

インド文化と日本文化

——相容れない自然観——

小林 信彦*

A 死を越えて心が移転する（インド）

「体が滅びても心は消えない」とインド人は考えています。動物が死にますと、心は体から出て行って、縁もゆかりもない雌の胎内に到着します。受精の直後に心が侵入しますと、胚が形成されて胎児に成長し、新しい生涯が始まります。そして、これが無限に繰り返されます。インド人は人生を苦しみと考えていますので、この「心の移転」を断たない限り、苦しみが終わりません。インド人にとりまして、究極の目標は「心の移転」を断つことです。仏教では心そのものを消滅させて「心の移転」を断とうとします。これに成功した人を「ブッダ」と言います。

何か行為がなされますと、その結果がいつか必ず行為者に影響を及ぼします。行為の結果が現れるのは、今の生涯や次の生涯でのことかも知れませんが、「心の移転」をかなり繰り返した後でのことかも知れません。そうしますと、遠い未来に結果として現れる何かがあって、数多くの死を越えて運ばれることになります。遠い未来の生涯で、この何かが発現して、元の行為者に作用するわけです。現象化しない限り何の作用もありませんので、これは潜在力と考えられています。

動物が行為をする度に、この潜在力あるいはエネルギーが発生します。これが心の最も深い部分に蓄積され、次々に新しい体に引き継がれます。時期

* 本学文学部

キーワード：自然観、仏性、真如、安然、草木国土悉皆成仏

が来ると、このエネルギーが現象化して、元の行為者にとって好ましい状況や好ましくない状況となるわけです。そして、目の前に山や川などの自然が見えるのも、このエネルギーが現象化したからです。仏教を信じる人々にとりまして、植物と鉱物から成る自然は、自ずから発生したのではなく、動物の心に蓄積されていたエネルギーが転換されたものなのです。動物の行った行為の最終結果ということになります。

体を動かすことだけではなく、音声を発して意図を伝えることも、心で考えることも、インドでは行為と見なされます。体を動かして何かをしようとする際には心で決め、声を出してそれを伝えますが、いずれもインドでは行為なのです。行為は最終的に心の機能に帰せられます。心を備えたものが考え、音声でそれを伝え、体を動かすのです。体を動かすことがない植物は、体を動かして何かをしようとは決心することがありません。決心することがないので、心は備わっていません。行動することがなければ、エネルギーは発生しませんので、それを蓄積する心は不要です。植物は「心の移転」と無縁です。鉱物に至っては、生まれることも死ぬこともありませんので、これだけの理由からも、移転すべき心がありません。生まれないと心が転入しませんし、死なないと心が転出しないのです。

動物が属する世界は「心を備えているものの世界」(有情界)と呼ばれ、植物と鉱物が属する世界は「器の世界」(器世界)と呼ばれます。動物が生活するための環境に過ぎず、動物をいれる「器」に譬えられているのです。植物と鉱物から成る「器の世界」は、動物の心に蓄積されていたエネルギーが現象化したものにすぎず、自らは「心の移転」に関与することがありません。

人間の心は人間以外の動物にも移ります。その限りでは、人間以外の動物も考慮の対象になります。しかしながら、自然の一部として動物に関心が向けられることはなく、野生動物の生態を描写する場面は、仏教文献に見られません。それに、互いに心が移転し合う関係にあるとはいうものの、人間の体が心の移転先として望ましいと考えられているのに対して、人間以外の動

物の体は「望ましくない移転先」(悪趣)とされています。

B 理想の国には自然が欠けている (インド)

「心の移転」を断絶することが究極目標である仏教で、「心の移転」に関与することのない自然は、物品を容れる器に譬えられて、独自の存在理由が認められていません。したがって、仏教文献では自然が描写されることがほとんどないのです。まして、賛美されることなど全くありません。

ブッダになる準備を効果的に行いたいと願う人々は、究極の訓練施設を構想して、これを「ブッダの国」と呼びました。そこにはブッダがいて、人々を親しく指導します。そして、ブッダになる準備に集中できる環境が整えられています。いったんそこへ行きますと、いつか確実にブッダになることができます。なお、「ブッダの国」を指すサンスクリット名詞は、中国で「佛國土」または「淨土」と訳されました。

代表的な「ブッダの国」として、「スカーヴァティー」という所がよく知られています。中国で「極樂」または「西方淨土」と言われているのがこれです。この國のことを記述するのが『スカーヴァティー・ヴェーハ』という文献で、『大無量壽經』という表題で中国語訳が知られています。この文献は案内書であり、「ブッダの国」へ行くことを薦めていますので、その風景が詳しく描写されています。ブッダを目指す人々にとって理想の國が記述されているわけで、仏教の自然観を知る上で貴重な資料です。

スカーヴァティーでは、大気と水はいつも良い匂いがします。何か化学物質が混じっているのです。空には太陽が輝いていません。地表は全く起伏がなく、山もなければ海もありません。海がないのに、なぜだか川がいくつもあります。ところが、川底には泥が全くなく、金の粉末があるだけです。日が差さず空気と水は汚染されているのですから、草は一本も生えていません。木の形をしたものは見かけますが、宝石や貴金属で作られています。植物ではなく無機物です。草が生えていないのですから、草食動物はいませんし、それを食べる肉食動物もいません。動物と言えるのは人間くらいのも

のですが、食物摂取も生殖もしませんので、一向に動物らしくありません。ここには命溢れる自然が欠けています。

その代わりに、途方もなく高価で贅沢な物品や設備に満ちています。黄金や宝石で作られた華麗な冠や耳飾りや腕輪がやたらにあり、豪華絢爛たる衣服や家具や調度品がどこにでもあります。宮殿や楼閣や庭園など、豪壮な巨大構造物がいたる所に見られます。このような記述を読んで「ブッダの国」への憧れがかき立てられるとしますと、ブッダを目指して頑張っているのは、命溢れる自然に喜びを感じない人々であり、金銀財宝に安らぎを覚える人々です。

C ブッダになるのは極めて困難である（インド）

ブッダになるというのは、「心の移転」を断つことですから、心のない植物と鉱物がブッダになることはありません。もっとも、心を備えてさえいれば、直ちにブッダになれるわけではありません。「心を備えたものには、ブッダになる可能性がある」という言葉は、「心の移転」を前提にしたものであり、遙かに遠い未来を視野に入れた可能性に言及したものに過ぎません。

この可能性を現実化して実際にブッダになるには、二つの条件を満たさなければなりません。まず、究極の真理が会得できるように知恵を磨くことです。次に、ほかの人々がブッダになるのを助けることです。ブッダになろうと決心して準備活動をしている人を「ボーディサットヴァ」と言い、中国では「菩薩」と言います。ボーディサットヴァは自分の準備に専念するだけでなく、ほかの人々の準備に協力しなければなりません。これを「ボーディサットヴァの活動」と言い、中国では「菩薩行」と言います。

このように、心を備えてさえいればブッダになれるというものではなく、二つの面で準備活動をしなければなりません。それでは、ブッダになる可能性がある動物なら、みな同じように準備活動ができるかということ、そうも行かない事情があります。人間以外の動物は、体の一部である大脳の機能が充分でないので、ブッダの教えを聞く機会があっても、正しく反応することが

できないのです。これではボーディサットヴァの第一条件を満たすことはできません。また、体全体が「ボーディサットヴァの活動」を実践するのに不便な構造になっていまして、第二条件を満たすことが物理的に不可能です。心を備えていることは、ブッダになるのに必要な条件ではあっても、十分な条件ではありません。人間以外の動物の体をとっている限り、ブッダになる準備をすることは事実上できないのです。

人間以外の動物の体に心が移ったのは、遙か昔に何か悪いことをしたからですが、これとは別に何か善いこともしているかも知れません。そうしますと、いつか人間の体に移る可能性があります。もっとも、心が人間の体に移ったからといって、そう簡単にはブッダになれるわけではありません。自ら知恵を磨き、他人がブッダになるのを助け、「心の移転」を繰り返して、準備を続けなければならないのです。これにはほぼ無限とも思われるほどの時間がかかり、仏教の伝承では 3×10^{52} 年という年数が算定されています。一億年や十億年くらい頑張ったところで、ブッダにはなれないのです。幸いにしまして、「心の移転」がいつまでも繰り返されますので、時間はたっぷりあります。

D 「佛性」が究極実在と見なされる（中国）

さて、「現象界に物が存在しているように見えるけれども、真実はそうではなく、そのような物には実体がない」という基本認識が仏教にあります。実在しているかのように思えるのは惑いにすぎず、実は何も存在していないというのです。「ありのままの世界は、からっぽである」ということになります。「からっぽ」を意味するサンスクリットの形容詞は、中国語で「空」と訳されました。世界を「ありのままに」見ること、すなわち「からっぽ」と認識することこそ、ブッダを目指す人々にとりまして最大の課題です。「ありのままであること」を意味するサンスクリットの抽象名詞は、中国語で「眞如」と訳されました。

「眞如」という仏教術語は、実体を欠く世界の真の状態を指すわけです。

ところが、中国で用いられているうちに、この「眞如」という語は、究極の实在を指すと考えられるようになりました。中国文献『大乘起信論』によりますと、現象界で発生しては消滅する物体は实在しないのに、ありのままに物が見えない人々は、实在すると思い込んでいます。現象を超越して实在するのは「眞如」であり、変化することも消滅することもなく、無限の過去から無限の未来まで存続します。

一切の法、本^{もと}より已^{いら}來、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢^{ひつ}竟^{きやう}平等なり。變異有ること無く、破壊すべからず。ただ是れ一心なるが故に、眞如と名づく。(『大乘起信論』、『大正新脩大藏經』32, 576, a.11-18)

一切法：現象界に存在するすべての物

言説の相：言葉で表現すること

名字の相：名前で指すこと

心縁の相：心で思い浮かべること

仏教ではいかなるレベルでも实在が否定され、ありのままの世界は「からっぽ」であると考えられます。もともと「眞如」という語は「ありのままであること」を意味し、实在を否定するために用いられました。ところが、中国人は「眞如」を究極实在としてとらえることになります。すべての存在が一つに帰せられると考えているのです。中国の文化伝統には、あらゆる物を同じと考えようとする流れがあります。これを「萬物齊同^{ばんぶつさいどう}」と言います。

天地は大なりと雖も、其の化は均しきなり。萬物は多しと雖も、其の治は一なり。(『莊子』、外篇、「天地」12、金子修訳注、2、96)

〔大意〕世界は広大であるが、そこに存在する物が変化するプロセス(化)は同じである。そして、この世界には同一の原理が働いていて、存在する数多くの物に秩序(治)をもたらす。

莊子によりますと、人間の価値観を越えた原理に従って、しかるべき必然性がある、一つ一つの物が存在しています。生物であれ無機物であれ、善悪や優劣の違いなく、それぞれ同じ資格で存在していることになります。あ

あらゆる物は究極的に差異がないということになります。このような文化伝統の中で、心の問題を中核とする仏教の救済論は、動物を植物と鉱物から峻別することを前提とするだけに、扱い易いものではなかったようです。

七世紀後半の中国で、法蔵が華嚴宗の理論を体系化しました。この法蔵によりますと、すべてのものに「眞如」が内在します。そうしますと、「心を備えているもの」と「心を備えていないもの」とを峻別する仏教の原則がなおざりにされることにもなりかねません。そこで、「心を備えているもの」の場合に限って、法蔵は究極実在を「佛性」と呼びます。法蔵が採用する「佛性」という語は、もともと「ブツダになる可能性」を表すサンスクリットの抽象名詞に中国人が当てたものです。ところが、中国で使われているうちに、中国語の意味に即して「佛にもともと備わっている性質」を意味するようになりました。そして、法蔵の体系に採用され、「心を備えているもの」に内在する究極実在を指す名称となりました。

ところが、八世紀の中国で天台宗の理論を体系化したたんねん湛然は、華嚴宗と対抗しようとして、法蔵とは違った図式を作ろうとします。「心を備えていないもの」と「心を備えているもの」を区別せずに扱うのです。法蔵と違って、「心を備えているもの」だけに別の呼び名を当てることはしません。

眞如の隨縁するは、即ち佛性の隨縁するなり。佛の一字、即ち法佛なり。故に法佛と眞如、體一にして、名異なる。故に佛性論第一に云ふ。「佛性とは、即ち人法の二空に顯はさるる所の眞如なり」と。當に知るべし。「眞如、即ち佛性の異名なり」と。(湛然、『金剛錍論』、『大正新脩大藏經』46, 783.b.1-5)

「隨縁」: 「眞如」が外的条件(縁)によって現象化すること

「心を備えているもの」の場合も「心を備えていないもの」の場合も、湛然は同じ究極実在を認めます。「佛性」と「眞如」は同じであると考えられるのです。そして、あらゆるものに内在する究極実在を「眞如」とも呼び、「佛性」とも呼びます。この二つの語は湛然にとりまして同義語なのです。

「萬物齊同」の世界観が根付いた世界に生きながらも、法蔵は仏教からの

断絶を避けようとして、「心の移転」を前提とする仏教の世界観との調整にこだわっています。その結果、「心を備えているもの」に「佛性」を割り付けることになり、はなはだ不安定な図式が出来上がりました。一方、「萬物齊同」の原理を尊重した堪然の図式は、それなりに安定した体系でありましたが、仏教文献の言葉と相容れないという点で、致命的な弱点をはらんでいます。

堪然は植物と鉱物に内在する究極実在も「佛性」と呼ぶことになりました。「佛性」を「眞如」の同義語とする堪然が言おうとしているのは、「心が備わっていようといまいと、究極実在は同じである」ということに尽きます。ここで堪然が関心を寄せているのは、救済論ではなく認識論の課題です。苦しみから解放されてブツダになる方法を探っているのではなく、世界をどのように見るかという課題に取り組んでいるのです。天台宗の独自性を出すために、「佛性」と「眞如」を同一視するはめになったものの、仏教の体系を破壊してまで、「植物と鉱物が心の移転を断つ可能性」を主張するのが本意ではありません。植物と鉱物に「佛性」を認めたからといって、「木や石がブツダになる」と考えているわけではないのです。

E 植物と鉱物が「成佛」する（日本）

堪然が描いた世界認識の図式は、動物が植物と鉱物から区別されていませんので、「萬物齊同」の原則に添うことにはなっても、動物を植物と鉱物から区別する仏教の体系との齟齬が避けられません。中国では、これが広く受け入れられることはありませんでした。ところが遙か遠く離れた日本では、「すべてのものに仏性が内在する」という堪然の言葉が熱狂的に歓迎されました。

人間にとってさえ、ブツダになるのは最も困難なことです。まして人間以外の動物の姿をとっていても、ブツダになるのは不可能です。心を備えていない植物と鉱物に至っては、言うまでもありません。そして、中国でも「木や石がブツダになる」などとは誰も言っていません。ところが、仏教を受け

入れたと言われる日本では、植物と鉱物も「佛」になると言われます。

さて、九世紀後半の日本に^{あんねん}安然という学者がいて、多くの著述を残しています。比叡山史を代表する碩学として、今日でも高い評価を受けています。この安然が「器世界」の「成佛」について論じています。「器世界」とは植物と鉱物から成る自然界のことです。「成佛」とは「佛」になることです。「心を備えたもの」と同じように、植物と鉱物も「佛」になると言うのです。

一切の有情、眞如を以て成佛因と爲すが故に、器世界も亦、眞如を以て成佛の因と爲す。(安然、『胎藏金剛菩提心義略問答抄』2、『大正新脩大藏經』75, 484.c.8-9)

「成佛因」とは「佛」になる要因のことです。安然によれば、あらゆる「心を備えているもの」(有情)の場合に、「眞如」が「佛」になる要因です。そして、それゆえに「心を備えていないもの」の場合も、「眞如」が「佛」になる要因であると言います。「心を備えているもの」にも「心を備えていないもの」にも、同じように「佛」になる要因があるわけですから、両方とも「佛」になると言っているのです。

仏教では「心を備えているもの」と「心を備えていないもの」の間に越えられない一線が引かれていまして、ブツダになる可能性があるのは「心を備えているもの」に限られます。安然はこれを無視しているのです。「心を備えていないもの」も「佛」になることができるすれば、「佛」という語を借りて安然が表現しようとしているのは、仏教のブツダとは別のものです。しかしながら、安然自身には仏教を論じているつもりであり、仏教の原則を無視しているという自覚がありません。安然の真意を探るには、「佛」になる要因とされる「眞如」について、詳しく検討する必要があります。

F 「佛性」の意味をすり替える (日本)

堪然が興味を寄せているのは、世界をどのように見るかという認識論であり、苦しみからの解放を扱う救済論ではありません。堪然の「眞如」は世界

の本質にかかわる認識論のテーマであり、無機物も含めたすべての存在に内在しますから、苦しみから解放された状況をもたらす要因ではありません。ところが、堪然を権威と仰ぐ安然は、「眞如」を「成佛」の要因とします。

ここで安然が主張しようとしているのは、「器世界は佛になる」ということです。そして、「佛」になる要因として「眞如」を取り上げるのですが、拠り所としているのは堪然の図式です。そこでは「眞如」が「佛性」の同義語として扱われていますから、安然にとりまして、「眞如を以て成佛因と爲す」という命題は、「佛性を以て成佛因と爲す」と書き換えることができます。問題は「眞如」または「佛性」の意味は何かということです。堪然の体系で「眞如」/「佛性」が指すのは究極實在です。万物に内在する究極實在は、ブツダになる要因とはなりえません。したがって、堪然の体系に忠実である限り、「眞如」/「佛性」をブツダになる要因とすることはできません。

そこで安然は堪然の体系を無視して、勝手な語義決定をします。漢字の意味に即して、「佛性」という語の意味を「もともと仏に備わっている性質」とするのです。こうして、「究極實在がすべてのものに内在する」という堪然の言葉は、「仏にもともと備わっている性質がすべてのものに内在する」という意味にすり替えられました。「佛」という語の意味が何であれ、「もともと仏に備わっている性質」なら、「佛」になる要因として認めることができます。

論式 1

前提命題 A: 「眞如」は「佛性」と同じである。

前提命題 B: 「佛性」は「もともと佛に内在する性質」である。

帰結命題: ゆえに、「眞如」は「もともと佛に内在する性質」である。

堪然の立場を認める限り、前提命題 A は真です。しかしながら、堪然が「佛性」を「眞如」の同義語としたのは、この二つの語の意味を「どんなものにも内在する究極實在」とした上でのことです。したがって、堪然の立場を認める限り、前提命題 B は偽です。堪然だけに拠って前提命題 A を立てているのに、安然は前提命題 B では堪然を無視しているのです。これほど

夢中になって堪然の文章に飛び付き、ここまで好き勝手な読み方をするからには、日本側によほど強い思い込みがあるに違いありません。

G 人間に起こることは無機物にも起こる（日本）

別の所で安然が言うには、「心を備えていないもの」も、「發心」して「修行」し、ついには「成佛」します。仏教で「發心」とは「ブツダになろうと決心すること」であり、「修行」とは「ブツダを目指して努力をすること」です。そして、「成佛」とは「ブツダになること」です。なお、「心を備えていないもの」を指す仏教術語は「無情」です。

さて、物体を構成する元素としてインドで知られているのは、地と水と火と風の「四要素」です。この「四要素」は中国で「四大」と呼ばれます。人間の体も物体であり、この「四要素」から構成されます。安然によりますと、人間の体は全体として「心を備えたもの」（有情）であり、体を構成する「四要素」は「心を備えていないもの」（無情）です。

身は是れ有情にして、四大は是れ無情なり。此の身、若し發〔心〕し修〔行〕し成佛せば、四大も亦、同じく發〔心〕し修〔行〕し能く成佛するなり。（安然、『斟定草木成佛私記』、応永二十三年写本に基づく木版刊本、8丁左、1-4）

安然によりますと、人間の体が「發心」-「修行」-「成佛」のプロセスをとると、それを構成する「四要素」も、同じように「發心」-「修行」-「成佛」のプロセスをとることになります。こうして、心を備えていない「四要素」が「成佛」することになり、安然にとりましては、これで「心を備えていないもの」の「成佛」が証明されたことになるのです。

論式 2

前提命題A: 体を構成する要素は成佛する。

前提命題B: 体を構成する要素は、心を備えていない。

帰結命題: ゆえに、心を備えていないものも成佛する。

ブツダになるというのは、「心の移転」を断つことです。そして、安然も

認めているように、物体を構成する「四要素」には心がありません。したがって、「心の移転」を断ちようもなく、ブツダになることはありえません。「四大も亦、同じく發し修し能く成佛するなり」と言う安然は、仏教体系の根幹を全く理解していないのです。仏教の体系を認める限り、前提命題Aは成り立ちません。

仏教の立場では、人間が何かをする場合、あくまでも心が主体です。ブツダになろうと決心して努力を続ける主体は心です。物質要素から構成される体は、そのための道具に過ぎません。ところが、安然の考えている「成佛」の主体は、仏教で道具と見なされる体です。もし「成佛」という語を「ブツダになること」という意味で使っているとしますと、「成佛」の主体を体とする安然の前提は、仏教の立場と相容れません。

仏教の体系の前提を成す「心の移転」という構想は、安然の論議で完全に欠落しています。仏教の体系では、遅かれ早かれ、行いに相応しい報いが必要で行為者に現れます。悪いことをした奴が今の生涯で栄え続けるとしても、「心の移転」を続けているうちに必ず報いを受けるのです。心はいつまでも存続するのです。ところが、心を一時的に収納する物体に過ぎない体は、遅かれ早かれ消滅しますので、このような形で行為に責任をとりようがありません。安然の言うように、行為の主体が体であるとして、行為に責任を負うのは体ということになります。そうしますと、体はやがて死にますから、その時点で行為に対する責任は消滅することになります。「心の移転」が念頭にない以上、「心の移転」を断ってブツダになることなど、安然は全く考えていないのです。

「發心」、「修行」、「成佛」という語を使う時、安然は仏教での用法を全く気にしていません。ブツダになることを究極目標とする仏教で、ブツダになるプロセスは最も重要な課題ですが、安然にとりましてはいつでもよいことです。ここで安然が言いたいのは、「人間と同じように植物と鉱物にも意志がある」ということです。体を「成佛」の主体とする構想は、そのために設定せざるをえなかった前提に過ぎません。安然としましては、人間と自然界

の事物との「差別」だけは、どうしても認めたくないのです。この執拗さは尋常ではなく、潜在意識にある固定観念の強さがしのばれます。

H 「成佛」は連動して起こる（日本）

さて、仏教で言われている「發心」（心が起こること）は、「ブツダになろうと決心すること」です。決心は他人にしてもらうわけにはいきませんので、これは自発的な行為であり、他から影響を受けて起こる現象ではありません。そして、その点では「修行」も同じです。仮に人間の体が「發心」と「修行」を経て体がブツダとなったとしても、体を構成する物質要素がこれに連動して同じプロセスをとることはありえません。ところが安然是、「此の身、若し發し修し成佛せば、四大も亦、同じく發し修し能く成佛するなり」と言います。体が「發心」し「修行」し「成佛」すると、それに連動して「四要素」も同じプロセスをとるといふのです。

「身体が成仏すると、身体を構成する要素も成仏する」という命題を安然是は当然の前提として掲げます。論理の前提は周囲の人々に受け入れられていなければ意味がありませんから、当時の日本人の間で、人間に起こることと無機物に起こることとの間に、相関関係が認められていたということになります。このような状況の中で、「成佛」という仏教術語は本来の意味が無視されます。「四要素」（四大）に言及する少し前で、安然是は次のように言っています。

無情も亦、發〔心〕修〔行〕成佛す。^{なんとなれば}何者、是の有情に隨ひて、成ずるが故に。一つ成〔佛〕すれば、一切成〔佛〕す。(ibid., 8丁右, 3-4)

安然にとりまして、「成佛」する「心を備えていないもの」は、人間の体を構成する要素だけではないのです。心を備えていない物体を構成する要素も「成佛」するのです。それならば、「心を備えているもの」と全く無関係に、「心を備えていないもの」の「成佛」が起こるのかと言いますと、「心の移転」にこだわらない安然といえども、そこまではできないらしく、「是の有情に隨ひて、成ずるが故に」と言います。「心を備えているもの」の体を

構成しているかどうかは別として、何かの形で「心を備えているもの」の影響下で無機物は「成佛」することになります。

この点につきましては、「一つ成〔佛〕すれば、一切成〔佛〕す」と安然が言います。「誰か一人が仏になると、すべてが仏になる」という意味です。ここに示されているのは万能の連動理論であり、こんなものを持ち出すくらいなら、人間の体とその構成要素との連動関係など、わざわざ取り上げるまでもなかったのです。

中陰經に云ふ。「一佛，成佛して，法界を觀見するや，草木國土，悉く皆成佛す」と。(ibid., 16丁右, 6-7)

「一佛，成佛して，草木國土，悉く皆成佛す」と安然は言います。「草木國土」の「國土」は、動物を取り囲む環境を総称する語です。「誰か一人が仏になると、植物を含む自然がすべて仏になる」というのです。これが経典からの引用であると安然は言っています。これほどまでに仏教を無視しながらも、安然は仏教を論じているつもりなのです。しかしながら、出典として挙げている『中陰經』は、中国で作られた偽書にすぎません。この文献はかなり非仏教的なものですが、それでも「成佛」が連動して起こるなどとはさすがに言っていない。安然はとんでもない読み違いをしているのです。

Ⅰ 『中陰經』を読み違える（日本）

さて、安然が出典とする『中陰經』で、問題の個所は次のようになっています。前の体を離れて次の体へ移動中の心に言及したものです。

爾の時、世尊、此の頌を説き已りて、八十億の中陰の衆生、無餘泥洹界に於て金剛心を發し、一一成佛す。(『中陰經』、『大正新脩大藏經』12, 1063.a.15-16)

「中陰」(中間の存在)とは、死んだ身体を離れた心を次の身体へ運ぶ装置です。ここでは「世尊、此の頌を説き已りて、八十億の中陰の衆生、一一成佛す」と言われます。釋迦佛が真理を説きますと、前の体から次の体へ移動中のすべての「衆生」は、直ちにブツダになるというのです。

この記述は仏教の伝統を受け継いだものではありません。死んだ人々の心は、「心を運ぶ装置」に入る時点で、次の「行き先」(趣)が決まっています。すでに「心を運ぶ装置」に入ってからでは、もはや手の打ちようがなく、シーキャ・ブツダの超自然力をもってしても、今さらブツダにすることはできないのです。ところが、この記述の前提となっているのは、「心を運ぶ装置」に入っている間なら何とか手を打つことができるという考えです。

さて、『中陰經』を引用する際に、安然は『中陰經』のテキストに改変を加え、「中陰衆生」を「草木國土」と置き換えています。「心を運ぶ装置」を意味する「中陰」という語を無視し、「衆生」を「草木國土」に代えているのです。

中陰經: 世尊説此頌已 八十億中陰衆生 一一成佛

安 然: 一佛成佛 觀見法界 草木國土悉皆成佛

「衆生」という仏教術語の表す意味は、「人間または人間以外の動物」ですが、安然の頭の中で「地上に存在するすべての物体」という意味に転換されているのです。そして、「心を運ぶ装置」を指す「中陰」という語は、『中陰經』の文ではキーワードでありながら、安然の目に映っていません。あえて無視したというよりも、最初から見えていないのです。「中陰の衆生」に言及する『中陰經』の記述は、安然の言葉で表現しますと、「釈迦が佛になると、地上に存在するすべてのものは佛になる」という意味になってしまいます。

仏教が正しく研究されている国でなら、このような言葉は、無学の者が口走った世迷い言として無視されたはずですが、ところが、一人の例外を除いて、1200年近くもの間、異議を申し立てた日本人はいないのです。それどころか、「草木國土、悉く皆成佛す」/「草木國土悉皆成佛」という個所は、日本オーソドクシーを代表する定形句として、今日に至るまで日本人に口ずさまれています。安然は仏教を理解することこそできませんでしたが、日本人の心情を言葉にするという点では、大きな成功を収めたのです。

Ⅱ 万物に「たま」が宿る（日本）

日本人は森羅万象に内在する意志を認め、これを「たま」と呼びます。日本人にとりまして、人間と自然の間には明確な境界線がありません。植物は春に花を咲かせて人々を楽しませ、秋に実を結んで人々に食わせます。日蓮によりますと、このようにして植物は「菩薩行」を続け、人々が「佛」になれるように側面から協力していることとなります。植物の生命現象が人々に役立つことを「徳用」と言います。そして、ついにはそのままの姿で植物は「佛」になるというのです。

春の時來たりて風雨の縁に値ぬれば無心の草木も皆悉く萌え出生して華敷き榮えて世に値ふ氣色なり。秋の時に至りて月光の縁に値ぬれば草木悉く實成熟して一切の有情を養育し壽命を續き長育し終には成佛の徳用を顯す。（日蓮、『三世諸佛總勘文教相廢立』、『昭和定本日蓮聖人遺文』，1705）

されば草木國土の四季の轉變と、一切衆生の生死とは自自の本法の才能也。全く私の生死轉變に非ず。（〔傳日蓮、〕『萬法一如鈔』、『昭和定本日蓮聖人遺文』，2192）

植物と鉱物がインド人の視野の外にあるのと対照的に、日本人の関心は自然を構成するすべてのものに及んでいます。季節の移り変わりも人間の生き死にも、同じ原理に基づいて起こるのです。植物と鉱物が「心を備えているもの」であろうがなかろうが、日本人にはどうでもよいことです。植物と鉱物には「たま」が宿っていて、人間と同じ可能性が期待されるのです。

平成十一年四月六日に桃山学院大学二号館ハイヴィジョンシアターで講演を行い（英語英米文学会・人間科学会・国際文化学会共催）、会員の皆様から貴重な御意見を賜りました。厚く御礼申し上げます。今回はとりあえず講演の内容を記録に残し、皆様の御意見は今後の研究に生かしたく存じます。さらに御協力を頂けますようお願いいたします。

A Contrast between Indian and Japanese Views of Nature

Nobuhiko KOBAYASHI

In the Buddhist tradition, animals are differentiated from plants and minerals, which are considered to be devoid of mind. Being endowed with mind, only animals are involved with eternal transmigration. In the Japanese tradition, however, mind is immanent in all the physical solids, and therefore no sharp line of demarcation is drawn between the human world and nature.