言われた。「見よ、全地に生える、種を持つ草と種を持つ実をつける木を、すべてあなたたちに与えよう。それがあなたの食べ物となる。」(「創世記」I・26-29)

この「創世記」にみられる限りでは、神が自然(世界)を創造し、「神の似像」(imago Dei)として人間を造り、人間が支配し、食糧とするために、自然が与えられている。

キリスト教の展開した西洋における自然観は、多岐にわたっている。

古代ギリシアにおける「自然」(physis)は、^{ピュシス}内心生命原理としての「魂」(^{プシケ}psyche)をもつ有機的自然であり、自然は人間や神をそのなかに内包する生き生きとした調和的統一体であった。すべてが自然に包まれているという意味で、これを「パンピュシシズム」(panphysisism)といい、この思想は、ソクラテス以前の思想家にあてはまるだけでなく、それ以後の哲学者にも、概していいうるものであった。

ローマ世界に入って「ピュシス」は、「ナートウーラ」(nātūra)と訳されたが、この語も「ピュシス」と同様な意味に用いられた。

しかし、中世キリスト教世界になると、こうした「パンピュシシズム」の自然と神・人間の一体感は崩れ、世界の創造者と被造物が明確に分離され、神と人間と自然の階層と秩序が出現することになる。こうして神は超越者として自然に内在することなく、人間も自然の一部ではなくなる。自然は神によって創造されたものとして、人間が自然を超えたものとして自然を支配するものとなる。この一連のプロセスこそ、『旧約聖書』の「創世記」の冒頭に準備されていた神—人間—自然の思想の典型的具現なのである。他方、中世キリスト教世界においても、プロティノス(Plōtinos 205-270)をはじめとする新プラトン主義や神秘主義の諸思想によって、神と人間と自然を結び付ける試みがなされているが、西欧キリスト教の正統思想は、これらの神秘主義思想をつねに汎神論的・無神論的異端として斥けた。

「神すなわち自然」(deus sive natura)とし、神学的伝統の内部で存在を自然として、神と自然の問題を超えたスピノザ(Spinoza, B. de 1632-1677)がいた。

近代科学文明を推しすすめるうえに重要な役割をはたしたものに、デカルト(Descartes, R. 1596-1650)の「機械論的自然観」がある、といわれる。かれの科学思想の基礎にスコラ学的カトリックの思想のあることが無視できない。しかし、この機械論的自然観は、自然を一種の機械とみる思想で、これはアリストテレス(Aristotelēs 前384-322)霊魂観のスコラ的解釈である「物体にひそむ生命体原理」をすべて排除するもので(人間以外は霊魂が存在しないとする考え)、自然を神から隔絶し、自然を物体化し、生命のない自然から人間を切り離すものである。これは、旧約以来の神—人間—自然の関係を近代科学的に再構築したものであり、自然科学の発展に寄与しただけでなく、近代科学文明形成に大きく貢献した。

しかしながら、このような自然の脱生命化、人間の脱自然化の思想や、「自然の支配」(ベーコン< Bacon, F. > 1561-1626)の理念、それに加えて、近代における自然科学の発達な

どが、現代の環境破壊の思想的淵源であるとする指摘もあるが、それを解釈しなおすと、今日の自然破壊や環境問題は、近代科学文明のよってたつキリスト教的人間中心主義の世界観・自然観に根ざすものということになろう。より具体的には、『旧約聖書』のはじめにみられる「神が神に似せて人間を創り、その人間が生きていくために自然が与えられた」とする自然観こそが、現代の環境問題の思想的源泉とする見解に妥当性を見出したい。それだからこそ、これらの事情をふまえて、現代のキリスト教神学では、自然環境とのあらたなかわりや共生の可能性を模索する理論的ところみも、みられるようになった。

同じセム族の宗教であるイスラム教も、ほぼ同様な関係を見ることができ(26)。

IV. 12 仏教の環境倫理

広域化し、深刻なものとなった自然破壊や環境汚染の根本的な解決のために、従来の法体系や経済体制の根本的欠点を克服しようとする思想的提案や主張が、アメリカを中心に、おこってきている。これを環境倫理(学)⁽²⁷⁾(environmental ethics)という。近代社会が作り上げてきた、さまざまな権利、正義、原則などと、どのような関係になるかを研究し、必要な原則を提示するための理論的思索にいたり、環境倫理学が成立した。その主要な原理は、①自然の生存権、②世代間倫理、③資源の有限主義、などである。

また、エコロジー(ecology)という分野は、生物とそれをとりまく環境との関係を研究する生物学の一分野であったが、今日では、公害反対や自然保護運動の高揚にともなって、「環境保護」を意味する言葉として広く使用されている。自然を主要な領域とするエコロジー神学といえるものもみられる⁽²⁸⁾。

仏教の自然観を通じて、以下のことを知ることができる。

人間と自然は、神(たとえば、大日如来に典型的にみられる絶対的仏)の被造物ではなく、神から流出してできた存在である。いいかえれば、人間と自然は神の顕現したものである。

また、人間と自然の関係は、諸法実相であり、人間も自然も一体不二の存在であり、万物(有情や無情)が平等の真理の顕れであり、万物が仏性を有し、成仏するという思想を生みだした。ときには、自然は神と同一視され、自然即仏であり、無情説法の思想へと展開した。そうすると、自然は、人間にとって対立する存在ではなく、むしろ、畏敬の存在であり、人間をその一部に包容する存在ということになる。また人間は、自然と相互に助け合い、ともにいきる関係を理想とした。

このように、人間と自然と神の関係を理解することによって、仏教の環境倫理を、次の三点にみることができる。

第一に、人間は自然によって生かされている存在であるとともに、人間を自然のなかの一員と位置づける(人間の自然に対する畏敬の念や感謝の心情)。

第二に、自然のなかで人間は、自然を構成している動植物をはじめとする諸物との共存・共生を考えなくてはならない(人間と自然との共存・共生)。

第三には、自然の一員としての人間や、自然の諸物を生かしているその本源を、神とする。つまり、神とは「自然を自然ならしめているもの」で、人間は自然を通して神をみ、神を崇拜する(人間は自然を通して神をみる)。

註

- (1) 中村元『〈決定版 中村元選集I〉インド人の思惟方法—東洋人の思惟方法1—』春秋社、1988年。
- (2) 岡田真美子「仏教説話におけるエコパラダイム—仏教説話文献の草木観と環境倫理—」(『印仏研』47-1) 1998年。
- (3) たとえば、次の文献が参考になる。
田村克己「米と祭儀」(『米の思想』古今書院)。
生野善応「雨期とビルマ仏教」(『浄土宗教学院研究所報』4号) 1966年。
『アジア仏教史 インド編VI 東南アジアの仏教』佼成出版、1973年。
なお、チベット仏教の自然観については、次のものがある。
『アジア仏教史 中国編V シルクロードの宗教』佼成出版、1975年。
山口瑞鳳『チベット』上・下、東京大学出版会、1987-88年。
- (4) 仏教の仏性説や草木成仏説が本稿の中心になっているが、とくに、中国や日本の自然観を知るうえに、下記の文献に全面的とっていいほどによっている。したがって、訳文も、おおくのばあい、これらによっているの、いちいち、訳者名を示していない。なお、原文(中国文)は、紙面の都合で示さなかった。
坂本幸男「非情における仏性の有無について—特に湛然・澄観を中心として—」(『印仏研』7-2) 1959年(『大乘仏教の研究』〈坂本幸男論文集第二〉大東出版社、1980年、に所収)。
宮本正尊『『草木国土悉皆成仏』の仏性論的意義とその作者』(『印仏研』9-2) 1961年(『仏教学の根本問題』春秋社、1985年、に所収)。
鎌田茂雄「三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想的系譜—草木成仏を手がかりとして—」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』26号) 1968年。
池田魯参「荊溪湛然の仏性説—『金剛鐸』の一斑を窺う—」(『天台思想とアジア文化の研究』山喜房仏書林) 1990年。
末本文美士『平安初期仏教思想の研究—安然の思想形成を中心として—』春秋社、1995年。
なお、仏教の自然観に関する概説的文献に、次のものがある。
坂本幸男「草木成仏について」(『大崎学報』109号) 1959年。
坂本幸男「草木成仏の日本的展開」(『中野教授古稀記念論文集』) 1960年(二論文ともに、『大乘仏教の研究』〈坂本幸男論文集第二〉に所収)。
三崎義泉「草木成仏思想の概観」(『天台学報』17号) 1975年。
福永光司「一切衆生と草木土石—仏性論の中国的展開—」(『仏教史学』23-2) 1981年。
- Schmithausen, L., *Buddhism and Nature*, Tokyo, 1991.
Schmithausen, L., *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, Tokyo, 1991.
- (5) たとえば、鎌田茂雄『中国仏教思想史研究』春秋社、1968年、を参照。
- (6) 吉蔵については、たとえば、次のものがある。
平井俊栄『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派—』春秋社、1976年。

- 中嶋隆蔵「吉蔵の草木成仏思想」(『中国における人間性の探究』創文社)1983年。
奥野光賢「吉蔵教学と『華嚴経』をめぐって」(鎌田茂雄博士古稀記念論文集『華嚴学論集』大蔵出版)1997年。
中嶋隆蔵「吉蔵教学に於ける『観心』について」(平井俊栄博士古稀記念論集『三論教学と仏教諸思想』春秋社)2000年。
- (7) 宇井伯壽によれば、菩薩流支訳『楞伽唯識論』と註で示している(『国訳一切経』諸宗部一、大東出版社、1978年、89頁)。
- (8) 鎌田茂雄「三論宗・牛頭禅・道教を結ぶ思想的系譜」。
なお、「語りかけてくる自然」の語を視座軸にした最近の著作に、鈴木正宗編『講座人間と環境10 大地と神々の共生—自然環境と宗教—』昭和堂、1999年、がある。
- (9) 法蔵については、次のものがある。
鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』東京大学出版会、1965年。
赤尾栄慶「法蔵にみえる草木成仏について」(『印仏研』32-2)1984年。
- (10) 註(4)に示した5点の文献のほかに、池田魯参「『金剛鐺論』の諸問題」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』32号)1974年、がある。
- (11) この読みくは、末木、前掲書(368-369頁)によった。
- (12) 中国禅の自然観については、たとえば、高崎直道「〈無情説法〉考」(『印仏研』47-1)1998年、がある。
- (13) 日本天台宗の草木成仏説全般を知るうえには、次の文献がある。
浅井円道『上古日本天台本門思想史』平楽寺書店、1975年。
三崎義泉「草木成仏思想の概観」(『天台学報』17号)1975年。
大久保良俊『天台教学と本覚思想』法蔵館、1998年。
- (14) 安然については、以下のような文献がある。
獅子王円信「五大院先徳の撰述に関する研究」(『叡山学報』11号)1936年。
奈良弘元「五大院安然の著作について」(『精神科学』13号)1974年。
花野充道「『三十四箇事書』の撰者と思想について」(二)(三)(四)(『東洋学術研究』15-1, 15-2, 16-1)1976-77年。
三崎義泉「安然『斟定草木成仏私記』の要点」(『天台学報』19号)1977年。
叡山学会編『安然和尚の研究』同朋舎、1979年。
新川哲雄『安然の非情成仏義研究』学習院大学、1992年。
大久保良峻「安然の教学における空海」(『天台学報』37号)1994年。
末木文美士『平安初期仏教思想の研究』1995年。(本稿は本書におおきよっている)
- (15) 安然の意図するところは、自然界の万物が大日如来の自然造化である、とするところにある。たとえば、『教時問答』巻二に、「且く夫の四時の変謝は只、日月の奢促に由る。又、其の万物の成敗は亦、四大の生殺に因る。今、内教に准ずるに、正法華に、観世音を日天子と為し、得大勢を月天子と為し、虚空蔵を星天子と為す、と。胎蔵曼荼羅のなかに云く、三光天子、六大神王、並びに是れ大日普門の身、法界身、金剛界身なり、と。故に知んぬ。飛華、落葉、割木、列猿、並びに是れ大日如来の自然造化の巧にあらざることなし」とある。
- (16) 謡曲、および謡曲と仏教に関する文献には、次のものがある。
野上豊一郎編『解註 謡曲全集』全6巻、中央公論社、1986-88年。

英霊外『謡曲と仏教』丙午出版、1917年(第一書房、1987年)。

花田凌雲『謡曲に現たる仏教』興教書院、1938年(第一書房、1987年)。

なお、花田、上掲書には、謡曲に現われた仏教思想を次の7項目に分類し、整理している。①法華経思想関係の謡曲、②浄土願生の信仰に関する謡曲、③真言教義及不動信仰に関する謡曲・附山伏天狗に関するもの、④一般仏教関係の謡曲、⑤観音信仰関係の謡曲、⑥神仏本迹一体の思想に関する謡曲、⑦龍神思想関係の謡曲

(17)(18) たとえば、三崎「草木成仏思想の概観」には、忠尋や証真についての解説がみられる。

(19) また「草木国土」や「草木国土悉皆成仏」の文は、仏教者の間にも受けつがれ、親鸞、道元、日蓮などをはじめ、鉄眼(1630-1682)には、「此さとりひのひらけし時を、諸法実相ともいひ、草木国土、悉皆成仏ともいへり」(『瑞龍鉄眼禅師仮名法語』)がみられる。

たとえば、家永三郎『日本思想史に於ける宗教的自然観の展開』創元社、1944年、がある。

(20) 良源が草木の発心成仏を顕揚したとされることについては、たとえば、大久保『天台教学と本覚思想』(65-67頁)を参照されたい。

(21) この項は、那須政隆「真言密教における草木成仏論」によりながら、宮本正尊が「『草木国土悉皆成仏』の仏性論的意義とその作者」の論文を著わし、それを筆者が要約したところのものである。

(22) 亀井宗忠「真言宗における草木成仏論と即身成仏の人証とについて」(『日仏年報』31号)1966年。

なお、権田雷斧『密教綱要』(丙午出版社、1916年)にも草木成仏論がみられる。

(23) 芹川博通「共済主義と共生主義—仏教福祉の理念—」(『現代日本と仏教』第4巻、平凡社)2000年。

(24) とくに近年、グローバルな視点から、二酸化炭素の増加による地球温暖化、異常気象、フロンガスによるオゾン層破壊、酸性雨による森林破壊、海洋汚染、都市のゴミ処理など、地球環境の問題が取りざたされるようになった。

(25) また一方で、生命科学(bio-science)や生命工学(bio-technology)といった科学技術の進歩によって、科学が、人間をはじめ、あらゆる生命体に影響を及ぼす現象に、危惧をいだくようになってきている。遺伝子操作、DNAの人工的合成、人工中絶、生殖細胞の改造や人工子宮の人間への応用などの問題をはじめ、ターミナル・ケア(terminal care)の場での臓器移植(organ trans-prantation)の問題、生命維持装置の着脱の問題、心臓死と脳死との死の認定の問題、安楽死・尊厳死に関する問題、看とりや癒しの問題など、これら生命倫理(bio-ethics)にかかわる諸問題に、科学技術の進歩がかかわっている。

(26) たとえば、拙著『現代人と宗教世界—脳死移植・環境問題・多元主義等を考える—』北樹出版、1999年、を参照されたい。

(27) 環境倫理に関する文献に、次のものがある。

レオポルト(新島義昭訳)『野生のうたが聞こえる』森林出版、1986年。

加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー、1991年。

藤原保信『自然観の構造と環境倫理学』御茶の水書房、1991年。

A. S. ガン/P. A. ヴェジリンド (古谷圭一訳) 『環境倫理』内田老鶴圃、1993年。
シュレーダー＝フルチェット編 (京都生命倫理研究会訳) 『環境の倫理』上・下、晃洋書房、1998年。

(28) たとえば、次のものがある。

オアスモア (間瀬啓允訳) 『自然に対する人間の責任』岩波書店、1979年。

青木敬介 『仏教徒エコロジー—播磨灘の環境破壊から—』同朋舎出版、1990年。

デイヴィッド・L・ミラー (河合隼雄解説・桑原知子他訳) 『甦る神々—新しい多神論—』春秋社、1991年。

間瀬啓允 『エコフィロソフィ提唱—人間が生き延びるための哲学—』法蔵館、1991年。

上智大学中世思想研究会編 『中世の自然観』創文社、1991年。

『地球時代の新しい環境像と社会像』エッソ石油株式会社創立30周年記念出版、1992年。

富坂キリスト教センター編 『エコロジーとキリスト教』新教出版社、1993年。

青山昌文 『比較思想・東西の自然観』放送大学教育振興会、1994年。

ひろく、宗教の自然観をあらわす発言として、1992年6月、「環境と開発に関する国連会議」(UNCED ブラジルのリオ・デ・ジャネイロの郊外、リオセントロで行われた)で、たとえば、「モンゴルのビヤムバレン首相(当時)は、地球サミットで、モンゴル全土を国際特別保全地域とすることを提案しているし、ブータン国王の名代として演説したソナム・ウォンチェック王女は、ブータンの環境保全政策と国教としてのチベット仏教の教えの一体化を指摘した」(米本昌平『地球環境問題とは』岩波新書、1994年、255頁)とある。モンゴルもまたチベット仏教文化圏である。