

# 顯智の言葉に反映されるタマの文化

——日本人の習性が分かりやすく現れている例——

小林 信彦\*

## 梗概

13世紀後半から14世紀冒頭にかけて<sup>けんち</sup>顯智という人物がいた。親鸞の弟子から教えを受け、下野の高田で親鸞集団を指導していた。この顯智の言葉を集めた文献が残されているが、その中に“草木がセツポフ（説法）する”と説く箇所がある。ここで顯智が言いたいのは、植物が人々に及ぼす効果の大きさである。植物を見て人々は大いに感じ入り、優れたセツポフ以上に植物は人々を動かす。そうすると、植物は最も勝れた説法者であるということになり、植物が伝える真理こそ究極の真理であるということになる。

「草や木は人間に勝るとも劣らない存在である」と考えるわけであるが、これは顯智にとって個人的な感想ではなく、どこでも通用する真理であり、シャカ（釋迦）も説いているに違いないことである。ところが、仏教の經典にいくら目を通して、植物が人間と変わらないなどいうことを裏付ける言葉は、そう簡単に見つからない。しかしながら、顯智はそれにもめげず、仏教文献の中に言葉を探した。そして、ある經典の中に求める言葉を見つけたと思った。ある經典というのは『大佛頂首楞嚴經』である。

『大佛頂首楞嚴經』の中に顯智は二つの言葉を見つけた。その一つは

---

\*前本学文学部

キーワード：顯智、『大佛頂首楞嚴經』、人間/動物と植物/鉱物を峻別する仏教、万物にタマが宿る日本、体系を異にするインド文化と日本文化

“草や木が人間になり、人間が草や木になる”という言葉である。植物が人間に変身し、人間が植物に変身するのであるから、人間と植物は互いに入れ替わるということになる。もう一つは“土の塊が梟になり、木の実が鳥になる”という言葉である。無機物が動物に変身し、植物の種子が動物に変身するのであるから、無機物や植物が動物と入れ替わるということになる。第一の言葉と第二の言葉を合わせれば、人間や動物と植物や鉱物が入れ替わり、互いの間に断絶がないということになる。植物が人間と変わらないことを裏付ける言葉どころか、万物が人間と変わらないことを裏付ける言葉が見つかったのである。

残念ながら、顯智が使った『大佛頂首楞嚴經』は、真正な仏教文献ではなく、“經典”の名の下に中国で作られた文献である。インド文献の古い中国語訳を中核にして8世紀に中国人が編纂した「偽經」である。そして、顯智が引用した第二の言葉は、編纂の際に中国人が入れたものであり、中国で古くから伝えられていたものであった。顯智が自分の主張を裏付けると思って発見したという言葉の一つは、仏教と何の関係もないものであった。

中国の言い伝えによれば、梟が土くれを抱いて大事に育てているうちに、それが次第に成長して、育て親と同じ姿に変身するという。そして「破鏡鳥」という鳥が毒の木の実を抱いて育てているうちに、それが次第に成長して、育て親と同じ姿に変身するという。生命のない土塊が成長して動物に変わる話と、植物の種子が成長して動物になる話を見つけて、この「日本仏教」の指導者は、我が意を得たりと得意になっているのである。

しかしながら、『大佛頂首楞嚴經』という中国文献の中で、顯智の見つけた二つの言葉は、主旨を裏付ける例話としてではなく、誤謬例として挙げられているものである。“植物が人間になり、人間が植物になる”の方は、馬鹿げた考えを示す例として挙げられているのであり、「土くれを抱

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

く梟」と「破鏡鳥」が出て来る方は「仏教の真理に従わない者」（外道）の言葉として出されているのである。「偽経」の制作者とはいえ、『大佛頂首楞嚴經』を編纂した中国人は、中国人なりに仏教を研究した学者であり、素材として使った多くは真正な経典から採ったものであった。「土くれを抱く梟」や「破鏡鳥」の話の正しい教えの例とするほど仏教に無知ではなかった。

その意気込みにもかかわらず、典拠として顯智が発見したのは、余りにも筋違いなものであった。それにしても、誤謬例と根拠にして自分を主張を裏付けようとするなど、この顯智は余りにも愚かである。しかしながら、日本史上で顯智だけが特に無知蒙昧であったわけではない。最澄を初め日本の「仏教」を指導した人々は、自分の思いにこだわって、仏教文献を虚心に読もうとせず、非常に重要な点について、心に浮かんだことを脈絡なく言い募った。これが一人や二人に起こったことではなく、すべての人が同じ読み間違いをしている以上、民族文化の問題として取り上げざるをえないのである。

インド人は死について明確な考えを抱いていて、体が死んでも心は死なず、次の体を見つけて機能し続けると信じている。心がいつまでも生き続けると信じる以上、心を備えた存在は心を備えていない存在と峻別される。インドで動物は心を備えた存在であり、植物はそうでない。そして、このことを前提にして仏教の全体系は成り立っている。

そして、日本人が頑なに拒んだのは、まさにこの点である。日本人は動物と植物の間に線を引くのを嫌がったのである。日本人は仏教文献を理解しようと努力をしたが、この点だけは一步も譲ろうとしない。その執拗さはすぎましいばかりであり、日本の文化を考える際にぜひとも着目すべき課題であろう。仏教を論じているつもりの方々の文章の中で、植物や鉱物に言及するのは筋違いであるが、これは顯智に限ったことではなく、日本ではご

くありふれたことである。ただ顯智は論述の進め方が余りにも愚かであるので、それだけ問題点が極めて分かりやすい。

日本人の仏教理解という分かりにくい問題を扱うに際して、顯智の文章を取り上げる意義は、この愚かさで分かりやすさにある。顯智の問題が個別的な愚かしさだけに帰すべきでないことを分かっていたかのために、これを日本文化史全体のなかで位置付けようと試みた。そして、分かりやすい顯智を取り上げたついでに、分かりにくい場合についても分かっていたらと思ひ、最後に最澄の愚かしさにも少し触れた。

#### A-1 日本文化圏では万物にタマが宿る

日本最古の歴史書『日本書紀』によると、アシハラノナカツクニ（葦原中國）では、自然を構成する草木や岩石も、人間と同じように言葉を話すという。喧しく口を利くだけでなく、激しい感情があるという。<sup>1)</sup> 遙か遠い神代の時代に、日本の自然界に存在するものは、物事に反応して感じる気持ちがあって、それを言葉で表現することができたのである。日本文化圏で人々が昔から受け継いできたのは、「もともと植物と鉱物は基本的に人間と変わる所がない」という伝承であった。

草や木が話をするという言い伝えは、『日本書紀』以外の文献にも見られる。古老が語ったこととして『常陸國風土記』に伝えられている話によると、天地が始まった時代に、草木は口を利いていて、その時にフツノオホカミ（普都大神）という名のカミ（神）が天から降りて来たという。<sup>2)</sup> 今の人間と同じように植物が口を利いていた時代として、この言い伝えでは「天地の始めの時」が設定されているのである。

6世紀に仏像が伝えられて、日本人は新たな礼拝対象に接するようになったが、人間や動物と植物や鉱物を厳しく峻別する仏教の世界観は、神代から伝わる日本の文化とあまりにも異質であった。仏教では「行い」

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

(karman/業) が三つの局面でとらえられる。「体を使う行い」と「声を使う行い」と「心を使う行い」の三つである。体を動かす行動は声出す意志表明を前提とし、声を出す意志表明は心でなされる思考を前提とする。そして体を動かすことは心で判断することを抜きにして考えられていない。<sup>3)</sup> 自ら動く動物には必ず心が宿ることになり、自ら動かない植物には決して心が宿らないことになる。仏教で構想された体系は、動物と植物を峻別する原則に支えられている。<sup>4)</sup>

8世紀に日本人は巨大な仏像（東大寺の大仏）を作って、すべてのものの繁栄を願って拝んだ。この仏像について政府が出したミコトノリ（詔）の文章の中で、繁栄を願うべき「すべてのもの」を表す言葉は、中国語仏教文献の常套表現“衆生”（人間と動物）ではなく、日本独自の表現“動植”（動物と植物）であった。<sup>5)</sup> 新しい礼拝対象として仏像が取り入れられても、日本人の思いはいささかも揺らぐことがなかった。神代に溯る古い文化伝統は、それまで通りに重んじられたのである。

草木や岩石が口を利き言葉を話すというのは、神代のことを伝える神話であるに留まらず、日本に深く根差した文化を反映するものでもある。9世紀の初頭に成立した説話集『日本靈異記』に採られた多くの話には、生命のない物体が苦痛を感じて、それを音声で訴えることがよくある。<sup>6)</sup> 日本文化圏では、生命のない物体にも痛みを感じて反応する主体が内在するのであり、日本人はこれを“タマ”（靈/魂）と呼ぶ。<sup>7)</sup>

日本人に存在が信じられていたタマは、仏教で構想されていた心と生態を異にする。日本の伝統文化に古くから根付いていたタマは、動物だけではなく植物にも鉱物にも宿る。日本文化圏では森羅万象にタマが宿るのである。『日本靈異記』は“日本最初の仏教説話集”と言われるが、仏教の教えを伝える話の一つも見られず、正確には“日本最初のタマ説話集”と呼ぶべきであろう。

## A-2 仏教を扱う古代日本文献には、タマの文化が反映される

9世紀になって日本人が仏教文献を研究するようになって、「仏教」について著述をするようになって、この基本姿勢が変わることはなかった。最澄（767-822）は“ブツシャウ（佛性）は草や木にも内在する”という命題を立てて、<sup>8)</sup> ブツ（佛）になる可能性を植物にも認め、はなはだ反仏教的で非中国的な発言をしている。

そして、最澄と敵対する立場に立った空海（774-835）も、この点については基本的に同じ態度をとった。<sup>9)</sup> 空海は“ホッシン”（法身）という術語を持ち込んで、日本のサウモク-ジャウブツ（草木成佛）を理論づけようとした。空海によると、ホッシンは微細であり、浸透性があるので、すべての物体に入り込んでいる。

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<sup>そしき</sup>麤色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<sup>ほうげ</sup>妨尋無し。<sup>10)</sup>

仏教で構想された「法身〔佛〕」（dharma-kāya）とは、「真理を身体とするブツダ」であり、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ある。“擬人化された真理”と言えよう。<sup>11)</sup> したがって、物質とは無縁であり、姿も形もない。ところが空海のホッシンは、微細ながらも形があり、物質を構成する「元素」から構成される合成物である。

空海によれば、ホッシンはピサイであり、「五つの元素」（五大）から構成れる。ところが、〔微細でない〕草木も「五つの元素」から構成されるという。「五つの元素」とは「地」と「水」と「火」と「風」と「空」である。「五つの元素」から構成されるという限りでは、ピサイなホッシンも

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

微細でない草木も同じということになる。

そしてこの微細なホッシンは、「虚空」も草木も含めて、すべてのものに偏在しているという。「五つの元素」から合成されたホッシンは、同じように「五つの元素」から合成された草や木に偏在するということになる。人間の目で見ると草や木の姿は〔微細どころでなく〕粗放であるけれども、ブツゲン（佛眼）で見れば微細であるという。そこで空海は“是の虚空と是の草木、即ち法身なり”と結論づける。“万物は本質的にホッシンである”ということになる。このように、空海に関心はもっぱら万物に宿るタマにあった。

9世紀後半の天台宗を代表する大学者の安然（841-889）は“草木等、發心し、成佛す”と言って、<sup>12)</sup> 植物や鉱物がブツになると主張する。仏教ではブツダになるプロセスが構想されていて、「ブツダになる決心をすること」（發心）と「ブツダに成るための努力をすること」（修行）と「ブツダになること」（成佛）の段階が想定されている。安然によると、このプロセスが植物と鉱物にも当てはまるという。

安然の意見では、ホッシン（發心）するのは人間の身体であるし、シュギヤウ（修行）をするのも、ジャウブツするのも、人間の身体である。<sup>13)</sup> そして人間の身体は「四つの元素」（四大）から成るという。「四つの元素」とは、「地」と「水」と「火」と「風」である。そうすると、同じように「四つの元素」から構成される植物や鉱物も、ホッシンしてシュギヤウし、ジャウブツするということになる。

しかしながら、仏教で「發心する」というのは「〔ブツダになろうと〕決心する」ということであり、これに関与するのは心であって身体ではない。それに仏教の立場では、人間が何かする際に主体になるのは心であって身体は道具に過ぎない。「發心」から「成佛」に至るプロセスは、「心ないもの」（植物や鉱物）に当てはまらないものとして、仏教で構想されて

いるのである。

ここで話題になっているのは仏教とは別のことであり、ブツダになろうと決心してからブツダになるまでのプロセスに、安然が関心を寄せていたわけではない。<sup>14)</sup> “天台密教の教理を最終的に大成した”<sup>15)</sup> とされる大碩学の念頭を離れなかったのは、真言宗を創設した空海の場合と同じように、万物に宿るタマを認める日本の文化伝統であった。

### A-3 仏教を扱う中世日本文献にも、タマの文化が反映される

いつともしれない昔から伝わる日本固有の文化を受けて、先立つすべての日本人と同じように、親鸞（1173-1262）は草木もブツになると信じていた。晩年に著した注釈『唯信抄文意』<sup>16)</sup> の中で、親鸞は“自然界にあるものはすべてジャウブツ（成佛）する”と言って、はなはだ反仏教的な論議を展開しているのである。

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。<sup>17)</sup>

“サウモク-コクド（草木國土）は、ことごとくジャウブツ する”と親鸞は言う。草木を始め自然界に存在するものは、すべて残らずブツになるというのである。“ジャウブツ”という語はそのものは、言うまでもなく元は漢語であり、仏教文献から採ったものであるが、“自然界に存在するものは、残らずブツになる”という文で表現されていることは、仏教の体系を支える原則に真っ向から対立し、<sup>18)</sup> 日本の文化伝統を強く反映している。

親鸞の文章には“草木國土コトゴトク成佛ストトケリ”とある。“草や木ががすべてブツになる”と説かれているのであるから、ブツダになる可



## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

能性を人間と動物だけに認める仏教は、親鸞の眼中になかったことになろう。何の努力をしなくとも誰でも究極目標を達することができるのであるから、親鸞の信じていたのは仏教ではなかったことになろう。親鸞のアミダはすべてのものをジャウブツさせるというのであるから、これは仏教で構想されたブツとは余りにも別次元にある。

したがって、ここに見られる“ジャウブツ”という語も、日本語の中で独自の用法が成立した借用語であり、仏教術語とは全く違った意味で用いられている。それに、ここで親鸞が取り上げているは、仏教では話題になることもない自然である。<sup>19)</sup> 空海や安然と同じように、親鸞は仏教という異文化の体系に関心がないのである。

仏教のアミターバ (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 (prañidhāna/誓願) をする。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) を認める。親鸞にとって、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。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う。親鸞の手紙を集めた『末燈抄』<sup>20)</sup> に次のような言葉が残されている。

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。<sup>21)</sup>

親鸞のアミダも人間と動物の世界と自然の世界に見境なく、すべての存在をブツにするのである。この際に親鸞の念頭にあったのは、「万物にタマが宿る」という遙か昔から日本に伝わる文化であった。このように、仏

教文献の記述にこだわらずに日本人の思い貫こうとする点で、この親鸞は空海や安然の正統な後継者である。

### B-1 顯智は植物のセツポフを話題にする

この親鸞の教えを受け継ぐ顯智（13世紀後半-14世紀冒頭）は、下野の高田で浄土真宗高田派を始めたが、その言葉を集めた『聞書』には“草木がセツポフ（説法）する”と説く個所が『金剛寶戒章』<sup>22)</sup> から引用されている。この文献は源空（1133-1212）の著書と伝えられていて、顯智が引用していることから知られるように、すでに13世紀後半には、権威ある浄土宗文献として扱われている。<sup>23)</sup>

一 金剛寶戒章下ニ云ク。經ニ云ハク。

諸法ハ本來ヨリ自家滅ノ相ナリ。山河大地等。本來寂滅ノ心ナリ。萬法、形ヲ示シ、色ヲ顯ス。是レ、草木ノ説法ナリ。色ヲ見テ知り、香ヲ嗅イテ悟ル。是レ、説法ヲ聽聞スルナリ。口音ノ説ハ、下根ノ爲ノ説法ナリ。音ヲ出シテ文ヲ説ク、此レハ是レ、小兒ノ啼キを息ムガ爲ナリ。敢テ大人ノ爲ノ説法ニハ非ルナリ。凡ソ眞ノ説法トハ、吾、草木ノ説法ヲ聽キ、草木、吾カ説法ヲ聞ク。是レ、如來ノ知見學者ノ前ノ説法ナリ。<sup>24)</sup>

ここに引かれた『金剛寶戒章』によると、自然は最も勝れた説法者であるという。植物は形と色を見せ匂いを出すだけで人々に訴え、存在そのものによってセツポフしていることになる。この文で取り上げられる“草木のセツポフ”は、人間が言葉を使って真理を説くよりも格段に勝れている。自然が伝える真理こそ、ニョライの説く究極の真理である。“ニョライ”（如來）という語は、“ブツ”という語の同義語である。

ニョライ（ブツ）も草木も同じことをするというのであるから、親鸞のニョライと同じように、このニョライも仏教のブツダではない。ここで

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

述べられていることは、“草木等，發心し，成佛す”という安然の言葉と軌を一にし、植物など〔自然界にある森羅万象〕は、ホッシンして〔シュギヤウし、〕ジャウブツするのである。神話時代の文化を忠実に受け継いでいるという点で、そして仏教という異文化に無関心であるという点で、「中世日本仏教」と「古代日本仏教」の間には本質的な違いがないのである。

植物がホッシンしてジャウブツすることを説く古代の言葉は、多くの日本人に受け継がれて、中世日本文化の形成に寄与した。その代表例が日蓮（1222-1282）の文章に見られる植物賛歌である。木々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、やがてはブツになる。

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。<sup>25)</sup>

四季の移り変わりの中に見せる植物の変化は、ホッシンに始まりジャウブツに終わるプロセスとして語られている。美しい花を見せ美味しい実を食わせることによって、植物は世のため人ために尽くすが、これこそ日本人の考えるボサツ（菩薩）の道である。<sup>26)</sup>

### B-2 顯智が典拠とするのは本物の仏典ではない

『金剛寶戒章』では“草木はセツポウする”と言われている。人間と変わることなく、草や木は巧みに真理を説くのである。顯智の立場からすれば、植物が人間と変わらないということは、疑う余地のない事実であり、このことはシャカの言葉を伝えるキャウ（經）に説かれているに違いない。そこで、顯智はその典拠を仏教文献の中に探して求めた。そして見つけ出したのが『大佛頂首楞嚴經』<sup>27)</sup>の言葉であった。<sup>28)</sup>

この文献は日本にも古くから伝わっていたが、早くから偽書の疑いがあった。8世紀前半には一先ず真正と判断されたものの、779年に疑惑が再燃して、その真偽を論じるために779年に大安寺で集会が開かれ、この經典の破棄を政府に申請しようということになったが、強く反対する有力者がいたので、この件は沙汰止みとなった。<sup>29)</sup>

さて、顯智が用いた『大佛頂首楞嚴經』は、8世紀の日本人が見破れるくらいであるから、真正な仏教文献ではなかった。これは中国で作られた文献であり、インド文献 *sūraṅgamasamādhisūtra*<sup>30)</sup> の古い中国語訳を中核にして8世紀に編纂されたものである。<sup>31)</sup> ただし、文献全体は中国製であるものの、そこには真正なインド呪文が数多くはめ込まれている。

この文献の第8巻に収められた「大佛頂陀羅尼」<sup>32)</sup> は、サンスクリットの題名を“*mahāpratyañgirādhāraṇī*”と言い、インドやチベットで盛んに用いられた。日本では空海がこれを重視し、「隨求陀羅尼」<sup>33)</sup> (*mahāpratisarādhāraṇī*) と共に、この呪文は真言宗の僧侶資格試験の呪文コースで指定図書にされ、インド文字テキストで読むように定められた。<sup>34)</sup>

このように『大佛頂首楞嚴經』は中国文献に過ぎないが、顯智にとってはシャカの言葉を記録したキャウであった。こうして、日本で浄土信仰の一集団を指導する顯智は、“草や木は人間と同じである”と説く言葉をシャカの語録の中に見つけ出したつもりになったのである。植物の生まれ変わりが認められない仏教世界でなら、誰も想像さえしないことであるが、日本では別に奇想天外なことではなく、むしろ当然のことであった。

ところでインド文化圏では、身体が死ぬと心が離脱して、雄と雌が接触する場所へ行き、受精が行われると胚の発生に参加する。こうして新しい身体に心が移転して、新しい生涯が始まる。次にどんな身体に心が移転するかは、それまでに心が関与した行為の善悪によって自動的に決る。心が善悪を判断して身体を使って行う以上、行為の主体は心である。この死に

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

伴うプロセスが「心の移転」（轉生）である。

インド人が「心の移転」を考える際に視野にあるのは、自ら動くことができる動物の身体に内在する心だけである。動かない植物は善悪の行為をすることがないので、報いを受けることがなく、「心の移転」にはかかわらないのである。ましてや、心がなく死ぬことがない鉱物に「心の移転」が起こるなどとは問題外である。

ところが日本人にとって、“草や木も岩や石も〔人間と同じように〕口を利く”という言葉は普遍の真理を伝えているものである。<sup>35)</sup> シャカが普遍の真理と矛盾することを説くはずはない。草木や岩石が人間と同じであることについて、シャカは必ず何かを説いているに決まっている。これが日本文化圏の常識であった。「仏教」の文化が花開いたと言われる古代でもそうであったし、仏教という異文化について誰でも自由に情報に接することができるようになった現代でもそうである。

しかしながら、仏教の体系が人間と動物以外のものを視野に入れていない以上、<sup>36)</sup> 植物を人間と区別しない体系と両立しようがなく、植物の生まれ変わりなどを説く経典などがあるはずもない。植物を人間と区別しないという原則を死守しようとするれば、仏教の体系を受け入れることはできない。事実、日本人は仏教を受け入れなかった。「身体が死ぬと、心は新しい身体に移転する」というの構想について、日本人は関心を抱くこともなかったし、理解しようとしなかったのである。<sup>37)</sup>

### B-3 顯智がシャカという言葉とするのは中国に伝わる話である

「植物と鉱物も人間と同じであること」を説く言葉をシャカの語録の中に探し求めていた顯智は、これを発見したと思い込んで『大佛頂首楞嚴經』から二つの文を引用するのである。一つは“植物が人間になり、人間が植物になる”という言葉であり、もう一つは“土の塊が「土梟」<sup>どきょう</sup>になり、毒

樹の実が「破鏡鳥」になる”という言葉である。

一 首楞嚴經卷第十二言ハク。

十方ノ草木、皆スベテ有情ニシテ、人ト異ナルコト无シ。草木、人ト爲ル。人、死シテ還リテ十方ノ草樹ト成ル。<sup>38)</sup>

一 首楞嚴經卷第七ニ言ハク。

土梟等、塊シタシに附ミテ児ト爲シ、及ビ破鏡鳥ノ毒樹ノ果ヲ以テ抱キテ其ノ子ト爲スニ、子、成リテ、父母、皆、其ノ食ニ遭ウガ如シ。<sup>39)</sup>

一つ目に引用された言葉では、“植物が人間に生まれ変わり、人間が植物に生まれ変わる”と言われ、植物が人間と区別できないことを裏付ける。そして二つ目に引用された言葉では、“土の塊が土梟になる”と言われ、“毒樹の実が破鏡鳥になる”と言われる。いずれも森羅万象を区別しない日本文化の普遍性を裏付ける。この二つの言葉がシャカの言葉のを伝えるキャウの中に見つかったとすれば、出典捜しの苦労が報われたわけで、こういう貴重な言葉をキャウの中に発見したのは、顯智の大手柄ということになる。

さて、顯智が『大佛頂首楞嚴經』の中に発見した二つの言葉をのうち、「土梟」と「破鏡鳥」について述べている方は、中国の古い言い伝えに由来するものである。中国では親不孝の極端例が想像されているが、『大佛頂首楞嚴經』が挙げる「土梟」と「破鏡鳥」はその代表である。梟が土くれを抱いて大事に育てているうちに、それが次第に成長して、育て親と同じ姿に変身するという。そして親を殺すという。また「破鏡鳥」が毒の木の実を抱いて育てているうちに、それが次第に成長して、育て親と同じ姿に変身するという。そして親を殺すという。

姿が鳥になったところで、もともと土くれや毒の木なのであるから、親を殺して食うという最も非道なことを平気でやる。中国で伝えられている文献には、「土梟」と「破鏡鳥」が非道の極端例として挙げられることが

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

よくあり、「獐」という動物にも言及されることがある。<sup>40)</sup> これは鳥ではなく獣であり、姿が虎または豹に似ているという。

このように、『大佛頂首楞嚴經』に見える「土梟」と「破鏡鳥」の話は、中国文化の中で昔から伝えられてきたものであり、「心がいつまでも機能し続けて、いろんな身体に次々と移って行く」というインド独自の発想とは無関係な文脈の中で語られたものである。したがって、顯智の取り上げた課題が仏教の問題であるなら、有効な論議を展開することはできない。「土梟」と「破鏡鳥」の話は、鉱物や植物が動物に変身する話であっても、仏教体系の前提となる「心の移転」の話ではない。土くれが梟に変身したり植物の種子が「破鏡鳥」に変身したりするのは、仏教で構想された「心の移転」ではなく、その例話として使うことはできない。

### B-4 誤謬例として挙げられている話を顯智は引用する

ここで“植物や鉱物は人間や動物と同じである”という命題の經典根拠を探そうとして、顯智が『大佛頂首楞嚴經』を引いたのなら、論議の有効性を確保するために考慮しなければならなかったのは、『大佛頂首楞嚴經』の編者が「土梟」と「破鏡鳥」の話を挙げた主旨である。違った意図の文を引いたのでは、自分の主張を補強することができないからである。

ところが、顯智の引いた二つの文は、顯智の証明しようとする主張命題を支持するものではない。それどころか逆に、とんでもなく誤った意見を例示しているのである。『大佛頂首楞嚴經』を読めば明らかなように、“草木、人と爲る”の方は馬鹿げた考えを表す例として挙げられているに過ぎず、「土梟」と「破鏡鳥」の話の方は「仏教の真理に従わない者」（外道）の言葉として出されているに過ぎない。<sup>41)</sup>

顯智は引用した『大佛頂首楞嚴經』は、中国で編纂された文献ではあるが、仏教の伝承に逆らって“植物や鉱物は人間や動物と同じである”とい

う命題を論証しようとしているのではない。それどころか、“草木、人と爲る”という言葉を用いているのも、「土梟」と「破鏡鳥」の話を出しているのも、とんでもなく間違った考えの例を挙げているに過ぎない。“植物や鉱物がブツダになることはない”という点に関する限り、『大佛頂首楞嚴經』を編纂した中国人の態度は、基本的に仏教の伝承に忠実である。

しかしながら、顯智にしてみれば、そんなことはどうでもよかった。他の日本人と同じように、キャウを読んでいるうちに、神代から伝わるタマの文化を連想させる片言でも見つけたら、それだけですっかり狂喜して前後を忘れ、文献の意図を無視し文脈の検討を棚上げにして、自分の都合に合う言葉をシャカの発言として受け入れたのである。

顯智の考えの基にあったのは、植物や鉱物を人間を同一視する日本の文化伝統であった。「土梟」と「破鏡鳥」の話には、土塊や毒樹が鳥になることが語られている。この話に飛びついた顯智は、探していたものを見つけたと思った。“植物や鉱物が動物や人間になる”という言葉なら、日本でみんなが言っていること裏付けているように思えたのである。幸か不幸か、この点について判断するのに必要な知恵は顯智になかったし、話の由来を検討するのに必要な知識もなかった。

日本人の顯智にとって、『大佛頂首楞嚴經』はシャカの言葉を伝える仏教文献である。したがって、ある命題を裏付ける言葉がそこに述べられているとすれば、それが仏教の真理であると証明することができる。そして『大佛頂首楞嚴經』という經典には、土の塊が成長して「土梟」になる話や毒樹の実が成長して「破鏡鳥」になる話がある。こうして、顯智の立場からすれば、“土と木の実は動物と本質的に変わらない”という命題は、真であると証明されたことになる。

このように、生命のない土塊が動物に変身する話や植物の種子が動物に変身する話は、親鸞の志を継いで人々を指導する顯智にとって、疑問の余



## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

地のない真理を例証するものであることになる。顯智の念頭にある変身は、無機物や植物のように自ら動くことがないものにも起こるのであり、仏教の心が関与することないプロセスである。心でなされる決断と前提とする仏教の「行い」は、これに全く関与していない。そして、無機物の土塊が動物に変身するのであるから、顯智の変身には生命すら関与することがなく、死に関係なく起こるのである。仏教で構想されている「身体が死んだ時に起きる心の移転」は、顯智の知ったことではない。

仏教で構想されている「心の移転」は、顯智に全く受け入れられていないのである。身体が死んだ際に心が新しい身体に移る仏教のプロセスなど、顯智は聞いたこともなかったのである。この著名な指導者が親鸞から受け継いで人々に伝えようとしたのは、「心の移転」を前提に組み立てられた仏教ではなかった。

“草木、人と爲る”という言葉は仏教の伝承に由来するものではないし、「土梟」と「破鏡鳥」の話は昔から中国で知られていたものであり、仏教とは関係がない。そして、『大佛頂首楞嚴經』を編纂した中国人が二つの文を引いたのは、仏教の真理を分かりやすく説明するためではなく、間違った意見を排除するためである。

“植物や鉱物は人間や動物と同じである”という命題を論証するのに、何と顯智は誤謬例として挙げられていることを根拠にしているのである。こうなると、結論が妥当かどうか以前の問題である。こともあろうに、拠り所としようとする筆者が示す間違いの例を論拠として論議を展開しているのであるから、顯智には引用する文献をまともに読む力がまるで欠けている。肯定的であろうと否定的であろうと、植物や鉱物の変身を話題にするきっかけになる語句さえ見つければよく、論議の筋道はいつでもよいのである。

### C 間違った読み方で文献を扱うのは顯智だけではない

誤謬例と根拠にして論議を進めるなどとは、異常としか言いようがないことであるが、日本ではごく普通のことであり、顯智だけが特に無知蒙昧であったわけではない。読んでいる文献を素直に理解しようとせず、自分の思い込んでいることを脈絡なく言い募ること、これこそ外ならぬ最澄を初め多くの日本人がしたことである。

顯智と同じように、最澄や空海も熱心に仏教文献に目を通しはしたが、自分が継承する日本文化と決定的に異なることがそこに述べられていることに気づきもしなかった。日本の文化では植物や鉱物が人間と区別されていなかったが、これと矛盾する異文化の体系が仏教文献で記述されているとは思ってもしなかったのである。

日本人の最澄からすれば、仏教体系の核心を成す概念であるブツも、馴染み深い日本文化に添って理解できるのである。最澄は“植物もブツになる”という言葉が仏教文献に記されていると確信していた。そして、ヴァスバンドウ (vasubandhu/世親) の『佛性論』の中にそれを見つけたと報告した。しかしながら、最澄がブツシャウ論を展開する際に読んだのは、中国で天台宗の教理体系を完成した湛然 (711-782) の著書『金剛鉾』であった。<sup>42)</sup>

中国文化の伝統的な課題を追求しようとして、<sup>43)</sup> ここで湛然が取り上げているのは、この世界の成り立ちの問題である。湛然は“佛性”という語を使ってはいるが、「どうしたらブツダになることができるか」という課題に取り組んでいるのではない。<sup>44)</sup> この世界の成り立ちを説明するために、湛然は“佛性”という語を「究極実在」を指して使っているのである。<sup>45)</sup> その際にちょこっと引用されているのが『佛性論』の字句である。<sup>46)</sup>

「究極実在」を提唱しようとする湛然がヴァスバンドウの『佛性論』の中に見つけたのは、“佛性とは眞如なり”<sup>47)</sup> という言葉である。この言葉

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

を踏まえて、湛然は“眞如、即ち佛性の異名なり”<sup>48)</sup>と言う。中国で“眞如”は「究極實在」を指す。“佛性”は“眞如”の同義語である。湛然は「佛性 = 眞如」という等式を導いて、仏教術語“佛性”に独自の用法を打ち立て、この語は「究極實在」を指すことになった。<sup>49)</sup> こうして、自らが構想する独自の体系の出発点を得た。儒者出身の湛然が仏教術語を使って展開したのは、「萬物齊同」の世界観であった。

ところが、日本文化を継承する最澄は、湛然が「究極實在」を指して“佛性”という語を使っていることに気づかず、その文章を理解することができなかった。まして湛然が引いた『佛性論』の断片などは、最澄の知恵の及ぶところではなかった。<sup>50)</sup> 仏教体系の基本を成す「佛性」や「眞如」について基本的な知識がなかったのであるから、『金剛錍』で湛然が提示した体系を理解することや、そこに言及されている『佛性論』の文句を検討することは、最澄にとってあまりにも重すぎる荷であった。

「すべてのものには究極實在が内在する」という湛然の主旨は、最澄の頭の中で「すべてのものには佛になる可能性がある」という意味にすり替わった。湛然の体系など気にすることもなく、最澄はたまた目に入った文を読みたいように読んだのである。<sup>51)</sup> 最澄が中国の文献を読んだのは、そこに記されている体系を虚心に理解しようとしたからではなく、馴染み深い日本文化の正しさを確認しようとしたからであった。

最澄も顯智と同じように、引用しているテキストを正しく読むことができず、自分が探し求めている命題を支持するものであるかどうかさえ判別することができなかったのである。日本の天台宗を創設した最澄は勉強家ではあったが、中国天台宗を代表する理論家の文章を読み解くだけの学力がなかった。こうして、仏教術語を使ってタマ文化の普遍性を確認しようとして、9世紀の初頭の比叡山で日本の天台宗が成立した。

日本人の中でただ一人、證眞（12世紀後半-13世紀初頭）だけはサウモ

ク-ジャウブツ（草木成佛）を批判的に論じた。<sup>52)</sup> 人間と植物が区別されていない日本に育っても、仏教の体系を知ることは不可能でなかったのである。しかしながら、證眞は文字通り唯一の例外であり、その研究には反響があったし、後を継ごうとする者も現れなかった。こうして絶好の契機が失われ、仏教という異文化の重要な局面が再び日本人の関心を引くことはなかった。

このように、證眞を唯一人の例外として、草木のジャウブツが仏教文献に矛盾することに気づいた日本人は一人もいなかった。自分では仏教について語っているつもりでも、日本人は肝心の所で強い思い込みから逃れることができず、そのような際に実際に語っていることの核心を成すのは異文化の仏教ではなく、自らが先祖から受け継いだ日本文化であった。

## 蛇足

それほどまでに日本人が固く思い込んでいたのは、人間や動物と植物や鉱物の間に引くべき一線はないということである。これでは仏像を受け入れることはあっても、<sup>53)</sup> 人間と動物を植物や鉱物から峻別する仏教の体系を受け入れることはできない。そして日本人は仏教を受け入れなかった。これは当然のことであって少しも困ることではない。ところが、日本人は仏教を受け入れたと頑なに思い込んでいる。そして“日本人は異文化の受け入れに巧みである”という通説が日本人の間で横行してる。

日本の学校では、「仏教の傳來」について教えられている。日本史の研究者によると、『日本書紀』に記されているので、「仏教の傳來」は確かな史実であるという。ところが『日本書紀』の記事を見る限り、552年（欽明天皇十三年）に百済から日本に届いたのは、金属製の彫像や紙製の書物であった。

カムナツキ 冬十月、百済の聖明王、キ シタツソチト リ シ チケイ 西部姫氏達率怒喇斯致契等を遣して、釋

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

迦の金銅像一軀，幢蓋若干，經論若干卷を獻ず。<sup>54)</sup>

このように、『日本書紀』の記事を信じる限り、日本に届けられたのは物体であって、仏教という異文化の体系ではない。物体の「傳來」を文化体系の「傳來」と取り違えて、歴史の研究者は資料の扱いを誤ったらしい。<sup>55)</sup> こうして、「仏教の傳來」は日本史の中で重要な事件として確立し、すべての日本人に信じられた。

仏教という異文化が眼中になかったにもかかわらず、古代の日本人は仏教を信じているつもりでいて、テンヂク（天竺）<sup>56)</sup> とテンジク人について大掛かりな幻想を抱いていた。日本人にとって、テンヂクは桜が咲き紅葉が映える国であった。テンヂク人は山で採った栗や柿、そして海で採った鮑や鰹を好んで食った。ブツダになることには何の関心もなく、もっぱらマコト-ノ-ココロ（誠心）を貴んだ。<sup>57)</sup> 日本人にとって、テンジクはもう一つの日本に過ぎなかったのである。

この古い伝統を受け継いで、現代の日本人も相変わらず現実離れしたまぼろしに耽っている。現代日本人の幻想の中でも、長がらく日本で信じられてきた宗教は、かつてインド盛んであった仏教である。そうすると、日本の文化と同じ文化がヒマラヤの向こうにもあったことになる。かの国でも人が死ぬとみなブツ（佛）になり、それどころか草木や岩石もジャウブツ（成佛）したことになる。そして国家の危機に際しては、ヤクシケクワ（薬師悔過）が行われたことになる。

しかしながら、実際にはそうでなく、日本にあるものは何一つインドになかった。日本のブツは日本に独特のものであり、インド人のあずかり知らないことであった。ちなみに、仏教で構想されたブツダは、日本人の想像を絶していい。何しろブツダになるには限りないほど努力を重ねなければならず、<sup>58)</sup> 目的を達するにはほぼ無限の時間を要し、<sup>59)</sup> 何の努力をしなくてもなれる日本のブツとは似ても似つかぬものである。<sup>60)</sup> 日本のジャ

ウブツは日本に独特の事象であり，他の文化圏に類を見ない。<sup>61)</sup> ヤクシーケクワに至っては，神代に溯る古い習慣を受けて日本人が開発した儀式であり，<sup>62)</sup> 日本以外で見られることがない。

仏教という異文化が眼中にないにもかかわらず，仏教について何も知らないにもかかわらず，そして知る気もまるでないにもかかわらず，古代の日本人と同じように，現代の日本人も日本が仏教国であると頑強に思い込んでいる。このように，極めて重要な局面で，現代日本人の日本文化理解は，まだ近代以前の段階にある。日本文化の本質にかかわる問題で，日本人はあまりにも長らく怠けているのである。

#### 略号

『大正』：『大正新脩大藏經』，1924-1935.

『佛全』：『大日本佛教全書』，望月信亨，1972.

『古大』：『日本古典文学大系』，1952-1967.

『國大』：『國史体系』（新訂増補），1942.

#### 注

- 1) 小林信彦，「よく喋る日本の草木と岩石 一植物と鉱物に心があると信じる日本人一」，『比較文献学』1，2008，pp. 33-36。

『日本書紀』2，『國大』1，〔前篇〕p. 81：〔一書曰 ……〕高皇産靈尊<sup>たかみむすのみこと</sup>勅八十諸神曰 葦原中國者 磐根木株草葉 猶能語言 ……（高皇産靈尊，八十諸神に勅して曰く。「葦原の中つ國は，磐根，木株，草葉，猶能く語言ふ。 ……」と。）

ibid., 1, p. 47: 夫葦原中國 本自荒芒 至及磐石草木 咸能強暴 然吾已摧伏 莫不和順（夫れ葦原の中つ國は，本より<sup>あらび</sup>荒芒たり。磐石<sup>いは</sup>，草木に至及，咸く能く強暴<sup>あつ</sup>かる。然れども，吾れ已に摧き伏せて，和順はずといふこと莫し。）

cf. 本居宣長，倉野憲治（校訂）。『古事記傳』3，東京，1940，〔一〕，p. 173。

- 2) 小林，「よく喋る日本の草木と岩石」，pp. 35-36。

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

『常陸風土記』, 「信太郡」, 『古大』 2, p. 42: 古老曰 天地權與 草木言語之時 自天降來神 名稱普都大神 (古老のいへらく、天地の權與、草木言語ひし時、天より降り來し神、み名は普都大神と稱す。)

- 3) 『首楞嚴三昧經』, 『大正』 15, p. 635: 身業隨口 口業隨意 (身の業、口に隨ひ、口の業、意に隨ふ。)
- 4) インド文化圏では、人間または動物が死ぬと、心は今まで宿っていた身体を離れ、人間または動物の胚の中に移動する。仏教で関心はもっぱら人間または動物にあり、植物と鉱物から成る自然界は背景に過ぎない。インドの人々に取って、死ぬと心が移動することは、議論の余地のない自然現象であり、これに関与するのは「心あるもの」(sattva/有情) だけである。

自然を構成する植物や無機物は、「心あるもの」(人間と動物)の活動する場を提供するに過ぎない。仏教の体系では、「心あるものの世界」(sattvaloka/有情世界)と「[心あるものを]容れる世界」(bhājana-loka/器世界)が相互排他的な関係にある。

- 5) 小林, op. cit., pp. 36-38。

『續日本紀』 15, 『國大』 2, p. 175: 誠頼三寶之威靈乾坤相泰 脩萬代之福業動植咸榮 (誠に三寶の威靈に頼りて乾坤相ひ泰かにし、萬代の福業を脩めて動植咸く榮えむとす。)

- 6) 小林, 『激怒したタマの報復 一日本文化圏の因果応報一』, 桃山学院大学総合研究所, 和泉, 2002。
- 7) ibid., pp. 8-9。

ある寺の境内で夜ごとに不審な声が聞こえた。人もいないのに、苦痛を訴えるような声があるのである。寺男が思い当たったのは、塔の建材のことである。塔を建てるために木材が集められて、境内に集積されていたが、建築が延期されたので、そこいらに放置されて朽ちるままになっていた。そこで不審な声を聞いた寺男は、朽ちるのに苦痛を覚えた材木が呻いてると思ったのである。

『日本靈異記』, 小泉道 (校注), 東京, 1984, p. 276: 時に、寺の内に音ありて、呻ひていはく、「痛きかな、痛きかな」といふ。……いまだ〔塔を〕造らずして、〔木、〕淹しく仆れ伏して朽ちたり。疑はくは、「これ塔のみ靈ならむか」とうたがへり。

塔の建築に使う材木が朽ちていたという事実から、タフ-ノ-ミタマ（塔のみ霊）が苦痛の声を上げていると寺男は判断した。古代の日本文化圏では、塔がまだ完成していなくても、その材料に予定されていた材木に、塔のタマがすでに宿るのである。そして、このタマは敬意を込めて“ミ-タマ”と呼ばれている。

- 8) 小林, 「よく喋る日本の草木と岩石」, pp. 38-40。

小林, 「日本オーソドクシー点描 一日本人が“佛教”と呼ぶもの一」, 『[桃山学院大学]社会学論集』39.2, 2005, pp. 77-83。

小林, 「最澄が描いた日本文化 一森羅万象に認められるブツの資格一」, 『[桃山学院大学]人間科学』29, 2005. pp. 37-55。

- 9) 小林, 「よく喋る日本の草木と岩石」, p. 40。

小林, 「日本オーソドクシー点描」, pp. 83-87。

- 10) 空海, 『秘藏記』, 『弘法大師全集』2, p. 37: 草木非情成佛義 法身微細身 五大所成 虚空亦五大所成 草木亦五大所成 法身微細身 虚空乃至草木 一切處無不遍 是虚空是草木即法身 於肉眼雖見羸色草木 於佛眼微細之色 是故不動本體稱佛無妨導

小林, 「日本オーソドクシー点描」, p. 85。

- 11) ブッダ (buddha) になることに成功した人のブッダの身体は、超人的な属性や機能を備えていて、その全存在が完全であるはずである。しかしながら、まだ身体のある人間として生きている以上は、存在そのものが外の人間の感情を刺激するのは避けられない。ブッダの姿を見るだけで、女が夢中になることもあれば、男が腹を立てたり蔑んだりすることもある。

そこで、生物学的存在としてのブッダから真理と超人的機能が切り離されて、“真理を身体とする[ブッダ]” (dharmakāya/法身[佛]) と呼ばれた。蛋白質や脂肪から構成される身体ではなく、真理と超人的機能だけから構成される身体が考え出されたのである。

- 12) 安然, 『胎藏金剛菩提義略問答抄』2, 『大正』75, p. 485, a.2-3。

小林, 「日本オーソドクシー点描」, p. 89。

- 13) 安然, 『勘定草木成佛秘記』, 應永二十三年寫本の木版刊本, 8丁左, 1-4。「四つの要素」の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すると、構成要素である「四つの要素」もホッシンした



## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

りシュギャウしたりジャウブツしたりすると言う。

小林, 「日本オーソドクシー点描」, p. 89。

- 14) 小林, 「日本オーソドクシー点描」, pp. 88-91。

ブツダを目指す人間は自ら知恵を磨き、ほかの人間がブツダになるのを助ける。これがブツダになるために満たすべき必須の条件である。日本人の安然も、同じことを草や木に期待しているわけではない。人間の場合にせよ草木の場合にせよ、ブツダになることに安然は興味がないのである。安然の意識の中に深く根差しているのは、心ない物体と心ある動物が本質的に変わらないということである。これを言い張る執拗さは尋常ではなく、安然の意識に潜む固定観念の強さがしのばれる。そして、この執拗さはすべての日本人に認められる。

- 15) 新村出 (編), 『広辞苑』, 第四版, 東京, 1991, p. 103, b: あんねん (安然)。

- 16) 法然の死後に起こった意見対立を解決しようとして、聖覺 (1167-1235) は『唯信抄』を著した。聖覺を尊敬していた親鸞は、『唯信抄』を書写して人々に読ませ、自ら注釈を書いた。それが『唯信抄文意』である。

- 17) 親鸞, 『唯信抄文意』, 『大正』 83, p. 708, a.19-24。

- 18) “サウモク” という語で日本人が考えていたのは、地上で生存する植物に限られていたわけではなかった。日本人の思いは地上に存在する無機物にも及んでいたし、さらには地上の外に存在する物体にも及ぶことがあった。親鸞と同じ時代に生きた道元 (1200-1253) は、宇宙空間に存在する天体にもココロ (心) があると言う。

道元, 『正法眼藏』, 「佛性」, 『古大』 81, p. 131: 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。

ココロがあるのであるから、天体はシュギャウ (衆生) であり、ブツシャウ (佛性) を備えていると言うのである。道元が立てた構想では、ココロは太陽や月にもあり、すべての天体にもあるという。道元の念頭にあるココロは、自ら動く動物に内在する心ではなく、森羅万象に宿るタマである。道元は仏教の心を理解することができず、日本のタマに置き換えていたのである。道元は仏教を体系として理解することができなかった。

- 19) 仏教では人間と自然が全く違った次元にある。仏教で関心の対象は人間で

あり、人間の心の移動先と信じられている動物である。植物と動物から成る自然界は (bhājana-loka/器世界) は、物品を容れる器 (bhājana/器) に例えられて、独自の存在が認められていない。

仏教の立場からすれば、自然はそれ自身として存在価値がないのである。日本人が安らぎを覚える自然は、人間と動物が生きる環境として認められているに過ぎない。仏教の文献には自然描写が欠落しているし、仏教文学の中に自然を賛美する字句や自然への憧憬を吐露する字句は皆無である。

20) 從覺 (1295-1360) が親鸞の手紙22通を年代順に並べて、1333年に一冊の本にした。これが『末燈抄』である。親鸞の書簡集は外にもあるが、この『末燈抄』には特に重要な手紙が収められているという。

21) 從覺 (編), 『末燈抄』, 『古大』 82, pp. 122-123。

22) 源空, 『金剛寶戒章』中, 『續淨土宗全書』 15, p. 21。

“金剛寶戒”という語は中国文献『梵網經』の言葉に由来する ([傳]鳩摩羅什, 『梵網經』下, 『大正』 83, 24, p. 103, c: 金剛寶戒は是れ一切佛の本源, 一切菩薩の本源, 佛性の種子なり)。

23) 『[黒谷聖人]語燈録』(『大正』 pp. 105-238) という文献が浄土宗に伝えられている。源空の「法語」と「消息」を集めて死後62年頃に編纂されたもので、編纂者の了慧は源空の4代目の弟子である。この『語燈録』の正徳五年本に付せられた跋文によると、金剛寶戒章が書いたことを源空自身が否認しているという。

『拾遺語燈録』, 『眞宗聖教全書』 4, p. 779: [正徳五年刊漢語語燈録跋文]上人鎮西ニ與ル書ニ云ク。金剛寶戒章, 是レ偽書ナリ。予, 是ノ如キ書ヲ製セズ。

この跋文を信じるとすれば、『金剛寶戒章』という偽書が源空の生存中に源空の周辺で書かれ、源空の名で世に知られていたことになる。ただし、この手紙は現物が残らず、『語燈録』の本文にも言及がないので、その実在を確かめるすべはない。

24) 顯智, 『聞書』(高田山藏), [「聞書」(3), 『高田学報』 44, 1958], p. 52。 (= 『金剛寶戒章』中, 『續淨土宗全書』 15, p. 21, a.14-b.4): 經云 諸法從本來 常自寂滅相 山河大地等 本來寂滅心 萬法示形顯色是草木之說法也 見色知 嗅香悟 是聽聞說法也 口音之說者 爲下根之說也 出音說文 此是爲息小

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

兒啼也 敢非爲大人之說法也 凡眞說法者 吾聽草木之說法 草木聞吾之說法 是如來知見 覺者之前說法也)

顯智は『金剛寶戒章』の下巻からの引用であると言うが、実際には中巻からの引用である。

- 25) 日蓮、『三世諸佛総勸文教相廢立』、『昭和定本日蓮聖人遺文』, 1705。

人々にブッダを目指させる仏教では、ブッダになるために満たすべき二つの条件（「知恵を磨くこと」/「ほかの人もブッダになれるように助けること」）が繰り返して説かれるが、ブッダになるつもりのない日本人の関知するところではない。そこで、「ほかの人もブッダになれるように助けること」という概念は変換されて、「世のため人のために尽くすこと」に読み替えられる。

それを指して日蓮は“トクユウ”（徳用）という語を使い、その概念を植物の生命現象が人間に役立つ場合にもあてはめているのである。

- 26) cf. 本論文, 注14)。

ブッダになるのに満たすべき条件が二つある。「ブッダが教えた真理を会得するために知恵を磨くこと」と「ほかの人間がブッダになるのを助けること」である。仏教のブッダを目指すボーディサットヴァ (bodhisattva/菩薩) は、はてしないほど生まれ変わって、はてしないほどの時間をかけて、この二つの面で努力を重ねる。

ところが、日本のブツになるのは実に簡単である。ブッダの教えた真理を会得する必要はないし、ほかの人々を助けるといっても、ブッダになるのを助けるわけではないから、ただ無目的に助けるだけでよい。人様のお役に立ちさえすれば、日本は立派にボサツである。これなら、人間でなくともよく、草や木でもボサツでありえる。何の努力をしなくてもよいのであるから、草や木もブツを目指すまでもなく、すでにブツであるとさえ言える。

- 27) 『大佛頂(如來密因修證萬了義諸菩薩萬行)首楞嚴經』、『大正』19, pp. 105-155。

表題に見える“佛頂”は、“buddhoṣṇīṣa” (ブッダの頭) の中国語訳である。タントラ仏教の信奉者の間でブッダの智恵は神格化され、崇拜の対象となつて、このように呼ばれた。この経典は呪文の効用を解説するもので、魔女に呪文をかけられて苦しむアーナンダ (ānanda/阿難) をブッダが対抗呪文を用いて救う話が語られている。

- 28) 顯智, op. cit. [聞書 (3)], p. 49: 一 首楞嚴經卷第十二言ハク。十方ノ草木, 皆スベテ有情ニシテ, 人ト異ナルコト无シ。草木, 人ト爲ル。人, 死シテ還リテ十方ノ草樹ト成ル。一 首楞嚴經卷第七ニ言ハク。土臬等, 塊シタシに附ミテ兒ト爲シ, 及ビ破鏡鳥ノ毒樹ノ果ヲ以テ抱キテ其ノ子ト爲スニ, 子, 成リテ, 父母, 皆, 其ノ食ニ遭ウガ如シ。
- 29) 『大佛頂首楞嚴經』は日本で以前から真偽を問われる文献であったが、この本を新たに中国で入手して戒明が帰国してほどない779年に、大安寺で集會が開かれた。偽物と議決されて、破棄を政府に申請しようということになり、戒明は連署を求められたが、“[そんなことをすると、] 大乘を滅ぼすことになる”と言って拒んだ。その結果、人々は破棄申請を断念せざるをえなかった（『延歴僧祿』、『日本高僧傳要文抄』3, 『佛全』62, p. 57, a.11-15）。その1年前に長安に滞在していた時に、唐の皇帝（代宗）に命じられて、戒明はこの經典を講義をしたことがあり（loc. cit.）, 格別の愛着を抱いていたのである。
- 30) 末尾部分の写本断片が東トルキスタンで発見された（Śūraṅgamasamādhi Sūtra, Hoernle MS No, 144）。A. F. Rudolf Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*, Facsimiles with Transcripts, Translations and Notes, Volume I, Oxford, 1916, pp. 125-132.
- 31) 『大佛頂首楞嚴經』は中国で編集されたが、中核となった文献は真正であるし、はめ込まれた呪文も真正である。しかしながら、ブツダの言葉を伝えるはずの「經」を装って、インドになかった文献が作られた以上、これは中国文献である。訳者名として伝えられる“般刺蜜帝”は、中古中国語の音価が [puat-lat-miēt-tei] であり、これを機械的にサンスクリット音韻に転換すれば、“pāramiti”または“paramiti”となろうが、このような語はありえない。
- 32) 「大佛頂陀羅尼」, 『大佛頂首楞嚴經』7, pp. 133-136。  
「大佛頂大陀羅尼」（インド文字本）, 『大正』19. pp. 102-105。
- 33) 「随求陀羅尼」, 『〔普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王〕随求陀羅尼經』下, pp. 628-632。  
「随求陀羅尼」（インド文字本）, pp. 634-637。
- 34) 『類聚三代格』2（佛事上）, 年分度者事, 『国大』25, [前編] pp. 79-80:

顯智の言葉に反映されるタマの文化

太政官符 應度眞言宗年分度者三人事 …… 一 聲明業一人 應書誦梵字大佛頂及隨求陀羅尼 右一業入應兼學大孔雀明經一部一卷 …… 宜準准三密法門每年度三人 承和二年正月廿三日續後紀第四

刊本の『續日本後紀』第四卷では、同年正月廿三日の項にこの記事はなく、その代わり廿二日の項に記事に、“空海上表請度眞言宗年度分僧三人 許之”とある。

35) 小林, 「よく喋る日本の草木と岩石」, p. 33-36。

36) cf. 本論文, 注4)。

仏教で関心の対象となるのは人間であり、人間の心の移動先となる動物である。植物と鉱物の存在は、人間や動物が生きる環境を成すに過ぎない。「心あるもの」だけが「心の移転」に関与する以上、仏教文献で話題になるのは人間と動物だけであり、草木の美しさを賛美したり自然の偉大さに感服したりすることはない。

37) インド人にとって、「心の移転」(轉生)はすべての動物が死ぬ際に起きる自然現象である。ありふれた自然現象である以上、日常の体験と矛盾することとは考えられていない。生まれ変わる前のことを覚えている者はいないのであるから、「心の移転」の過程で記憶は失われると考えられていた。ところが、日本人が語るテンシャウは自然現象ではなく、アヤシキコト(奇事)である。日本の生まれ変わりは、すべての人にとって避けられないことなく、例外的に起こる異常現象である。

『日本靈異記』を見ると、恨みを晴らしたり志を果たしたりするために、自由意志によって当人が意図的に生まれ変わることがよくある(小林, 「死を越えて追いかける借金取り」, 『[桃山学院大学]人間科学』23, 2002, pp. 35-75)。当然ながら、生まれ変わる前の記憶は完全に保たれている。それに、自由意志によって生まれ変わるといのは、「それまでの行為の結果として、それに相応しい報いを受ける」という仏教の大前提に矛盾する。

38) 顯智, op. cit. [聞書(3)], p. 49 (= 『大佛頂首楞嚴經』10, p. 153, c.10-11: 十方草木皆稱有情 與人無異 草木爲人 人死還成十方草樹)。

39) loc. cit. (= 『大佛頂首楞嚴經』7, p. 139, a.11-12: 十方草木皆稱有情 與人無異 草木爲人 人死還成十方草樹)。

40) 司馬遷, 『史記』12, 「孝武本紀」, 中華書局, 北京, 1959, p. 456: 人復有

上書言 古者天子常以春秋解祀 祀黄帝 用一梟破鏡（人、復た上書する有りて言ふ。「古者、<sup>むかし</sup>天子、常に春秋の解を以て祀る。黄帝を祀るに、一の梟と破鏡とを用ゐる」と。）

『説文解字』, 「木部」(段玉裁, 『注』, 6上, 66丁表), 上海古籍出版, 上海, 1981, p. 271, a.9: 梟 不孝鳥也 (梟, 不孝の鳥なり。)

『後漢書』33, 23「朱馮虞鄭周列傳」, 中華書局, 上海, 1965, pp. 1137-1138: 浮以書質責之曰 …… 造梟鳴之逆謀 ([朱]浮, 書を以て之(彭寵)を質責して曰ふ。「…… 梟鳴の逆謀を造す」と。)

顔之推, 『顔氏家訓集解』4, 9「文章編」, 上海古籍出版, 上海, 1980, p. 255: 破鏡乃凶逆之獸 事見漢書 (破鏡, 乃ち凶逆の獸なり。事, 漢書に見ゆ。)

『[宋本]廣韻』, 「去聲」43, 張士俊澤存堂本, 46丁表, 黎明文化公司, 台北, 1970, p. 429: 獍 獸名 食人 (獍, 獸の名なり。人を食ふ。)

紀昀, 『閱微草堂筆記』, 7: 北平盛氏藏嘉慶五年刊, 12丁裏: 河何府吏劉啓新問人曰 梟鳥破鏡是何物 或対曰 梟鳥食母 破獍食父 均不孝之物也 (河何府の吏, 劉啓新, 人に問ひて曰ふ。「梟鳥, 破獍, 是れ何物か」と。<sup>あるひと</sup>或, <sup>こた</sup>対へて曰ふ。「梟鳥, 母を食ひ, 破獍, 父を食ふ。均しく不孝の物なり。)

清 沈欽韓『漢書疏證』18, 浙江官書局, 1904, 22丁裏: 獍状如虎豹而小 始生還食其母 孟謂食父非也 (獍の状, 虎豹の如くして, 小なり。始め生れ, 還りて其の母を食ふ。孟[康]の「父を食ふ」と謂ふは, 非なり。)

41) 『大佛頂首楞嚴經』10, p. 153, b-c.

ibid., 7, p. 138, b ~ p. 139, a.

42) 湛然, 『金剛錍』, 『大正』46, pp. 781-786.

小林, 「最澄の文章をどう読むか」. 『[桃山学院大学]人間科学』18, 1999, pp. 156-163.

小林, 「よく喋る日本の草木と岩石」, p. 43, 注15。

43) 小林, 「中国語文献で用いられる“眞如”と“佛性”/“法性”—中国で根付きにくかった仏教の体系—」, 『[桃山学院大学]人間科学』27, 2004, pp. 66-68: D<sup>3</sup> 堪然の図式は仏教の体系から乖離している。

種々雑多な事物の奥底に究極実在を認める伝統が中国にあった。この中国の文化伝統を受けて、そして仏教の体系を無視して、湛然是すべてのものの背後に究極実在を認めた。そして湛然是仏教術語を使って、この究極実在を

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

“佛性”と呼んだのである。湛然が展開した論議によれば、「心あるもの」にせよ「心ないもの」にせよ、世界に存在するすべてのものは、“佛性”と呼ばれる究極実在に帰せられる。

- 44) *ibid.*, pp. 68-70: D<sup>4</sup> 湛然は經典の言葉から目を逸らせようとする。

ここで中国人の湛然は“佛性”という語を「究極実在」という意味に使っているのであって、「ブツダになる可能性」と意味に使っているのではない。確かに湛然は「心ないもの」にも「佛性」すなわち究極実在を認めている。しかしながら、「草木や岩石がブツダになる」などとは、一言も言っていないのである。

- 45) *ibid.*, pp. 44-45: A<sup>3</sup>: 法藏は「眞如」に二つの局面を認める; pp. 61-63: D<sup>1</sup>: 湛然は「佛性」と「法性」を同一視する

中国で華嚴宗の理論体系を完成させた法藏（643-712）によると、“眞如”と呼ばれる究極の実在は、「心あるもの」（有情）に内在する場合と「心ないもの」（無情）に内在する場合がある。そして法藏は「心あるもの」に内在する「眞如」を“佛性”と呼び、「心ないもの」に内在する「眞如」を“法性”と呼ぶ。

法藏の華嚴宗に対抗して、湛然は天台宗の体系を打ち立てようとして、「佛性」と「法性」を同一視した。法藏の立てた区別を無視したのであるから、法藏が「眞如」の特殊形態と見なした「佛性」は、湛然にとって「眞如」そのものということになる。“當に知るべし。「眞如、即ち佛性の異名なり」と」（『金剛鐸』、『大正』46, p. 783, b.1-5）言っているように、湛然にとって、“眞如”という語は、“佛性”という語の同義語なのである。

- 46) 『佛性論』の中で“佛性とは眞如なり”という言葉が現れるのは、「此の執（虚妄）を除かむ爲に、故に佛性を説く。佛性とは即ち是れ人法二空に顯はるる眞如なり（『佛性論』1, 『大正』31, p. 787. b.4-5）。「虚妄」を防ぐために、すなわち、実在しない物を実在しているかのような錯覚するのを防ぐために、シャーキャ-ブツダ（sākya-buddha）は「佛性」について教えたというのである。「佛性」について教えてもらうと、「現象界の事物には実体がない」ということを理解し、ありのままに世界を見ることができるようになる。「佛性とは眞如なり」という言葉は、このような文脈を用意した上で出されている。

このように、『佛性論』に用いられている“佛性”という語が指すのは、「自分の心も現象界に見られる事物も実体がない」という状況を「ありのままに (tathā/眞如) 見ること」である。そして、そのように「ありのままに見ること」こそ、ブッダをブッダたらしめる最も重要な根拠である。A「ブッダになる可能性」(佛性)は、B「ありのままであること」(眞如)そのものとして表現される (A即B)。“AとBが論理的に等価である”と主張しようとしているのではない。

47) 世親 (vasubandhu), 『佛性論』, 『大正』31, p. 787, b.5: 佛性者即……眞如

48) 湛然, 『金剛錍』, 『大正』46, p. 783, b.4-5: 眞如即佛性異名

49) 小林, 「中国語文献で用いられる“眞如”と“佛性”/“法性”」, pp. 63-66, D<sup>2</sup>: インド文献『佛性論』の言葉は湛然の典拠となりえない。

『佛性論』で“佛性とは即ち眞如なり”と言われている以上, “眞如, 即ち佛性の異名なり”という『金剛錍』の言葉は, 確かに『佛性論』を踏まえている。しかしながら, ここで独自の体系を構想しようとする中国人の湛然は, 『佛性論』の文脈に添ってヴァスバンドウの言葉を引用しているのではない。したがって, ヴァスバンドウの真意は, 湛然の体系を支えるものではありえない。湛然が求めたのは, あくまで『佛性論』の字句であって, ヴァスバンドウの世界観ではない。

ヴァスバンドウは仏教を信じるインド人であり, 「究極實在」について語る事ができない。インド人であるヴァスバンドウにとって, “佛性”は「ブッダになる可能性」を意味し, “眞如”は「ありのままであること」(tathatā)を意味する。ヴァスバンドウにとって, 「ブッダになる可能性」は, 「ありのままであること」/「ありのままに見ること」を欠かせない条件とする。そのことを“佛性とは即ち眞如なり”と言うのである。

50) 湛然が引用した言葉 (「佛性とは眞如なり」) を真に受けた最澄は, “眞如”と“佛性”が『佛性論』で同義語として扱われていると思い込んだ。この世に存在するすべてのものに内在する「眞如」が「佛性」と同じなら, この世に存在するすべてのものに「佛性」が内在することになる。こうして, 「心あるもの」にも「心ないもの」にも「佛になる可能性」(佛性)があることになる。



## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

最澄から見れば、“草木や岩石もジャウブツする”という命題は、めでたく仏典の中に裏付けが見つかったのである。文脈を無視して好きなように文章を読み、体系を無視して好きなように文献を読んだのであるから、『佛性論』に展開される仏教の論議も、中国文化を踏まえた堪然の主張も、最澄の与り知らないことであった。

- 51) 小林, 「中国語文献で用いられる“眞如”と“佛性”/“法性”」, pp. 41-73:  
E 万物にタマが宿る日本では仏教の原理も堪然の主張も通じない。

小林, 「よく喋る日本の草木と岩石」, p. 44, 注17。

- 52) 小林, 「證眞の日本オーソドクシー批判 一虚心に文献を読んだ研究者の見事な成果—」, 『[桃山学院大学]国際文化論集』33, 2005, pp. 57-67。

サウモク-ジャウブツ(草木成佛)を批判した證眞は、まず文献根拠がないことを指摘した。“仏教文献のどこを見ても、そういうことが記されていない”と言うのである。そして、サウモク-ジャウブツなどということは、論理的にありえないと主張した。仏教の立場に立って、「心ある植物」などという概念が成り立ちえないと言うのである。

天台宗を始めた最澄と真言宗を始めた空海は、それぞれの「宗派」に必要な文献しか読まなかったが、宗派の経営に責任を負う立場になかった證眞は、心行くままに研究に専念して、膨大な量の仏教文献を読んだ。しかも、最澄や空海と違って虚心に読んだ。

- 53) 超自然的存在を扱うために、日本人は代わりに形ある物体を使い、“カタシロ”(形代)と呼んだ。日本でカタシロとして使われたのは、石や木のような自然物であり、鏡や剣のような人工物であった。仏像(佛像)という人工物の「傳來」は、日本のカタシロ文化に画期的な出来事であった。これを機に、日本人は人間の姿をしたカタシロを使うようになったのである。ブツザウというカタシロに祈願することは、“ブツダウ”(佛道)と呼ばれた。そして、カミをヒトガタ(人形)に移して祭る習慣や、ワザハヒ(禍)をアマガツ(天兒)に移して水に流す習慣が成立して、日本人の宗教パフォーマンスが多彩になった。

インドでブツダの彫像が作られるようになるのは、仏教の歴史の中でかなり後のことで、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), その頃には仏教の基本文献がすでに出揃っていた。彫像の出現で仏教の体系が何らかの影響を受けたわけではないのである。“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、この点でも初めから仏教と限りなく乖離していた。
- 54) 『日本書紀』19, 『國大』1, [後編] pp. 76-77: 冬十月 百濟聖明王 遣西部 姫氏達率怒喇斯致契等 獻釋迦金銅像一軀幢蓋若干經論若干卷
- 55) さらに『日本書紀』によると、彫像の採用をめぐって蘇我と物部は争ったという（『日本書紀』19, pp. 77-78）。異文化圏の世界観を採用するかしないかをめぐって、争われたわけではないのである。何しろ百濟から届いた文献に記載されているのは、日本人の想像を越えた世界観であり、中国語が読めたにしても、蘇我や物部の人々は誰も理解できなかった。理解できないことで人間が争うはずがない。「仏教傳來」を信じる「専門学者」と教科書検定官は、全員がとんでもない思い込みをしている。
- 56) インドでは“sindhu”という語が大河ガンジスを指すが、インドの外ではインドを指す名称として用いられる。中国でも“sindhu”に“身毒”（Jien-dok）が当てられて、インドという国を指す。同じように中国でインドを指す“天竺”[t'ien-tuk]も、“身毒”[Jien-dok]のヴァリエーションである可能性があるが、これを証明するすべもない。
- 57) 小林, 「インド起源の話に描かれる日本の風景と文化」, 『[桃山学院大学] 国際文化論集』28, 2003, pp. 39-76。
- 58) 大乘仏教の文献では、ブツダになる可能性が「心あるもの」に認められている。しかしながら、心があるからといって、ナメクジウオやホヤがそのままの姿で直ちにブツダになれるわけではない。ブツダになる可能性を実現するには、今ナメクジウオの身体に宿る心は、いつか人間の身体に移転しなければならない。そして、心が人間の身体に移転してからも、ほぼ無限の時間をかけて努力を重ねないと、目的を達成することはできない。
- 59) ブツダになろうと決心してから実際にブツダになるまでに要する時間は、仏教の伝承でよく知られていて、一つの宇宙が発生から消滅するまでに経過する時間を基に算定されている。ブツダになるということは、どれほどの時間をかけた準備の結果かということ、宇宙が $3 \times 10^{31}$ 回の生滅を繰り返す時間

## 顯智の言葉に反映されるタマの文化

であるという (*Abhidharmakośabhāṣyaed.* P. Pradhan, Patna, 1975, p. 181)。

一つの宇宙が発生してから消滅するまでに要する時間は、インド文化圏で43億2000万年と算定されている。その $3 \times 10^{51}$ 倍の時間をかけて頑張れば、めでたく目的を達することができるのである。人間の身体に心が移転してからでも、これだけの時間をかけて頑張り続けないと、ブツになることはできない。

- 60) 2500年近く前に、ブツになった人が現れて仏教が興った。それ以来、ブツになることに成功した例は仏教世界に一つもない。そして今後も数億年や数十億年後の近未来にブツが出現する見込みはない。ところが、仏教が「傳來」しなかった日本では、何の努力をしなくとも、すべての人間がブツになる。ナメククジウオやホヤもブツになり、ムラサキツユクサやゼニゴケもブツになる。

一方では2500年の間に誰もブツになった者は現れず、他方ではどんな人間でもブツになるし、どんな動物でもそのままの姿でブツになる。それどころか、森羅万象がブツになる。このように、ブツを構想した仏教とブツを構想した日本文化は、全く体系を異にする。

- 61) 仏教文献から日本人が借用した“ジャウブツ”という語は、もともと日本語で使われていた“タマノシズメ”(魂の鎮め/鎮魂)と同じ意味で用いられている。タマの宿り先が何であろうと、適当な手続きをとってふさわしい呪術を行いさえすれば、頑固なタマも直ちに鎮められて、どんなに厄介なことも直ちに解決される。日本人が中国から好んで手に入れた仏教文献は、テキストが読み上げられて音声呪術の材料として活用され、タマを鎮める行事を多彩なものにした(小林,「日本オーソドクシー点描」, p. 99)。
- 62) 小林,「日本で開発されたヤクシーククワ(薬師悔過)―過ちを悔いずにワザハビ(災)を終息させる呪術―」(1),『[桃山学院大学]人間科学』32, 2006, pp. 1-51; op. cit., (2), 33, 2007, pp. 1-47; (3), op. cit., 34, 2007, pp. 23-59。

## References to the Culture of *Tama* (Soul) in the Words of Kenchi (顯智)

Nobuhiko KOBAYASHI

Called *Toyoashihara-no-nakatsukuni* (豊葦原の中津国) in the mythological age, Japan is described as a country where grass or trees and stones or rocks are fierce and vociferous. Japanese plants and minerals have feelings and express them just like human beings from time immemorial. Since then the Japanese have believed that a *tama* (soul) subsists in everything that exists on earth. This is the core of Japanese culture, which the Japanese keep still now.

There is another system of belief which can never be compatible with this Japanese culture. That is the Buddhist system, which presupposes that minds “transmigrate.” When a body dies, the mind leaves it and enters an embryonic germ, and a new life begins. It is only those endowed with a mind that can transmigrate and succeed in becoming a Buddha. Human beings and animals belong to one world and plants and minerals to another. There is a line of demarcation, impossible to get over between the two worlds.

The Japanese refuse to accept this point, as it contradicts the principle of Japanese culture. All Japanese leaders of religion agree in removing the line between animals and plants. They deny the Buddhist system of Indian origin. And here appears an interesting character who was unique in maintaining the Japanese principle.

Kenchi (顯智) was a leader of the followers of Shinran (親鸞) in Shimotsuke (下野) from the latter half of the 13th century to beginning of the 14th century. He said that plants are preachers as well as humans. He believed that plants are not different in their nature from human beings. In the view of Kenchi, this was a universal truth and there should be expressions in Buddhist

scriptures to support it. He claimed to have found two relevant passages in the *Dàfó dǐngshǒu lèngyán jīng* (大佛頂首楞嚴經).

In the first passage it is said that plants become humans and humans become plants. It follows that plants and humans are transformed into each other and that plants can become humans at will. In the second passage it is said that clods of earth raised by owls grow into owls and that plant seeds raised by birds grow into birds. It follows that minerals are transformed into animals and plant seeds are transformed into animals. So Kenchi asserted that plants and minerals are regarded as the same in their nature as humans in the Buddhist scripture.

It is to be regretted that Kenchi's quotations are beside the point for two reasons. In the first place, the text of the *Dàfó dǐngshǒu lèngyán jīng* is not authentic as it was made up by a Chinese writer. The stories of owls raising clods and birds raising seeds have been handed down among the Chinese from the time of *Sīmǎ qiān* (司馬遷 145-86BC). Secondly, the passages quoted by Kenchi occur in the text as negative examples. The first one demonstrates the view of the ignorant, and the second one introduces the view of followers of an anti-Buddhist cult.

Japanese religious leaders who call themselves advocates of Buddhism are all faithful to their own tradition. In removing the boundary between animals and plants, they are practical deniers of Buddhism. Among them Kenchi is worthy of our attention. He is so ignorant as to quote passages intended to give counter-examples in an unauthentic Chinese text. Unlike the others, he is unsophisticated and all the easier to understand. His case symbolizes straightforwardly the contradictive aspect observed in the Japanese tradition.

正 誤 表

小林信彦「芥川龍之介が不用意に扱った素材  
 一長尾佳代子が行ったケイラス研究の成果—」  
 『国際文化論集』第37号

誤	正
303頁13行 (神變)	( <u>rddhi</u> /神變)
303頁23行 「四つの真理」(四諦)	「四つの真理」( <u>catvāry āryasatyāni</u> /四諦)
324頁05行 オシャカサマ <u>は</u> の反応	オシャカサマの反応
344頁19行 <u>ザクセン</u> 王国に生まれ,	<u>プロイセン</u> 王国に生まれ,
348頁22行 [追加挿入]	<u>さらに1897年に第三版が出たが、これを基に1903年にはがシカゴでも印刷され、鈴木華邨が描いた多色刷りの挿絵は、単色の写真版で載せられている(Karma, A Story of Buddhist Ethics, illustrated by Kwason Suzuki, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1903)。</u>
354頁02行 地獄にいる者の身体に	地獄で突然発生した者の身体に
367頁03行 <i>Karma</i> の縮緬本を	<i>Karma</i> の縮緬本 <u>再版</u> を