

# 日本オーソドクシー点描

——日本人が“佛教”と呼ぶもの——

小林 信彦

キーワード：仏像、タマ、有情/無情、草木成佛、タマのシヅメ

ガンダーラ (Gandhara) で仏像が作られるようになるのは、やっと 2 世紀の末になってからであり (Joe Cribb, “The Origin of the Buddha Image — the Numismatic Evidence,” Bridget Allcin [ed.], *South Asian Archaeology*, Cambridge, 1984, pp. 230-244), そのころまでにはすでに仏教の基本文献が出揃っていました。仏教の体系は偶像崇拜を前提とせずに成り立っているのです。この点でも、“ブツザウ” (佛像) と呼ばれる人工物に宿る力を信じる日本人の思いは、初めから仏教と限りなく乖離していました。

仏教で心が内在すると考えられているのは、自分で動くことができる動物だけであり、人間の作った製品や自然に存在する鉱物は言うまでもなく、生まれ育ち死ぬ植物さえ、心を欠いた存在と考えられています。自分で動けないものには心が認められていないのです。この点から見ても、日本人が“佛教”と呼んでいるものは、仏教とは全く違った次元にあるものです。

## A

日本の人工物に宿るタマは危害や好意に強く反応する

さて、8 世紀末から 9 世紀初めにかけて、『日本靈異記』という説話集が

日本で編纂されました。序文で編纂者の景戒自身が述べていますように、この説話集は仏教の真理を伝えるつもりで作られました。しかしながら、収録されている一つ一つの説話を検討してみると、説話という形式を借りて景戒が伝えているのは、仏教とはあまりにも異質な世界です。この点で、この説話集の資料価値は極めて高く、古代の日本人が仏教と思っていたものの実態を知る上で貴重な情報を提供しています。

『日本靈異記』下巻の第28話は、寺に住んでいる男が夜中にタマのうめきを聞く話です。夜ごとに苦しげなうめき声を聞いた男は、起き出して境内を見回りますが、行き倒れの病人は見つかりませんでした。ある夜のこと、大地が響くほど激しいうめきが聞こえました。朝になって見てみますと、ミロク（彌勒）の木像の首が蟻に食われて、地面に落ちていました。苦しがってうめいていたのは木造の人工物に宿るタマであったのです。

中巻の第39話では、砂に埋まっていたヤクシ（薬師）の彫像が救出されます。ある僧が川の側を歩いていますと、砂の中から助けを求める声がしました。掘り出してみると、両耳の欠けたヤクシの木像が出て来ました。修理して貰ってクヤウ（供養）を受けますと、この木像は人々の願いを何でも叶えました。ヤクシの形をした木塊に宿るタマは、砂に埋まって苦しがり、言葉を発して訴えたのです。そして、良くして貰って嬉しがり、人々に対して限りない好意を抱くようになったのです。

下巻の第29話では、子供が木塊に刻んだ稚拙な像を壊す男の話です。彫刻の真似事をして子供が木塊をブツの形に刻んでいたところ、たちの悪い男が通りかかり、これを取り上げて叩き割りました。立ち去った男がしばらく行くと、突然ぱたりと倒れ、血を吐いて死んでしまいます。叩き割られた木塊に宿るタマが大いに怒り、直ちに仕返しをしたのです。

『日本靈異記』によりますと、塔や彫刻など植物を原材料とする構造物に宿るタマは、危機に瀕すると脅え、それを声や言葉を発します。危害を加えられると、激怒のあまり徹底的に報復します。大事にされると、すっかり気

を良くして、とめどなく恩恵を施し続けます。

このように、人工の構造物に潜むタマには痛みを感じる感覚があり、喜びや怒りを覚える感情があります。そして、それを音声や言語で表現する習性があります。また、悪意や善意に激しく反応し、感情を行動に移す強い意志があります。日本人が生活する世界では、人間の場合と同じように、植物だけではなく、生命のない物体にも、精神活動の主体があるのです。

12世紀初頭の日本で成立した『今昔物語集』に巻10第19話として収められている説話では、旅に出ようとする男がマコトノココロ（誠心）を込めて、二つに割った鏡の片割れを妻に渡します。留守中の妻の行状が心配でならなかったのです。家に残った妻が外の男と仲良くなると、鏡の片割れは空を飛び、旅する男のもとに着きます。無機物である鏡に宿るタマが男のせっぱつまった気持ちに反応して、一番気掛かりなことについて情報を提供したのです。

## B<sup>1</sup>

### 湛然の“佛性”は究極実在を指す

さて、中国人は究極実在を指して“眞如”という語を用いました。そして、7世紀後半の中国で華嚴宗の主張を体系化した法藏（643-712）は、究極実在を扱う際に場合分けをして、「心を備えているもの」（有情）の場合には“佛性”と呼び、「心を備えていないもの」（無情）の場合には“法性”と呼びました。中国の文化伝統を受けて、種々雑多な事物の奥底に究極実在を認めながらも、心を備えた人間と動物と心を備えていない植物や鉱物を峻別する仏教の原則に妥協しようとしたのです（小林信彦、「中国文献に見られる“眞如”と“佛性”/“法性”」、『桃山学院大学』人間科学』27, pp. 45-61）。

ところが、8世紀の中国で天台宗の体系を再編成しようとした湛然（711-782）は、法藏の立てた場合分けを無視しました。「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、究極実在は同じであるというこ

とになります。そうしますと、湛然自身が言うように、“佛性”も“法性”も“眞如”の同義語ということになります（小林, op. cit., pp. 61-70）。現象世界に存在するすべてのものについて「眞如」を認めるとすれば、心があろうがなかろうが、あらゆるものに「佛性」を認めなければならないことになります。

しかしながら、「心を備えていないもの」に「佛性」を認めているものの、湛然は“草木や岩石がブッダになる”などとは一言も言っていませんし、その後継者の中にも、そのようなことを言う者はいませんでした。そのような発想の根拠は仏教の体系にはありませんし、中国人の文化伝承にもなかったのですから、これはもっともなことです。

究極実在を指して“佛性”という語を使う際に湛然が取り上げているのは、ブッダになる可能性の問題ではなく、この世界の成り立ちの問題です。そして、誰よりも中国の古典教養を身につけていた湛然にとりまして、これは避けて通れない問題でありました。

中国で湛然は確かに「心を備えていないもの」にも「佛性」を認めました。しかしながら、仏教の原則を逸脱してまで植物や鉱物の「成佛」（ブッダになること）を主張するつもりがあったわけではありません。華嚴宗と争っていた湛然は、行きがかりで「心を備えていないもの」にも「佛性」を認めるはめにはなりましたが、“人間と同じように植物や鉱物も「佛」になることができる”などと考えていたわけではないのです。

ブッダになる可能性を指す“佛性”という語を「心を備えていないもの」に使うことは、インドで打ち立てられた仏教の体系に矛盾することでありますし、中国の文化伝承を受け継ぐものでもありません。インドの文化とも中国の文化とも離れたところで、自分の属する天台宗の立場を明確にするために、理論の上で可能性を試したに過ぎないのです。

湛然にとりまして、「心を備えているもの」であれ、「心を備えていないもの」であれ、この世に見られるすべてのものは同じ究極実在に帰せられるの

です。法藏が設ける二分法は無意味であり、人間/動物の場合に究極実在を“佛性”と呼び、植物/鉱物の場合に究極実在を“法性”と呼ぶ必要はないのです。湛然から見れば、“佛性”も“法性”も“眞如”の同義語です（『金剛鉿論』、『大正新脩大藏經』46, 783. b: 眞如, 即ち佛性の異名なり）。

## B<sup>2</sup>

### 湛然の意図を無視して最澄は等式 | 佛性 = 眞如 | を採用する

ところが、湛然の著書が日本に持ち込まれますと、著者が知ったらびっくりするようなことが起こりました。湛然の提示した特異な命題は、日本で熱狂的に歓迎されました。日本人の世界観の根底には“この世に存在するすべての物体にはタマが宿る”という発想がありまして、日本人から見ますと、湛然の言葉はこれを支持するかのよう思えたのです。

湛然の言葉に最初に飛びついたのは最澄（767-822）です。湛然の言うように、“佛性”が“眞如”と同義語であるとすれば、「佛性」は「眞如」と同じように、「心を備えているもの」であれ「心を備えていないもの」であれ、すべてのものに内在することになります。そして、これこそ最澄が求めてやまなかったことでした。

湛然の言葉を見て、最澄は我が意を得たりと感激して飛びつきました。植物や鉱物にも精神中枢を認める文章として、湛然の文章を受け止めるのです。もっとも、湛然の体系の中で“佛性”と語が指すのは究極実在であり、精神中枢ではありませんが、万事におおまかな日本人の代表である最澄は、そういう細かいことにこだわりませんでした。| “佛性” = “眞如” | という等式さえ得られればよかったです。

こうして、タマの文化の継承者である最澄は、“草木や石にも精神中枢がある”という非仏教的で非中国的な命題にたどり着きました。そしてとうとう、草木や石がブツ（佛）になる可能性を正当化できる根拠を権威ある文献の中に見つけることができたのです。

さて、奈良の法相宗ではではシャカ-ブツ（釋迦佛）の教えを否認する連中は“イッセンダイ”（一闍提）と呼ばれて激しく憎まれ、ジャウブツ（成佛）の可能性を拒まれていました。ジャウブツとはブツ（佛）になることです。これと対照的に、法相宗と敵対関係にありました最澄の天台宗では、シャカ-ブツの教えを否認する連中にもジャウブツの可能性を認めていました。“イッセンダイもブツになれる”と主張するのです。

天台宗の人々の間では、ブッシャウ（佛性）がないと言われている者にもブッシャウが認められるわけですが、勇み足の癖がある最澄は、ここでもでもない飛躍をして、“我々はすでにイッセンダイさえ許容しているのであるから、扉や瓦を許容して何の不都合があろうか”と言い出します。

最澄によりますと、イッセンダイにもブツになる可能性が閉ざされているわけではないとすれば、瓦や石にもブッシャウを認めないと、一貫性を欠くことになることとなります。人間であるイッセンダイに認めた可能性を根拠に、無機物である壁や瓦に可能性を認めようとするのです。

これに関連して興味深い個所が湛然の『金剛鉾論』に見られます。最澄がこよなく尊敬する湛然も、「一闍提」の「佛性」と瓦や石の「佛性」とを併せて論じているのです。最澄の論議の背景を知るために、これはぜひとも検討すべきです。

今、問ふ。「若し瓦石、永く非〔佛性〕ならば、〔聲聞、獨覺の〕二乗、亦永く非〔如來なるや、煩惱〔も亦永く非涅槃なるや〕』と。故に知る。經文、方便教に寄りて三の対治を説くと。（『金剛鉾論』、『大正新脩大藏經』46, 781. b.27-29）

シャーキャ-ブツダの言葉を記録する經典では、確かに無機物の「佛性」が否定され、他方で「一闍提」が「佛」になる可能性が否定されています。しかしながら、湛然によりますと、これはシャーキャ-ブツダの真意ではなく、「煩惱を断つ方法」（対治）を教えるために採った便宜的説明（方便教）にすぎないこととなります。

隨縁不變の説，大教より出でて，木石無心の言，小宗より生ず。（『金剛鉾論』、『大正新脩大藏經』46，782. c.16-18）

湛然にとりまして，究極の実在としての「不變眞如」は「佛性」にほかなりません。そうしますと，湛然流に解釈した「隨縁・不變の説」に従えば，“瓦や石に佛性はない”という命題は未来永劫に真ではないということになります。このように瓦や石のような無機物に「佛性」を認めることができますとしますと，人間である「一闍提」が未来永劫に「佛」（如來）になれないなどとは言えないことになります。

究極実在の存在について，湛然は万有に当てはまる方則を提唱しようとしています。この立場からしますと，「心を備えたもの」（sattva/有情）を特別視する仏教の仏性論にかかわるのは，はなはだ具合の悪いことなのですが，経典の言葉がある以上は頬被りを通すわけにもいかず，「木石無心の言」については，軽く扱ってくれるように，話題にしないでくれるようにと，皆さんに懇願しているのです。

中国で華嚴宗に対抗して湛然が強く主張しなければならなかったのは，湛然流の「隨縁・不變の説」であり，その有効性を前提にして，華嚴宗と共有する命題（“一闍提も佛になれる”）を独自の立場で立証しようとしているのです。ところが，最澄は“イッセンダイもブツになれる”という命題を自明の前提として，サウモク-ジャウブツ（草木成佛）を論証しようとしません。最澄は湛然の発言を自分の都合に合わせて曲解しているのです。

“イッセンダイもブツになれると主張する以上，瓦や石に佛性を認めないと一貫性に欠ける”という論法は，仏教本来の体系に即しても，中国人の湛然の立場から見ても，論理の飛躍でしかありません。しかしながら，万物にタマが宿る日本で生まれ育った最澄にとりましては，人間と無機物は連続していますので，イッセンダイも瓦や石も，この世に存在するものの一種であると点では変わりなく，一方で成り立つ論理は他方でも成り立つということになります。

こうして、“瓦や石にさえ佛性をある以上、「一闡提」もブツになれる”という湛然の論議は、最澄の手にかかると展開の順序が逆転されまして、“イッセンダイもブツになれると主張する以上、瓦や石に佛性を認めないと一貫性に欠ける”ということになります。

この点につきましても、“木石佛性”と題する章で、『佛惑袖中策』の作者は最澄の意図をよく伝えていますが（『傳教大師全集』3, 314-317）。“木石佛性”などという題を付ける以上、結論は最初から決まっていますのでして、その方向に向かって強引に論議が進められます。

應に知るべし。「木石無心の言、小宗より出でて、隨縁不變の説、大教より出づ」と。（『佛惑袖中策』、『傳教大師全集』3, 315. 8-9）

ここで引用されているのは、『金剛鉾論』に見られる堪然の言葉ですが、前半と後半の順序が逆になっています。堪然の文では付随部分として後半に置かれていたのが前に移されているのです。最澄の立場から見ますと、「草木にも精神中枢がある」というのが湛然の主旨ということになります。

『金剛鉾論』: 隨縁不變之説 出自大教 | 木石無心之言 生于小宗

『佛惑袖中策』: 木石無心之言 出乎小宗 | 隨縁不變之説 出自大教

空海と並んで“思想・哲学の総合体系化を試みた”（田村芳朗、『日本仏教史入門』, 80-81）と言われる最澄は、尊敬する湛然の著書の中にタマの文化を支持する文章を見出したと素朴に思い込んだのです。自分の心情と相容れない異文化に接した際に味合うはずの苦悩も苛立ちも、そこには全く認められません。こういうわけで、「思想・哲学の総合体系化」などと最も縁遠いのが最澄なのです。

湛然の体系には、経典からの乖離という致命的な弱点がありました。そして、本人もこれを非常に気にしていました。しかしながら、湛然に心服していた最澄は、この弱点に全く気づきませんでした。それどころか、外ならぬこの弱点を抛り所として自らの思い込みを語り続けたのです。

仏教という異文化を理解するという点で最澄は失敗しましたが、このよう



にして形成された最澄のブツダウ（佛道）は、いわば民族的な支持を受けて、今日まで生き残りました。日本文化に対する最澄の貢献は、異文化を正確に日本へ伝えたことではなく、異文化の装いのもとに日本人の心情を正確に映したことです。

## C<sup>1</sup>

### 植物にもブツが内在すると空海は考える

植物もブツになれるかどうかという問題につきまして、最澄にもまして積極的な発言をしているのは、真言宗を創始した空海です。この問題に関する限り、動物と植物の間に違いはないと考えているのです。

草木、<sup>また</sup>也、<sup>いか</sup>成ず。<sup>いは</sup>何に況むや有情をや。（『卍字義』、『弘法大師全集』1, 543）

水の外に波無し。心内、即ち境なり。草木に佛無からば、波、即ち濕無し。彼に有りて此に無からば、<sup>ごん</sup>權に非ずして誰ぞ。（ibid., 546）

自然界に存在する物体とココロ（心）との関係は、現象としての波と本質としての水の関係に比せられます。草木など、ココロによって知覚される対象（境）は、ココロの現象体と見なされ、ココロとは別のものではないと言うのです。シツ（濕）は水の本質と考えられています。

空海によると、水の現象体としての波がシツを本質とするように、ココロの現象体としての植物はブツを本質とします。空海の立場からしますと、ブツになる可能性を植物に認めないのは、ゴン（權）ということになります。ゴンとは一時的な便宜のために立てた命題であり、普遍の真理を示すものではありません。

なお、空海が提示する水と波の比喩は、中国文献『大乘起信論』に原型がありまして、「心」の現象化をもたらす「無明」（ありのままにものを見ないこと）は、風に譬えられています（『大乘起信論』、『大正新脩大藏經』32, 576. c.11-13）。風が吹いて水が波なっても、水であることに変わりはありません。

せん。水に内在する本質は「濕」であり、このことは波になっても変わることがないのです。

#### 変化する局面

風が原因で水が現象化して波となる（比喻）

無明が原因で心が現象化する

#### 変化しない局面

本質を成す濕は不変である（比喻）

本質を成す心は不変である

水と波の比喻を使って、空海は“動物に内在するブツは植物にも内在する”という自らの主張を証明しようとしているのですが、うまく行きませんでした。②“本質を成す濕は不変である”に“本質を成すブツは不変である”を対応させることはできても、①“風が原因で水が現象化して波となる”に“xが原因でyが現象化してzとなる”を対応させることはできません。この比喻の前提を成す命題“本質を成す濕は不変である”を引き合いに出して、空海は“植物にブツが内在する”と言い張っているに過ぎないのです（“植物にブツが内在しない”と言うのは、“水に濕が内在しない”と言うのと同じだ）。

それにしても、空海の論旨展開ははなはだ不完全です。『大乘起信論』の比喻も、植物に「佛性」を認める中国文献も、正しく理解していなかったようです。いずれにしても、このような発言が無邪気になされるには、それなりに興味深いことで、仏教の真理を伝える文献としての価値はないにしても、学問伝統の貧弱な日本の実情をよく反映するものでありましょう。空海は論理的に理論を体系づける方法を知らないのです。

## C<sup>2</sup>

### 空海にとって植物はそのままですでにブツである

ブツダとして会得した真理（法）とブツダとして備えている「超人的な属

性や機能」は、生物学的存在としてのシャーキャ-ブツダから切り離されて、「法身」と呼ばれる存在が仏教で構想されました。中国語に訳された仏教文献を読んで、勉強家の空海はこの語を覚えました。そして、植物がブツとなる可能性を論証する際に用いています。

擬人化された真理とも言うべき「真理を身体とするブツダ」は、中国で“法身”と呼ばれました。中国語に訳された仏教文献を読んで、空海も“ホッシン”（法身）という語を覚え、植物がブツとなる可能性を論証する際に用いました。

草木非情成佛の義。法身、微細の身にして、五大所成なり。虚空も亦、五大所成なり。草木も亦、五大所成なり。法身の微細の身、虚空乃至草木、一切處に遍ぜざる無し。是の虚空と是の草木、即ち法身なり。肉眼に於て麤色そしきの草木を見ると雖も、佛眼に於ては微細の色なり。是の故に、本體を動ぜずして、佛と稱するに妨導ぼうどう無し。（『秘藏記』、『弘法大師全集』2, 37)

空海によりますと、ホッシンはビサイ（微細）であるので、植物にも浸透しています。また、“ホッシンも植物も同じように「五つの要素」（五大）から構成されている”と言います。一方ではホッシンそのものの機能に言及して、“浸透性があるので、すべての物体に入り込んでいる”と言い、他方ではホッシンの組成に言及して、“すべての物体と同じ構成要素から成る”と言うのです。

仏教で「五つの要素」とは「地」と「水」と「火」と「風」に「空」を加えた五つです。インドでは物質世界を構成する最終要素と考えられているのです。そして、「法身」（dharma-kāya）とは「真理を身体とするブツダ」であり、シャーキャ-ブツダから生物学的要素を除いて構想された観念上の存在です。したがって、物質とは無縁であり、姿も形もありません。

ところが、空海の念頭にあるホッシンは、“ビサイである”と言いますから、大きさがあ形があります。そして、意識を欠く草木や生命を欠く岩石

と同じように、空海のホッシンは「五つの要素」から構成されているのです。『卍字義』の文章で、空海はことさら“ブツシャウ”（佛性）という表現を避けて、“ブツ”と言っています。空海が植物に内在すると考えていたのは、“ブツシャウ”という語から示唆される性質ではなく、“ブツ”という語から示唆される物体であるようです。

空海にとりまして、「五つの要素」から構成される植物や鉱物は、ブツになって当然であるどころか、そのままですでにブツですから、ブツになる必要すらないのです。空海としましては、「密教」の立場からサウモク-ジャウブツ（草木成佛）を理論づけたつもりなのでしょう。しかしながら、植物でもなれるブツ、何の努力もなしになれるブツは、仏教のブツダとは縁もゆかりもないものです。

空海には“植物はそのままですでに佛である”という結論が先にあります。この結論を正当化するために、二つの表現で限定された存在を想定します。一つはゴダイ-ショセイ（五大所成）で、もう一つはビサイです。ところが、ゴダイ-ショセイというのは、目に見えるものに言及する表現ですので、ビサイと相容れません。この二つをあえて結びつけたのですから、ホッシンについてとんでもない思い違いをしていたこととなります。

植物について思いを巡らす空海にとりまして、一木一草に宿るタマは非常に親しみ深いものでありましたが、中国で新知識を得て帰国した身であるからには、ここで何か新機軸を出す必要がありました。“微細の身、一切處に遍ぜざる無し”という言葉は、密教文献からヒントえたものでありましょう。先進国でいささか勉強して来たという誇りのためなら、そこで止めておけばよかったのですが、このビサイノ-シン（微細の身）に植物と同じ組成を想定しようとしたため、“ゴダイ-ショセイ”という表現を入れることになりました。その結果、“ゴダイショセイノ-ホッシン”（五大所成の法身）などという奇想天外なことを口走ることになったのです。

これでは論証などと言えるものではありません。勤勉な勉強家であった空

海は、広く仏教文献に目を通し、仏教術語をたくさん覚えていましたが、日本人にとって異文化である仏教を体系として理解することはできませんでした。“五大所成の法身”などという驚くべき表現を発明したのも、独創的な新体系を築こうとする意図があつてのことではなく、自分でも何を言っているか分かっていないのです。ここで空海は日本の文化伝統に則して“植物はそのままですでにブツである”と大声で叫びさえすればよかつたのであり、術語概念の厳密さや論理の一貫性などは、どうでもよかつたのです。

## D

### 真言宗と天台宗の間に世界観の対立はない

空海は最澄と個人的に敵対関係にありました。しかも、空海が拠り所としたと称するのは『大日經』であり、最澄が好んで読んだ『法華經』とは全く素性の異なる經典でした。ところが、この二人は同じ方向で非仏教的で非中国的な命題を提示することになったのです。まるで申し合わせたかのようですが、この二人はひどく仲が悪かつたので、談合をした可能性はありません。一方の気まぐれが他方に感染したわけではないのです。

“草木、<sup>また</sup>也、成ず”という空海の主張は、“草木に佛性あり”という最澄の命題からも導き出される帰結でありました。そして、空海と競争関係にあつた天台宗でも、次の世代になりますと、圓珍や安然など教団を代表する人々が空海と同じようなことを言っています。

中国で「密教」の呪術を学んだ圓珍（814-891）は、これを比叡山の天台宗に伝え、藤原に最良してもらつて、自宗に隆盛をもたらしました。この圓珍が“大日の一心、即ち草木の心なり”と言っています（『理知一門集』、『智證大師全集』下、1198. a.2-3）。空海と同じように、ダイニチ（大日）と植物との同一性を前提として、植物について論じているのです。そして、“非情の草木に、成佛せざる無きなり”と言つて（*ibid.*, 1197, a.15-16）、植物は必ずブツになると主張しています。

圓珍によりますと、ダイ-ビルシャナ-ブツ（大毘盧遮那佛/大日）は植物を自分の分身として扱い、その意を受けて家来のフドウ-ソン（不動尊）は植物をジャウブツさせました（loc. cit., b.2-5）。そして、動物はタイザウ-カイ（胎藏界）の文字（音節 |a| を表記する文字）から発生したもので、植物はコンガウ-カイ（金剛界）の文字（音節 |vam| を表記する文字）から発生したものです（loc. cit., b.10-11）。このように、圓珍にとりまして、動物と植物は発生場所が違わずにすぎません。動物も植物もダイニチのイッシン（一心）が現象化したものですから、ココロを備えていることになるのです。

最澄と空海の間には、植物や鉱物の生態をめぐる争っていません。最澄が代表するケンゲウ（顕教）と空海が代表するミッケウ（密教）の間には、世界観の上で対立がないのです。そもそも、シンボル操作によってブツを目指すタントラ仏教を受け入れていないという点では、真言宗も天台宗も変わるところがないのですから、これは当然と言えば当然のことです。

人間/動物と植物/鉱物について最澄と空海の言ったことは、いわば民族的合意事項として日本人の間に定着しました。こうして、サウモク-ジャウブツという日本オーソドクシーの原理が成立しました。“ジャウブツ”という語を中国語仏教文献から借りて、仏教の伝承とは全く関係のない所で、タマの文化が公理化されたのです。

## E

### 安然是“植物がホッシンしてジャウブツする”と言う

安然（841-889）はとりわけ日本人らしい大学者でありました。サンスクリットを全く知らずに、浩瀚なサンスクリット研究書『悉曇藏』8巻を執筆したのです。“日本屈指の悉曇学の権威”が清和天皇の勅命を受けて“悉曇を体系的に書き顕わした名著”（『日本仏教典籍大事典』、東京、1986、p. 224）として、今日でも極めて高い評価を受けています。

ところで、この大学者の安然は“草木等，發心し，成佛す”と言い（『胎藏金剛菩提義略問答抄』2，『大正新脩大藏經』75，485. a.2-3），植物や石がブツになると主張しているだけでなく，人間と全く同じように自らの意志でブツになろうと決心すると主張しています。

安然によりますと，ホッシン（發心）したりシュギャウ（修行）したりジャウブツしたりするのは，人間の身体であると言います。そして，人間の身体を構成するのは，「四つの要素」（四大）であると言います。「四つの要素」とは，「地」と「水」と「火」と「風」です。さらに，複合体である人間の身体がホッシンしたりシュギャウしたりジャウブツしたりしますと，構成要素である「四つの要素」もホッシンしたりシュギャウしたりジャウブツしたりすると言います。

四大は身に於て能成，身は四大所成と爲るが如し。身は是れ有情にして，四大は是れ無情なり。即ち此の身は全て是れ有情にして，即ち此の身は全て是れ無情なり。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。此れ，有情無情，俱に發し俱に成ずなり。（『勘定草木成佛私記』，応永二十三年写本の木版刊本，8丁左，1-4)

安然にとりまして，人間の身体は「心を備えているもの」であり，「四つの構成要素」は「心を備えていないもの」です。「心を備えているもの」が「心を備えていないもの」から構成されていることになります。そして，“「心を備えているもの」がホッシンしたりシュギャウしたりジャウブツしたりしますと，それを構成する「心を備えていないもの」も，ホッシンしたりシュギャウしたりジャウブツしたりする”と言うのです。さらには，“同じように「四つの要素」から構成される植物や鉱物も，ホッシンしたりシュギャウしたりジャウブツしたりする”と言うのです。これが安然の論法です。

ところで，ブツになろうと決心する主体として仏教で構想されていますのは，物質要素から構成される身体ではありません。人間が何かをする場合，

あくまでも「心」が主体でありまして、身体は道具にすぎません。ブッダを目指して努力を続ける主体が身体であるなら、この努力は死によって中断されることになりましょう。ところが、ブッダになるまでのプロセスは、死によって中断されることのない長い時間を前提として想定されています。そして、死を越えて「轉生」を繰り返すのは「心」なのです。

しかしながら、このような仏教の伝統は、安然の眼中にありませんでした。もっとも、ここで安然が意図しているのは、仏教の伝統に逆らって身体主体論を展開することではなく、“人間と同じように植物や鉱物にも精神中枢がある”と主張することです。身体主体論は、そのために設定せざるをえなかった前提にすぎないのです。“四大も亦、同じく發し修し能く成佛するなり”という安然の言葉に反映されているのは、仏教とはあまりにも異質な世界です。

安然としましては、人間と自然界の事物とのサベツ（差別）だけは、どうしても認めたくなかったのです。この執拗さは尋常ではなく、安然の潜在意識に潜む固定観念の強さがしのべれます。そして、この執拗さは安然に特有の性質ではなく、ほとんどすべての日本人に認められます。

もし安然の言うブツが仏教のブッダと同じであるとしますと、人間と同じように、木や石もブッダになるための準備活動をするということになりましょう。そうしますと、杉の木や御影石が知恵を磨くことになり、ほかの木や石がブッダになるのを助けることになるはずですが、しかしながら、木や石がそのような活動に従事することにつきましては、さすがの安然も何も言いません。ブッダになろうと決心してからブッダになるまでの細かいプロセスは、人間の場合であれ木や石の場合であれ、安然の関心事ではないのです。外の日本人の場合と同じように、「輪廻」の苦しみから解放されてブッダになることに何の興味もないのです。安然の言うブツは仏教のブッダと無縁です。

それに、「行い」の主体が安然の言うように身体であるとしますと、「行い」



に責任を負うのが身体であるということになります。そうしますと、身体の死とともに「行い」に対する責任は消滅することになります。仏教の体系の前提とする「轉生」の構想は、安然の論議で完全に無視されています。「轉生」を繰り返してブッダになることなど、安然は夢にも考えていなかったのです。

安然の潜在意識の中に深く根差しているのは、心を備えていない物体と心を備えている動物が本質的に変わらないということです。そして、安然が真に言いたいのもこのことなのです。『三乗信教』という文献からの引用を装って、安然は「物体（色）と精神（心）は本質が同じである」と主張します。

本より以來、色心の二性無し。故に智の性、即ち色なり。色の性、即ち智なり。故に常住の佛の上に無障礙の色有り。此の色有るに依るが故に、能く諸の色形を現す。亦、法界に縁起して、法門を顯現するを得。

（『勘定草木成佛私記』、応永二十三年写本の木版刊本、5丁右、4-6）

もちろん『三乗信教』などという文献は知られていませんし、こんなことを述べている仏教文献が実在するはずもありません。しかしながら、安然にとりまして、典拠をでっちあげてでも、このことだけは何が何でも言いたかったのです。

## F

### 日蓮は植物にトク（徳）を認める

仏教で関心の対象となるのは、人間または人間の「心」の「移転先」（人間以外の動物）に限られています。ところが、日本人の視野の中には、人間や人間以外の動物だけではなく、自然を構成するすべてのものが含まれていました。日本人にとって、季節の移り変わりも人間の生死も、同じ原理に基づいて起こります。この点につきましては、日蓮（1222-1282）に帰せられる『萬法一如鈔』には、次のような記述が見られます。

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。(『萬法一如鈔』, 『昭和定本日蓮聖人遺文』, 2192)

大乘仏教 (mahāyāna) の立場では、ブッダになるために「ボーディサットヴァの活動」(bodhisattva-kriyā/菩薩行) を続けなければなりません。人々がブッダになれるように側面から協力しなければならないのです。ところで、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べさせます。さて、日蓮によりますと、このようにして植物はボサツ-ギャウ(菩薩行) を続けて、ついにはそのままの姿でブツ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。(『三世諸佛綵勸文教相廢立』, 『昭和定本日蓮聖人遺文』,  
 1705)

この文章では、植物の現す生命現象が人々に役立つ場合、“トクユウ”(徳用) と呼ばれています。このトクユウをチユウ(智用) と対にして、日蓮は“ニ-ゴンニュウ”(二嚴用) と言います。日蓮の立てた構想の中で、ブッダになるために要請される二つの条件(「知恵を磨くこと」と「ボーディサットヴァの活動」) に対応させられているのは、この二つのゴンニュウであるようです。

さて、『三十四箇事書』という13世紀中頃の文献がありまして、筆者は皇覺と伝えられています。この文献でもサウモク-ジャウブツが論じられていますが、“無心の草木” という言葉がありますので、この人の構想の中では、植物にココロが認められていません。ココロを前提とせずにサウモク-ジャウブツを論じていることになります。

草木成佛ト説ク事ハ、他人ノ情ヲ破サンガ爲ノ故ナリ。他人ノ意ノ云ク、「草木ハ只草木ニシテ、生界佛界ノ徳ナシ」ト。「一向只非情ニシテ、有情ニアラズ」ト。故ニ之ヲ破ス。一家ノ意ハ、草木非情ト雖モ、非情

乍ら有情ノ徳ヲ施ス。非情ヲ改メテ有情ト云フニハ非ル也。(『三十四箇事書』、『日本思想大系』9, 362. b.4-6)

この文献の筆者は、植物がヒジャウ（非情）であることを否定しません。植物がヒジャウであるにしても、ヒジャウのままじゃウブツするというのです。この筆者はじゃウブツ（ブツになること）の根拠をトク（徳）に求めます。すなわち、ウジャウ（有情）の備えているトクはムジャウ（無情）にも備わっているというのです。サウモク-じゃウブツの前提としてサウモク-ウジャウ（草木-有情）を主張する必要はないというのです。

植物や鉱物が「心」を備えているとは、仏教経典の記述に相容れないことですし、中国人の堪然も言っていないことです。さすがの日本人にとりましても、このことはいささか気掛かりであったに違いありません。建前の上では仏教を論じている以上、経典の記述を完全に無視することもできなかったでしょう。

日本人にとりましては、植物や鉱物が「心を備えているもの」であろうがなかろうが、そんなことはどうでもよいのです。もし仏教の約束事で“ウジャウ”という語が禁じられているのなら、“トク”という語を使うまでのことです。仏教の約束事がどうであろうと、日本人の潜在意識では、植物や鉱物はタマが宿りますので、人間と同じ可能性が期待されるのです。

## G

### 親鸞のアミダは万物をじゃウブツさせる

ところで、親鸞（1173-1262）は“ハフシャウ-ハフシン”（法性法身）と呼ばれる存在を設定しています。“これは色彩も形状もなく、人間の思惟が及ばず、言語で表現することができない”と言います。そして、この目に見えないハフシャウ-ハフシンは、アミダ（阿彌陀）として人間世界にかかわります。“ヒカリノ御カタチ”をとると言われ、ミジン-セカイ（微塵世界）にチエ-クウ（知慧光）を放つと言われます。

法性法身トマフスハ。イロモナシ。カタチモマシマサズ。シカレハココロモオヨハス。コトハモタヘタリ。(『大正新脩大藏經』83, 『唯信鈔文意』, 708. a.25-b.1)

微塵世界ニ無礙ノ智慧光ヲハナタシメタマフユヘニ。盡十方無礙光佛トマフス。ヒカリノ御カタチニテ。イロモマシマサス。カタチモマシマサス。スナハチ法性法身ニオナシクシテ。無明ノヤミヲハラヒ。悪業ニサヘラレス。コレユヘニ無礙光トマフスナリ。(『唯信鈔文意』, 708. b. 14-20)

このようにアミダとして人間世界にかかわるハフシャウ-ハフシンは、“ハウベン-ハフシン”（方便法身）と呼ばれます。チエ-クウを放って、このハウベン-ハフシンが世界のいたる所に充満しますと、自然界に存在するものがすべてジャウブツします。85歳になった親鸞は、以前に書いた注釈を推敲して、このことに言及しています。

佛性スナハチ如來ナリ。コノ如來、微塵世界ニミチミチタマヘリ。スナハチ、一切群生海ノ心ナリ。草木國土コトゴトク成佛ストトケリ。コノ一切有情ノ心ニ。方便法身ノ誓願ヲ信樂スルガユヘニ。コノ信心スナハチ佛性ナリ。(『唯信鈔文意』, 708. a.19-24)

アマターバ (amitābha/阿彌陀) は前世で「自分がブツダになった暁には、すべての人々をブツダにしよう」という決心 (praṇidhāna/誓願) をします。親鸞はこの決心を“ミダノ-オチカヒ” (彌陀の御ちかひ) と呼び、これにエネルギー (誓願力) を認めます。親鸞にとりまして、人間の努力 (行者のはからひ) は全く不要であり、オチカヒのエネルギーが自動的に発動するにまかせればよいのです。このプロセスを“ジネン” (自然) と呼び、「もとよりしからしむ」という意味であると言います。

自然といふは、もとよりしからしむといふことばかりなり。彌陀の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿彌陀佛とのたませたまひて、むかへむとはからはせたまひたるによりて、行者のよか

らむとも、あしからむともおもはぬを、自然をはまふすぞとききて候。

(『末燈抄』、『日本古典文學大系』82, 122-123)

サウモク-ジャウブツがブツになれると言うのですから、親鸞はブツを目指していなかったということになります。そして、努力せずに究極目標を達することができると言うのですから、親鸞の信じていたのは仏教ではなかったということになります。

親鸞のアミダは色も形もなく、この世界に充満して万物をすべてジャウブツさせます。これでは、人々がスカーヴァティー (sukhāvati/西方淨土) でブツになる訓練を受ける必要はありません。仏教で構想されたスカーヴァティーの実態に親鸞が全く関心を示さないのは当然です。何しろ親鸞にとりまして、サイハウジャウド (西方淨土) はブツを目指して待機する所ではなく、最終的に到達すべき所なのです。

親鸞の考えているアミダ (阿彌陀) は、スカーヴァティーでブツ候補生に訓練をほどこすアミターバと違って、人間と動物だけでなく自然界に存在するあらゆるものに見境なくムゲノチエクウ (無礙ノ智慧光) を放って、森羅万象をブツにするのです。このように、仏教文献の用法にこだわらずに勝手なことを言う点で、この親鸞は最澄や空海の比ではありません。

## H

### 顯智にとって植物も無機物も人間と変わらない

さて、親鸞の教えを受けた人々が下野の高田で信仰活動を始めましたが、その指導者の一人であった顯智 (13世紀前半-14世紀初頭) は、“自然が真理を説く”と言いました。自然を見て人間が感じる思いは、自然側から積極的に働き掛けた結果ということになり、言葉を聞いて覚える場合よりも、これは高度な感動であると言うのです。

萬法、形を示し、色を顯す。是れ、草木の説法なり。色を見て知り、香を嗅いで悟る。是れ、説法を聽聞するなり。口音の説は、下根の爲の

説法なり。音を出して文を説く、此れは是れ、小児の啼きを息むか爲なり。敢て大人の爲の説法には非るなり。凡そ眞の説法とは、吾、草木の説法を聴き、草木、吾か説法を聞く。是れ、如來の知見學者の前の説法なり。(『聞書』(高田山藏),『高田學報』44, 52)

この文章の作者によりますと、この世界に存在するすべてのもの(萬法)は、我々の知覚の対象となることによってセツポフ(説法)をしています。自然界のあらゆる事物は、存在しているという事実そのものによって人々に真理を伝えているというのです。そして、この文章を引用する顯智も、植物の行うセツポフを同じように信じていることになります。

日本人が自然に接して深い感動を得るとしても、それはブツダの説いた真理とは全く別のものですが、まさにこれこそ顯智の考えたブツポフ(佛法)でした。日本人とりまして、自然は詩的感動の源泉です。四季の自然をこよなく愛する日本人は、自然に全く関心のない仏教と立場を逆にします。

なお、この個所は『金剛寶戒章』からの引用です。すでに13世紀後半に、この文献は権威ある浄土宗文献と見なされていまして、源空(1133-1212)を筆者とする伝承ができました。この文章の筆者が誰であるにせよ、中世初期の日本人にとりまして、サウモクノ-セツポフ(草木の説法)は馴染み深い話題であったと言えます。

さらに、“植物も無機物も人間と異ならない”と説く言葉をシャーキャ-ブツダの語録の中に捜し求めた顯智は、これを発見したと信じて、『大佛頂首楞嚴經』から二つの文を引用しています。一つは“植物は人間になり、人間は植物になる”という言葉で、もう一つは“土の塊や毒樹の実が人間になる”という言葉です。

十方の草木、皆すべて有情にして、人と異なること無し。草木、人と爲る。人、死して還りて十方の草樹と成る。

土梟等の塊したしに附みて児と爲し、及び破鏡鳥の毒樹の果を以て抱きて其

の子と爲すに、子、成りて、父母、皆、其の食に遭うが如し。(ibid., 49)

ところが、この『大佛頂首楞嚴經』は、中国独自の伝承に言及する文献でありまして、ブツダの語録ではありません。中国の伝承で、「土梟」の雌は成長した子に食われると言い、「破鏡鳥」の雄は成長した子に食われると言います。親を殺すという起こりえない事が起こるのは、土の塊や毒樹の実が成長して子供になったからです。『大佛頂首楞嚴經』のこの部分は、仏教に起源がなく、中国人の手になるものです。

それに、『大佛頂首楞嚴經』をよく読んでみますと、顯智の引用した二つの文は、主張命題を提示したのではなく、馬鹿げた考えの例として挙げられているにすぎません。ところが、日本人の顯智には強い思い込みがあり、日本オーソドクシーの趣旨に添うと思えば、詳細に内容を検討するゆとりもないまま、シャカ-ブツの言葉として受け入れたのです。異文化体系としての仏教を理解しようとしたのではなく、經典の中に見つけた語を借りてタマの文化の普遍性を正当化しようとしたに過ぎません。

## I

### 日本では森羅万象がブツになる

最澄や空海が草木や岩石にブツシャウ（佛性）を認めて以来、證眞を唯一の例外として、サウモク-ジャウブツ（草木成佛）に対して積極的な批判を加えた日本人は一人もいませんでした。一遍（1239-1289）にとりまして、風の吹く音も波の立つ音も、ワウジャウ（往生）を願うネンブツ（念佛）の声にほかなりませんでした。風や波のような自然現象にも、ブツになろうとする意志を感じ取ったのです。

よろついきとし生けるもの。山川草木。吹く風たつ浪の音まで念佛ならずといふことなし。人ばかりが超世の願にあづかるにあらず。(『一遍上人語録』上、『大日本佛教全書』46, 86. c.5-8)

道元（1200-1253）にいたっては、地上に存在する物体だけではなく、宇宙空間に存在する天体にもココロ（心）があると言います。したがって、天体はシュチャウ（衆生）であり、ブツを備えていると言います。太陽や月はいくまでもなく、アンドロメダ星雲もブツになります。さらには、『日本靈異記』で語られているように、塔のような構造物全体にもそれを構成する柱にもそれぞれタマが宿るところから見ると、アンドロメダ星雲を構成する無数の星の一つ一つもブツになるのです。

日月星辰これ心なり、心なるがゆゑに衆生なり、衆生なるがゆゑに有佛性なり。（『正法眼藏』、「佛性」、『日本古典文学大系』81, 131）

日本でブツになれるのは、仏教で構想された「心」を備えた存在でなくてもよいのです。したがって、日本人の念頭にあるブツは、仏教のブツと素性が異なります。日本人は仏教のブツとは別のものを指すのに“ブツ”という借用語を当てていたということになりましょう。一遍や道元が何かの真理を説いているにしても、それは仏教の真理とは別のものでありましょう。

この世界に存在するあらゆる物体に内在すると日本人が信じていたのはタマです。大乘仏教の教えによりますと、「心を備えているもの」には「ブツになる可能性」が認められています。そこで、あらゆる物体に内在するタマを仏教の「心」と同一視しますと、あらゆる物体に「ブツになる可能性」があることとなります。日本人は仏教の「心」をタマと同一視して、千数百年にわたって気にすることがありませんでした。仏教の体系を理解しない道元が“日月星辰これ心なり”<sup>こころ</sup>と言う時、“ココロ”という語が指すのは仏教の「心」ではなく日本のタマなのです。

日本で存在が信じられていたタマは、仏教の「心」と同じように精神作用の主体です。しかしながら、植物や鉱物にも内在する以上、仏教の「心」とは別のものです。日本人はその歴史を通じて多量の仏教文献を読み続けましたが、仏教を体系として理解することができなかつたので、仏教で構想された「心」の正体を見極めることができませんでした。仏教の「心」を日本の



タマに置き換えていたのです。仏教文献から借りた術語を用いて日本人が語り続けてきたのは、実はタマの生態でありました。

謡曲『六浦』に登場する女は、ジャウブツを願って旅の僧に経典の朗読を請います。この女は楓のセイ（精）であり、まだ平安を得ていなかったのですが、経典を朗読してもらってジャウブツすることができました（『謡曲大観』5、左成謙太郎校訂、pp. 3007-3018）。音声呪術によって植物に宿るタマが鎮まったのです。このような話を伝える謡曲作品はほかにもいくつかあり、人間である僧に経典の朗読を依頼する際には、植物のタマが人間の姿をとってセイとして登場します。そして、経典を朗読してもらったお陰で、タマは究極的に安定することになるのです。

そして謡曲『巴』では（op. cit., 4, pp. 2275-2288）、死んで久しい人間のタマについて語られます。戦争で死んだのは遙か昔ですが、多くの人を殺した木曾義仲のココロはいまだに苦しみ続け、いっしょに戦ったトモエも男といっしょに死ねなかったウラミが消えず、そのココロはいまだに穏やかではありません。こように二人のココロはやっかいな問題を抱えていましたが、ミノリ（御法）のクリキ（功力）によって鎮められます。

仏教文献から日本人が借りた“ジャウブツ”という語は、“タマノ-シツメ”の同義語です。動物であれ植物であれ、生きていようと死んでいようと、あるいは命のない無機物であろうと、タマのヨリシロ（依代）が何であるにしても、しかるべき呪術を施せば、どんなに執拗なトラブルもたちまち解消するのです。そして日本に輸入された仏教文献は、テキストが音声呪術の材料となって、タマノ-シツメのパフォーマンスを豊かにしました。

紙製品の経典と木製品や金属製品の仏像は確かに日本に伝わりました。この事実に基づいて、日本人は「仏教の伝来」を信じて今日に至ります。こうして、学校の教科書に載せられた世界の宗教地図では、日本がスリランカやタイと同じ色に塗られています。日本人の常識の中で、日本は「三大世界宗

教」の一翼を担う世界的な国なのです。

しかしながら、紙で作られた製品と木や金属で作られた製品が伝わったことは、一つの文化圏で打ち立てられた体系が伝わることを裏付けるものではありません。岡倉天心は「アジアは一つ」と絶叫しました。「仏教」という架空の要因に基づいて、インドから日本にいたる広大な文化圏を夢想したのです。それから百年も経ちますが、日本文化の位置付けという点で、この間に日本人が考え直すことはありませんでした。自分の属する文化に対して、いい加減な姿勢を取り続けているのです。もう1000年以上も幻想を楽しんだのですから、そろそろ正気になってもよさそうですが、その兆しはいまだにありません。

## Comments on Japanese ‘Buddhism’

Nobuhiko KOBAYASHI

When images of Buddha first appeared in Gandhara in the second century, the basic system of Buddhism had already been established. Buddhism does not presuppose idolatry. And Buddhists who aim at “extinction of mind” (*nirvāṇa*) concern only “those which are endowed with mind” (*sattva*/有情). And minds are said to belong only to animals.

In Japan, however, minds are believed to subsist in images of *butu* (佛) made of wood or metal, and well react to what is done to themselves, and return harm to harm and favour to favour. They are supernatural beings, and not interested in teaching truth, just like primitive Japanese *tama* (souls).

According to Zhan-ran (湛然 711-782), all the beings, whether endowed with minds or not, are ascribed to the ultimate substance called “*zhen-ru*” (真如). This famous Chinese ideologue of the eighth century discusses how the world consists, but he does not care about how to become a buddha.

Saichō (最澄 767-822) twists the words of Zhan-ran and argues that all beings, including not only plants and minerals but also artifacts, shall become *butu*. All the Japanese, except Shōshin (證眞 1130?-1207+  $\alpha$ ), support this argument, because it perfectly accords with Japanese tradition, according to which a *tama* is immanent in everything that exists in the world. After all Buddhism has not taken root in Japan.

Key words: image of Buddha, *tama* (spirit), *ujō*/*mujō* (sentient being & insentient being), *sōmoku-jōbutu* (grass and trees attain *butu*hood), *tamano-shizume* (soothing of a spirit)