

瓦礫にいのちが存在するか

——真言密教の環境試論——

松 長 有 慶

一 環境問題と一切衆生悉有仏性

二十世紀われわれの周辺において科学技術文明が急速な発展を遂げ、未曾有の物質的な繁栄を人々にもたらした。その反面、地球上の自然環境は次々に破壊され、資源は枯渇に瀕し、大気はとめどなく汚染し、人工物質による化学汚染や重金属汚染は地球全体に拡散し、動植物の種は激減し、異常気象が常態化するにいたった。

人類の生存を脅かすこれらの異常事態を、いかにして阻止し、地球環境の保全、改善に取り組むか、われわれ地球に住む者の目前に突き付けられた、緊急に解決を迫られている課題として、ここ二、三十年の間に急激に社会問題化してきた。

このような地球環境問題に関する対処について、仏教界においても、宗団あるいは個人の自発的な活動が種々の機関を通じて報告されている⁽¹⁾。一方仏教研究者にとっても、それは等閑視しえない問題として、学術的な研究対象となり、それ

に関係する論考が現在までいくつか発表されている⁽²⁾。

なかでも環境問題についての仏教学からのアプローチとして、われわれの周辺に存在する動物、植物、ないし無機物に、仏性があるか、ないかの問題が中心の課題として取り上げられることが多い。この問題に関しては、『涅槃経』に説かれる「一切衆生悉有仏性」という語の「一切衆生」の範囲をどこまで認めるかについて、中国仏教、日本仏教の経典や論疏の記述が主として取り上げられ、議論されてきた⁽³⁾。

森羅万象にことごとく仏性を認めることは、これら一切の存在がすべていのちをもつことになる。万事が効率優先、大量生産、大量消費、大量破棄が求められる現代社会の一般的な風潮に対する警告の意味において、仏教の「一切衆生悉有仏性」の思想が取り上げられたものであろう。

ただ環境問題に関連する仏性論議は天台本覚論が主題とされ、この点に関しては、現在まで多くの研究成果が挙げられている⁽⁴⁾。とはいえ同じ平安仏教でも、もう一方の真言密教が

瓦礫にいのちが存在するか（松 長）

らの学術的な論究はまだほとんど行われていない。このような現状を考慮して、真言密教の側からも、森羅万象に潜むいのちと、環境問題との関連について一石を投じてみよう。

二 有情成仏の範囲

現実世界に存在するものをどのように分類するか。仏教で一般的な分類法の一つとして、三種世間が用いられる。その典拠は、七世紀に活躍した華嚴宗の第二祖である智儼の『華嚴経孔目章』巻三に記されている「智正覚世間、衆生世間、器世間⁽⁵⁾」がそれである。つまり仏と衆生（生きもの）とその他（無生物）という世界の三分法である。

同じように世間を三分する記述は、八世紀の般若訳になる『諸仏境界撰真実経』巻中に、九方無量世界を、「諸仏菩薩、一切衆生、山川草木」の三種に分けて観想する方法が述べられている。この經典は現在サンスクリット本が未発見であるが、内容の点からインドに原形があったと認めてよい。

悉有仏性論の主要な課題として、衆生の中に植物、さらには山川、瓦礫などの無生物を含むか否かの問題が取り上げられる。前掲の三種世間の分類において、智儼のいう衆生に植物が含まれるかはこれだけでは判定しえないけれども、同じ智儼の『五十要問答』上では、衆生から草木を除外している。一方の般若訳では、山川草木を別立するから、衆生には、植

物や無生物は含まれない。インドの大乗仏教の通説に従った考え方であろう。

中国では、『莊子』や『礼記』には「衆生」という言葉がともとあり、老荘や儒教の典籍でも、仏典と同じく「生きとし生けるもの」の意味に使われているが、その中に草木、土石などの植物、無生物は含まれていない⁽⁷⁾。

中国仏教においても、一切衆生悉有仏性論において、衆生の中に植物を含めるか否かについても種々の論議が交わされているが、八世紀に活躍した天台九祖に当たる荆溪湛然の『金錘論』（『金剛錘』）では、牆壁瓦石、つまり非情（無生物）にも仏性を認めるまでになっている⁽⁸⁾。これらの経過を述べるのは本題ではないので、従来の諸研究に譲りここでは省略する。

瓦礫も成仏する、という非情成仏説は、日本天台において最澄に見ることができ、『守護国界章』巻下之上の第一章には、

又涅槃ニ云フガ一切衆生悉有ニ仏性一 凡ソ有ル心者ハ悉ク皆当ニ得ニ阿耨菩提一故ニ 又云フガ非仏性者トハ 所謂牆壁瓦礫非情之物ト故ニ依ルニ此教理ニ一切悉ク皆有ニテ仏種性一皆当ニ成仏一

と説かれている。

これは仏性の存在を有情に限り、非情には認めない『大般涅槃経』巻第三七「迦葉菩薩品」に説かれる、

非仏性トハ者 所謂一切牆壁瓦石無情之物 離ニ如レキ是ノ無情之物一 是ラ名クニ仏性ト

の中の「離如は無情之物」を除去し、正反対の意味に変更しているかに見える。ただしこの文は法相宗からの批判文を再掲示したもので、内容の点では幾分曖昧さを残している。

三 空海の有情成仏説

空海の著作の中で、有情成仏説の範囲を探ることのできる資料は少ない。まず挙げられるのは『吽字義』中の次の二種の文で、いずれも吽 (hu) 字を四分割して説明するうち、汗 (E) 字の実義について述べる箇所である。

草木也^{マタ}成^ス 何^ニ況^ヤ有情^ヲヤ
草木^ニ無^クンハ 仏^ハ 波^ニ則^レ無^クン 濕^ハ 彼^ニ有^リテ 此^ニ無^クンハ 非^レスシテ 權^ニ而^レ誰^ニ (11)

このうち第二の引用文は、法相宗の草木無仏性説に対する批判である。これらによれば、空海は有情という言葉に植物を含めず、人と動物に限ると考えていたようである。ただ空海の書いた各種の願文について後に検討を加えるが、それらにおいては有情の範囲に若干の変化が認められる。

一方『秘蔵記』に「草木非情成仏義」という見出しをもつ一節がある。

法身微細ノ身^モ 五大所成 虚空^モ 亦五大所成 草木^モ 亦五大所成^{ナリ}
法身微細ノ身^ハ 虚空及草木一切^ハ 無^レ所^レ不^レ遍^セ 是^ノ虚空是^ノ草木
即法身^{ナリ} 於^テ二穴眼^ニ 雖^レモ 見^ルト 麤色^ノ 草木^一 於^テ二ハ 仏眼^ニ 微細之色^{ナリ}

瓦礫にいのちが存在するか (松 長)

是^ノ故^ニ不^レシテ 動^セ本^ヲ体^ニ称^スルニ 仏^ト無^シ妨礙^一 (12)

『秘蔵記』は一応空海の著とされてはいるが、内容から見て空海より少し遅れる時代の文書と見なしてよい。この草木非情成仏義の記述からも、空海以後、天台宗において草木成仏が盛んに論議された時代に、真言宗側から、草木成仏論として提出された見解である可能性も残されている。

この『秘蔵記』の説は、中国以来の通例の有情非情成仏論の主題を外れて、衆生世間の本体論から切り込んでいることが特徴的である。つまり草木が有情か非情かの論議ではなく、草木など現に存在する一切のものはいずれも法身と同じく五大よりなり、虚空に遍満している。したがって草木は当然のことながら、もとより仏であり、すでに成仏しているという。

このような視点から、真言宗からの非情成仏論をみると、同じく『吽字義』の「麼 (E) 字」を解釈する次のような箇所注目する必要がある。

此^ノ麼^字ト者 三昧耶自在^ノ義^{ナリ} 無所不遍^ノ義^{ナリ} (者) 言^ニ三昧耶^ト
者唐^ニハ言^フ二等持^ト 等^ト者平等 持^ト者撰持 法身^ノ三密^ハ入^ニレトモ 織芥^ニ
而不^レ迂^セハ 巨^ニレトモ 大虚^ニ而不^レ寛^{カラ} 不^レ簡^ニハ 瓦石草木^一 不^レ扱^ニハ 人天
鬼畜^一 何^ノ処^ニカ 不^レル遍^セ 何物^ヲカ 不^レラン撰^セ 故^ニ名^ク二等持^ト 是^ヲ名^ク
平等之実義^ト (13)

吽字を四分割するうちの麼 (E) 字の実義を述べる箇所である。麼字は三昧耶 (samaya) というサンスクリット語の一字

瓦礫にいのちが存在するか（松 長）

の象徴であり、それには自在と、無所不遍の二つの意味がある。三昧耶という語は漢訳すれば、等持という。そのうち等とは平等ということであり、持とは撰持ということである。法身の身口意の三密の働きは、塵芥のような極小のものにも、虚空のように極大のものにも、いずれにも浸透し、瓦石や草木にも人や天人や鬼畜のような六道を輪廻するあらゆる生きものにも、すべてに遍満していると述べている。法身が人天畜（動物）にも、草木（植物）にも、瓦石（無生物）にも遍在するという考えは、瓦石も成仏する、ないしすでに成仏しているという見解とみてよい。

四 空海の非情成仏説

草木、瓦石も仏性を有し、成仏している、いわゆる「草木国土悉皆成仏」思想は、インド仏教には見当たらない。この有名なフレーズは『中陰経』に存在するとされてきたが、現存の同経典には見出し得ず、最近の研究によれば、九世紀後半に著された日本天台の安然の『樹定草木成仏私記』が初出とされる。⁽¹⁴⁾ただしその言葉はともかくとして、中国仏教では、八世紀中葉の湛然が草木や瓦礫の成仏を提唱し、日本仏教では、九世紀前半の天台宗の最澄、真言宗の空海によってこの考えそのものは継承されていることがわかった。

最澄も空海も同じく植物を始め瓦礫のような無生物にもい

のちの存在を認めるが、その背景となる思想は両者においては必ずしも同一ではない。最澄の場合、それをインド以来の非情の成仏論の中で主張している。それに対して空海はこの問題を、非情の成仏論ではなく、法身が万物に遍在するという本体論に基づいて展開する。

三種世間が皆仏体であるという主張は、華嚴宗の思想にもあるといわれるが、⁽¹⁵⁾空海の場合は、有情非情一切を含めて、世界は地水火風空の物質的な原理を表わす五大と、精神原理を象徴する識大、合せて六大の融合であるとみる。それは「六大無礙^{ニシテ}常^ニ瑜伽^{ナリ}」⁽¹⁶⁾という『即身成仏義』に説かれる思想が基本となる。さらにこのことは

六大、能^ク造^ス一切^ノ仏^ト及^ビ一切衆生^ト器界等^ト四種^ノ法身^ト三種世間^ト⁽¹⁷⁾
と、物質と精神の両原理の融合体である六大が、仏と衆生と器の三種世間を成り立たせているという考えに導かれる。瓦礫もまた法身そのものに他ならぬと、世界の構造の面から主張がなされるわけである。

この世に存在するものはすべて、物質と精神の融合した六大からなるという真言密教の世界観からすれば、人、天、修羅、動物、植物、瓦礫がことごとく六大法身からなり、これらのいずれにも『いのち』があると考えて当然である。

これらの教理を踏まえて、人間の意思による、過度な環境

汚染あるいは自然破壊に対して警告するために、この世に存在するものは六大法身に他ならず、すべてかけがえのない「いのち」をもつから、それらを大切に環境保護に努力しましょうと呼びかけても、その言葉はそれほどのパワーをもたない。

以上の六大体大説は理論としては妥当としても、環境運動のスローガンとしては、人間の感性に直接響きかける訴えの方がより効果的であろう。

これらの点を踏まえて、空海の有情に対する考え、並びにいのちの意味について、空海自身の手になる諸種の願文を対象として検討してみよう。

五 空海の願文類にみる成仏の願い

空海の教学ないし修道に関する著作は現在数多く残されているが、それらの分類に入らない各種の文章を集めた『遍照發揮性靈集』⁽¹⁸⁾（略称『性靈集』）全十巻（最後の三巻は後に弟子の真済の収集、編纂）もまた空海 of 思想を窺うための貴重な資料を数多く提供している。その中では、第六巻、第七巻、第八巻の三巻に、諸種の願文、達嚩文、表白文が計四十一種収められている。これらの願文類は、亡者の追善法要、写経、造像、造曼荼羅、祈雨、諸経の講讚などの宗教儀礼、および田地の寄進等の善行の功德を巡らすことを願う文である。

瓦礫にいのちが存在するか（松 長）

これら願文には、当然のことながら亡者の得脱をはじめ、施主当体の安寧、福利が先ず願われる。続いて天長無窮、天下泰平、万民豊楽などの平和祈願が功德として付け加えられることもある。さらに空海の願文類には、同時代の他の願文類に比して、その文の最後に、その功德を各種のいのちあるものに廻向したいという願いが記されている例が目立って多い。

空海が書いた現存する願文類の四十一種⁽¹⁹⁾の中、ほとんど全文を欠くもの、後半部分に欠文あるもの、功德の回向が記されていないものが計八種ある。これらを除く三十三種⁽²⁰⁾に及ぶすべての願文に、その量の多寡にかかわらず有情非情に対する得脱祈願が見出される。

その一つ一つについて解説する違をもたないが、願主とか祈願の趣旨とは直接に関係をもたない、一切の有情・非情にその功德を及ぼさんと願う文が全体数の四分の三を超えることは、注目に値するといつてよい。

これらの願文の中には、四恩という言葉がしばしば現れる。一般に空海の説く四恩とは、父母、国王、衆生、三宝に対する恩と理解されているが、その用例は『性靈集』を含む全著作の中では、「四恩表白」⁽²¹⁾（『性靈集』巻七・五四）と「梵網経表白」⁽²¹⁾（同、巻八・七八）のわずか二例、それも天長二（八二五）年以降の二、三年のごく短期間の著作に限られ、空海は晩年には再び当時の通常用例と同じく、父母をはじめとする生

きとし生けるものを指す言葉に戻って使用し、その意味での使用例は生涯を通じて圧倒的に多い。

さらに『性霊集』の願文の中で、きとし生けるものを表わす文学的な表現を数多く見出すことができる。たとえば、

鱗衫（鱗をつけたもの、すなわち魚）、羽袍（羽毛あるもの、すなわち鳥）、蹄鳥（ひずめをもつもの、すなわち獣）、角冠（角をもつもの、すなわち牛や鹿など）、誰^レ無^ニ仏性^一早^ク見^セシメ^シ 実相^一（「藤大使為亡児願文」巻六・五三）。

蠟飛（鳥）蠕動（虫）毛鱗（魚）牙角（獣）共^ニ沐^シ平等^一之智水^一、優^ニ遊^{セム}不染^ノ之蓮藏^一（「為普平章事願文」巻七・六四）。

牙劍（獣）角矛（牛鹿等）羽裳（鳥）鱗衣（魚）（中略）同^ク覺^シシテ長眠^一共^ニ嘗^メシメ^ム一味^一之甘露^一（「林学生先考妣忌日造仏飯僧願文」巻八・六九）。

排虚（鳥）沈池（虫）流水（魚）遊林（獣）惣^ヘテ是^レ我^カ四恩^{ナリ}同^ク共^ニ入^ラシメ^ム一覺^一（「高野山万燈会願文」巻八・八五）

など、きとし生けるものをさまざま文学的な表現を用いて、それらの成仏を願っている。

これらの願文を見ても、その成仏の対象となるのは、圧倒的に動物が多いことが分かる。先述したとおり空海が有情と云う場合は、通常は命をもち、六道を輪廻するもの、という範囲で考えられる。だが願文を注意して読むと、植物も成仏の対象と見る表現が見られないわけではない。

その一つは、「被修公家仁王講表白」（巻八・八四）である。

これは淳和帝の勅命を受けて空海が修した仁王会の願文で、太上天皇および皇太子の徳を讃え、国力の隆盛を祈った後に、

普^ク潤^シテ幽明^一 広^ク及^{ホシ}動植^一 共^ニ沐^シ般若^一之甘露^一 同^ク昇^ラシメ^ム解脱^一之蓮台^一

と、その功德を、動（物）植（物）に及ぼさんことを祈っている。

また「為式部笠丞願文」（巻六・五二）に、

伏^テ乞^フ藉^リテ此^ノ善業^一 奉^ル翊^ケテ四恩^一 優^ニ遊^シテ覺苑^一 放^ニ曠^{セム}禪林^一 毛鱗角冠 蹄履尾裙 有情非情 動物植物 同^ク鑒^ミテ平等^一之仏性^一 忽^ニ証^{セム}不二^一之大衍^一

とあり、ここでは有情である動物だけではなく、非情に属すとされる植物の成仏も願われていることを知る。

この他にも注目すべき一文がある。すなわち「和氣夫人於法華寺奉入千灯料願文」（巻七・五八）である。それには、

伏^テ願^ハ智灯^レ代^レ日^一 融^シ山之容^ニ現^シ 長夜^一 褰^カ雲^レ 黑暗^一之心 忽^ニ銷^キ 普^ク照^シテ法界^一朗^カニシ 五眼^一 於^テ自他^一 広^ク被^ラシメ^テ幽明^一 証^セシメ^ム六通^一 乎^ラ物我^一

とあるうち、最後の「物我」である。この場合の「物」と「我」を物質と我と理解すれば、千灯料奉納の功德を、自己だけではなく山川国土にも廻らすことになる。だがそれはその前にある「自他」と対応して、物は他者、我は自己と理解すべきで、空海が成仏の対象を、山川や国土のような非情に拡大した文章と理解すべきではないであろう。

空海の書いた願文の中には、動植物が五大ないし六大よりなるものと記して、それらの成仏を祈る文も、いくつか見出される。たとえば、

親疎恩怨 五大ノ所レ遍スル 心識ノ所レ在ル 悟テ阿字ヲ於本初ニ 覚リ
三宝ヲ於三密ニ 解ニシテ 鑲文ヲ乎無終ニ 知ニラム 五界ヲ於五智ニ (「奉為四
恩造二部大曼荼羅願文」卷七・五四)

この中、五大所遍は非情、心識所在は有情との理解も可能ではあるが、一応両方を合わせて、生きとし生けるものを指すと見るのが妥当であろう。

五大ノ所造 一心所遍 鱗角羽毛之卿 飛沈走躍之具 同ク破ニシテ 四
生之愛輪一 共ニ入ニラシメム 一真之覺殿ニ (「丈夫笠左衛佐為亡室造大日積
像願文」卷八・六六)

この場合も、五大と一心すなわち識大の両者よりなる生類と見てよいであろう。

以上のように五大と識大に分けず、六大所遍と記す願文も二通残されている。すなわち

六大ノ所レ遍スル 五智ノ攸レ含スル 排虚沈地 流水遊林 惣テ是レ我カ四
恩ナリ 同ク共ニ入ニラム 一覺ニ (「高野山万燈会願文」卷八・八五)
六大ノ所レ遍スル 皆ナレ我カ身ナリ 十界ノ所有並ニ是レ我心ナリ 尽ニシ虚
空ニ洞ニシテ 法界ヲ 同ク飽ニイテ 一味之醍醐ニ 齋登ニラム 三点之覺苑ニ (「招
提寺達嚩文」卷八・七二)

である。

瓦礫にいのちが存在するか (松 長)

奈良から平安初期にかけて、写経や造像ないし供養の法要の功德に関して記された文書が存在するが、空海の願文のように生きとし生けるものの成仏への願いを、これほど繰り返し記した文献は見当たらない。

六 最澄と空海の願文の性格的な相違

最澄にも「願文」⁽²²⁾が一通残されている。それは空海の多数の願文と比して、かなり性格を異にする。最澄は願文の中で、自らを「愚中極愚 狂中極狂 塵秃有情 底下最澄」と仏に對して、自らの不徳を恥じ、仏道修行のために、金剛不壞不退の心願を發す。その願いは五種述べられているが、いずれも極めて真摯な求道のための堅い決意の表明で、「衆生とともに成仏せんことを願い、未来際を尽くすまで恒に仏事を作さん」と不退転の決意を述べて願文を閉じる。一読していかにも最澄らしい仏道修行に対する誠実な決意表明の披瀝と受け取られる願文である。

それに対して空海の願文は、仏道修行の決意表明ではなく、自らの修法あるいは施主の善業に對して、仏から得ることとの約束された功德への祈願、つまり廻向の文となっている。そこでは功德の請来は疑念を差し挟む余地はない。本尊との瑜伽の修法により当然廻らされ手に入るであろう功德の数々の御裾分けとして、繰り返し生きとし生けるものの成仏

瓦礫にいのちが存在するか（松 長）

が願われている。この点、最澄の願文には、自分の願いが満たされるならば、と「若し」の条件が二度にわたり付されているが、空海の願文では、功德がもたらされることは、もとより疑う余地をもたない事実である。

空海の願文が四十一通も現存し、最澄の願文が一通のみ残されているのも、もともとそれらの性格が全く相違するからに他ならない。空海のこれら四十一にのぼる願文の中、三十三種の願文それぞれの最後に、動植物の成仏についての願いが繰り返し述べられていることは注目されてよい。

空海は思想としては、仏、人、動植物、器界、すべては六大所成であり、仏に他ならぬと説くが、いずれもいのちをもち、互いに繋がりがあっているという、いのちの連鎖についての思想は、願文のような日常的な行為の中で、さりげなく表明されているとみることができであろう。

七 物にいのちありとの日本人の感性

空海が認める有情の範囲は『卍字義』によれば、人と動物に限られる。だが『即身成仏義』をはじめ多くの著作の中で表明されている世界観からすれば、仏、人、動物、植物、さらに山川瓦礫などの無機物もことごとく物質原理たる五大と、精神原理たる識大の融合した六大所成とされる。つまり中国天台の説く草木や土石の悉有仏性論を一步進めて、さらに草木や

瓦礫の悉皆成仏思想が空海によって披瀝されているのである。

森羅万象ことごとくが、いのちをもち、互いに繋がるという思想は日本人の中で古くから持ち続けられていた。『日本書紀』神代下の冒頭に記される「復草木成（ことごとく）に能く言語（ものいうこと）有り」⁽²³⁾は、草木がものをいうという表現を通じて、山や川や海や風などの自然が猛威をふるい、人間に襲いかかることを意味していた。天地自然にいのちが存在する感覚は、かなり古い頃から日本人の間で保持されていたとみていいであろう。

このように山や川のような自然から瓦礫や金属といった無機物の中にも、生命を認める日本人の感覚は現代社会の中にも継承されている。針供養や人形供養、ロボットに人間と同じようなネーミングをすること、また山笑うが俳句の季語に選ばれ、『平家物語』に現れる祇園精舎の鐘が、音ではなく、⁽²⁴⁾声と擬人化されて日本人の間に愛唱されていることなど、身近なところによくも存在する。

日本人にとって、水は⁽²⁵⁾水といった単なる化学物質であるばかりではなく、生命の象徴として日常生活の中に、再生儀礼として組み込まれている。奈良・東大寺のお水取りの儀式は、万物を冬の死から春の蘇りに誘う年中行事である。相撲の水入りも、禊の行事も、臨終の際の末期の水も、水の生命力による再生の儀礼と考えられる。密教の灌頂という宗教儀

礼は、水の生命力を用いて宗教的に新たな生命が誕生する意味を有している。

密教では水のことを閼伽と呼ぶ。サンスクリット語の *augha* の音訳である。しかし閼伽の真言にはその言葉は直接用いられず「*gaganasamasama*」、すなわち「虚空と等しく、比べものなきものよ」と呼びかけられる。それは虚空の無限の「いのち」をそなえもつ存在とみなされているのである。⁽²⁵⁾

二十世紀の初頭、ドイツの生物学者エルンスト・ヘッケル (Ernst Haeckel) は、はじめダーウインの熱烈な支持者であった。だが次第にすべての生きものと、生命をもたないものとの相互作用を研究する方向に進み、晩年には無機物もまたいのちであるという考えに到達している。それはヨーロッパ社会におけるエコロジー運動の先駆けともいえる。

空海は存在する一切のものは仏の三摩耶身であり、動物、植物はもとより無機物もまた、仏に他ならぬと説いた。最澄もまた瓦礫にも仏性ありと考えていた形跡が認められる。だが思想として表明される限り、現代の環境問題の解決の手段としては一般の共感を呼びにくい。

とはいえ空海の諸種の願文に見られるように、人と動植物のいのちが互いに密接な繋がりをもつという思想が、山川草木にいのちがあるという日本人の感性と共鳴し合うとき、はじめて環境問題に対する強力な発言となりうるであろう。

瓦礫にいのちが存在するか (松長)

山や川、石ころにも神が宿る、いのちが宿ると考えるだけではなく、山や川、石ころそのものが、われわれ人間と同じいのちを共有し、神であり、仏そのものであるという意識を改めて確認することが、現在の環境問題と直結するかとも思われる。

大気汚染に苦しむ街路樹のため息、劣悪化する水質に呻吟する魚のうめき、ブルドーザーに遠慮なく肌身を削り取られる山や土の悲鳴、これらをわが身に苦痛として受け取る感性が、日本人に残されている間に、仏教の側からも教理に裏付けされた有効な提言がなされ、早急に実行に移されることが望まれる。

- 1 二〇一二年六月二日、天台宗、高野山真言宗、神社本庁が共同主催する「自然と環境シンポジウム」が京都で行われ、「自然と環境を守る共同宣言」が発表された。二〇一三年一月一日、全日本仏教会の和歌山高野山大会が開催され、「宗教と環境——自然との共生——」をテーマにしてシンポジウムが行われた等々。
- 2 岡田真美子「東アジア的環境思想としての悉有仏性論」(『木村清孝博士還暦記念論集』春秋社、二〇〇二年一月)。竹村牧男 東洋大学学長が主催する宗教・研究者エコイニシアティブは二〇一一年より毎年各地の大学、研究機関において「宗教と環境シンポジウム」を開催し、毎回報告書を出している等々。
- 3 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』(東京大学出版会、一九六五年)、福永光司「一切衆生と草木土石——仏性論の中国的展開——」

瓦礫にいのちが存在するか（松 長）

- 〔中国の哲学・宗教・芸術〕人文書院、一九八八年）、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、一九九五年）。
- 4 注3の諸論文に加えて、末木文美士『草木成仏の思想——安然と日本人の自然観——』（サンガ、二〇一五年）が最近出版された。
- 5 智儼『華嚴経孔目章』大正第四五巻、五六八頁下。『五十要問答』大正第四五巻、五一九頁下。
- 6 般若訳『諸仏境界撰真実経』大正第一八巻、二七五頁下——二七六頁上。
- 7 福永光司前掲論文、九六頁。
- 8 大正第四六巻、七八四頁中。
- 9 『伝教大師全集』巻下（天台宗宗典刊行会、一九一二年）五四八頁。
- 10 大正第一二巻、五八一頁上。
- 11 『定本弘法大師全集』（以下「定弘全」と略）第三巻、六二頁——六三頁。
- 12 定弘全第五巻、一五〇頁。
- 13 定弘全第三巻、六五頁——六六頁。
- 14 末木文美士前掲書、二二四頁。
- 15 『卍字義』定弘全第三巻、六三頁「三種世間皆是仏体」。ここでは華嚴宗の教説として挙げられている。
- 16 定弘全第三巻、一八頁。
- 17 定弘全第三巻、二二頁。
- 18 『遍照發揮性靈集』（定弘全第八巻）。
- 19 ただ第八巻の最後に収載されている「勸進奉造知識文」は勸進を目的とする文であるから、これを除外する。これら願文等が付

せられた通番号は『定本弘法大師全集』と同じ配列の坂田光全『性靈集講義』平成新訂（高野山出版社、二〇〇三年）に付せられた番号に依った。

- 20 武内孝善「弘法大師と法華講会」（『中川善教先生頌徳記念論集——仏教と文化——』（同朋舎、一九八三年）一六九頁——一七二頁に、『性靈集』願文表として、空海の願文の詳細が表にして整理されていて有益である。ただこの中の願意については、筆者と意見がいくらか異なるため、有情等に対する功德の回向の数については一致しない。

21 松長有慶「四恩説の再検討」（『松長有慶著作集』第三巻、法蔵館、一九九八年、一三六頁）。

22 『伝教大師全集』巻上、一——三頁。

23 『日本書紀』巻第二（『日本古典文学大系』岩波書店）一三四頁。鎌田東二編著『スピリチュアリティと環境』（ビーイング・ネット・プレス、二〇一五年）二三八頁——二三九頁。

24 『経国集』に掲載されている笠仲守の「冬日山門を過ぐ」と題する五言律詩に「独聴暮鐘声」なる句があり、鐘の声という表現は平安初期にもあったことが分かる。尤もこの詩の前半には「風静梵音明」という句もあって、梵音すなわち僧の読経の声が、反対に音と表現されている。

25 松長有慶『生命の探求——密教のライフサイエンス——』（法蔵館、一九九四年）一五一頁。

〈参考文献〉

岡田真美子「東アジア的環境思想としての悉有仏性論」（『木村清孝博士還暦記念論集』春秋社、二〇〇二年、三五五頁——三七〇頁）

鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』（東京大学出版会、一九六五年）
鎌田東二編著『スピリチュアリティと環境』（ビーイング・ネット・
プレス、二〇一五年）

坂田光全『性霊集講義』平成新訂（高野山出版社、二〇〇三年）

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、一九九五年）

末木文美士『草木成仏の思想——安然と日本人の自然観——』（サ
ンガ、二〇一五年）

武内孝善「弘法大師と法華講会」（『中川善教先生頌徳記念論集——仏
教と文化——』（同朋舎、一九八三年、一四五頁—一七三頁）

松長有慶「四恩説の再検討」（『松長有慶著作集』第三巻、法蔵館、
一九九八年、一一三頁—一三七頁）

松長有慶『生命の探求——密教のライフサイエンス——』（法蔵館、
一九九四年）

福永光司「一切衆生と草木土石——仏性論の中国的展開——」（『中
国の哲学・宗教・芸術』人文書院、一九八八年、九四頁—一二三頁）

山本良一・竹村牧男・松長有慶『地球環境問題を仏教に問う』（一
般社団法人未踏科学技術協会、二〇一五年）

〈キーワード〉 空海、いのちのつながり、環境問題

（高野山大学名誉教授・文博）

瓦礫にいのちが存在するか（松 長）

新刊紹介

末木 文美士 著

草木成仏の思想 安然と日本人の自然観

四六版・二六二頁・本体価格二、〇〇〇円

サンガ・二〇一五年三月