

平安・鎌倉期にみられる日本の自然観の一考察
—「草木成仏論」形成過程における自然観の比較考察を中心として—

里永 雄一朗

キーワード：原始仏教・草木成仏論・天台本覚思想・自然観の比較

要旨

仏教は一般に普遍的宗教あるいは世界宗教とみなされているが、それが発祥地のインドから世界各地に伝播し土着する過程において、その地域固有の特質をもつにいたったことは周知の事実である。それはそれぞれの地域で普及した仏教思想における自然観にも生きており、インドの「原始仏教」ならびに「如来蔵系経典」においては「ダルマ中心」的自然観、中国の「非情成仏論」においては「衆生中心」的自然観、そして日本の「草木成仏論」においては「自然中心」的自然観が見出せるのである。「自然」との一体性をもち、その心情を重視するような主観的感性を尊ぶ日本人の自然観は、宇宙の原理や法則などを追求しようとする「原始仏教」の「ダルマ中心」的発想をどのように変容させたのであろうか。仏教思想に見るインドと日本の自然観との比較文化的考察を中心とし、特に日本の「草木成仏論」の成立に至る思想的流れを中国の「非情成仏論」にも触れながら追ってみたい¹。

目次

1. 序論
2. インド仏教にみられる自然観 —「原始仏教」と「如来蔵思想」—
3. 日本仏教にみられる自然観 —「草木成仏論」と「天台本覚思想」—
4. 日本文化にみられる自然観
5. 結論

1. 序論

本稿は日本の平安・鎌倉期において独自の展開をとげたとされる「草木成仏論」に注目し、平安・鎌倉期における日本の自然観の特質を比較文化的観点から考察したものである。すなわち、仏教教理史における「草木成仏論」形成に至るまでの自然観の変遷を辿り、その過程における自然観の変遷を考察して平安・鎌倉期における日本仏教の自然観の特質を見出し、その自然観を同時期の日本の諸文化現象と比較すること

によってその日本的特質をより鮮明にしようとすることをその主旨としている。具体的には、原始仏典である「阿含経」・「如来蔵思想」を含む各仏典・「非情成仏説」を含む各仏典・「草木成仏説」を含む各仏典及び「天台本覚思想」を含む各仏典における自然観を考察し、それらを比較して、そこから平安・鎌倉期の日本仏教における自然観の特質に注目する²。そしてまた同時期の和歌・庭園・曼荼羅・謡曲という日本の諸文化現象における自然観の考察から、上記の方法によって明らかにされた「平安・鎌倉期の日本仏教における自然観」が日本文化においても認めうるものであることを示し、それが日本的特質であることを鮮明にしていきたい³。

「自然」の定義 次に仏教における自然観の変遷を考察していく上で、「自然」という言葉の意味を定義しておかなくてはならないと考える。「自然」という言葉の意味は実に曖昧であるため、自然観を考察する前提として、本稿における立場を明らかにする必要があるためである⁴。本稿の「自然」という言葉において焦点となるのは、仏教教理史における「草木成仏論」形成に至るまでの思想的変遷を追いながら、インド・中国・日本における自然観がどのように変貌していったか、そして日本仏教における自然観の特質は如何なるものかという問題である。本稿では草や木、その他の無機物などの所謂自然物を、それぞれの文化圏における思想家たちが仏典の中でどのように捉え、それを仏教教理との関係でどのように位置づけたかということ考察していく。その前提として、本稿では「自然」を「人間の外界における森羅万象一般」という意味で用いることを予め断わっておく。

2. インド仏教にみられる自然観 — 「原始仏教」と「如来蔵思想」 —

比喩表現としての「自然」 「原始仏教」⁵を研究する際に重要な資料の一つとされているのが「アーガマ」(Āgama)という文献群(本稿では「阿含経」と称する)である⁶。「阿含経」には非常に多くの数の比喩表現が用いられているが、他方、「自然」そのものの描写はほとんどない。あったとしてもそれは、「ある時、世尊は、サーヴァッティー(舎衛城)のジェータ(祇陀)林なるアナータピンディカ(給孤独)の園にましました」⁷〔傍点筆者。「傍点原文」と断らない限り、以下同様〕、「その時、あしきもの魔羅は、世尊に頭髪も逆立つような恐怖をおこさしめようと思ひ、世尊から遠からぬところにおいて、大いなる岩を打ち砕いた」⁸などのような、単に場所や事物の情報を提示するのみである。これは、「現観」すなわち「眼のまえに見るがごとく、はっきりと理解すること」を主としているためであると考え⁹。もちろん真理がその性質において言語表現を離れたものである以上、真理を眼前に且つ明確にありのまま知るためには智慧による正しい体験を経なければならないが、しかし何らかの形で意識化されなければ真実を看取させることは出来ないであろう。故に真理を他者に伝えるための方便としては、どうしても現実に存在して、しかも眼下に広がる外界における対象を具体例として提示し、語らねばならないのである。釈尊は多様な現実の様

相に応じて説法を行うために「対機説法」をその旨としていたが、まさにその故に、衆生に向かって譬えを用いることは必要不可欠な手法だったのである。

「阿含経」においては上記の理由により、外界における諸自然現象を譬えとして用いてダルマ (Dharma) を説き明かそうとする記述で占められていると考える。例えばガンジス河の畔にとどまっていた折に、仏弟子たちは次のように聞いたという。

比丘たちよ、たとえば、このガンガーが大きな聚沫を生ずるようなものである。眼ある人々は、それを見、それを観察し、その性質を見抜く。彼は、それを見、それを観察し、その性質を見抜いて、それは、見掛けだけのもので、実体もなく、本質もないことを知るであろう。比丘たちよ、どうして聚沫に本質があるのか。

比丘たちよ、そのように、あらゆる色 (肉体) は、それが過去のものであれ、未来のものであれ、現在のものであれ、あるいは、内外、精粗、勝劣、遠近の別をとわず、比丘は、それを見、それを観察し、その性質を透見する。彼は、それを見、それを観察し、その性質を見透して、それは見掛けだけのものであって、実体はなく、また本質もないことを知るのである。比丘たちよ、どうして色に本質があるぞ。¹⁰

さらに後続の文において、「受・想・行」についても「自然」を用いてそれらに実態・本質がないことを述べるのだが、「識」についての記述ではそれらにおける比喩と異なり、「自然」に代わって「魔術使い」をとり上げ以下のように述べている。

また、比丘たちよ、たとえば、魔術使いか魔術使いの弟子があつて、大道の辻において魔術を現ずるようなものである。眼ある人々は、それを見、それを観察して、その性質を見抜くであろう。彼は、それを見、それを観察し、それを見抜いて、それは見掛けだけのもので、実体はなく、本質もないことを知るであろう。比丘たちよ、どうして魔術に本質があるのか。

比丘たちよ、そのように、あらゆる識 (意識) は、それが過去のものであれ、……それは見掛けだけのものであって、実体はなく、本質もないことを知るのである。比丘たちよ、どうして識に本質があるのか。¹¹

このように、「色」(ないし「受・想・行」) や「識」には実体・本質がない(「無我」である) という真理を示さんがために、その前半部分が説かれていることがわかる。これは、「そのように……」という比喩表現がパーリ原文において用いられていることから明確なことである¹²。

ここにおいてさらに注目すべきなのは、「五蘊」は無我であるというダルマを説いた

めに「自然」と「魔術使い」とを同列同等の比喩表現として扱っているということである。供犠に対して「利益はない」と喝破した「原始仏教」からすれば¹³、この一節において「自然」が「魔術使い」と同等の表現として置かれているということは、真理の悟解という観点からすれば不必要とされる「呪術」とそれと並行して扱われ比喩として用いられている「自然」との間には、なんらの区別がなされていないということになる。つまり「阿含経」における関心は、ダルマを明確に示し、「五蘊」の執着から厭い離れることが真の生き方につながるということを提示することであり、そのための文学的手法としてのみ自然物による比喩表現が用いられているのである¹⁴。「阿含経」には「人間の外界における森羅万象一般」に対する特別な関心は見受けられず、それらはただ「無我」なるものの一部という認識が強くあるのみである。

ダルマで認識された「自然」 「原始仏教」の自然観を考察するに関して、『相応部経典』や『雑阿含経』では「一切」という興味深い言葉が使われている。

比丘たちよ、なにをか一切となすのであろうか。それは、眼と色（物体）とである。耳と声とである。鼻と香とである。舌と味とである。身と触（感触）とである。意と法（観念）とである。比丘たちよ、これらを名づけて一切というのである。¹⁵

ここにおける世界一切の存在の規定方法は、極めてダルマを中心としたものであるといえよう。まず一切の存在は現実に存在する具体的な「もの」すなわち人間や動植物や無機物などではなく、「感覚器官」と「それらが捉え得る対象」なのである。そしてこれらはダルマを前提として捉えられた存在であり、一切である「十二処」は無常であり苦であり無我（非我）なるもの以外ではあり得ないということが示されている。このことから「原始仏教」において如何にダルマを中心とした「自然」への見方が展開されているかが分かるであろう。勿論、本稿における「自然」という概念は「人間の外界における森羅万象一般」であるから、この「一切」に含まれる感覚器官としての「六根」は対象外となるものの、その対象である「六境」は、人間に関するものを除くならば、まさしく「自然」と称し得るものであり、上記のことが該当するであろう¹⁶。そもそもこの「一切」という言葉自体が、サンスクリット語においては一切の存在物を包括する概念として“*idam sarvam*” “*idam viśvam*” という単数形で表現され、また単に「これ」(*idam*) という指示代名詞の中性単数形で示されてしまうのである。つまり万有の無数の多様相・差別相を無視して、直観的に一体的なもの且つ「単数」のものとして把握するというのである¹⁷。このことから、遵守すべき永遠の理法としてのダルマを中心とした発想をうかがい知ることができよう。

ただ、「一切」は「十二処」から成り立っているとする限りにおいて、人間と「自然」とは平等であるということも可能であろう¹⁸。『相応部経典』において、釈尊が一つま

みの塵をつかんで爪の上へのせ、次のように語るところがある。

比丘よ、たったこれっぽちの色だって、常住し、恒存し、永住して、変化することのないようなもの、永遠にわたってまさしく存するようなものはない。
(中略) そのように、あらゆる色……受……想……行……識は、それが過去のものであれ、未来のものであれ、また現在のものであれ、あるいは、内外、精粗、勝劣、遠近の別を問うことなく、それらはすべて、〈これはわが所有ではない、これは我ではない、これはわが本体ではない〉と、そのように、正しい智慧をもって、あるがままに見るがよいのである。¹⁹

この一節は、人間も「自然」もすべては「五蘊」によって構成され、把握されるものであるが、それは「無常・無我（非我）」などのダルマによって支配されていることを示している。これはある意味、人間と「自然」とはその構成要素として同様の存在であり、その要素はダルマに支配されるが故にダルマのもとに平等であるということでもあるとも言える。また、『スッタニパータ』においても次のように説かれている。

走っても疾過ぎることなく、また遅れることもなく、「一切のものは虚妄である」と知って貪りを離れた修行者は、この世とかの世とをともに捨て去る。一蛇が脱皮して古い皮を捨て去るようなものである。²⁰

そしてこの後文において、「貪り」が「愛欲」「憎悪」「迷妄」と入れ替えられながら同様の内容が説かれるが、ここにおいても「一切」のものが「無常・無我（非我）」故に「虚妄」であり、その意味において、同一のものであるということが言える。

しかしながら、これら上記の説法における趣旨は、あくまでも人間と「自然」とが平等・同一だということを示すことにあるのではなく、現実における真理、すなわち「無常・無我（非我）」というダルマを説き明かすことにあり、人間も「自然」もダルマのうちに存在しているという真実への把握と、それに基づく認識が中心となっていると言えるのである。

以上述べてきたように、「阿含経」において「自然」は、ダルマを中心として捉えられた存在であり、「自然」は専ら説法における比喻表現のために利用されるものであった。勿論、「原始仏教」には「自然」の美を讃える言葉が見受けられることも事実ではある²¹。しかし、これは「自然」そのものの美ではなく、出家修行者が世俗世間と離れている空間である自然界を静かなるものとして、そこに居住することを賛美したものという推測の域を出るものではなく、初期の仏教教団が草木の生命に対してそれ程関心がなかったことを認め得るものの一つであると言える。

同様に「如来蔵系経典」²²においても、「原始仏教」に見られるように、「自然」は

あくまでも宇宙の絶対不変の真理であるダルマを説くための比喩表現の題材にすぎないものであると言える。

3. 日本仏教にみられる自然観 — 「草木成仏論」と「天台本覚思想」 —

「草木成仏論」における自然観 中国仏教では「非情成仏論」²³があるが、それは自然に対する人間感情の自然な表出というよりは、むしろ教義的・論理的な地平にとどまるものであると言えよう²⁴。そこには、インドの「原始仏教」のような絶対の立場のみを重視し「自然」に無関心というわけではないが、日本の「草木成仏論」のように「自然」、特に草木を中心とはしておらず、まさに「衆生中心的傾向」が認められる。これは非情と有情の別が「覚悟の智慧」、すなわち教法を「解する能力」という専ら理性的・理知的な側面によって区別が立てられたという点にも端的に表われている。そして実践を重視するという観点から言えば、「非情成仏論」の自然観は「人間中心的傾向」を有するものであると言える²⁵。

それに対し日本の「草木成仏論」においては、非情は衆生（有情）と同じ存在として認識されており、「非情」「有情」という言葉の本来的な存在論的な区別は消滅しているかのように思える。それは有情と非情とを仏そのものと認め、双方ともが同様の「心」を有するという立場からの発想である。それを前提として、「法身説法」や「草木説法」が説かれているとすると、無明である人間のみが、むしろ「仏」から最も遠い存在となり、「成仏」という観点からすれば、むしろ「自然」の方が人間よりも中心に位置しているのである。

「天台本覚思想」を有する仏典における自然観 「天台本覚思想」²⁶というのは日本天台で独自に展開した思想と理解するのが根本義であり、それはすなわち、恵心流・檀那流²⁷という両流、及びそこから派生した諸流で研鑽され伝えられた思想のことである²⁸。

源信伝の『真如観』において注目されるのが、「一切ノ非情、草木・山河・大海・虚空、皆真如ノ外ノ物ニアラズ」²⁹という一節である。「真如」とは、「事物の実相ないし事物を支える真理（法）」のことであり、『真如観』ではこの「真如」を「実ノ仏」とであると定義している。『真如観』では万物を自心・諸仏・衆生・非情の類に分類しているが、本書における非情は、本文中に挙げられている対象を考慮すると、仏教的概念で一般的に用いられてきた「情（精神作用）のないもの」を意味するものであると考えられる³⁰。「衆生」は、本文において「衆生ハ一切衆生ナリ」³¹とあるように、取り立てて定義されていない。「一切衆生がもともと仏である」ことに関する問答において、「魚、（無量無辺の）虫、禽獸」を例に挙げていることや、有情の対概念である非情と区別して使われていることを考慮すれば、「（有情を中心とする）生きとし生けるもの」のことであったと考えられる。

そこでこれらを順に考察していくと、まず「自心」については「我心こそ真如ナリ

トシリ」³² という言葉が見えており、我々の心それ自体を真如、つまり仏と考えていることが分かる。「諸仏」は当然のことながら言及するまでもない。次に「衆生」を見てみると、『法華経』を挙げて「一切衆生本ヨリ仏ナリ」³³ と説かれている箇所を援用し、「諸法ト者十界ニ遍ズ。実相ト者此真如ノ異名ナリ。是則地獄モ真如也。餓鬼モ真如也。畜生モ真如也。真如ヲ実相ノ仏ト名クレバ、十界本ヨリ仏ナリト云事明也。」³⁴ と捉えている。そして、非情については次のように語られている。

如是凡自他身一切ノ有情皆ナ真如ナレバ則仏也。サレバ草木・瓦礫・山河・大地・大海・虚空・皆是真如ナレバ、仏ニアラザル物ナシ。虚空ニ向テハ、虚空則仏也。大地ニ向テハ、大地則仏也。東方ニ向テハ、東方則仏也。南西北、四維上下、亦此ニ同ジ。³⁵

すなわち、「草木・大地」などの「自然」は仏であるというのである。

この一節も一瞥しただけでは「衆生が真如観をもてば、非情も成仏する」という「非情成仏説」を述べているようにも捉えられかねない。確かに『真如観』においては、人は仏になる行位をのぼり真如観によって現実世界を見るようにと説いている。しかしながら、そもそも『真如観』が説く「草木成仏説」の前提には、「真如ノ理ト云ハ、広ク法界ニ遍ジテ至ラヌ処ナク、一切ノ法ハ、其数無量無辺ナレ共、真如ノ理ヲ離タル者ナシ。」³⁶ と、万法一如の道理が厳然と働く世界観がある。人間は無始の習いである無明によってその真実を忘れ、この無分別である世界に生きているにも拘らず、様々な分別心を抱いて二元分別的な考え方にとらわれている、故に、真如を観ずればありのままの現実が見えてくると説くのである。そのありのままの現実こそが「真如＝仏＝自心＝自然」なのである。そして「我目ノ前ノ一微塵計ノ中ニ、十方世界一切仏菩薩在マス」³⁷ とまで主張するのである。したがって、一切万物はそのまま「真如」、つまり「仏」というわけであり、眼前の草木や虚空までもが仏とされるのである。さらに、万物はそのまま「真如・仏」であるが故に、万物のすべてが「一体不二」の関係で存在している。そのように観ずるならば、「本覚ノ理」、つまり無明が生ずる前の本から悟っている状態、ありのままを観じている状態に通ずるというのである。よって中国におけるような「衆生が成仏すれば草木も成仏する」、すなわち認識能力を持つものの覚不覚によって草木における仏性の有無が左右されるという「原理→人間→自然」という人間を中心とした発想とは異なり、すでにこの現実世界はすべからく仏の現われなのだが、それを人間が気づくか否か、あるがままに観るのか否かという「仏（原理）＝自然→人間」、すなわち「自然」と仏（原理）が同等であるという前提から出発するという発想なのである。

次に皇覚作とされる『三十四箇事書』を見ていくと、ここでは「依正不二」の理論を持ち出して、「草木不成仏」を主張している。これは草木が成仏することが不可能で

あるということではない。すなわち、草木が成仏してしまうと環境世界に異動が生じてしまい、ひいては世間がそのまま常住ということに反してしまう。草木が成仏するという表現は優れたものではあるが、まだ徹底したものではない。故に、「成仏する・しない」という二項対立的なもの見方ではなく、もはや草木成仏即草木不成仏という、草木がそのまま常住の仏の姿であり、その意味において、むしろ草木「不成仏」であるということが真実であると説いているのである。

一家の意、依正不二の故に、草木成仏の事、疑ひなし。ただし、異義無尽なり。常の意のごとし、云々。今の意は、実に草木不成仏と習ふ事、深義なり。所以はいかん。草木は依報、衆生は正報なり。依報は依報ながら、十界の徳を施し、正法は正報ながら、正報の徳を施す。もし草木成仏せば、依報減じて、三千世間の器世間に減少あらん。故に、草木成仏は巧に似るとも、返つて浅に似たり。(中略) 常住の十界全く改むるなく、草木も常住なり、衆生も常住なり、五陰も常住なり。よくよく、これを思ふべし。³⁸

ここで注意しておかねばならないことは、『真如観』においては我即真如と説きつつ人間の実践修行を促していたのに対して、『三十四箇事書』においては、未だ悟達していない衆生がそのまま仏であるという論法が見出し得るということである。すなわち、「円教の意は、衆生を転じて仏身と成るとは云はざるなり。衆生は衆生ながら、仏界は仏界ながら、俱に常住と覚るなり。」³⁹と説いているように、「草木不成仏」と同じ論理によって、現象即実相として本門の実相論を主張しているのである。これは、「仏(原理)＝自然＝人間」という思想をはっきりと打ち出しているものといえよう。この場合の原理が真如であり実相であること、「草木＝常住」「衆生＝常住」「五陰(五蘊)＝常住」であることを考え合わせると、「仏＝自然＝人間」という一体化された構造がうかがい得よう。このような、仏と「自然」と人間との一体を説いていることは、仏とあらゆる存在との根源的な一体性を確立するものと言えるであろう。

ではなぜ「草木成仏」とわざわざ説くのかといえ、草木は非情であつて成仏しないという考えを破るためであるとしている。そして、「非情ながら、しかも有情なり」と非情である草木国土がそのまま有情ないし仏であると強調して、人々が「草木成仏」という言葉を聞いた場合に「非情から有情に転ずる」と考えること否定し、非情と有情とが全く相即の関係にあることを論じているのである。

ただし草木成仏と説く事は、他人の情を破さんがための故に。他人の意の云く、草木はただ草木にして、生界・仏界の徳なしと。一向ただ非情にして、有情にあらずと。故に、これを破す。一家の意は、草木非情といへども、非情ながら有情の徳を施す。非情を改めて有情と云ふにはあらず。故に成仏と云へば、

人々、非情を転じて有情と成ると思ふ。全くしからず。ただ非情ながら、しかも有情なり。よくよく、これを思ふべし。⁴⁰

これは「常住」という立場から非情と有情とに根本的な区別を設けない態度であり、認識能力があるから成仏するという理論ではないのである。さらにまた以上のような、現象をそのまま仏の現れとみるべきということを、月や水をモチーフとして表現してもいる。

- ・また垂迹の仏を見るに、ただ本地の仏なり。水中の月を見るは、天月を見るなり。愚人は、これを知らず。(中略) 全く水に移る月を見るにあらず、真に天月を見るなり。⁴¹
- ・本門は本より水中の月を見ず、最初より、ただ一の天月を見るなり。故に実体を知り、実体を見る。ただ一の月、諸水に宿りけりと知る。本体は、ただ一の天月なり。⁴²
- ・波消えては水に帰し、水は必ず波と成る。本より俱時にして前後なし。また異体にあらず。水常住なれば波常住なり。よくよく、これを思ふべし。⁴³

本稿第二章で示したように、自然物を比喻表現として用いて説法するという方法は「阿含経」においても見られたが、「天台本覚思想」においてはこのような自然物による比喩的な表現法に止まらず、草木などの自然物そのものを仏の当体として捉え、そのような自然物が真如そのものとしてあることこそが「真実」であると説くのである。そもそも法を説くという前提において、自然物自体、草木森羅万象そのまが仏であるとしているところに、「原始仏教」とは大きく異なった自然観が認められよう。

以上見てきたように、「天台本覚思想」においては一切万物が「仏の顕現」であるという意味において、すべてが不二一体の関係にあるとするものであった。特に『真如観』では「心」までもが「真如」とされたのである。「天台本覚思想」においては「仏＝自然」というものが大前提としてある。つまり「仏即自然」という「真実」が厳然と存在し、人間もこのありのままの現世において根源的に一体性を有していることが見出し得、そこには、「仏(原理)＝自然＝人」という構造が明確に存在していると言えるのである。これは「原始仏教」でみられたように、ダルマからすれば人間と「自然」とが同質ともいえるというダルマを仲介とした一体化論というよりも、現実に存している「自然」そのものに仏の顕現としての価値を認め、肯定し、両者の一体性を示していると言えるだろう。

4. 日本文化にみられる自然観

「自然」中心的傾向 人間と「自然」が根源的な一体性を有する存在であるという

自然観の表出は、文学作品においても見ることができ、その代表的実例として、現在最古の歌集とされる『万葉集』を挙げることができる⁴⁴。本書は約3世紀もの期間に亘って詠まれた歌が収められ、作者層は天皇・皇后・皇子という最上層から庶民・門付という最下層にまで及ぶ。全国各地・各階層の人の歌が実に幅広く収められているという意味で、『万葉集』における自然観は、その当時の日本人があまねく抱いていたものであると考えられる。『万葉集』には、例えば自然を詠ったものに次のような歌がある。

うらさぶる 心さまねし ひさかたの 天のしぐれの 流らふ見れば⁴⁵
 もみち葉の 散りゆくなべに 玉梓の 使を見れば あひし日思ほゆ⁴⁶
 春の野に 霞たなびき うら悲し この夕かげに 鶯鳴くも⁴⁷

ここには、人間の心の状態と自然現象との直接的な一体性がそれぞれ表現されている⁴⁸。上記の例からもうかがえるように、『万葉集』では、インドの「原始仏教」や「如来蔵系経典」とは異なり、「比喩」という文学的表現として「自然」が用いられておらず、仏教の教理の説得力を増すために「自然」が用いられたのではない。そこでは「自然」と人間との情態がまさしく同様のものとして扱われ、言の葉に表わされているのである。『万葉集』における「自然」と人間との関係は同じ生命をもつものとして捉えられているのであり、そこには両者の生命現象としての根源的連繋が自然現象と心情との共鳴的描写によって見事に表現されているのである。

このような「自然」と人間との根源的な連繋は『作庭記』にも見られる。『作庭記』は平安時代の造園秘伝書であり、「造庭の素材と技術・工程」「庭園の諸形式とその精神」「庭園によって形象さるべき理想的な美はどのようなものでなければならぬか」等々が記されている。その理想は平安時代の和歌・物語・絵画にみられる自然感情や美意識と通底するものがある⁴⁹。『作庭記』中の一章である「瀧を立る次第」には次のように記されている。

次左右のわき石のまへによき石の半はかりひきをとりたるをよせて、その次々はその石のこはんにしたかひてたてくたすへし⁵⁰

すなわち、庭における滝を造る際には、その「石の希望に従って」立て下さねばならないことを指導している。さらに「立石口伝」には、山の麓や野筋を造る場合、石の配置は「群犬の伏している様」であり、「猪の群れの走り散る様」であり、「子供たちが遊戯をしている様」に仕上げなくてはならないとし、無機物の石と人間を含む生物との間の境界線は限りなく無いに等しい。

山のふもとならひに野筋の石はむら犬のふせるかことし豕むらのはしりちれる
かことし小牛の母にたはふれたるかことし（中略）たとへは童部のとてうとて
うひゝくめといふたはふれをしたるかことし⁵¹

以上のように、『万葉集』ならびに『作庭記』に表されているのは、「自然」を中心とした世界に対する人間のあり方であり、日本においては、人は「自然」と根源的紐帯感を持った存在として捉えられている。

ここで今一度、前述したインドにおける仏教文化との比較という観点に注目すると、日本とインドとの自然観の違いは「曼荼羅」によっても指摘することができる⁵²。「曼荼羅」とは神聖な壇（領域）に仏・菩薩を配置した図絵で宇宙の真理を表わしたものである。中国から渡ってきた「両界曼荼羅」を有する密教は、空海や最澄らによって日本に9世紀初頭にもたらされるが、10世紀以降になると日本型とも形容できる曼荼羅がつくられるようになった。この日本型曼荼羅は、密教伝統の曼荼羅の影響をもちろん受けてはいるが、それとは別種の空間感覚によって、「自然」と神々（及び仏・菩薩）の世界を統合するような世界像を表現するように変化したのである。

その第一の典型的な事例が13世紀のもものとされる春日宮曼荼羅である⁵³。この図像の構造的な特色は、全体として短冊型の長方形になっており三つの部分に分かれていることである。上段の部分には「山と輪円」の組み合わせが、中段には「樹林に囲まれた春日大社」が配され、下段には「興福寺の堂塔伽藍」が描かれている。このような上中下の図像構造にはいろいろな解釈が可能であるが、一つにはインド仏教の自然観におけるヒエラルキーの逆転が読みとれることが山折哲雄によって指摘されている。すなわち、インド型曼荼羅においてはもともと大日如来を中心とした一元的な構造であり、それが多くの神々を吸収して多元化の方向へ向かうわけであるが、そこに自然物が描かれることはなかった。それは専ら、ダルマあるいは宇宙遍在の原理を中心とした構造の図像であったのである。それが日本型曼荼羅になると、構造が多面的であると同時に、構成要素が「自然—神—仏」と変化するのである。「自然」を上段に配し、草木によって神社仏閣を包み込むような、極めて「自然」を中心とした曼荼羅に変貌しているのである⁵⁴。あるいはまた、上段・中段・下段という構造を階層的な配置と捉えないならば、「自然—神—仏」という構造は、畏敬・信仰の対象である「神」や「仏」と同等のものとして「自然」が認識されたものであると解釈することも可能であろう。そして宇宙の真理を表現するものである曼荼羅に現実世界の神社・寺・「自然」が描かれているところに、「天台本覚思想」にみられたような「現実肯定」の思想が読み取れるのである⁵⁵。胎蔵曼荼羅から金剛曼荼羅を経て、春日宮曼荼羅のような「自然」を中心（あるいは「自然」を畏敬・信仰の対象とする程に取り扱う）とする曼荼羅に変化したという仏教芸術における変容も、前述した日本仏教における「自然」中心的傾

向を例証するものであるといえよう。

最後に、草木成仏と関連する謡曲に言及しておく。謡曲には仏教用語が散見するものが甚だ多く、その理解には仏教の知識が不可欠である。草木成仏に関係のある謡曲をいくつか列挙するならば、『杜若』『西行桜』『墨染桜』『半蔀』『芭蕉』『六浦』などがあり、これらは室町時代の作と確定し得るようである⁵⁶。その中の『杜若』には、「すはや今こそ草木国土。すはや今こそ、草木国土。悉皆成佛の御法を得てこそ。失せにけれ」⁵⁷という一句があるが、これはまさに、「草木成仏論」が言語化されたものである。このように仏教教義が多く織り込まれた謡曲が一般に愛好され観賞されたという事実は、当時の社会や文化においても「草木国土悉皆成仏」などの仏教思想が広く浸透していたことを示すものであるといえるであろう⁵⁸。

以上に見てきたように、日本文化においても「草木成仏論」や「天台本覚思想」同様、「自然」を中心とした自然観があり、「心(情)」というものの介在を通して「自然」と人間との一体性を観想し、仏そのものを「自然」を介して見ようとしたものであった。

「草木成仏論」「天台本覚思想」「平安・鎌倉期日本の文化現象」という三者の考察から導き出された「平安・鎌倉期における日本の自然観」に特徴的なことは、一切万物が仏の顕現であり、その意味において「自然」と仏は不二一体の関係にあったことである。このような自然観は、「自然」を中心とした「仏—自然—人間」という三位一体の紐帶的關係をもつものであった。またこのような関係は仏の顕現としての「自然」という視点からだけではなく、人間と仏・「自然」との心情的一体性の視点からも読みとけるものであった⁵⁹。日本の諸文化現象に表れているような「自然」と人間との間の強い「共感性」は、特にこの心情的一体性の故に生ずると思われる⁶⁰。

5. 結論

本稿の主旨は、仏教教理史における「草木成仏論」形成に至るまでの自然観の変遷を辿り、その形成過程における自然観の変遷を考察して、平安・鎌倉期における日本仏教の自然観の特質に注目し、それを同時期の日本の諸文化現象に表わされた自然観と比較することによって、日本の特徴をより浮き彫りにすることにあつた。そこでまず「自然」という言葉の意味を確認した上で、インド原始仏教の経典である「阿含経」をとり上げ、「阿含経」における「自然」を考察した。「原始仏教」においては、ダルマの存在を眼前にありありと示すための比喩表現として「自然」が用いられている。「自然」それ自体は、「六根」で構成され「無常・無我なるもの」であるが、それはダルマの理解を中心とした自然観であつた。続いて「如来蔵系経典」をとり上げたが、これも「阿含経」同様に、「自然」はダルマを説き明かすための比喩表現の材料としての役割しか果たしていないように思える。「阿含経」にしても「如来蔵系経典」にしても、ダルマを中心とした「自然」描写をその特徴とし、その背後には、「ダルマ中心的

傾向」を有する自然観があったと言えよう。

このような「原始仏教」が根本分裂や部派分裂を経たのち大乘仏教として中国に渡ると、漢訳やその当時の思想的影響によって独自の展開を見せることとなる。その一つとして、中国仏教では「非情成仏論」が展開されるわけであるが、日本のように「非情成仏」が自然に対する人間感情の自然な表出の対象にはなり得ず、むしろ教義的・論理的な地平にとどまっている。「衆生が成仏すれば」という条件がついているように、人間の介在が不可欠なのであり、その意味で、「衆生中心的傾向」を有すると言えよう。それはまた、人間の実践・修行を中心とする中国仏教の特徴と一脈通じるところがある。

このような中国仏教の「非情成仏説」が日本に伝来し日本において独自の展開を見せると、「草木成仏」という名称の通り、極めて「自然」中心的な傾向を有する自然観が前面に打ち出されてくる。一切万物が仏の顕現であり、その意味において全ての存在は仏と不二一体の関係にあるとされる。「自然」と人間の一体性だけでなく、仏という実相は草木などの自然物を媒介して捉え得るという「仏＝自然」的発想がその根底に存在するのである。それ故に「仏—自然—人間」という根源的な紐帯関係をその構造として有するものであった。また、その紐帯関係は非情と有情とが同様の「心」を有するという発想によっても強化されていた。このような「自然」中心的宇宙観や、及び人間と「自然」との根源的紐帯関係を明確に読み取れるのが和歌・庭園思想・仏画・謡曲などの日本の文化現象であり、両者の心情的な一体性の故に、人間と「自然」との「共感性」が見出されるのである。中でも、神仏と共に「自然」を中心とした世界観が視覚的に表現されている曼荼羅は、実に象徴的であるとともに、その代表的実例であるといえよう。このように平安・鎌倉期における日本仏教の自然観は日本的な「自然中心的感性」を抜きにしては語れないのである。(了)

注

- ¹ 本稿のテーマに関しては、麗澤大学名誉教授の伊東俊太郎先生、ならびに麗澤大学学長の中山理先生に少なからぬ示唆・助言を賜ることができた。ここに敬意とともに深く感謝の意を表する次第である。また麗澤大学図書館にも資料の利用等に関してご協力頂いた。衷心より御礼申し上げたい。
- ² 「草木成仏論」については、既に諸氏による数多くの詳細な研究がなされている。本稿では、坂本幸男（『大乘仏教の研究』三陽社、1980年）・宮本正尊（『草木国土悉皆成佛』の佛性論的意義とその作者）、『印度學仏教學研究』第9巻第2号〔通巻第18号〕、1961年、262～291頁）・三崎義泉（「草木成佛思想の概観」、『天台學報』第17号、1975年、87～93頁）らの先行研究、ならびに新川哲雄が「『草木国土悉皆成佛』について—草木成仏観研究の覚え書—」（『学習院大学文学部研究年報』第29号、1983年、23～65頁）において坂本・宮本両氏に鎌田茂雄を加えた三氏の先行研究がまとめられている。
- ³ 「阿含經」（Āgama）に関しては増谷文雄訳『阿含經典』（第1巻～第4巻、筑摩書房、1979年）、「如来蔵思想」を含む仏典に関しては高崎直道訳『如来蔵系經典』（大乘仏典 12、

中央公論社、1975年)に所収のもの、「天台本覚思想」を含む仏典に関しては多田厚隆ほか校注『天台本覚論』(日本思想体系9、岩波書店、1973年)に所収のものを用いた。また、紙面の関係上、「如来蔵思想」を含む仏典における自然観の考察、中国仏教の「非情成仏説」を含む各仏典における自然観の考察、ならびに「草木成仏説」を含む各仏典における自然観の考察は割愛し、その結論のみを示すにとどめた。

- ⁴「自然」という概念内容の曖昧さは、例えば、『広辞苑』に記載されている「自然」の定義を見ても明らかである。日本における「自然」の意味は現在使われていないもの(「万一」や「ひょっとして」という意味)を除くと、大別して二種類に分類することができる。一つは中国の老荘ならびに道家思想に発する「おのずから」の思想を含む意味であり、二つ目は、森羅万象を統括するものとしてのギリシアの「ピュシス」(physis)そしてキリスト教の階層的な自然観「ナチュラエ」(naturae)を含むヨーロッパの「ネイチャー」(nature)という概念に類似する意味である。日本語の「自然」にはそれらが並存し、混在して用いられているというのが現状である。

また、日本では古くから「自然」は「じねん」と訓じられ、専ら老荘や道家や仏教が意図しているような人為を捨てた「おのずからなる状態」を示す形容詞または副詞として用いられており、“nature”のような外的対象一般を表すものではなかった。「自然」という言葉が現在のような「しぜん」という訓みになったのは儒教において用いられるようになってからであり、そこから、「自然」が“nature”と完全に等置されるに至るまでには蘭学以降長い時間を要したのである(伊東俊太郎『一語の辞典 自然』(三省堂、1999)、73~115頁及び同著『文明と自然—対立から統合へ—』(刀水書房、2002)、205~246頁参照。「自然」という訳語成立の事情については、柳父章の『翻訳語成立事情』(岩波書店、1982)に詳しい)。

- ⁵本稿では、「原始仏教」を「釈尊の仏教も含めた、根本仏教、あるいはアショーカ王までの仏教」と定義する。

「原始仏教」の定義の問題に関して、宇井伯壽は「等しく原始佛教といふも學者によって其指す範圍を異にする」と指摘し、第二結集大結集において根本二部の対立が生じ仏教は大きく二派に分岐するが、その年時が精密に定めることができないため、丁度その頃の出来事であるアショーカ王(阿育王)即位の年時を便宜上採用するとして、「予は大體阿育王即位迄を指すことにする。(中略)原始佛教の時代は紀元前431-271年の間であるといふことになる。」と述べている(宇井伯壽『印度哲學研究』第2(甲子社書房、1925)、115頁)。これを受けて平川彰は、宇井が厳密な概念規定のもとにこの用語を提示しその後の学者がそれに基づいて論議しているため、内容が比較的安定しているとして宇井の説に賛同するとしている。そして、「原始仏教の中には、釈尊の仏教もふくまれるという理解のもとに、『原始仏教』の用語を用い、これを学問的な研究対象とすることが、現在としては最も妥当な方法であると考え。」と結論づけている(平川彰『原始仏教とアビダルマ仏教』(春秋社、1991)、96~97頁)。

- ⁶本稿では、パーリ語聖典の五部と漢訳仏典の四阿含に共通し原初的な基体があるとされる『相応部經典』ならびに『雜阿含經』、及びそれらに収蔵されている「有偈品」ならびに「頌偈誦」(Sagātha-vagga)を重点的に考察しつつ、さらには「阿含經」の中でも古い部分とされている『スッタニパータ』『ダンマパダ』などをも採り上げることによって、「原始仏教」の自然観を考察する。

増谷文雄はパーリ五部、漢訳四阿含における独自の批判を行い、『相応部經典』ならびに『雜阿含經』にこそ、原初的な基体があるとされている。そして、姉崎正治の*The Four Buddhist Agamas in Chinese* (1908年、邦訳『漢訳四阿含經の研究』)に基づき、漢訳『雜阿含經』の原形と『相応部經典』の五部門との対応をもって、原初的な基体に蔵された思想の解明を試みようとする(『阿含經典』第1巻参照)。また、小部經は他の四部よりも後時に編纂されたものではあるが、その中には『法句經』や『經集』などのように、原

初的ななかおりの高い集録も存し、かの原作のすがたを訊ねるうえにも、有力な資料とされる。」(同書、24頁)としている。

また中村元は、原始仏教聖典成立史の研究を通して、『スッタニパータ』や『相應部』*Sagāthavagga* はアショーカ王以前のものである(中村元『原始仏教の成立』(春秋社、1992)、730頁)とし、また諸ガーターを原始仏教聖典の古い部分として挙げ、「原始仏教聖典のうちの大部分の詩句はアショーカ王以前のものであるらしい」(同上)としている。ただし、「現存パーリ語聖典たる五ニカーヤ、あるいは漢訳四阿含の原本などは、そのなかにかきわめて古い資料を伝えているにもかかわらず、その散文の部分は大体においてアショーカ王以後に作成編纂されたものである」(同上)とも指摘する。

さらに三枝充恵は、姉崎正治博士などの研究の後に著された赤沼智善の『漢巴四部四阿含互照録』を挙げ、ほぼ完璧に近いパーリ四部と漢訳四阿含の比較対象研究であると評している(中村元・三枝充恵『パウツダ [佛教]』(講談社、2009)、119頁参照)。加えて、「全文が韻文の詩(偈・偈頌という)から成る『ダンマパダ』は、最初期の仏教の資料として、とくに重要視されるばかりではなく、その貴重さは「以後の南伝、北伝、さらに大乘、という仏教全体に一貫し、徹底する」といい、他の初期経典はもとより、大乘経典をも含むすべての仏典の中で傑出して読誦・愛好されてきたと指摘している(同書、142頁)。

⁷ 『阿含経典』第1巻、89頁。

⁸ 『阿含経典』第4巻、129頁。

⁹ 増谷文雄は、『現観』(abhisamaya= coming by completely, clear understanding) というのは面白いことばである。眼のまえに見るがごとく、はっきりと理解することである。したがって、その境地を語れば、おのずから譬喩をもって説くこととなるのである。』(『阿含経典』第1巻、262頁)と「現観」を定義し、説明している。また中村元『佛教語大辞典』(東京書籍、1981)には、「①はっきりと真理を知る。真理と一体になる。現前に真理を観ずる智慧のこと。現前に明瞭に真理を観察すること。」(336頁)とある。

¹⁰ 『阿含経典』第2巻、179～180頁。

¹¹ 同書、181頁。

¹² *SAMYUTTA- NIKĀYA: PART III KHANDHA-VAGGA* に記されているパーリ原文では「*Seyyathāpi …… Evam eva ……*」(F. M. Leon, ed. *SAMYUTTA-NIKĀYA: PART III KHANDHA-VAGGA* (London: The Pali Text Society, 1890, rpt., 1975), pp.140-142.) とあるが、これは水野弘元によると、「恰かも…の如くその如く、たとえば…のようにそのように」(水野弘元『増補改訂 パーリ語辞典』(春秋社、2005)、366頁)と訳出し得るし、また水野は『パーリ語文法』(山喜房佛書林、補訂、1959年、188頁)においても、「*seyyathāpi*」を比喩表現として紹介している。

¹³ 『相應部経典』や『雑阿含経』において、釈尊はコーサラ国のパセーナディ王が供犠の用意をしているという情報を聞き、「献馬祭に、献人祭 棒擲げ祭に、ソーマ祭 さては無遮会とくさぐさの 供犠はあれども利益はない」(『阿含経典』第4巻、82頁)と述べている。またこれは、『スッタニパータ』においても、「わが徒は、アタルヴァ・ヴェーダの呪法と夢占いと相の占いと星占いとを行なつてはならない。鳥獣の声を占ったり、懐妊術や医術を行なつたりしてはならぬ。」(中村元訳『ブツダのことば』(岩波書店、改訳、1984)、201頁)とあることからもうかがえる。

¹⁴ このことは『相應部経典』『雑阿含経』から離れても同様であり、『ダンマパダ』では説法における主張の前後に「弱い樹木が風に倒されるように」や「うるわしく、あでやかに咲く花でも、香りの無いものがあるように」などの比喩表現を用いて、「現観」に資するという一貫した姿勢がうかがえる(中村元訳『ブツダの真理のことば 感興のことば』(岩波書店、1978年、11頁及び17頁))。

¹⁵ 『阿含経典』第3巻、31頁。

¹⁶ この一節に関しては増谷も「自然」に対するダルマ中心的な立場を指摘している。

「一切」とはなにか。それは、詮ずるところ、この世界にあって生きる存在である人間にとっては、「人間にとっての世界」を意味するものであるより他はないのである。(中略)そこに語られているものは、まことにリアリスティックな「一切」であって、空想や幻想はまったく混えられていない。つまり、六根によって把握せられる六境のほかには、なにもものも介入するところはない。それが釈尊の世界であったのである。(同書、7頁)

増谷の指摘するように、まことにリアリスティックな「自然」への眼を持っていたにもかかわらず、「自然」そのものに関心が向かず、さらにその「六境」に対しては「無常であり苦であり無我(非我)なるもの以外ではあり得ない」と専らダルマを介した視点で観察されているのである。ここからもダルマを中心とした立場が見て取れよう。

¹⁷ 中村元『インド人の思惟方法』(春秋社、1988)、101～102頁。

¹⁸ 実際、サンスクリット語の「loka」という語は、「自然環境」としての世界を表現する器世間として使われる場合もあれば、「世の中の生きとし生けるもの」としての衆生世間として使われる場合もあるようである(『佛教語大辞典』参照)。

¹⁹ 『阿含経典』第2巻、184～185頁。

²⁰ 『ブッダのことば』、12頁。

²¹ 『仏弟子の告白 テーラガーター』には、次のような一節が見られる。

野猪や羚羊がひそかに出没する山腹の峰において、あるいは美しい自然の空間において、降りしきる雨に新鮮な水を注がれた林において、そなたはそこにある洞窟の住居に行き行って楽しむであろう。

美しき紺青の頸あり、美しき冠あり、美しき羽毛あり、色とりどりのあざやかな羽毛に覆われた鳥どもは、美妙な鳴き声をひびかせている。かれらは、林の中で瞑想するそなたを楽しませるであろう。

雨が降ったとき、草が四指の高さになったとき、林が雲のように美しい花を咲かせているとき、わたしは樹木のように山々のあいだに臥すであろう。それは、わたしには棉毛のように柔軟であろう。

しかし、わたしは主のように為すであろう。わたしは、得られたものだけで満足することにしよう。倦むことのない〔革工〕が猫の皮をよくなめして袋をつくるように、わたしはそなたを柔軟にしてやろう。(中村元訳『仏弟子の告白 テーラガーター』(岩波書店、1982)、209～210頁)

中村もこの詩句を取り上げ、「人間の世俗生活に対する否定態として、自然環境が意義をもってくるのである」と述べている(中村元『原始仏教の思想Ⅱ』(春秋社、1994)、694～695頁)。

また杉本卓洲は、仏教律典において草木を傷つけることは罪となるという所謂「壊生種戒」という戒の中で、その草木を指す言葉である「Bhūtagrāma」について考察しているが、『パーリ律』や『四分律』『五分律』では、神樹信仰に対する寛大な態度から、樹木が衆生と呼ばれたり樹木の生命に対する関心がある記述が見受けられるが、他方『摩訶僧祇律』『十誦律』『根本説一切有部律』等には、樹木は樹神や蚊等の住処であるが故に損傷を加えてはならないということや、有情の中に昆虫類のみが挙げられ樹神等が除外されていたりしていることを指摘する。つまりこれらの相違は、部派間に衆生観や民間の信仰に対する対応の仕方に差があったことを物語るものである。そして杉本は、仏典以外の文献である『マハーバーラタ』やジャイナ教の経典を比較分析し、そこに見ら

れる草木は生命そのものであり輪廻を巡るものであって当然人間もその中に再生することがあり得るといふものが当時のインドにおける一般的な思念であるとするれば、仏教教団側ではこのような見方に否定的な態度をとるのであり、「Bhūtagrāma なる言葉の意味内容及びその理解において、仏教側と当時の社会通念との間には、少なからぬギャップのあったことが判明する」と指摘している（杉本卓洲「Bhūtagrāma について—壊生種戒考—」、『印度学佛教学研究』第26巻第2号、112～117頁参照）。ただ杉本は論稿の最後において、「以上の考察から見る限りでは、仏教はこうしたアニミズム的思考もしくは物活論的生命観とは別の地平にあったと言えよう」と述べながらも、「インド仏教全体にわたって同様な結論づけが可能なのかどうか、『草木国土悉皆成仏』という理念は、主として中国や我が国において展開されたものとされるが、はたしてインド仏教教団内では、こうした問題は全然提起されることはなかつたのであろうか。」（同書、116頁）と、さらなる研究の余地があることをほのめかしている。

²² 「如来蔵思想」とは、「一切衆生に（如来蔵）すなわち如来たるべき因があるという説」と規定される（高崎直道『如来蔵思想の形成 I』（春秋社、2009）、28頁）。また、本稿でとり上げる「如来蔵系経典」とは、「如来蔵」「仏性」の語をもって、すべての衆生に存する仏性の可能性をあらわし、またそのように説く一群の経典群をさして言う名称のことである（『如来蔵系経典』、420頁参照）。「如来蔵思想」を含む仏典に関しては『如来蔵系経典』に所収の、『如来蔵経』『不増不减経』『勝鬘経』『華嚴経如来性起品』『智光明莊嚴経』の五つにおける自然観についても同様のことが言える。

²³ 中国では「無情仏性」「非情有性」などと言われるのが一般的であり、「非（無）情」として牆壁瓦礫なども含めて考えるのが普通であるとされる（末木文美士『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）、364頁）。本稿ではこのことに加えて、「草木成仏論」形成に至るまでの変遷過程の一つであるという観点、ならびに中国と日本の仏教における各々の相違を明示するという観点から、中国仏教における非情の成仏論を「非情成仏論」とし、それに対して日本における非情の成仏論を「草木成仏論」と区別して考える。

²⁴ 末木は中国でも非情成仏・無情成仏という言い方で草木成仏があるとし、草木成仏に関する議論の有無だけでは日本的だとは言えないと指摘する。注目すべきは、中国における非情成仏の議論においては依正不二や三界唯心、一色一香無非中道などという教義は衆生を中心としたもの、あるいは理論的原則論に止まっているということである。それに対して日本における草木成仏論の展開においては、草木という非常に具体的なレベルでの問題として取り上げられている。これは仏教の本筋である「自己がどうやって修行し成仏するか」という衆生救済の基本的問題から外れるものであるが、そういうものが発展し、本覚論においては草や木が芽生えて、花を咲かせ枯れていく、その自然のままの姿がそのままに成仏の姿である、という自然物の実存的な「成仏」論としての解答が提出されていくと指摘している（『平安初期仏教思想の研究—安然の思想形成を中心として』、512～513頁）。

また中国仏教の特徴は、新川の指摘するように、「中国においては様々な論争の末に草木成仏説が成立をした」という点にも認め得る（新川 前掲書、41頁）。一方において、非情成仏論が日本においては何の抵抗もなく受け入れられたのは、その背景にそれを受け入れるだけの形而上学的な基盤があったからであろう。末木にもこれと同じような指摘が見られる（『平安初期仏教思想の研究—安然の思想形成を中心として』、364頁）。

²⁵ 中村は『シナ人の思惟方法』の「現実主義的傾向」という章の中で「人間中心的な態度」という項目を設けて、言語的考察からシナ人（漢民族）が抽象的觀念さえも人間に關係のあるものとして理解する傾向があり、多くの問題について人間中心的であり、便宜主義的・実用主義的であることを指摘している（中村元『シナ人の思惟方法』（春秋社、1988）、157～168頁）。

²⁶ 「本覚思想」とは、特に日本中世の天台において強調された現実肯定という色合いの濃い思想を指し示すために案出された呼称であり、これに関する研究が明治末から現在に至るまで諸学者によって継承されてきた。一般に、単に「本覚思想」と言った場合、中世の天台という枠の中で構成され色づけられた思想を念頭に置いており、中世という時代的特性、ならびに天台教学という基盤があつてこそ成立し得た仏教思想を指す。大久保良峻は「たんに本覚思想と言った場合、従来の研究史を踏まえれば、平安末以降のいわゆる中古天台において高揚された思想を基準に据えて論じられてきたというのが本筋なのであり、そこにもっとも根本的な意義を見出すべきであることは言うまでもない。」（大久保良峻『天台教学と本覚思想』（法蔵館、1998）、45頁）と指摘している。この思想が日本の文化に多大なる影響を与え、日本の文化の核心ともいべき思想になったのである。「天台本覚思想」は日本の特に中世において、仏教諸宗・修験道・神道・一般の文芸思潮にいたるまで共通の思想的背景として存していたことが注目されている。田村は「天台本覚思想概説」（『天台本覚論』所収、477～548頁）の中でこのことを指摘しており、末木は本覚思想が影響を及ぼしたものとして、鎌倉仏教、神道理論・修験道、文学・芸能、近世思想を挙げている（末木文美士『日本仏教史—思想史としてのアプローチ』（新潮社、1996）、188～190頁）。

尚、中世の天台と述べたが、これも判然としない点を有する表現で、従来用いられている「中古天台」なる語は、およそ平安の末期すなわち院政期から始まり、江戸時代中期、特に元禄・享保（1688～1735年）の頃までを一括した時期を指している（裕慈弘『日本佛教の開展とその基調』下（1～10頁）において、中古天台の時代区分とその内容が詳しく論じられている）。

²⁷ 天台宗の根本聖典は『法華経』であるが、宗祖亡きあと円仁（794～864）、円珍（814～891）のもとで天台宗はいちじるしく密教化し、台密（天台密教）を教学的に大成させた安然（841～?）にいたっては、「真言宗」と自称するまでになった。この天台密教化にともない、天台と藤原氏との結びつきは確固たるものとなり、良源（912～985）が天台座主となった10世紀には、叡山は全盛時代を迎え、有力貴族の寄進になる多くの所領をかかえた。門下に源信（942～1017）と覚運（953～1007）が輩出するが、以後二人を祖として恵心、壇那の二流を生じ、中世には諸派分流することとなる（奈良康明編著『新版 日本の仏教を知る事典』（東京書籍、2005）、37頁）。

²⁸ ただ大久保の指摘するように、「本覚思想」というものが現在において未だ一貫した意味で用いられていない場合が多く、必ずしも共通の認識の下で活用されていないという問題がある以上（大久保 前掲書、77～78頁参照）、本稿では『天台本覚論』に所収のものを「天台本覚思想」の代表的な文献として取り扱い、この限りにおいて「天台本覚思想」の自然観を考察していくこととする。

尚、『本理大綱集』『天台法華宗牛頭法門要纂』『漢光類聚』における自然観もあわせて考察したのであるが、紙面の関係上、文献化が一応整い「天台本覚思想」の体系化がなされた時代の資料とされる『真如観』と『三十四箇事書』のみを本稿でとり上げることとした。

²⁹ 『天台本覚論』、125頁。

³⁰ 『佛教語大辞典』参照。

³¹ 『天台本覚論』、120頁。

³² 同書、125頁。

³³ 同書、129頁。

³⁴ 同書、129頁。

³⁵ 同書、134頁。

³⁶ 同書、125頁。

³⁷ 同書、135頁。

- 38 同書、167 頁。
39 同書、176 頁。
40 同書、167 頁。
41 同書、153 頁。
42 同書、165 頁。
43 同書、166 頁。
44 一般的に『万葉集』成立の時期は、8 世紀前期に最古の部分が成り、それに種々の資料を加えて 8 世紀半ば前後に巻 1～巻 16 までが編集され、巻 17～巻 20 も付加され、その後さらに手入れがあつて現在の姿になったとされている。その時期は宝亀 8、9 (777、778) 年であるとも (徳田浄)、大同年間 (806～810) であるとも (折口ほか) いわれている。
45 澤瀉久孝『萬葉集注釋』巻第 1、455 頁。
46 同書、巻第 2、438 頁。
47 同書、巻第 19、219 頁。
48 伊東はこれを次のように評している。

「あたかも……のように」という比喩とするには、余りにも心と対象とが一体化している。およそ「あたかも……のように」という比喩は、この二つのものが分離していることを前提としてのみ成り立つ。しかしここではそうではない。人間の周囲の自然現象のなかに、ただちに一種の気分の共有性を感じとっているのであり、人間の感情の内面的流動がそのまま自然現象の流れなのである。両者は生の宇宙的連関のなかで根底的に相結ばれているといわねばならない。(『文明と自然 一対立から統合へ—』、89～90 頁) [傍点原文]。

- 49 石母田正『石母田正著作集』第 11 巻 (岩波書店、1990)、93～97 頁。
50 森蘊『「作庭記」の世界』(日本放送出版協会、1986)、56 頁。
51 同書、69 頁。
52 例えば、山折哲雄は「中世日本人の自然観」(伊東俊太郎編『日本人の自然観』(河出書房新社、1995)、179～200 頁)において、インド型曼荼羅と日本型曼荼羅を比較し考察を加えている。本稿の曼荼羅の考察も氏の論を参考にした。
53 付図【図 I】を参照されたい。
54 山折はインド型と日本型の曼荼羅に対して、インド型曼荼羅は本来「宇宙を統合的に表現する方法として、仏、菩薩の図像そのものにこだわる構成」を示すが、それに対して日本型曼荼羅は「神の領域と仏の領域を統合するものとして、山岳や森林、あるいは榊というような自然の要素を大幅にとり入れている。」と指摘する(『日本の自然観』、193 頁)。
55 また、付図【図 II】に示した春日宮曼荼羅においては、もはや仏の姿すらもなく、山と春日大社及びその周辺の「自然」が描かれているのみである。
56 「謡曲曲名総覧」の成立推定年代を参照 (野上豊一郎編『能楽全書』第 3 巻 (東京創元社、1980)、235～279 頁)。仏教用語が甚だ多く用いられているにも拘らず、謡曲は一般にも広く愛好され、その中には草木成仏に関する歌も数多く存在するのだが、この草木成仏思想が一般に受け入れられるためには、それ以前の時代すなわち平安・鎌倉期にその思想が広く説かれている必要がある。謡曲は、「天台本覚思想」が時代を下って活かされていることを示す文化現象の一つであると言える。
57 佐成謙太郎『謡曲大観』第 1 巻 (明治書院、1953)、628 頁。
58 花田凌雲は、「佛教々義の萬遍無く織り込まれた幾多の謡曲が、一般に愛好せられたと

いふことは、時代常識がそれ程に佛教化せられてあつたことを證明する。」(花田凌雲『謡曲に現れたる佛教』(第一書房、1987)、8~9頁)と述べ、また新川も以下のように指摘する。

草木の精をシテとしその成仏のさまを見せる能を構想し得たのは、それ以前にその構想を可能にする草木成仏観がすでに広く説かれており、しかもそれを当時の人々の大部分が了解していることが不可欠であろう。もしそうでなければ草木成仏の曲を構成し得ぬはずであり、仮に構想したとしても当時の人々に享受されぬはずである。謡曲が作られていく室町期に草木成仏観が通念として存在したが故に、草木の精たるシテが成仏する内容の曲を構想し得たと考えるのが自然であると思う。(新川 前掲書、26頁)

⁵⁹ 日本人は「自然」に対して絶対的な信頼を抱いていたと思われる。例えば、神事の前に行なう「禊」という身体を清めるための儀式があるが、このとき用いるものは「水」である。「記紀」において伊弉諾尊が禊ぎを行なっているが(倉野憲司校注『古事記』(岩波書店、1963)、31頁。及び、坂本太郎ほか校注『日本書紀』上(岩波書店、1967)、94頁。)、これは自然物である河川や水に浄化作用があるとする前提が故の行為であり、「自然」に対する絶対的な信頼があることがうかがえる。このような「自然」に対する絶対的な信頼は、「天台本覚思想」における現実の絶対肯定という特徴にも共通するものであり、いずれも「仏一自然一人間」という構造があるからこそ可能となる発想であると思われる。

⁶⁰ 「共感」とは倫理学上の重要概念の一つであり、ギリシア語のシュンパテイア(*sympátheia*、共に感じる、共に苦しむ)を原語とし、一般に仲間意識(*fellow feeling*)を持つという意味で用いられるものである(現在では同情・憐憫・同胞感情という意味でも用いられる)。「共感」は人間の自然的情緒であり、人間社会の基礎である近親感情や交友を生み出すものである。本章で明らかにしたように、人間と草木とは共に仏の顕現として同質・同等・同一の存在であるという前提があるが、そこに仲間意識が働くのは人間が「自然」に対して一体性を懐いているからであり、またそれを感じとるからこそ、人間は「自然」に対して「共感」することが可能となると思われる。ここに働く仲間意識は、概念的思考能力としての「理性」によって捉え得る自然の法則(*the laws of nature*)のような原理・原則ではなく、他者の主体的な感情や心的状態を直感的に自分のものとして捉える(感じる)ことができる、感官・感覚さらには情念の働きを概括的に捉えた「感性」によって把握されるものであろう。上述したような「自然」と人間との根源的な一体性は、まさしく「自然」と人間との「心的」、それも「感性」における紐帯感からも把握されるものであると考えられよう。

参考文献

- 新川哲雄『「草木国土悉皆成仏」について—草木成仏観研究の覚え書—』、『学習院大学文学部研究年報』第29号、1983年、23~65頁
- 石母田正『石母田正著作集』第11巻、岩波書店、1990年
- 伊東俊太郎編『日本人の自然観』河出書房新社、1995年
- 伊東俊太郎『一語の辞典 自然』三省堂、1999年
- 伊東俊太郎『文明と自然—対立から統合へ—』刀水書房、2002年
- 宇井伯壽『印度哲學研究』第2、甲子社書房、1925年

- 大久保良峻『天台教学と本覚思想』法蔵館、1998年
- 澤瀉久孝『萬葉集注釋』卷第1、中央公論社、1957年
- 澤瀉久孝『萬葉集注釋』卷第2、中央公論社、1958年
- 澤瀉久孝『萬葉集注釋』卷第19、中央公論社、1968年
- 倉野憲司校注『古事記』岩波書店、1963年
- 坂本太郎ほか校注『日本書紀』上（日本古典文学体系67）、岩波書店、1967年
- 坂本幸男『大乘仏教の研究』（坂本幸男論文集第二）、三陽社、1980年
- 佐成謙太郎『謡曲大観』第1巻、明治書院、1953年
- 三崎義泉「草木成佛思想の概観」、『天台學報』第17号、1975年、87～93頁
- 末木文美士『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
- 末木文美士『日本仏教史—思想史としてのアプローチ』新潮社、1996年
- 杉本卓洲「Bhūtagrāma について—壞生種戒考—」、『印度學佛教學研究』第26巻 第2号（通巻第52号）、1978年、112～117頁
- 高崎直道訳『如来蔵系經典』（大乘仏典12）、中央公論社、1975年
- 高崎直道『如来蔵思想の形成I』春秋社、2009年
- 多田厚隆ほか校注『天台本覚論』（日本思想体系9）、岩波書店、1973年
- 中村元訳『ブッダの真理のことば 感興のことば』岩波書店、1978年
- 中村元『佛教語大辞典』（縮刷版）東京書籍、1981年
- 中村元訳『仏弟子の告白 テーラガーター』岩波書店、1982年
- 中村元訳『ブッダのことば』岩波書店、改訳、1984年
- 中村元『インド人の思惟方法』（中村元選集〔決定版〕第1巻）、春秋社、1988年
- 中村元『シナ人の思惟方法』（中村元選集〔決定版〕第2巻）、春秋社、1988年
- 中村元『原始仏教の成立』（中村元選集〔決定版〕第14巻）、春秋社、1992年
- 中村元『原始仏教の思想II』（中村元選集〔決定版〕第16巻）、春秋社、1994年
- 中村元・三枝充恵『バウッダ〔佛教〕』講談社、2009年
- 奈良康明編著『新版 日本の仏教を知る事典』東京書籍、2005年
- 野上豊一郎編『能楽全書』第3巻（総合新訂版）、東京創元社、1980年
- 碓慈弘『日本佛教の開展とその基調』下、名著普及会、1988年
- 花田凌雲『謡曲に現れたる佛教』第一書房、1987年
- 平川彰『原始仏教とアビダルマ仏教』春秋社、1991年
- 増谷文雄訳『阿含經典』第1巻～第4巻、筑摩書房、1979年
- 水野弘元『パーリ語文法』山喜房佛書林、補訂、1959年
- 水野弘元『増補改訂 パーリ語辞典』春秋社、2005年
- 宮本正尊『「草木國土悉皆成佛」の佛性論的意義とその作者』、『印度學佛教學研究』第9巻第2号〔通巻第18号〕、1961年、262～291頁

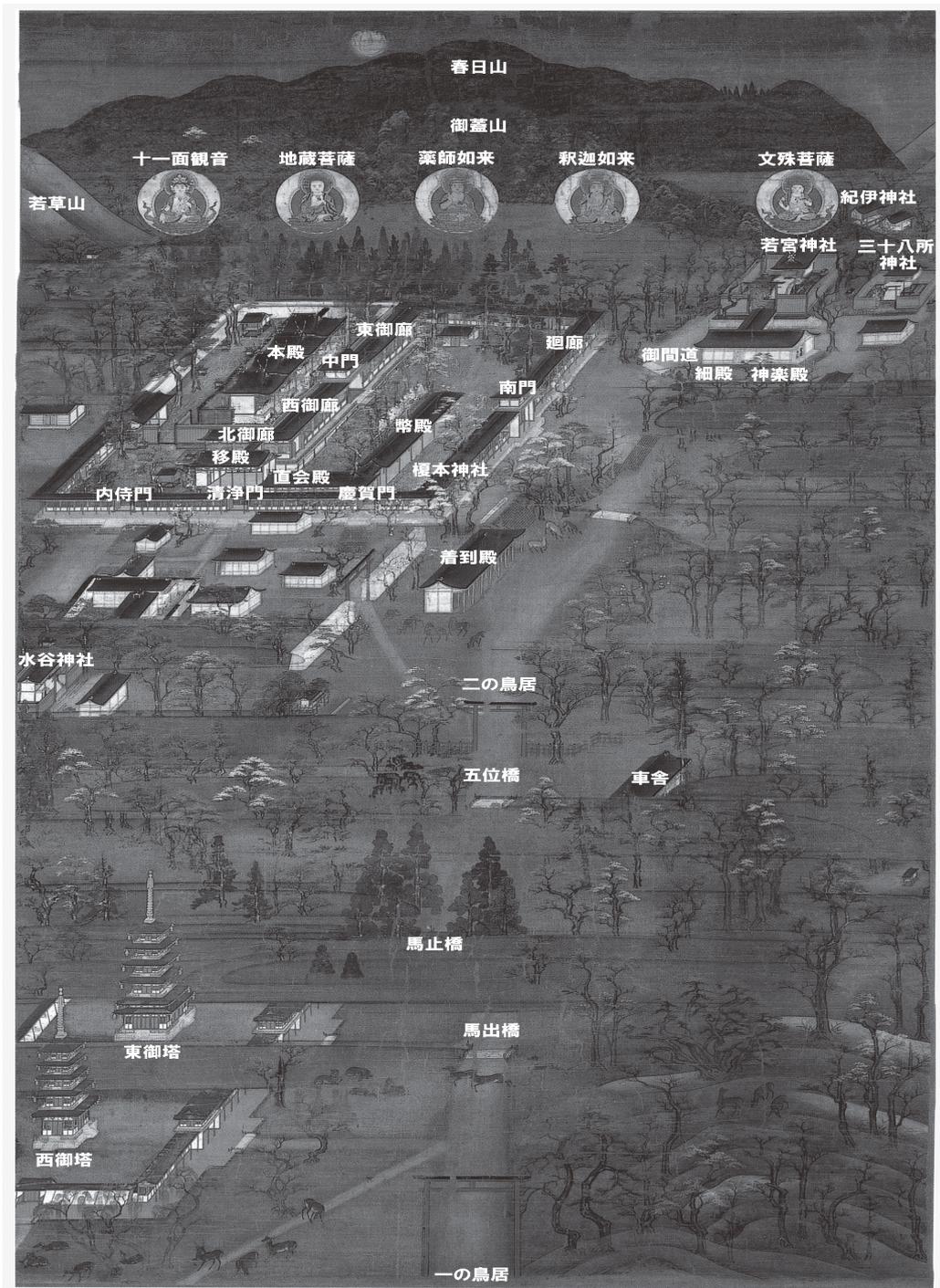
森蘊『「作庭記」の世界』日本放送出版協会、1986年

柳父章『翻訳語成立事情』岩波書店、1982年

Leon, Feer M. ed. *SAMYUTTA-NIKĀYA: PART III KHANDHA-VAGGA*. London: The Pali Text Society, 1890, rpt., 1975

付図

【図 I】春日宮曼荼羅

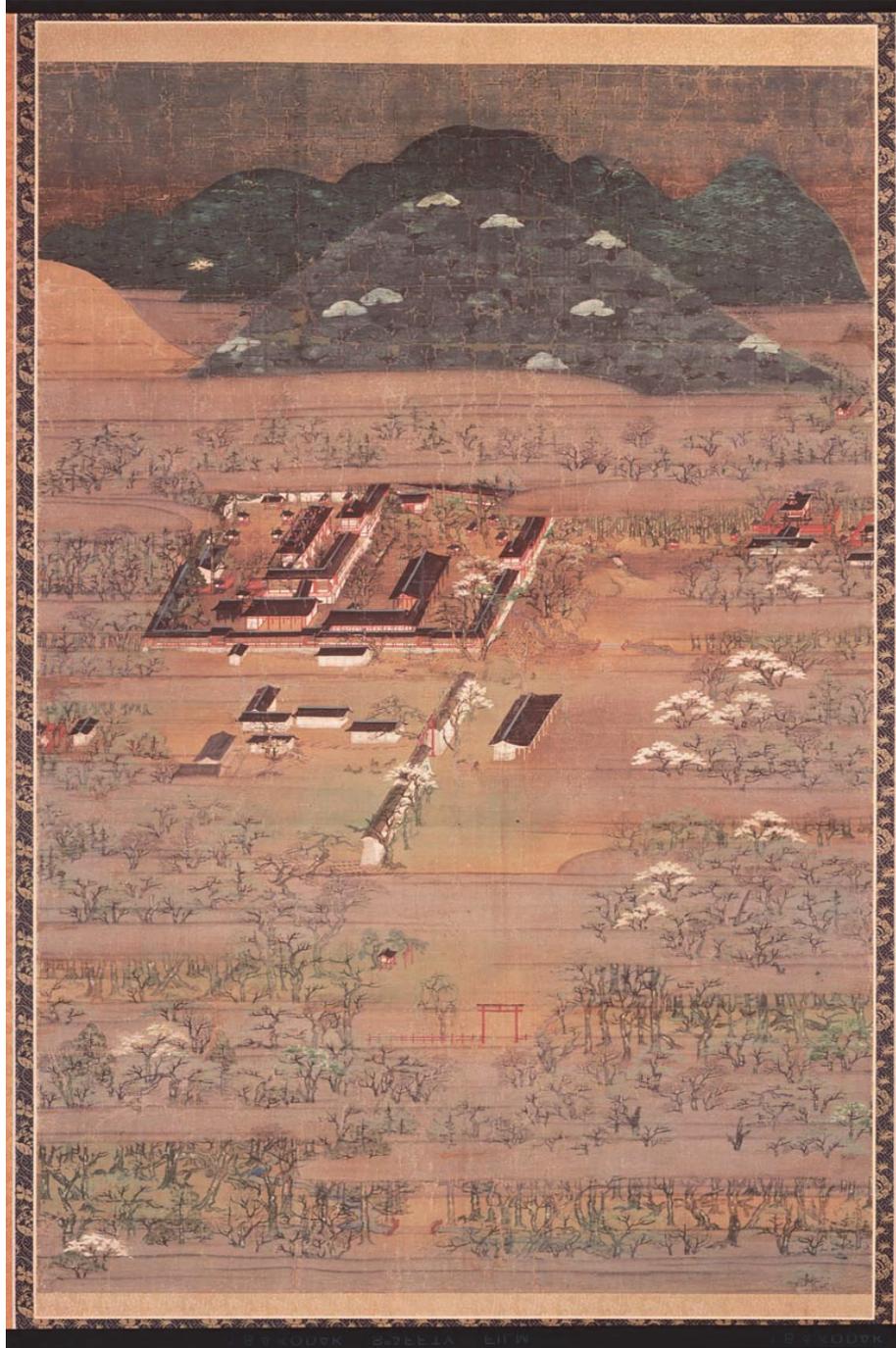


「画像提供：根津美術館」

参考 URL : http://www.nezu-muse.or.jp/jp/exhibition/pdf/list_111008.pdf

[閲覧日：2013年、1月7日]

【図Ⅱ】春日宮曼荼羅図



「画像提供：東京国立博物館」

参考 URL : <http://webarchives.tnm.jp/imgsearch/show/C0005321>

[閲覧日：2013年、1月7日]