

仏教における自然(しぜん)と自然(じねん)

徳 永 道 雄

(京都女子学園)

はじめに

今大会の共通テーマは「仏教の自然観」というもので、これは当番校の京都女子大学が、昨今の大きな社会的課題であるエコロジーを意識して提案したものである。ところが、これを提案した当初から、いわゆる自然観ではなく、おそらくは「自然」(特に親鸞の自然法爾思想のごとき)を扱った発表が多く混入するであろうという予測があり、結果としてやはりそのようになった。しかし、もし自然法爾思想が仏教における自然観(仏教思想中にそういうものが存在すると仮定してのことだが)から派生したものであるならば、もちろんこの共通テーマのもとに扱われてしかるべきだが、そういうことはまだどこにも論証されていないのである。であれば、真如実相の一表現であると言いかないよりのない自然法爾を、いわゆる自然観に関連づけて、あるいはそういう範疇の中に位置づけて扱うことにはかなりの無理があるのではないかと思われる。小論の主たる目的は、仏教の「自然法爾」の淵源がはたしてその自然観から生じたものか、どうかを検証することにある。

そのためには、まずこの「自然」という漢語を問題にしなければならぬ。「本来はこれを「しぜん」とよもうと「じ

仏教における自然(しぜん)と自然(じねん) (徳永道雄)

ねん」とよもうと、漢語としてはそれほど問題になることではないが、便宜上、小論においては「しぜん」とよむ場合は自然科学とか自然保護とかいう場合のいわゆる「自然」を、また「じねん」とよむ場合は上述の自然法爾の「自然」を意味するものとして用いたい。従来あまり問題にされなかったことであるが、例えば英語の nature という概念の対訳語として「自然」という語が充てられ、それを「しぜん」と発音することが定着したのは明治以後であったことはほぼ間違いない事実であるし、また注目に値することであろう。断言はできないにしても、それ以前はそういう用例はほとんどなかったのではないかと思われる。(1) すなわち、もともと日本語の中には現代語の「自然」の概念はなかったということになる。つまり、世界から人間だけを切り離れた残りの部分を指す言葉はなかったし、それはとりもなおさずそういう世界のとらえ方をしなかったということでもあるが、このこと自体が日本人の自然観を象徴するものであろう。また、これは現代の我々が当然だと思いついでいる西洋的な世界観からすれば驚嘆すべきことではなからうか。さらに、このような、人間と自然界の間を画する明確な一線を設けないという考え方は、日本のみならず東洋全体についても言えることではないかと思われる。(2) またそういう世界のとらえ方が仏教思想に反映していると見ても、あなたがち的はずれとは言えないのではなからうか。

一

さて、現代語の「自然」がもとは老荘哲学の「自然」であったことは言うまでもないが、ここでは「無為」の同義語として用いられていること、また格義として初期の中国仏教に取り入れられてほとんど仏教語となってしまった「自然」が「法爾」(dharma)の同義語として用いられていることは、この概念を理解するための不可欠の要素で

あろう。さらに言えば、「無為」も「法爾」ももののあるがままのところ、究極的なものがあると見て人為を否定しているというところに共通点がある。小論の関心は、この人為が否定された、あるいは人為を超えたところに究極的な実在を見てゆくという仕方が、いわゆる自然界をモデルにして生じてきたものであるかどうかというところにある。すなわち、自然界は人為を離れているが故に完全な調和を保ち、しかも無限の功德を内包していることは、誰にも容易に理解することができる。自然界には、人為をもって何を付け加える必要もなく、また何を差し引く必要もない、ということとは「無為」や「法爾」の拠って立つ根拠となりうるのではなからうか。つまり、世界あるいはそこに存在するあらゆるものが、人為を待つことなく完成しているというこの見方は、仏教の究極的な実在の根底にあるのではないかとということなのである。後述するように、道元や一遍が自然界の存在を仏あるいはさとの顕現だとみなしたのも、人為が否定されたところにこそ真実があると考えたからであろう。

また、親鸞は、その著述においていわゆる自然界を直接に問題にしたことはないけれども、阿弥陀仏およびその浄土において「自然法爾」を語った。すなわち完全に調和し完成している阿弥陀仏の救済の躍動を「自然法爾」で表現したが、それは裏から言えば人為すなわち人間の「はからい」を超えたところに救済が成立するということでもあった。親鸞の言う他力回向の行信はまさにこれを背景として語られているのである。

二 老荘思想の「自然無為」

既述のように、「自然」とはもともと老荘哲学の基本概念であって、仏教語ではなかったし、仏教サンスクリットにこれにぴったりと相当する語がないことはもはや定説になっていると言ってもよい。仏典が漢訳される時に仏教の

「法爾・法性」(dharmata)：ものあるがままのすがたに究極的な真実がある、したがって、人間の計算や営為が加わることを待つことなく既に至りついで完成しているとする見方)の同義語として用いられるようになった。老荘哲学においても人間の計算や営為の否定が強調されるので、「無為」という語が「自然」の同義語として最重要視されることは当然である。このことは、以下に引用する『莊子』の一節が如実に証明している。

南海の帝を儻と為し、北海の帝を忽と為し、中央の帝を渾沌と為す。儻と忽と、時に相与に渾沌の地に遇う。渾沌、之を待つこと甚だ善し。儻と忽とは、渾沌の徳に報いんことを謀る。曰く「人皆七竅有りて、以て視聴息食す。此れ独り有ること無し。嘗試に之を鑿たん」と。日に一竅を鑿つに、七日にして渾沌死せり。⁽³⁾

それでは、老荘哲学において、人間の営為をまたずに、すなわち「無為」にして世界が究極の状態にあるということを、「自然」の語をもって表現したのは何故かという疑問が生じてくるのもまた当然であろう。当時すでに現代語でいうような山川草木の自然界を「自然」と呼ぶ習慣があつて、その自然界が完全な調和をもって究極に至りついた状態にあることをモデルにして、世界の本質を「自然」の語で表現したのかとも考えられるが、はたしてそうであるうか。少なくとも言えることは、人間をも含めた世界が人間の営為を離れて、つまり「無為」にして完結していることを、「自然」すなわち「自ずから然り」と表現したということである。決して自然界を「自然」と名づけたのではないことは、老荘思想にそういう用例が見あたらないことから歴然としている。

三 自然外道

ここに「自然外道」を問題にするのは、やはりこの「自然」がいわゆる自然界を指すのかどうかを詮索するため

ある。この自然外道とは、釈尊在世の頃の沙門 (śramaṇa) たちのうちに主張された一説を指すもので、具体的には六師外道と呼ばれる諸説のうちのあるもの⁽⁴⁾を指摘している語である。

いったい、六師を含めた沙門たちが独自の思想を主張するに至った背景には、バラモン教の権威すなわちヴェーダの権威に対する疑問と、当時のインドの自由な思想的雰囲気が存在したと考えられる。彼らに共通するのは自然主義的あるいは現実主義的な傾向を帯びた世界観であると言われるが、これはすでに形骸化・観念化してしまっていた既成の権威に対抗して生まれたものであるから、当然といえば当然であると言えよう。世界や人間存在を地・水・火・風というような根本的な構成要素に還元してしまっただけの結果として、その集合にすぎない人間は、当然のことながら自然界の存在と同列に位置づけられ、その結果として即物的かつ現世的な傾向を帯びる。そこで、仏教の説くような業の因果、意志の自由の入り込む余地はない。パーリ仏典で六師外道の描写においてすぐれている『沙門果経』(Samaññaphala-sutta) によつて、六師の一人である Pūraṇa Kassapa の主張だとされている説をあげると、以下のごとくである。

人ありて、恒河の南岸に行きて、殺戮し、また殺戮せしめ、切断し、また切断せしめ、苦しめ、また苦しましむとも、これに因りて罪惡の生ずることなく、また罪惡の果報あることなし。人ありて、恒河の北岸に行きて、布施し、また布施せしめ、祭祀し、また祭祀せしむとも、これに因りて功德の生ずることなく、また功德の果報あることなし。⁽⁵⁾

仏教側から見ると、こういう外道の考え方は何故に批判すべきなのか？ それは人間の業の因果をまったく認めないというところにあるようである。すでに『中論』青目釈にこれが取り上げられていて、

仏教における自然(しぜん)と自然(じねん) (徳永道雄)

有る人云ふ、万物は大自在天より生ずと。

有るが云ふ、韋紐より生ずと。有るが云ふ、和合より生ずと。

有るが云ふ、時より生ずと。有るが云ふ、世性より生ずと。

有るが云ふ、変化より生ずと。有るが云ふ、自然より生ずと。

有るが云ふ、微塵より生ずと。

是の如き謬り有りて、無因、邪因、断常等の邪見に墮し、種々に我と我所とを説いて、正法を知らず⁽⁶⁾。

とあるうちの特に「自然より生ず」がこれに相当するであろう。「自然より生ず」は、そこに業の因果を認めていないということであり、それが批判されているのである。

また、嘉祥大師吉蔵が『三論玄義』に述べるところによれば、これらの外道を因果という観点から分類して、(1)邪因邪果、(2)無因有果、(3)有因無果、(4)無因無果の四種とする⁽⁷⁾。これら四種が六師外道の誰を指すのかははっきりしないが、万物の存在の因果、特に人間存在に關しての業の因果という観点から外道批判がなされていることは確かである。上記の四種の因果説の中に有因有果が含まれていないことがそれを証明している。総じて自然外道は唯物的自然主義の傾向が強く、したがって現世のみにおいてしか人間をとらえないが、仏教は三世をつらぬく業道の因果という点において明確に一線を画していると言えよう。

さて、今問題になることは、人間の業の因果を無視した外道の考えがどうして「自然」の語を冠せられているのかということである。これについて考えられることは一つだけである。すなわち、「自然」を否定的な意味で理解すれば、万物は人間の意志の及ばない次元に存在し現象するから、人間の意志による業の埒外にあるという点においてで

ある。したがって、「自然外道」の「自然」がいわゆる自然界を想定して用いられたとは考えにくいし、またそのサンスクリットである svabhava-vada も、いわゆる自然界を示唆するものではない。

四 大乘仏教の自然法爾

先に指摘したように、老荘の「自然」が仏教の dharmata(法性・法爾)ときわめて近似した内容をもつものであったがために、これが仏教の究極的実在を表現するものとして依用されたことはほぼ間違いないであろう。しかも、老荘思想であれ仏教であれ、両者ともに「無為」を表現するための用語であったことも間違いない。すなわち、究極的なものは人間の営為が否定されたところに見出されるという点を表現するためである。ここにおいても「自然」はいわゆる自然界を示唆するものではないことは明らかである。

ところで、いわゆる格義として仏教文献に取り入れられた「自然」は余りにも膨大な数に及ぶので、それを整理することさえ困難であるが、比較的によく整理しやすい用例をあげるとすれば、どうしても『無量寿経』とその原型となった經典である『大阿弥陀経』および『平等覚経』である。この『無量寿経』は親鸞が根本の聖典とし、またそこに用いられる「自然」をその思想の中核に据えたことよって、後の教学がそれを三種に分類・整理した。それは、

① 無為自然

② 願力自然

③ 業道自然

であるが、②願力自然は親鸞独自の『無量寿経』理解からこのように分類されたものであって、本来は①無為自然の

仏教における自然(しぜん)と自然(じねん) (徳永道雄)

範疇に入れてしかるべきものである。そしてこれらの用例はともに「無為」を強調するために用いられていることは明らかである。すなわち、阿弥陀仏浄土の様相を描写するにあたって、それが人間の営為を離れていることを強調する目的をもって「自然」が用いられているのである。

問題は③業道自然の用例であるが、これは「自然」の内容としては極めて特異なものと言わざるを得ない。それは、下巻のいわゆる「五悪段」に用いられている「自然」であって、大まかに言えば、人間の悪業の結果が、その人の意思ではいかんともしがたく、かつそれが未来において逃れられない悪の境涯をもたらず、ということを描写するために用いられたものである⁽⁸⁾。しかし、これは「自然」の本来的な意味である「無為」から大きく逸脱した用法であると言うべきであって、むしろ運命論に即して用いられたものという方が適切である。この用例においては「自然」は現代語の「必然的に」と同義であって、悪業の結果が人間の意志に左右されずにもたらされるということの描写に用いられているだけである。この点においては、業を説くかどうかという大きな相違はあるとしても、「業道自然」の「自然」は、既述の自然外道の「自然」と同様の発想から生じたものと言えるのではなからうか。⁽⁹⁾

仏陀釈尊の人格を超えた普遍的真理を標榜する大乘仏教の究極的实在のとらえ方は、必然的に真如実相の内容を掘り下げるといふ方向に向かい、それが dharmata という概念によって的確に表現されうるといふ結果をもたらした。仏陀の説いた八正道の「正見」とは「如実知見」であるとするれば、それは dharmata を知見することであるといつてよいであろう。すると大乘仏教で dharmata を実相とみなすのは、まさに仏陀の所説の展開以外のものではない。諸法のそういう在り方が、中国で老荘思想の「自然無為」と結びつくのは当然といえは当然のことであった。同時に、それが人為を離れているといふところを強調するために、svabhava, svayanbhu というような最も「自然」に類似

した概念に加えて、anabhoga や anabhisamskara という概念が注目されて、「任運無作」あるいは「無功用」といったような語が重用されて、これらの原語がしばしば「自然」とも翻訳されたと考えられる。

五 日本仏教における「自然」

「自然外道」の「自然」がはたしていわゆる自然界の「自然」を意味しているのかどうかは別にして、格義として大乘仏教に取り入れられるようになった「自然」は、いわゆる自然界とは無関係だと考えてまず問題はない。そもそも仏教において世界から人間を切り離れた「自然」を想定し、あるいはそれを問題にするということはあまりなかったと考えられる。したがって、「自然外道」の「自然」が何を指すのかという問題を別にして、仏教でいわゆる自然界を思索の直接の対象とするようなことは、まずなかったのではないか。これはキリスト教のごとく神が人間のために自然界を造ったという創造神話をもたないためであろう。

ところが、日本仏教になると、いわゆる山川草木の自然界が思索の対象として扱われるようになる。例えば道元は『正法眼蔵』第十四「山水経」に、

而今ノ山水ハ、古佛ノ道現成ナリ。トモニ法位ニ住シテ、究尽ノ功德ヲ成セリ。空劫已前ノ消息ナルカユエニ、而今ノ活計ナリ。……

古佛イハク、山是山、水是水。コノ道取ハ山是山トイフニアラス、山是山トイフナリ。シカアルハ、山ヲ参究スヘシ。山ヲ参究スレハ山ニ功夫ナリ。カクノコトクノ山水、オノツカラ賢ヲナシ聖ヲナスナリ。⁽¹⁰⁾

というように、山水すなわち自然界を究極的実在とみなしている。これは『雲門匡真禪師広録』の「天是天地是地、

仏教における自然(しぜん)と自然(じねん) (徳永道雄)

山は山水是水⁽¹¹⁾」を用いたものであるが、自然界を究極的なさとの顕現とみなしていることは間違いない。同時に、道元はさとの顕現としての自然界を概念的に対象化することを否定していることも明らかである。つまり、「無為自然」の境界は人間の概念によってはとらえられないことを自然界を材料にして語っているのだと言えよう。

また、一遍の『消息法語』にも自然界について、

よろづ生きとし生けるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずといふことなし。人ばかり超世の願に預るに⁽¹²⁾あらず。

という興味深い叙述がある。これは念仏の他力性を強調したもので、阿弥陀仏の本願の無量無辺のはたらきが、ひとり人間のみならず自然界のすみずみにまで及んでいるということをいわんがためであって、道元のような山水そのものがさとの顕現であるという見方とは違うが、自然界が究極の状態にあることを述べたものであることは間違いないであろう。

ところで、一遍と同じく阿弥陀仏の本願の徹底した他力性を強調した親鸞もまた同様で、その無量無辺のはたらきを以下のように描写する。真宗法要本の『唯信鈔文意』には、

涅槃をば滅度といふ、無為といふ、安楽といふ、常楽といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ、仏性すなはち如来なり。この如来微塵世界にみちみちてまします、すなはち一切群生海の心にみちたまへるなり、草木国土ごとくみな成仏すと⁽¹³⁾とけり。

とあって、阿弥陀仏の大悲が草木国土という自然界にまでおよぶという表現をもって、その無限定を明らかにしている。親鸞が自然界をもって譬喩とするところは、よく用いられる「海」を除いてはここだけではなからうか。ただし、

親鸞がその生涯をかけて至りついた境地は「自然法爾」だと言って間違いはないが、右の「草木国土」すなわち自然界が「自然法爾」の「自然」^(じねん)ではないことは言うまでもない。繰り返しになるが、ここではただ他力の及ぶ無限定の範囲を自然界に仮託して述べているだけである。⁽¹⁴⁾

道元が自然界を仏陀の正覚の顕現であると見たのに対して、一遍と親鸞はその正覚から生じる慈悲の無限定のはたらきを自然界を用いて描写したという違いはあるけれども、いずれも自然という現象界に究極的なものを見ていたという事実は否定できない。こういう見方の根底には自然が人間を威圧し、人間に敵対するものとしてではなく、人間をつつみ、はぐくみ、ついには人間と一体であるという日本人独自の自然観があることは間違いない。そして、その行き着くところが日本天台の口伝法門が説く「草木不成仏説」であると言えよう。それは「草木国土悉皆成仏」をさらにすすめて、草木国土はそのまま仏なのであるから、その上に成仏する必要はなく、したがって「不成仏」⁽¹⁵⁾だというのである。

日本天台口伝の本覚法門には、以上のような、日本人の自然観から生じたきわだった特徴があった。これがアニミズムと混同されやすい危険性があることはよく指摘され、また玄旨帰命壇のような呪術的秘儀を生む母胎となるといふ歴史上の事実もあったが、なおそこには現代世界の緊要の課題であるエコロジーの推進には不可欠の要素を含んでいることは疑いを容れない。

注

(1) 「日本国語大辞典」(小学館)、「角川古語大辞典」(角川書店)、「古語大辞典」(小学館)等をも、古語中にはこれを「しぜん」とよんで、いわゆる自然界を意味するような用例はなかった。「日本国語大辞典」の「自然」の項の補注

仏教における自然(しぜん)と自然(じねん)(徳永道雄)

にはへ仏教関係では「じねん」とよむことが多い。また、中世以前では、「ひとりでに、おのずから」の意の時は「じねん」とよむことがふつうで、「万一、ひょっとしたら」の意の時は「しぜん」とよみわけていたという。とある。

- (2) 以上によって言えることは、日本においては「自然」を「しぜん」と読ませていわゆる自然界(nature)を指すという用例は明治以前にはなかった。つまり、明治になってから西洋の nature の対訳語として、漢語の「自然」を借りて、それを「しぜん」と読ませたと考えられる。現代中国語においても「自然」は現代日本語と同様の意味で用いられるが、これは日本から逆輸入された用法であるらしい。つまり、かつては日本語においても中国語においても「自然」の語をもって世界から人間を除外した残りの部分を想定するなどということとはなかったと考えて差し支えないと思われる。

- (3) 『莊子』内篇第七「応帝王篇」(森三樹三郎訳注『莊子』内篇、中公文庫、二〇三頁)

- (4) 中村「仏教語大辞典」の「自然」の項目によれば、これはマッカーリ・ゴースラーの説だとしている。(中村元「仏教語大辞典」上巻の五五八頁)。また、次のようにも解説されている。「一切の生きとし生けるものが輪廻の生活をつづけているのは無因無縁である。またかれらが清らかになり解脱するのも無因無縁である。かれらには支配力もなく、意志の力もなく、ただ運命と状況と本性とに支配されて、いずれかの状態において苦楽を享受するのである。意志にもとづく行為は成立し得ない。」(中村元『インド思想史』、岩波全書、四二頁)

- (5) 南伝大藏経第六卷、八〇―八一頁。

- (6) 『中論』観因縁品第一、大正新脩大藏経、卷三〇の一頁。

- (7) 大正新脩大藏経、卷四五の三一頁。

- (8) 筆者はかつて『無量寿経』における「自然」の用例を、(1)阿弥陀仏浄土の徳相をあらわすもの、(2)衆生の業の属性をあらわすもの、の二種に分類したことがある。(『自然法爾の系譜四』、京都女子大学宗教文化研究所紀要第三号、平成二年三月、一―四頁)。また、末木文美士氏は、それを(1)因果性を超越した自由の境地を意味する自然、(2)因果性に縛られた必然性の状態を意味する自然、というふうに定義している。(『漢訳般若経典における「自然」―「自然」考二―』、東洋文化研究所紀要第九十一冊、昭和五十七年十二月)

- (9) ちなみにあれほど『無量寿経』の「自然」を重視した親鸞は、この五悪段をまったく無視しているという事実がある。これはとりもなおさず、そこに頻繁に用いられた「自然」を考慮に入れなかったということでもある。それはまた人間

の意思を度外視したような「業道」のとらえ方は非仏教的であるからということでもあろうし、さらに、もしそうであれば、阿弥陀仏の救済のはたらきの入り込む余地がなくなるからという理由によるものであったに違いない。

- (10) 大正新脩大藏経第八二卷、六二・六六頁。同じく、『正法眼蔵』 仏性には、「コノ山河大地ミナ佛性海ナリ……山河ヲミルハ、仏性ヲミルナリ。」ともある。(大正新脩大藏経第八二卷、九三頁) また、「シカアレハ草木叢林ノ無常ナル、スナハチ佛性ナリ。人物身心ノ無常ナル、コレ佛性ナリ。國土山河ノ無常ナル、佛性ナルニヨリテナリ。阿耨多羅三藐三菩提、コレ佛性ナルカユエニ無常ナリ。大般涅槃コレ無常ナルカユエニ佛性ナリ。」(同、九五頁) とあるが、これもまた現象界のすべてが究極の状態にあることを述べたものである。

- (11) 大正新脩大藏経第四七卷、五四七頁。

- (12) 大乘仏典21、『法然・親鸞』、中央公論社、一八一頁。

- (13) 真宗聖教全書二の六三〇頁。

- (14) 本願他力のはたらきが無限定に一切のものに及んでいるということも、「自然法爾」の一端だと言うことはできるが、しかし親鸞の「自然(法爾)」の核心は、実はもつと別のところにある。すなわち、阿弥陀仏浄土を「自然無為」の境界とし(無為自然)、その本願の救済のはたらきをも「自然」で表現し(願力自然)、さらに本願を領受する衆生の行信までをも「自然」で語る。そして、その行信の果としての往生成仏も「自然」になされるといふのである。つまり、親鸞の場合、「自然」のサイクルとも言うべき世界が想定されていて、そのサイクルに乗ずることをもって、凡夫の仏道の実現としているものと考えられる。さらに親鸞は阿弥陀仏やその浄土の「有相」(かたち||言葉・概念)と「無相」(いろもなし、かたちもなし(言葉・概念を超えた次元))の両面においても「自然」の語を適用して語っていることは最も注目すべきことであろう。

- (15) 中村元博士はこれについて「ありとあらゆるものが、いかなる修証(修行やさとり)をも借りることなく、そのまま仏である。草木のみならず山河大地一切がそのまま本有本覚(本来存するさとり)の如来なのであり、仏という別ものになるのではない。だから不成仏なのである。ここにおいて現実肯定の思想が行きつくところまで行きついたということができよう。」と書いている。(『東洋人の思维方法』、中村元選集第3巻、一九頁) これは、宇井伯壽博士の『佛教汎論』(岩波書店)、八八七―八八八頁、に拠っている。

