

# 空海の自然観

村上保壽

『遍照發揮性靈集』（『性靈集』）の中に、巻第一を中心に、いわゆる花鳥風月や山川草木など自然界の存在や現象を詠った詩、あるいはそれらを描写している文章がある。空海は、これらの詩や文章をとおして、ときに彼自身の自然観を語りかけている。

もちろん、これらの言葉は、彼の一貫した自然観を示すというよりは、むしろ彼の多様な自然観を反映している言葉と理解した方がよい。しかし、それらはいずれも、彼が自然をどのように見ていたか、あるいは自然をとおして世界をどのように観ていたかをわれわれに明かしていることは間違いないところである。

一般にいわれるように、真言密教が自然界を包括する宇宙論を基盤にしているとすんなら、彼の行的姿勢と真言密教の思想を知る上で、彼の自然観を無視することはできない。その意味で、彼の自然観の多様な意味を取り出してみることが、十分に意義のあることであると思う。

ところで、空海の自然観あるいは自然の観念を問題にするとき、まず明確にしておかなければならないことは、今日のわれわれが使用する概念である「自然」(natureの訳語)という語が古代日本人の使用する「やまとことば」ではなかったことである。したがって、この小論で問題にする「自然」は、あくまでも今日のわれわれが使

用する概念である。

その限り、われわれが空海の自然観を問うとしても、それは今日のわれわれの自然概念あるいは自然の観念にもとづく空海理解にはかならない。この点を十分に注意しながら、多少テーマからはずれる恐れもあるが、まず最初に、これから使用する自然概念がいかなる意味であるかを簡単に説明しておきたい。

## 一 自然概念と空海の自然感覚

今日のわれわれが使用している「自然」なる言葉は、明治中期以後の歴史しか有していない。それは、natureの訳語として定着して以来のものであるといつてよい。この言葉の定着の経緯を見ると、日本語の中にnatureの持つ多義性を規定する言葉がなかったことがよくわかる。<sup>1)</sup>

今日のわれわれが「自然」という語を使用するとき、この言葉がnatureの含意する意味、例えば神の摂理でもある自然界の本性と秩序の意味を十分に表現し得ているかどうかは疑問である。そのことは、依然として、natureが「自然」なる語で定義できない多義な概念であることを教えている。

それでも、この多義性を大別するならば、次の四つの意味を考え

ることができる。すなわち、第一は、花鳥風月や山川草木などの個別的な自然物を表現する意味であり、第二は、これらの自然物を自然物たらしめているところのもの・自然性（本性）の意味であり、第三は、これらの自然物から成り、これらを包括する全体すなわち自然界の意味である。そして、第四は、自然界を包括する世界概念としてのコスモス・宇宙の意味である。

この多義性を「自然」という漢語で概念化するとき、「自然」の語が「じねん」としての本来の固有の意味を有しているだけに、十全な訳語であるとはいえないのも事実である。したがって、ここで「自然」を問題にするとき、このような多義性を頭に置きながら、空海の自然観を考察する必要がある。

さて、空海の時代、当然、いわゆる漢語としての「自然」という言葉はあった。空海自身もまたその著作の中で、自然という言葉を使っている。しかし、それは、いわゆる自然界の物や現象を意味している言葉ではない。その意味で、この言葉は、natureの含意の一部分しか表現していないといえる。例えば、空海は『十住心論』巻第一の外道批判の箇所で次のように記している。

「一類の外道の計すらく、一切の法は皆自然にして有なり、これを造作する者なし。」

すなわち、ある外道の説くには、すべての存在は自然にあるのであって、造作されたものではないという。そして、「老荘の教は天の自然の道を立つ」として、老荘思想もまたこの自然外道と同じ見解であることを述べている。

この自然、すなわち明らかに老荘思想の概念である自然は、次章

で問題にするが、今日われわれが、人為・人工に対立する意味として使用している自然の概念であることがわかる。それは、「じねん」と呼ぶべき言葉である。基本的には、「自ずから然る」とか「おのずから成るもの」、いわば「あるがまま」という意味を含んでいる。natureがギリシア語のピュシス (physis) のもとの意味である「生まれ」(生成)に対応している言葉であるとしたら、その限り、natureの訳である「自然」に「おのずから成るもの」・生成の意味があることは適訳であるともいえる。しかし、その意味だけでは、「自然」概念の多義性を捉えることはできない。何よりも、「自然」は、自然界の現象や物の個別と全体を表現する言葉でなければならぬからである。

古代日本人にとって、いわゆる自然界のさまざまな現象や物は、「もの」であった。しかもそれは、個別的な自然物や気象現象として意識されていた。その意味では、例えば、ピュシスが自然物を表わすとともに、自然界を自然界たらしめている自然性（本性と秩序）の意味を有しているのとは明確に異なる。natureはこのピュシスのラテン語訳である。その意味で、natureの訳である現代日本語の「自然」もまた、このような意味を含んでいることになる。

この自然性を古代日本人の「もの」の観念に求めるとしたら、それは、「け」あるいは「ひ」や「たま」という言葉が対応しているといえる。すなわち、「け」（気、怪）や「ひ」（日、霊）、「たま」（霊魂）は、彼らにとって「もの」を「もの」たらしめている存在の原理・根源である。それは、いわゆる「もの」の「け」（気、怪）や「ことだま」（言霊）、「ひとだま」（人魂）として表現されている。

この「け」や「ひ」、「たま」を存在の根源とする「もの」の世界が古代日本人の自然観にほかならない。この自然観を霊的自然観あるいはアニミズム的自然観と呼ぶことができる。

空海もまた古代人として、この自然観を共有していることは間違いないところである。例えば、彼において、深山は「山神、木魅はれを塵とせり」ところであった。あるいは、高野山を結界する啓白文において、山中の自然界に宿る霊的存在である諸鬼神に道場の守護を求めている。このことから、空海其自然観の中に古代日本人のアニミズム的霊的自然観のあることは明らかである。したがって、次ぎに見るように、空海其自然に關する詩や文章の中に、このようなアニミズム的感性を反映している古代日本人の自然観を見いだすことができるのは当然である。

このような感性を反映している万葉集や古今集の自然詠の根底に、当然「もの」に内在する靈氣（アニマ）である「け」の存在が意識されていたことは否定できない。したがって、人の心が「ものけ」すなわち「もの」の靈氣に感応しないとしたり、それは、「もののはれ」や「もの的心」を理解しない「心なきしわざ」にはかならなかつた。

空海もまたこのような「あはれ」の感性を共有していたことは確かであろう。しかし、彼の自然観が、例えば同時代の古今集などの自然観と同じレベルにあつたとは思えない。彼の詩文の内容は、必ずしも彼が「もののはれ」から自然を觀ていたとは考えられないからである。そこで、この点について、空海の言葉を引用しながら、もう少し詳細に考察してみたい。

まず、一般的に彼の自然感覺についていえば、その自然描写には抒情的なものが多い。例えば、『大和の州益田の池の碑の銘』の中にある自然描写は、その一つである。

「雲松嶺の上に蕩し、水は松の隈の下に激す。春の繡池に映じて觀る者歸ることを忘れ、秋の錦林に開けて遊人倦まず。鸕鷀鴨水に戯れて歌を奏し、玄鶴黃鸝、汀に遊んで争い舞ふ。」

すなわち、松の茂る嶺の上には雲がゆったりと動き、松の生える曲がり角の下では水が激しく流れる。刺繍のような春の花が池に映り、觀る者は帰ることを忘れ、錦のような秋の紅葉が林に広がり、遊山の人をあきさせない。鸕鷀と鴨が水に戯れて歌をかなで、黒鶴と白鳥がなぎさに遊んで争って舞をまう。

この自然描写は、写生的であるとともに、擬人的でもある。その情景の情意的描写は十分に抒情的である。このような表現自体は、万葉集や古今集などの人びとだけでなく、現代日本人の自然詠に共通して流れる感覺でもある。あるいは、『山中に何の樂しびか有る』に次のような一節がある。

「山鳥時に來つて歌」たび奏す。山猿軽く跳つて、伎倫に絶へたり。春の華、秋の菊、笑んで我に向へり。暁の月、朝の風、情塵を洗ふ。」

この記述もまた、山の鳥が歌い、猿が飛び跳ねる様、春の花や秋の菊が笑いかけ、明けの月や朝の風が俗念を洗い去るような気分が抒情的に詠われている。そして、このような自然の情意的擬人化は、例えば古今和歌集の「山がはに風のかけたるしがらみはながれもあへぬもみぢなりけり」(三〇三)とか、「龍田川錦をりかく神な月し

ぐれの雨をたてぬきにして」(三一四)と、山や川を人間的に扱い詠う歌人にも共通するアニミズム的感性を基底としていることは間違いないところである。

しかし、自然の情景を詠う空海の抒情的な表現の基底に、もっと直接的な、その意味では、例えば古今集の抒情性とは明らかに異なる彼独自のアニミズム的感性の存在を考えざるを得ない。その例をあげると、『納涼房に雲雷を望む』で、彼は次のように詠う。

「雲蒸して撃浅きに似たり 雷渡つて空地の如し

颯颯として風は房に満ち 祁祁として雨は颯を伴ふ

天光暗くして色無く 楼月待てども至り難し

魍魅媚びて人を殺す 夜深けて寐ぬること能はず」

いわば、雷が通り過ぎ、雨風が房に満ち、月の光は暗くして輝かない、魍魅妖怪は人を迷わせぬき、夜がふけても寝ることができない。このように詠う彼の自然感覚は、決して「ものあはれ」の表明ではない。山中の闇の深さを語り、自然現象から魍魅妖怪を意識する感性は、決して抒情的ではない。これは、ある意味でただでなく人類に共通するもつとも根源的な畏れの感覚の表明であるといつてよい。いわば、彼は、「ヌミノーゼ」ともいうべき聖と畏怖の非合理的な宗教的感性から自然現象を捉えているのである。

このような自然感覚の例をもう一つ出すと、『沙門勝道山水を歴て玄珠を登く碑』で、

「蒼嶺は銀漢を挿み、白峯は碧落を衝けり、礮雷腹にして轟のご

とくに吼え、翔鳳足にして羊のごとくに角ふ。魍魅通ふこと罕

なり、人蹊也絶えたり。」

青い嶺は銀河をつきさし、白い峰は青空につきあたり、とどろく雷はわが吼えるように詠う。この山岳嶺峯の自然詠では、魍魅妖怪の存在を出して、その自然環境の厳しさを表現している。このような空海の自然描写を考えると、それが古今集に見られる自然感覚とは本質的に異なることがわかる。何故なら、古今集は、序文で歌の心を次のように示しているからである。

「花になくうぐひす、みづにすむかはづのこゑをきけば、いきとしいけるもの、いづれかうたをよまざりける。(略) たけきものゝふのこゝろをも、なぐさむるは哥なり。」

すなわち、猛きもののふの心をも慰めやわらげるものが歌であるという。それ故に、「花をめで、とりをうらやみ、かすみをあはれば、つゆをかなしぶ心」によって、自然が抒情的に捉えられている。それは、白い雪を見ては待ち望む花かと思ひ、春雨のしずくを悲しみの涙かと疑ひ、紅葉を見ると錦と見るように、「もの」をその「もの」として見ているのではない。まさに「もの」の心、「もの」のあはれを詠っている。そのような意味理解に限定して、古今集の歌に歌人のアニミズム的感性あるいは霊的自然観の反映を読み取る事ができる。

しかし、彼らは、その自然が魍魅妖怪の世界であることを詠っているのではない。むしろ、彼らの抒情性はそれを隠そうとしている。例えば、「春の心はのどけからまし」(五三三)と詠うとき、春の心はすなわち人の心にはかならないとする自然の情意的擬人化によって、「もの」の直接話法が転換され、詠む者のアニミズム的意識が心の中に隠されている。その意味で、古今集は自然に対する抒情的感性

を素直に出しているといえる。

ところが、空海は、自然界のさまざまな現象あるいは自然そのものの蔽し奥の深さをとおして、アニミズム的自然観を端的に表現している。このような自然感覚は、決して猛きもののふの心をなぐさめる抒情的美意識から出て来たものではない。むしろ、山林（山岳）修行を経験した者の自然感覚であるといった方がよい。空海の自然観を考えると、青年時代の雑密的な山林優婆塞の体験からしても、山林修行者に独特の宗教的自然感覚を前提にする必要がある。

## 二 自然観の多義性と密教思想

アニミズム的感性をとおして自然を捉えているとしても、しかし他方で、空海其自然観は、必ずしもそのような自然感覚にのみ規定されていたわけではない。彼其自然観は多様な側面を見せているからである。先にも少し触れたが、その一つに、彼は自然を人為あるいは人工に対立する概念として捉えている。

『秋の日、神泉苑を觀る』に次の一節がある。

「神泉に亘りて物候を觀る 心神恍惚として歸ること能くせず  
高台は神の構へ人力に非ず」

すなわち、神泉苑を散策して季節の移り変わりを観察すると、心はうっとりして帰る気にならない。高い台閣は神様が作られたようで、人間の作とは思えないと述べている。ここでは、神泉苑の自然は人間の手の加えられたものに對立する世界として捉えられている。自然を人工・人為の對立概念として捉えることは、デュシスや nature の含意であり、今日の日本語の含意でもある。その意味では、

これについて空海の特徴を云々する必要はないようである。

しかし、ここで指摘しておくべきことは、彼のこの自然概念が明らかに老莊思想の影響を受けていると考えられる点である。例えば最後の一節の、

「草を銜み梁を啄むで何ぞ在らざらん 跄跄として率い舞うて玄機に在り」

という言葉は、彼が鳥や獸が草をくわえたり梁をついばんだりしている自然を道家の概念である「玄機」、すなわち深奥玄妙な道理であると捉えていることを示している。さらには、益田池の碑銘にある「元氣倏動して葦牙乍ちに驚く」という言葉にも、老莊思想の影響を見ることがができる。これらはいずれも、自然が人為（有為）に對立する老莊的概念によって捉えられていることを説明している。

あるいは、沙門勝道の碑文の銘に、次のような言葉がある。

「雞黃地を裂き 粹氣天に昇る 蟾鳥運轉して 萬類躡闌せり  
山海錯はり峙つて 幽阡阡殊なり 俗波は生滅して 眞水は道の先なり」

すなわち、天地の混沌の中から、大地は天から引き裂かれ、純粹の気は上に昇って天となった。以後月と日は回転し、万物は集まりうごめく。山と海は配置され、あの世とこの世は分け隔てられた。世俗の世界は生成滅亡をくりかえすが、至極の真理は人の道を先導するものであるという。

この天地の混沌から大地と天が生じ、万物が生成するという思想は、明らかに混沌の一气から陰陽の二気を生じ、さらに天地人の三才を生成するという老莊の思想が基本にあることを示している。そ

の限りでは、空海の自然観の特徴として、人為・世俗と対立する老荘的自然観が、彼の意識の中にあつたと見ることは間違ではない。

しかし、このことから、空海の自然観の原理が老荘思想であると結論することはできない。老荘思想に關係する言葉や文章は、自然観に限ればそれほど多くはないからである。先の言葉でも、世俗の一切のもの（有為法）の生滅と、永遠の真理（無為法）が至極の道理に先立つことを述べているように、むしろ、自然界を仏教あるいは密教思想から捉えた言葉や文章の方がはるかに多い。『良相公に贈る詩』に次の言葉がある。

「孤雲は定まれる処無し 本自ら高峰を愛す 人里の日を知らず 月を觀て青松に臥せり」

この一節では、彼は世俗の世界に対立する世界として山中（高野山）を考えている。しかし、この自然観が老荘思想に基づくものであるとはいえない。たしかに、世俗の生活を離れて山中の自然に眞実の世界を求めているにしても、空海はその世界が山林修行の場であり、仏の世界であることを考えているからである。例えば、『山に入る興』の最後の一節は次のように詠っている。

「南山の松石は看れども厭かず 南嶽の清流は憐ぶこと已まず。浮華の名利の毒に慢ること莫れ。三界火宅の裏に焼くこと莫れ。斗敷して早く法身の里に入れ。」

ここでは、南山（高野山）の自然は、世俗の名声名利の世界に対比され、三界火宅の世界に対立する法身の里として捉えられている。すなわち、空海にとって、自然は世俗・三界に対立する仏の世界・さとりの世界であり、山林斗敷（仏道修行）等の仏教的世界像のカー

テゴリーによって把握されるべきものであった。

あるいは、『山中に何の樂しびか有る』の最後の言葉に、「大虚寥廓として圓光遍し。寂寞無為にして樂しぶや不や」とある。内容は、大空はがらんとして仏陀の放つ光は遍く輝き、ひっそりとして作爲のない生き方は楽しいではないかという意味である。この無為は、老荘思想の無為自然ではなく、仏陀の出世間の生き方を指していることは明らかである。その意味で後でも考察するが、空海の自然への関心は多様な意味内容を持つているにしても、根本的には老荘の無為思想ではなく、仏教の無常観を基本にして見ると見てよい。

しかし、その無常観は、単なる厭世観ではない。また、その山林（山岳）修行も単なる世俗を否定する意識にもとづいているものではない。彼の自然観の特徴は、やはり仏教あるいは密教思想を積極的に反映しているところにあると見るべきである。そのもっとも端的な詩が『山に遊ぶて仙を慕ふ詩』である。その序文に次のような言葉がある。

「乃ち筆を抽いて素を染む。大仙の窟房を指し、兼て煩擾を俗塵に悲み、無常を景物に比す。」

すなわち、かくて筆をとって紙に記し、大仙（仏）の境界を指し示し、併せて俗世間におけるわずらわしさをあわれみ、自然界に無常の思いを託そうと述べている。そして、山中の自然界の情景や在り様を五十三の韻脚をもって詠み込み、「大仙の圓智は略して五十三有り」と述べている。運敵の『便蒙』に従つてこの五十三智を金剛界三十七尊と賢劫の十六尊の智にあてるとしたら、空海が自然界を密教世界から捉えていることは明らかである。あるいは、あたか

も善財童子の五十三人の善知識の歴訪に比定するならば、彼自身もまた五十三の段階をへて、最終的な自然観に到達したことを明かしていることと見ることもできる。

「高山に風起り易く 深海は水量り難し 空際は人の察すること無し 法身のみ獨り能く詳かにす」

まず空海は、自然界の現象や因果が人びとの知るところではなく、法身大日如来だけがよくわきまえていることを述べる。そして、次に、鴉や鶴、蟻や亀など自然界の生き物の姿態、あるいは鴉の目や犬の心などの性質（自然性）がすべて自然必然の性質を示していることを述べている。しかし、この自然界の理法ともいへべきものは、ただ大日如来のみが知るところであるという。

そして、この自然界を次のように見ている。

「高蓬は墟壠に聚まり 蘭蕙は山陽に鬱なり 曠舒矢の如くに運り 四節は人をして僵れ令む（略）一身獨り生歿す 電影是れ無常なり」

いわば、よもぎは荒地や丘に集まり生え、蘭の類は山の南に生い茂る。太陽は矢の飛びいくように進み、四季の運行に人は死んで行く。人は孤独のうちに生まれ死ぬ、いなすまの光（過ぎ行く時）は無常なものであるという。

空海は四季の移り変わりに、人の生の無常を見ている。ここでは、その自然は、仏教の無常観の投影として観られていることがわかる。しかし、彼は、この無常なる自然の姿が大日如来の顕現の世界にはかならないとしたら、この自然界は無常観を超脱した世界、大日如来の莊嚴道場にはかならないと捉える。すなわち、

「眷属は猶雨の如し 遮那中央に坐す 遮那阿誰が號ぞ 本是れ我が心王なり 三密刹土に遍して 虚空に道場を嚴る」

自然界の中央に大日如来がその眷属を率いてまします。大日とはわれわれ衆生の心にはかならず、仏の三密であるみ業は、国土にあまねき、虚空に莊嚴な道場すなわち浄土の世界を作っているという。ここで空海は、自然界が大日如来の三密の働きとして顕現していることを述べている。と同時に、われわれ衆生の実存もまた自然、すなわち如来の顕現であり三密の働きにはかならないと理解していることがわかる。

そして、この天地は經典の入れ物であり、「萬象を一點に含み六塵縑緇に闍べたり」、すなわち、あらゆる自然界の現象が一つの点・阿字の中に含まれ、欲望を生み出す六つの認識対象は書物にすべて記されているという。

すなわち、この詩の後半で、自然界は阿字本不生を本体とし、「六塵悉く文字なり」とする空海の真言密教の世界観の中で把握されていることがわかる。それは、はじめの無常観の超脱であり、自然界の一切の現象と一切衆生の生の実存が大日如来の世界（曼荼羅世界）の中に包括されて捉えられていることを意味している。そして、終わりの部分で彼の山林修行の心境が語られている。

「愛に纏はるること葛の施るが如し 萎萎として山谷に昏なり 誰か如かむ禅室を閉じて 濼泊にして亦徬徨せむには」

すなわち、欲望にしばられることは葛のつるが伸び、生い茂って山や谷にはびこるようなもの、それよりは禅室に閉じ込め、濼泊な気持ちを抱いて仏の世界に遊ぶ方がよい。世俗の世界を離れ、禅

室に閉じ込められること、すなわち山中に遊ぶことが仏の世界に遊ぶことにはかならないことが述べられている。この境地において、

「是非同じく法を説く、人我俱に消亡す、定慧心海を澄ましむれば、無縁にして毎に湯湯たり」<sup>(38)</sup>

すなわち、正も邪も等しく如来の説法であり、自他の区別は消え去ってしまふ。禪定(瑜伽)の智慧によって心の海を透明にすれば、無限なき慈悲は常に広がって行くという。

空海にとつて、自然は、正邪・自他・主客の相対を越えた絶対的な大日如来の智の世界であった。そのような自然の実相は、山林修行の三密瑜伽行において、心王の遮那(自心の仏・内なる自然)としてはじめて覚られるものである。右の言葉から、空海の自然観が完全に密教思想の投影によって把握されていることがわかる。彼の山林(山岳)修行の意味は、自然の実相が如来の智慧にはかならないことを把握するところにあった。

沙門勝道の碑文でもこの自然観が語られている。

「池中の圓月を見ては普賢の鏡智を知り、空裡の慧日を仰いで遍智の我に在ることを覚る」<sup>(39)</sup>

池中の円月に普賢菩薩の鏡のような英智を知り、空に輝く日を仰いであまねき智慧が自心にそなわっていることを覚るといふ。ここからも、空海において、自然は大日如来の表象であり、仏智とくに普賢菩薩の智の現象にはかならないことが語られている。かくして、自然はもはや単なる気象や物の表象世界ではない。大日如来の世界である曼荼羅にはかならず、如来の智の表象以外の何ものでもない。

それ故に、「禽獸卉木は皆是れ法音なり」<sup>(40)</sup>、すなわち、鳥獸草木の

声響はすべて仏の「ことば」にはかならない。まさに、「五大に皆響あり」といえる。空海の自然観の本質は、このような自然の本性(実相)を覚るところにあった。そして、この自然観において、彼は、「安楽観史は本来胸の中なり」ということを頓悟せしめんこと、つまり弥陀や弥勒の浄土が本来衆生の胸の中(自然)にあることをすみやかに悟らしめたいと述べている。

この自然観には、古代日本人のアニミズム的靈的自然観は見られない。そしてまた、単に世俗を離れ、山林に隠棲するような無常観もない。自然はいまや、如来の智の表象として、さどりの境界を衆生の心に告げ知らせている世界そのものとして、われわれの心の前に積極的に措定されているのである。空海の多様な自然観の中で、彼独特のものは、この肯定的な密教的自然観であると理解してよい。

### 三 山林修行とその志向性

これまで、空海の自然観と山林修行の関係について、多少触れて来たが、ここで、彼の自然観をまとめる上で、山林修行とその志向性の関係を考察しておきたい。

『性霊集』や『高野雜筆集』に、空海の山林修行を明かしている文章や書簡が多く見られる。例えば、僧綱の某師宛の書簡に、「空海林泉未だ飽かず、迹を人間に絶つ。逸遊に限られて数々詣つて展謁することを遂げず」<sup>(41)</sup>、あるいは、『勅賜の世説の屏風書し畢つて献する表』には、「但鉄錫を持して以て乞を行じ、林藪に吟じて観に住することをのみ解る」とある。

空海が高雄山や高野山から出した書簡の内容は、修行(修法)中



であることを示す記述がほとんどである。それを見ていると、空海の自然観が山林修行の志向性と密接な関係にあることがわかる。もちろん、このことから、彼の自然観の中にアニミズム的自然(山岳)意識の存在を予想することができよう。しかし、その意識とともに、彼の志向性のうちに密教思想を読み込む必要がある。

彼の思想的特徴は、先に見たように密教的自然観であると結論してよいと思う。それは、彼の山林修行の志向性の強さからいえることである。空海にとつて、自然は修法の時空世界であつて、決して「もの」の心(アニマ)を「はかなき心」として抒情的に詠う客体世界ではなかつた。

「蒼嶺白雲観念の人」である彼にとつて、自然の中に身をおくことは、「心佛会に遊ぶで筆に遊ばず」という心境であつた。このとき、彼は、世間も世俗の心もはるかに超越している。世俗の人びとにとつて、四季の移り変わり、あるいは花鳥風月、山川草木の姿は、猛きもののふの心を慰め、心のはかなきを詠う対象であらう。しかし、空海の心は、そこに大日如来の世界と智慧の輝きを見ていたのである。

このような彼の自然についての志向性に注目するとき、その自然観は無為自然の老荘思想でも、あるいは自然界に無常・苦・空・無我を見るような仏教思想でもないことがわかる。あくまでも密教の自然観を根本において自然を把握し、その世界に遊ぶことである。例えば、「山中に何の楽しみか有る」という間に、彼は次のように答えている。

「君見ずや、君聴かずや、摩竭の鷲峰は釈迦の居。支那の台嶽は

曼殊の廬なり。我をば息患修善の人と名く。法界を家と為して恩を報ずる賓なり。」

すなわち、マガダ国の鷲峰は釈迦の住まれた所、中国の五台山は文殊菩薩の廬のあつた所、わたしは悪を消し善を修める人と称され、法界すなわち宇宙を家としてご恩に報いる徒です、というこの言葉こそ、空海の山林志向の意味を端的に表現しているものはない。

そして何よりも、空海にとつて、自然は法界すなわちコスモス・宇宙であつた。自然を永遠の真理体系であるコスモスと捉える思考は、古代日本人の自然観よりは、むしろ古代インド人やギリシア人の自然観に近い。それは、空海の自然観の世界性と普遍性を示しているともいえる。同時代人が自然界の個別的な現象や存在にのみ心の世界を結んでいるとき、彼はその思想性において、密教の体系的総合的な宇宙論的視野からその個別的な現象を見る眼をもつていたのである。

これまでの考察から、空海の自然観が多様な内容を含んでいることがわかつた。そこで、彼の自然観について一応の整理をしておきたい。まず第一は、古代日本人のアニミズム的霊的自然観が彼の自然感覚の中に見られることである。しかしその自然感覚は、例えば古今集の自然詠の抒情性を共通にしながら、彼らよりももっと直接的で、いわば雑密的なアニミズム的感性から自然を捉えている。

第二に、人為(有為)に対立する概念としての自然理解がある。この限りでは、彼が老荘の無為の思想から影響を受けていることは否定できない。そしてさらに、彼の中に自然環境を求め、世俗の塵

から隠棲するところに価値をおく仏教的な無常観が見られることも確かである。

第三に、彼の自然観の基底に山林(山岳)修行者に独特の宗教的意識体験があったことである。それは、世俗を離れ、山林修行を志向する彼の言葉によく表れている。この志向性の強さにおいて、アニミズム的自然観や老荘思想、あるいは仏教的無常観が超脱されて、自然界が大日如来を中心とする世界として捉えられている。

すなわち第四に、空海の思想としての自然観は、明らかに積極的肯定的に自然を観る密教的自然観である。それは、自然のすべての現象に大日如来の智慧を見、自然の声響に仏の「ことば」(真言)を聞くことにはかならない。そして、その構造は、われわれ衆生を含む自然(マクロコスモス)が同時に、われわれの心の自然(ミクロコスモス)にはかならないことを明かしている。このような密教的自然観において、空海思想性は、第一に古代日本人の個別的な自然観を越えて体系的な宇宙論の視野を持つに至っていると、第二に自然界の一切の存在を無常(impermanent)と見る初期仏教の自然観<sup>(4)</sup>を超脱しているといえる。

## 注

『性霊集』の引用は、『弘法大師全集』第三輯(密教文化研究所編、昭和四十年版)によった。読みは、日本古典文学大系『三教指歸・性霊集』(岩波書店)を参考にした。

(1) 日本文化会議編『自然の思想』四五―六頁(源了圓氏のコメント)

ント)(研究社、昭和四九年刊)。

(2) ここでのコスモス概念は、田中美知太郎博士の「コスモスが神や技術によって作られるものでなく、それ自体が独立した根源的な存在であること、無始無終の永遠性を持ち、生命をもつこと、それ自体に一定の節度をもつものであること」とするギリシア人の自然観を基本に考える。したがって、この世界を終末を持ちさりその存在と見るユダヤ・キリスト教の自然観とは異なる。『自然の思想』三二―三頁。

(3) 『十住心論』(『弘法大師全集』第一輯)百七十二頁。

(4) 同 百七十三頁。

(5) 金谷治著『老荘を読む』一〇頁(朝日カルチャーブックス、大阪書籍)。

(6) 『自然の思想』二四頁。舟橋豊著『古代日本人の自然観』七二頁(審美社、平成二年刊)。

(7) 舟橋著『古代日本人の自然観』一四頁以下。

(8) 『性霊集』四百六頁。

(9) 同 五百二十九、五百三十一頁。

(10) 空海の靈魂観については、村上保壽著『密教の霊と救済』(高山出版社、平成五年刊)を参照されたい。

(11) 舟橋著『古代日本人の自然観』一五頁。

(12) 『性霊集』四百十八頁。

(13) この意味で、アニミズムの感性にもとづく日本人の伝統的な自然観は、美的な、宗教的な要素の強い性格のものであるといえる。『自然の思想』五四頁(源了圓氏のコメント)

- (14) 『性霊集』四百八頁。
- (15) 同 四百九〜十頁。
- (16) 同 四百十一頁。
- (17) 『古今和歌集』九三頁（日本古典文学大系8、岩波書店）。
- (18) 同 九四頁。
- (19) 同 一六頁。
- (20) 同 一七頁。
- (21) 宮坂有勝著『密教世界の構造』五頁、一七頁（筑摩書房、一九八二年）。
- (22) 『性霊集』四百三頁。
- (23) 同 同頁。
- (24) 「玄」の意味については、金谷治著『老莊を読む』五八頁を参照されたい。
- (25) 『性霊集』四百十八頁。
- (26) 同 四百十五頁。
- (27) 同 四百六頁。
- (28) 同 四百七頁。湯浅泰雄氏は、『三教指歸』と関係づけて、この言葉に無常観に裏づけられた空海の深い孤独を感じ取っている。『古代人の精神世界』一八七頁（ミネルヴァ書房、一九八〇年）。
- (29) 『性霊集』四百八頁。
- (30) 同 四百頁。
- (31) 運敵『遍照発揮性霊集便蒙』巻第一、一二頁（『真言宗全書』）。
- (32) 『性霊集』四百頁。
- (33) 同 四百一頁。
- (34) 同 四百二頁。遮那とは我が心王という言葉は、『十住心論』や『秘藏宝鑰』における「自心の仏」を「自心の源底に覚知する」ことを求める思想と同じレベルにある。湯浅著『古代人の精神世界』一九七〜八頁。
- (35) 『性霊集』四百二頁。
- (36) 『声字実相義』五百二十四頁（『弘法大師全集』第一輯）。
- (37) 『性霊集』四百二頁。
- (38) 同 同頁。
- (39) 同 四百十四頁。
- (40) 同 四百二十九頁（『中壽感興の詩』）。
- (41) 『声字実相義』五百二十四頁。
- (42) 『性霊集』四百二十九頁。
- (43) 『高野雑筆集』（『弘法大師全集』第三輯）五百九十一頁。
- (44) 『性霊集』四百三十五頁。
- (45) 同 四百二十八頁。
- (46) 同 同頁。
- (47) ランベルト・シュミットハウゼン著「国際シンポジウム『仏教と自然』日本語訳」八六頁（国際仏教学研究所、一九九一年）。
- (48) 『性霊集』四百八頁。
- (49) L. Schmithausen: "Buddhism and Nature" p.12 (Tokyo • The International Institute for Buddhist Studies • 1991)
- (高野山大学密教文化研究所教授)