

草木成仏説について

—その形成と展開—

日本仏教に於て、草木成仏説が明瞭に現れるのは平安初期である。以来、しきりに論ぜられ、その問題は展開をとげて仏教内にのみ止ることなく、日本人の宗教意識や思想・文化にも影響を与えてきた。

本稿はこれらの問題について些か考察を加えるべく、草木成仏説形成の経緯から試論を進めてみた。しかし、課題は広きに過ぎ、本稿はその一端を覗き見たに過ぎなかつたことを、予めお断りしておきたい。

一 経典と草木成仏説

もともとインドの思想一般は、草木に心ありとは認めず、輪廻も認めてはいない。それ故に成仏ということもあり得ないという論理に帰着するようである。

白 土 わ か

しかし、ジャイナ教にあつては、草木に *Prā* (生命・靈魂) を認め、それは知・見・苦・楽等の精神作用を有するものと見ていたといわれる^①。

一方、仏教内の事情はどのようなものであつたのであろうか。それを戒律の条項に照らしてみると、『四分僧戒本』波逸提^②一には、

若比丘壞鬼神村者波逸提^②

とあり、「壞生種戒」(道宣)といわれるものがある。それは『四分律』卷一二^③によれば、村とは一切草木をさし、鬼神の依る所という。そして草木に五種ありとし、その生種を断つことを戒めている。それが『五分戒本』には、若比丘殺衆草木波夜提^④。

とあり、草木を殺生することの罪となる。『十誦比丘波

羅提木又戒本』にも同文で出されている。『摩訶僧祇律』卷一四にも、手づから草木の命を殺生することを禁じている。

パリー『經分別』波逸提一一^⑦にも、樹を伐り伐らしめることを禁じ、それは「*paṇāpā*」を傷つけものであると戒めている。

以上の例を見ると、初期仏教に於ては、草木に「*paṇāpā*」を認め、それは生命であり精神をもつものとして見ていた形跡が認められる。^⑧しかしそれが、大乘仏教に受けつがれていった思想か否かは疑問である。

次に、樹木に宿る樹神の場合を見てみよう。樹神は仏教以前から、豊饒の神として崇められてきた。『法句譬喻經』卷二「刀杖品」^⑨の樹神説話は、日本では『今昔物語』卷二「天竺神、為鳩留長者降甘露語」^⑩や、『註好選』中「樹神手下百味」^⑪の原拠となっているが、それによると舍衛国の男子が、世尊に飯食を捧げ聴法した功德によって、忽ち大樹の樹神として生れ替り、修行者達の為に百味の飯食を流溢せしめて与えたという説話である。そして、この樹神は八齋戒を果していたなら、天上界に生れることができたであろう、ということになっている。

ジャータカには、樹神が釈尊の菩薩たりし時の姿とし

て現れてくる例が、しばしば見られる。ここでは樹神が仏となるのである。しかし、樹神は樹木に宿り司る神であり、その樹木も何種類かの特定の木に限られていて、樹木そのものが仏になるという発想には結びつかない。ちなみに、北伝の説話には、樹神が仏の前生であるという例は見当らないようである。

ここで、大乘經典の上に、草木成仏についての何等かの関連を、探ってみよう。

(一) 『大宝積經』卷二七「諸法体性無分別会」(梁、曼陀羅訳)

この經典に次のような叙述がある。

文殊師利、若有菩薩聞説如是菩提之相、聞已能於諸法体性無所分別、即名為仏、魔以仏弁説是法時、五百菩薩得無生法忍、爾時大德舍利弗、語文殊師利言、未曾有也、汝力持故、令魔波旬作如来身相具足坐師子座、説是深法、文殊師利言、大德舍利弗、一切草木樹林無心、可作如来身相具足悉能説法。^⑫

この經典にはチベット訳^⑬があつて、漢訳と大体は同じであるが、双方参照しつつ読むと、大意は次の通りである。文殊師利よ。ある菩薩が菩提の相が説かれるのを聞いて、一切法の本質について分別を離れるならばそれは仏

である。(チベット訳・一切法の本質の相について混乱しないことは仏であるといふべきである。)そして悪魔が教を説いた時に、五百の菩薩が無生法忍を得た。それから舍利弗は文殊師利に申し上げた。あなたの加持力によって、罪を持つ悪魔が如来の形と相とを具えて師子座に坐し、深い法を説いた事は希有である。文殊師利が言った。大徳舍利弗よ。私が、心の無い草木樹林にも加持したなら、彼等もそのような仏の相を具え、仏の力によって法を説くことになろう。

以上の叙述から、文殊師利の加持力によって、悪魔も草木も如来の相を具えて法を説くことが知られるわけであるが、悪魔は悪事を為すものであり、草木は心が無いのである。ここでは草木が無心として捉えられていることに注目したい。前述の初期仏教の戒律に見られた草木の *Itva* は影をひそめている。しかし、その草木にも如来の加持力が加わることによって、如来の相を具えて深法を説くに至る。この場合、文殊師利菩薩の加持力によるとあるが、その元は如来の力によるのである。そしてそれは、分別を離れた空性のはたらきに他ならぬことを注目すべきであろう。

(二) 『中陰経』

この經典の伝来事情は複雑であるが、「草木国土悉皆成仏」とか、「一切草木皆成仏」とか、一般に流布したこの文言は、『中陰経』によるとされている。

平安初期の安然(八四一?—九一五?)の『胎藏金剛菩提心義略問答抄』(『菩提心義鈔』卷二や、『真言宗教時義』卷四)には、

中陰経云、釈迦成道之時、一切草木皆成仏身、身長丈六悉皆説法

と見えている。また、平安末期の証真(生没年不詳)の

『止観私記』第一には

中陰経云、一仏成道観見法界、草木国土悉皆成仏、身長丈六、光明遍照、其仏皆名妙覚如来^⑦

と引用されていて、平安末期頃迄はこの經典が存在していたことが知られる。しかし、現在は所在不明である。

現在、大正藏経に収録されている『中陰経』二卷は、竺仏念訳となっており、姚秦で五世紀始め頃に訳出されたようである。この經典は、中陰の一切衆生の為に、仏が中陰に入り大乘の法を説いて、衆生を度脱せしめ、成仏の衆生はすべて「妙覚如来」と名付けられるというものである。その中、とくに草木に関する部分を見ると、『道樹品』に、樹王という菩薩が世尊に説法を乞い、世

尊の教として、次のような偈がある。

仏力之所行 善潤天人

学無学衆生 下及凡夫人

心念断衆相 皆到無畏処

分別空無相 清淨修道場

莊嚴仏道樹 皆令同一色

転無上法輪 闡揚法鼓輪¹⁸⁾

これは、仏の所行が普く衆生を潤し、空無相の平等に於て安立せしめ、さらに道場の樹を莊嚴して同一色の仏道樹とし、無上の法輪を転じて法音を闡揚せしめるといふのである。

如来の所行は樹木にまで至り、如来の力を被ることによつて、樹木が法輪を転ずるのである。

その趣旨は、前掲、欠本『中陰経』の

一 仏成道観見法界 草木国土悉皆成道

に通じていくものがあるように思われるが、如何なものであろうか。

この他にも類似点が見られて、竺仏念訳『中陰経』で、成仏の衆生はすべて「妙覚如来」と名付けられるのと同様に、欠本『中陰経』にもその名号が用いられていることである。それは前掲『止観私記』の引用文中に、『中

陰経』に云くとして、「草木国土悉皆成仏して、その仏は皆、妙覚如来と名付く」とあるのは、この両経に、何等かの関連あるものと云い得ることではないであろうか。

それは同一系統の異本と見るべきか、竺仏念訳『中陰経』の後を承けてそれを展開させた本であったか、その何れかのようにおもわれる。その場合、後者の線が強いかに見られるが、あるいは中国撰述ということも否定はできない。ともあれ複雑な問題を経録に徴してみよう。

『開元釈教録』卷一四、『貞元釈教目録』卷二¹⁹⁾には何れも「有訳無本」中に

『中陰経』一卷 宋居士沮渠京声訳

として出ているのが認められる。有訳無本として、早くから経名のみが残っていたことになる。沮渠京声は五世紀前半頃、訳経に携つた居士である。

石田茂作氏の『奈良朝現在一切経疏目録』²¹⁾に

『中陰経』一卷

というのがある。石田氏はそれに、竺仏念訳『中陰経』二巻を該当させているが、一卷と二巻との違いを如何に理解すべきであろうか。前の沮渠京声訳は一卷である。

あるいは、八世紀の中国の経録に「有訳無本」とされたものが、既に日本に伝わっていたのであろうか。

『中陰経』の成立事情は、今後の課題である。それは平安末期迄は日本に存在していたのであり、同時にまた、沮渠京声の時代の仏教事情も、種々の角度から吟味さるべき課題であろう。

(三) 『円覚経』(『大方広円覚修多羅了義経』)

この経典が草木成仏説の典拠とされたことは、『太平記』巻二四「依山門噉訴公卿僉議事」の中に述べられる「応和の宗論」によっても知られる所であるが、慈恵僧正良源と仲算との論難であり、天台と法相との仏性論争である。一切皆成仏を主張する良源は、論証として草木成仏説を呈示したが、仲算はその文証を詰問した。良源は『円覚経』の文を引き、

地獄天宮皆為^リ浄土^ニ 有性無性齊成^ク仏道^ヲ

と述べ、仲算は之に対し、文点を読み替え「地獄天宮皆浄土為^ラましかば、有性無性齊しく仏道を成ぜん」と応酬したという。

この経文の前後を見れば、如来の覚性から観るとき、無明の断ずべきなく、無明は真如にして畢竟空、衆生も国土も齊しく法性の中にあり、有仏性とされるも無仏性とされるも、成道するというのが大意である。

法相宗は、非情即ち心の無い山川草木に仏性を認めて

いない。理仏性は一切の上に認めるが、行仏性は非情のものには認めない。

この『円覚経』に関しては、その成立事情について、唐代よりすでに真偽が問題視され、現今では中国撰述説が一般となつている経典である。

以上の考察による限り、経典に於ける草木成仏説は確實な明文が得られず、中国仏教に於て展開していく様相が、大きな意味を示してくることになる。

二 中国に於ける草木成仏説の概観

中国仏教に於て顕然化し、強調されるようになった草木成仏説の経緯を、論書の上に考察してみよう。

(一) 『大乘義章』卷一「義法聚、仏性義」

淨影寺慧遠(五二—五九二)の『大乘義章』中に、仏性の体の四義^④について説くが、注目してみたい。この体の義は能知性と所知性とに分けられ、前三義を能知性、第四義を所知性としている。能知性とは真心覚知の性であるが、衆生の上に就いて述べられる理論であり、非情には通じないものという。第四義の所知性は、諸法の自体であり、如法性・実相・法界・第一義空等を名付けて仏性とするという。それは衆生にも非情にも通じる仏性

の義である。そしてこれは、仏のみのよく知る所という。この所知性に於ける非情仏性の理念の確立は、中国仏教の仏性論の先駆として注目される。

(二) 『大乘玄論』卷三「仏性義」

吉藏(五四九—六二二)の『大乘玄論』「仏性義」中には、仏性の有無を論じて次のようにいつている。

若欲明有仏性者、不但衆生有仏性、草木亦有仏性、此是对理外無仏性、以弁理内有仏性也²⁶⁾

これは、草木有仏性ということが始めて論ぜられた箇所である。理内に於て観ぜられるときには、衆生のみならず草木にも仏性があるという。理内とは理外に対し、この「仏性義」中の解説によれば、一切法を生滅の相に於て把握するのを理外とし、無生滅の相に於て観ずる、即ち、発心して不生不滅を悟り、般若波羅蜜に於て見る時、これを理内とし、内道とする。それは吉藏が、仏性の義を第一義空とし、中道とするのと軌を一にし、また前述の『大乘義章』の仏性義に於ける体の第四義、所知性と通ずるものがある。

しかもこの場合は、非情有仏性というに止らず、草木有仏性と、具体を以て示されている。そのことに關して『大乘玄論』には続いて、

問、衆生無仏性草木有仏性、昔來未曾聞、為有經文為当自作、若衆生無仏性、衆生不成仏、若草木有仏性、草木乃成仏、此是大事、不可輕言令人驚怪也、答、少聞多怪、昔來有事、是故經言、有諸比丘聞說

大乘、皆悉驚怪、後坐起去、是其事也(以下略)²⁷⁾

と、草木成仏という耳新しい提言を問題として、問答体によつてこれをのべている。まず衆生に無仏性あり、草木に有仏性ということは聞いたことがないが、それは經証があるのか、または自分の創作なのか。また、衆生が無仏性なら成仏しないが、草木有仏性というなら草木が成仏することになるが如何。このような輕言を以て人を驚かしてはいけない、という詰問である。

答は、草木成仏というのは昔よりあることであつて驚くに当らないものである。經証として、仏が大乘を説かれた時、諸比丘は驚怪して座より立ち去つたというのは、このことをさすのだといつている。本来この經文は、『法華經』「方便品」の、世尊が法華の深義を説かんとした時、五千の罪根深重、増上慢の比丘・比丘尼達が座より起つて退いたという逸話に由来するものであろうが、但し、法華經の場合、草木成仏が明示されて説かれた訳ではない。一乗が至極と説かれ、一切成仏が示され

たのであった。

続いて経証として、『涅槃經』『哀歎品』『維摩經』『仏道品』、『華嚴經』『入法界品』、論証として『唯識論』等があげられているが、注目すべきことは、これら経論の示すところは、何れもその論理的根拠であつて、草木成仏についての明文ではないということである。

吉蔵は、草木成仏とは昔より知られる所であるというが、その経論による明文はあげられていない。それは、草木成仏説が古くから伝える所があつて、しかも確とした経論によるのではないということであろうか。インドより將來されて翻訳されたことの明確な経論が、尊重され認められていたことは事実のようである。

しかし、草木成仏説が論理的に成り立つことを吉蔵は、経論によつて証明しようとした。それは、古くからあつた草木成仏説が、吉蔵の般若の世界に於て蘇つたということになる。そしてそれは、『宝積經』の無分別会の空無相における草木説法や『中陰經』の仏の空の境地にあつて草木が法輪を転ずることと、通ずるものがあるように思われる。

また、昔よりの草木成仏説については、本稿に前述の事情とも関連が考えられそうである。

(三) 『摩訶止観』

智顛(五三八―五九二)は『摩訶止観』第一に、
円頓者、初縁実相造境即中無不真実、繫縁法界一念法界、一色一香無非中道²⁸⁾

と、円頓止観の境界を明かしている。これは後世の中国・日本の天台教学に於て草木成仏論が論ぜられる時、その第一の論拠とされた文言である。湛然(七一―七八二)は、これに詳細な註『輔行』を付し、草木仏性論を展開した。

究極の止観行たる円頓止観は、能所不二の境界で、一切が中道に他ならぬという。中道に關しては『摩訶止観』に、断常を離れた中道と、仏性を中道と名付けるとの二種を挙げ、円頓止観の中道義は仏性であるとしている。²⁹⁾ 中道を仏性となすとは、もと『涅槃經』『師子吼菩薩品』に見える所である。³⁰⁾

智顛の中道観は、空仮中三諦の理解の仕方³¹⁾に於て、『中論』のインド的な理解を越えて、より存在論的な傾向を帯びているように見られるが、円頓止観にもそれが反映しているかに思われる。その究極に於て、一色一香が仏性として現するのである。

智顛は草木成仏という言葉を直接に用いてはいない。

しかし、止観の彼方に観ぜられる中道仏性の世界には、一色一香として草木も示されていたと理解すべきであろうか。

(四) 『絶観論』

敦煌出土の達磨論の一で、牛頭法融（五九四—六五七）の撰と伝えられる本書は、絶観の立場から禪の観行の法について、入理先生と弟子縁門の問答の形式をとって述べられたものである。その中に草木成仏に關説した部分がある。

問曰、若草木久來合道、經中何故不記草木成仏、偏記人也、答曰、非独記人、亦記草木、經云、一微塵中俱含一切法、亦如也、一切衆生亦如也、如無二無差別^④

とあるが、この前文に、縁門の質問として、道はひとり形と靈を持つもの、即ち人の中に在るのか、または、草木の中にも在るのかと問うのに対して、道は遍せざる所なしという答に続くものである。

草木が道に合して成仏するというなら、何故、經中に草木の記別がないのかとの問に対して、草木にも記別あり、經には、一微塵中に一切法を含むとあり、一切法も一切衆生も共に如に他ならぬと、草木成仏についての論

理的根拠を述べる。經証に、草木成仏の表現が無いのは、前の『大乘玄論』と同じ図式である。また、この經とは、『華嚴經』「入法界品」の

於一微塵悉能示一切世界、隨所応化成熟衆生^⑤

をさすかと思われるが、同經には他にも同じような表現がある。

なお、『絶観論』という書名に關しては、『大乘玄論』卷四「二智義」に、般若を絶観とし、智慧の觀照を越えた、無相、無心の虚宗を絶観般若として標榜したのによるとされ、法融の禪には吉藏の影響があるといわれるが、草木成仏説も、その系譜にあると云えるようである。

(五) 華嚴宗法藏の場合

法藏（六四三—七二二）は、とくに草木成仏について明言はしていない。しかし、論理的には認めていたと云えるようである。それは、『華嚴經』「宝王如来性起品」の

菩薩摩訶薩、於一毛道、悉知一切衆生等如來身、如一毛道、一切毛道、一切法界處、亦復如是、何以故、如來菩提身、無處不至^⑥

を積して『華嚴經探玄記』卷一六には

是故仏身不思議不思議也、此即遍於非情一切處也^⑦

と述べている。これは前述の慧遠『大乘義章』「仏性義」中に、仏性の体を四義に分ける中の第四義に、所知性の仏性を有情非情に通ずると、説かれているのに通うものがある。所知性とは如、法性であるが、ここに仏身というに他ならない。

『華嚴経』は、一微塵の中に仏刹の如を認める。その法界にあつては、ひとかけらの岩石も、草木も光り輝く存在として認めたのが法蔵の華嚴教学であり、性起思想である。

(六) 湛然

天台教学にあつて、仏性論を展開し、草木成仏説を強調したのは湛然である。『摩訶止観』の「一色一香無非中道」を釈した『輔行』^⑤には、中道仏性とし、また無情仏性とも称した。それらは十義を以て論じられている。

その大要は、仏性には法報応の三身を具し、法身は遍く一切にいきわたり、無情を隔てるべきではない。事理に約せば、事には有情無情を分つけれども、理に於てはその別を考えるべきでない。国土について考えれば、迷情の故に依報正報に分けるが、理智に後えば依正不二である。真俗に約せば、真の故に体は一であり、俗によつて有無を分つのである。一切方法は我々の心に属し、心

もまた法に他ならず、一念に三千を具し心の外には無い。その色心不二の三千の様相に於て、有情の心体のみ遍しとして、草木を独り無情として隔てるべきではない。

以上、「輔行十義」は、無情仏性、草木仏性を強調している。

湛然は更に『金剛鉅論』に於て、その説を強調した。この書は、『涅槃経』「迦葉菩薩品」によつて立論したものである。まず仏性を虚空に喩えて一切処に遍しとし、それは衆生の正因仏性に他ならず、因果不二の理によつて、了因・縁因を具した因仏性であるという。次に、

非仏性者所謂一切牆壁瓦石無情之物、離如是等無情之物是名仏性^⑥

の経文をあげ、牆壁瓦石等の無情の物を非仏性と理解する通途の解釈を越えて、独自の論を展開する。それは『涅槃経』は、時に方便を用いて權教の立場で説くことがある。この場合も、無情の物を永く非仏性とすることを戒めるのが真意であると論理づけている。

湛然は更に、無情仏性から草木仏性に及び、一念三千・色心不二・依正不二の論理に加えて唯心論・隨縁真如によつて、強調したが、『金剛鉅論』の仏性論は論理の上に更に直観的である。

湛然の仏性論は、それ以後の天台教学のみならず、日本天台の草木成仏説に大きな影響を及ぼすこととなった。

三 日本仏教に於ける草木成仏説

日本仏教に於て、草木成仏説が現れてくるのは平安初期である。以来、日本仏教は多大の関心を示してきた。それを初期の様相より瞥見してみよう。

(一) 最澄と草木成仏説

最澄（七六七—八二二）は入唐中に天台山の道邃より受法したが、そのさい質問を呈して解答を得た。それが、『天台宗未決』である。その第四条に次のような文言がある。

三千只一念中、心悉皆具足、情与非情、本来不二、若言二者則一心外更有法、若别有法則不成円観、此一念依正不二、三観觀之並是法界、如来蔵、法性即仏性不異也、故華嚴塵刹説法、国土説法、衆生説法也^⑩

これは三千を具する一念は、有情無情本来不二にして欠減なく、法界、如来蔵、法性であり、それが仏性であるとするもので、心外無別法の唯心説や如来蔵説、華嚴の教説も現れてきている。

道邃は湛然の弟子であるが、湛然を受けて更に展開の跡を見せている。最澄はこの系譜を受けているのである。

また最澄については、『守護国界章』の中で草木成仏について述べるところがあるのを見てみよう。同書巻下・上「彈篋食者謬破一切有情悉皆成仏章」の中に、徳一が唐の靈潤（一六〇五）の草木成仏説を引用して、反論を加えたのに対する批判である。^⑪

靈潤は、玄奘及び門下の仏性論が、理性は平等なるも行性には差別あり、行性無きものには仏性はないと立論するのに対峙して、草木成仏の問題を呈示した。草木には理性無く、従つて行性も無いが、草木は唯心の量であつて心外に法無く、草木は真如の中にあり、有仏性である^⑫と立論した。真如仏性論である。

徳一は法相の立場から、理性無くして真如有りとすることに反駁したが、最澄は草木成仏説の根柢をあげて批判した。それは『金剛鉚論』に拠るものであつて、牆壁瓦礫非情の物を永く非仏性とするなら、心外に色等の法有りとするものであつて、唯心大乘の理に違つたと主張した。

最澄のこの論点には、湛然から道邃への線が明かに読みとれるものがある。また、最澄は徳一との仏性論争に

於て、中国の靈潤や法宝の系脈を受けつぐものであったが、ここに見られる唯心説は、靈潤と同一ではない。存在の本性に立ちつつも、最澄は天台的な理念を内包するものであった。

(二) 空海

空海（七七四―八三五）は密教の立場から、宇宙の根元に厳然たる本仏を見、諸仏はすべてにいきわたり、有情世間・器世間・智正覚世間の三種世間はみな仏体であると見る。

かくして草木成仏も認められるが、『卍字義』には、

草木也成 何況有情^④

という。その前後よりみると、その意は、人間に本来備わっている仏身は、厳然として動じないが、遍くいきわたっている諸仏が目覚めさせることによって、人間は二乗の幻の城を出て大乘密教の悟りに至るのである。草木さえも成仏するのだから、まして人間は、ということである。

『卍字義』にはまた

草木無仏 波則無湿 彼有此無 非權而誰^④

とあり、法相の学者達の言うように、草木に仏性が無いというなら、波に湿いが無いことになってしまう。仏性

がそこには有ってここには無いというなら、仏性でなくて何であるのかと、仏性の遍在と草木有仏性を説いている。

空海のこの文章は、平安初期に草木成仏説がひろく語られていたことを示している。

(三) 玄叡の『大乘三論大義鈔』

三論宗の玄叡（？―八四〇）の『大乘三論大義鈔』は、天長六本宗書（八三〇）の一として、三論宗の宗義を録上したものである。その中に、草木有仏性に関する記録がある。

問、理内草木有仏性者、非情草木亦應加行成仏、答有二種門、謂依正不二門、若摠不二門実如所問也、

若約二門、衆生修成仏、草木不能、何者、衆生有迷心故、有覺悟期、彼草木等無迷心故亦無覺悟^⑤

これは吉藏の『大乘玄論』に「理内に於ては草木に仏性有り」とした記述を、踏襲するものであることは明白である。しかし、『大乘玄論』を一步出た、草木の加行成仏に言及しているのが注目される。

それは当時の日本仏教内に、草木は自ら発心し修行（加行）して成仏するのか否かという議論が、あった事情を示すものである。しかし玄叡は三論宗の伝統を守り、

それを否定している。

(四) 草木発心修行成仏説

草木は依報としてのみ成仏するのか、またはそれ自らが発心修行して成仏する可能性を持つのかという問題意識は、平安初期から起っていた。それらの事情を次の資料によって見ることにしよう。

イ 唐決^④

唐決は、仏教学上の疑問点を中国の学者に呈して、その決答を待つものであった。叡山のそれは、古くは最澄の『天台宗未決』がその初めである。承和年中（八三四—八四七）には、座主円澄をはじめとする学僧が、円仁や円載の入唐に託して、天台教学に関する質問を呈して唐決を求めた。

円澄の三十問には、まず天台山広修が返答したが、その第十七問は草木発心修行成仏に関するものである。円澄は、仏性の三身性が諸法に遍しとするなら、有情が発心修行して成仏する如く、無情もまた発修成仏すべきではないかと問うている。広修の答は、『輔行』に仏性に三身を具すとあり、法身は遍しとするなら、無情を隔てることがはない。有情が発修成仏するなら無情も然りである。一成一切成、一発一切発で体は相離せず、有情無情

四大所成の故に相即する等の故を以て、無情草木の発修成仏を認めている。

この問に対する天台山維燭の答は、草木成仏説の根拠を天台大師の一心三観にありとし、三観明かなる時、有情と無情と仏と衆生とを見ずと、一心三観の理念の立場を説いている。草木発修成仏についての具体的解答にはなっていない。

徳円は十問を出し、その第九問は「非情草木等自成仏説法否」である。それは、心は無情等にも遍しとするなら草木は成仏するか、草木も自ら因を修して成仏するか、正報が依報を撰することによって成仏するのか。

もし、正報を以て依報を撰するなら、法相宗が相を撰し性に帰するというに同じである。もし外なる色の成仏を説かず内なる色の成仏を成仏というなら、三論宗と同じことではないか。『法華経』の凡そ心あるものは方に成仏すべしとは、『涅槃経』の墻壁等を指すのではない。また『止観義例』に無情境に仏所を立つ、とあるが故に草木成仏するというなら、何れの草、何れの樹が六度を修して成仏するのかという問である。

これに対して長安醴泉寺の宗頤の答は、万法唯心心外無別法、依正本來一の故に心外に草木の相なく、妄想顛

倒の故に自他を見、彼此を執するものと言ひ、草木自修六度を求むる如きは、病眼を以て空華の結果を求むるが如しとしている。

次に光定が六問の中の第五問に草木成仏について、経論中にその誠文を尋ねたのに対して宗穎の答は、文証をのみ求むることを非とし、義によるべしと『金剛鉅論』を見よと言っている。

以上の唐決は、広修の答を除いて、草木発修成仏の直接の解答とはなりにくく、双方の学者の意識に隔たりがあるようである。そしてこの問題に関しては、日本の天台学者の方が熱心であったことも認められる。

更に唐決についてみると、仁寿三年（八五三）入唐した円珍が、在唐中（八五三—八五八）、天台山良諤より受決した「無情成仏決」に注目しなければならぬ。その決答の要点は、真如の理に入りて一切の法を觀ぜれば、一切は如実の相であり、一色一香も中道に非ざることはない。境にいたり本来真実なりと觀ずるとき、心はもろもろの如來を作るのである。情非情一体にして一の安樂性であり、平等法界である。『大日經』にいう「阿字第一命遍於情非情」とはこれであり、大乘の教証は一つではない。天台山に於ける、かつての草木成仏について

の決は、大体、失は無いが、ただ天台大師の本文を出していない点が指摘されるとしている。

良諤の決は、一色一香無非中道の立場は、一色一香に如來を見るところ。それは重味のある天台教学である。

口 叡山法華会に於ける草木発修成仏の論義

安然の『斟定草木成仏私記』や『即身成仏義私記』によると、貞觀五年（八六三）の法華会に、或る人が、無心の草木自ら発心して成仏すと立義したところ、人あつてこれに反論し、草木は依報による成仏であつて自ら作仏せずと主張し、この一条は未判であつた。ときに座主円仁は、発心作仏を認めぬのは、宗旨を失うものだと戒めたという。

また、貞觀十一年十一月の法華会に、無心の草木が三仏性を具するかとの問があつて、講師が具すと答えたところ、三仏性を具すのであれば、草木は発心修行成仏するかという問となり、講師は否と答えて問題になつたと記している。

以上のことは、発心修行成仏説は、日本天台が公式に認めようとした教義であつたが、なお、流動的なものがあつたことを示している。

ちなみにこの法華会は、もと最澄が、天台大師の忌日

の法会として、延暦二十年（八〇一）十一月十四日、止観院に於て始修せられ、以後、相續して行なわれたものであった。この法会には論義が施行された。そして、最澄滅後には、その忌日にも法華会が修せられ、論義が行なわれた。

この論義は、後の日本天台の論義の嚆矢として大事な意義を持つが、その場に於て、すでに草木成仏説が論義されていたことを注目すべきである。後世の日本天台の論義の中で、「草木成仏」は重要な論目として扱われるのである。

(五) 安然と草木成仏説

安然が、草木成仏説について多大の関心を抱いていたことは、その著作『斟定草木成仏私記』や、『胎藏金剛菩提心義略問答抄』によって認められる所である。

まず、『斟定草木成仏私記』は、主に日本仏教に於てそれまで行なわれていた草木成仏説の、そのあらかたを羅列したかと思われる程の渉獵ぶりである。そしてそれに吟味批判を加えている。

それはまず、旧人の義として、天台・華嚴・三論の問答をあげて吟味している。次に承和年中の唐決の類についても同様である。ここでは、広修の説以外は、日本の

学者が問題にしていた草木発心修行成仏についての答になっていないとも批判している。

また、貞観年中の法華会の論義に於ける草木発修成仏説をとりあげ、仏教学的にまた天台教学の立場から批判論証を加えている。更に当今の人の諸説にも及んでい

る。
本稿に於てはその一々について委細な考察に及ぶことは不可能であったが、後日の課題としたい。ただ、卷末の叙述よりするなら、安然の草木成仏説の帰趨は、道邃より最澄に継承された「一切唯心心外無別法」の故に「草木等亦可有心」ということと、密教による密嚴仏土の寂滅相の草木発修成仏にあるように思われる。

次に、『胎藏金剛菩提心義略問答抄』の場合、卷二に草木成仏の問題に触れて、『中陰経』や『大宝積経』の経文を挙げている。これらの経文については前にも触れたが、安然以前にこの経文を挙げた例は、目下は見当らない。

重複することになるが、それを見ることにしよう。

中陰経云、釈迦成道之時一切草木皆成仏身、身長丈六悉皆説法、大宝積云、文殊变身子成仏身令説法、变本身竟云、一切無心草木樹林可作如来身相具足悉

皆説法、是他依心故亦発心成仏^⑤

『大宝積經』は、文殊師利の加持力によつて、魔・草木・舍利弗が如来身となり説法するというのであるが、安然はここでは、草木が発心成仏するという点にまで論旨を進めている。

またこの書では、草木発心成仏義について、法相・三論・天台等諸宗の説をあげ、まだ草木発修成仏の説はなく、真言宗（台密）に至つて始めてそれが説かれるという。ここにいる天台は中国天台を指す。真言宗のみがそれをいうとは、安然が示している要文に

大日経第五阿闍梨真實智品云、我即同心位、一切処自在普遍於種種有情及非情、阿字第一命（中略）義釈云、謂即以阿字為命遍於一切自在成^⑥

とあるのがその論拠である。即ち、阿字菩提心と同位の大日如来は、一切処に自在であり、遍く有情非情に遍在する。阿字とは第一の命である。『義釈』には、阿字は命であり、一切に遍くして一切は自在に成ず、というのが、草木発修成仏の根拠を示すというのが安然の主張である。

この書は『真言宗教時義』（教時問答）と並んで、安然の教相判釈の書であつて、密教を最高に置く立場から、

草木発心修行成仏説の根拠を、密教に置いたものであつた。

日本天台の草木成仏説は、安然に至つてその頃点に達したが、また、諸宗の中でも日本天台が最も盛んにこれを論じてきた。それは古く湛然が『金剛鐺論』によつて力説した伝統を受け、安然に及んで発修成仏説を強調した経緯による。

（六） 今後の草木成仏説

安然以後の草木成仏説については、多種多様な角度より論じなければならない。しかしすでに紙数も尽きたので、その要点のみに止めることとしたい。天台では源信（九四二—一〇一七）の『三身義私記』や『六即詮要記』^⑦には、非情草木成仏説について、古徳以来相伝している義を、近代の学者は容認していないという記事がある。それは草木成仏については許しても、発修成仏までは認めないというのである。また同時代の学僧が宋の知札に決答を求めたことが、『四明尊者教行録』卷四^⑧に見えるが、これも質問決答ともに発修成仏にまで問題は及んでいない。これは平安中期の源信周辺の草木成仏説と思われ、この傾向は平安末期の証真にも見られる。その『止観私記』^⑨には、湛然の『補行十義』を継承する解釈

の中で、古徳のいう草木発修成仏は近代の学者は之を許さずとし、その論拠を示している。

一方、その頃より顕著になってきた本覚法門に立つ口伝法門に於ても、草木成仏説は取沙汰されている。伝忠尋の『漢光類聚』⁵⁴卷一には、仔細に述べられているし、伝源信の『枕雙紙』⁵⁵にも見られる。これらは本覚法門に立つ解釈であるが、何れも草木発修成仏については言及していない。

日本天台に於て、草木成仏説の展開の跡を辿るのには、論義の面に於ける問題の踏査という課題がある。しかし、今回はそこまで言及することはできなかった。文献は数多いが、ここにはその片鱗を示しておきたい。室町時代一四世紀成立の『廬山寺古論草』の算題「草木成仏事」の初めには、

草木成仏ハ一家終窮ノ極説、諸宗諍論ノ法門也⁵⁶

とあり、日本天台がこの論題を大事として守ろうとした姿勢がうかがえるのである。論義は仏教学学習の重要な手段であった。ここでは伝統が重視され、草木発心修行成仏説が、古来よりの宗旨として伝えられていたようである。

論義については、真言宗の場合を『宗義決撰集』⁵⁷に見

てみよう。宥快（一三四五—一四一六）編のこの書は、真言宗の宗旨についての問答論難に対する決撰の書であるが、その巻七に「草木成仏」の算題がある。そこには、草木非情自ら発心修行して成仏するか、という問に始まり、然るべし、という答となっている。それに続いて仔細な問答が掲げられていて、草木発修成仏が真言宗の宗旨であることが知られる。印融（一四三五—一五一九）編の『杣保隱遁鈔』⁵⁸の場合も同様である。

三論宗の場合には、『中道宗論義講師草』（室町期）⁵⁹によると、「草木成仏」の項に、草木成仏は平等一味の玄門であり、高祖吉蔵以来、三論宗の相承する所であると述べている。その成仏は、中道仏性の理体は一如であつて情非情に遍在し、これは諸仏本真の理であり、自爾の道理であるとしている。而してここでは、草木の発修成仏は示されていない。また、鎌倉末期より室町期に至る三論宗論義の問答を輯録した、『八幡宮勸学会一問答抄』中の、「草木成仏」⁶⁰によれば、『大乘玄論』「仏性義」を、踏襲することは、玄叡以来と同様であり、草木発修成仏は認めていない。

おわりに

以上、草木成仏説の形成と展開の跡を辿って、大略を記してきたが、資料は恣意的にとり上げ、大事な部分を洩らしたとの譏りを免れないと思つてゐる。とくに日本仏教の場合、天台に片寄つた嫌いがある。それは唐の湛然以来の系譜を受けて、日本天台はさかんに論じ來つた事実と、また資料が入手し易かつたという理由による。しかし、他宗の場合を、その資料によつて考察すること、今後の課題としなければと考へてゐる。

さて草木成仏説は、日本仏教内の議論にのみ止まるものでなかつたことを考へる要がある。たとえば比叡山の廻峯行は、円仁の弟子相応（八六一—九一八）に始まるというが、円仁は前述の通り、早く草木発心成仏を宗旨とした座主であり、相応は若年にして中堂に供花を續けて、円仁の弟子となつた人である。そして廻峯行は一本一草をも拜む修行である。

廻峯行とならぶ修験道に於ても、それが見られるように思われる。修験道に関わりを持つ円珍の『授決集』には、無情成仏に対する良譜の決として、一色一香に如来を見るという文言があつた。

また、文学の面に於ても、西行の如き、その自然への傾倒の姿勢を見るとき、仏教というもののありようの一面を考慮すべきことと同時に、彼が親近した草木に仏を見るという想念が、彼にあつたのではないかと思つるのである。西行は真言宗の観行を修した僧であつた。

しかしそれはまた、西行にのみ止まることなく、日本人の中に浸透してゐた想念のようである。たとえば室町期の能楽の中には、しばしば草木成仏、草木国土悉皆成仏の文言が現れまた、草木成仏を題材にした曲があることは、周知のことである。

また現在でも、山形県米沢地方には、草木供養塔が数多く残されてゐるといふ。その寫真によると、その塔には『中陰經』の經文が記されてゐるのである。

日本仏教に受容されて、中国仏教の場合よりも、熱心に具体的に論ぜられ、一般人のものとなつた草木成仏説であつたが、その意味を考へ直してみる要があるようである。そして、何故、日本人は草木成仏説を具体性をもつて論じ考へ、かつ親近してきたのであつたらうか。

註

- ① 雲井昭善『パーリ語仏教辞典』三六二頁参照
- ② 『大正藏經』二三卷一〇二六頁b

- ③ 同 六四一頁c—
 ④ 同 一〇三頁a
 ⑤ 同 二三卷四七四頁b
 ⑥ 同 一二卷三三九頁a
 ⑦ 『南伝大藏経』一、五四頁・Sutravibhanga P. T. S. IV p. 34
 ⑧ ランベルト・シュミットハウゼン教授は、「最初の仏教においては、植物が生命であるかどうかは、ボーダーラインのケースであった」と述べていられる。(一九九一年、国際シンポジウム「仏教と自然」紀要八二頁参照)
 ⑨ 『大正藏経』四卷五九一頁c—二a
 ⑩ 岩波日本古典文学大系『今昔物語集』一、一六八—九頁
 ⑪ 新岩波日本古典文学大系『注好選』四二八頁
 ⑫ 中村元監修『ジャータカ全集』による。
 ⑬ 『大正藏経』一—卷一五〇頁a
 ⑭ 英北 No. 52, Khc 161^a6-7
 チベット訳読解には、大谷大学教授白館戒雲(ツルティム・ケサン)氏のご教示を得た。なお白館氏によれば、チベット仏教では草木成仏ということは云わないとのことである。
- ⑮ 『大正藏経』七五卷四八四頁c
 ⑯ 同 四三六頁a
 ⑰ 『大日本仏教全書』二二卷七九九頁
 『天台大師全集・摩訶止観』一、九八頁
 ⑱ 『大正藏経』一—卷一〇六四頁a
 ⑲ 同 五五卷六三四頁b
- ⑳ 同 九六八頁c
 ㉑ 『写経より 奈良朝仏教の研究』附録 No. 640
 『見たる』
 ㉒ 『大正藏経』一七卷九一三頁—
 ㉓ 岩波日本古典文学大系『太平記』二、四二五頁—
 ㉔ 『応和の宗論』については、「応和宗論日記」(興福寺叢書1)、『塵添壘囊鈔』(『大日本仏教全書』一五〇)等参照。
 ㉕ 『大正藏経』四四卷四七二頁a
 ㉖ 同 四五卷四〇頁b
 ㉗ 同 同
 ㉘ 同 四六卷一頁c、『天台大師全集・摩訶止観』一、九六頁
 ㉙ 『摩訶止観』一「亦名中道義者、離断常名中道、非仏性中道」(『大正藏経』四六卷七頁a・『天台大師全集・摩訶止観』一、二八〇頁)
 ㉚ 『涅槃経』二五、「師子吼菩薩品」二三一—「仏性者名第一義空、中道名為仏性」(『大正藏経』一二卷七六七頁c)
 ㉛ 柳田聖山「絶観論の本文研究」(『禅学研究』五八所収)
 ㉜ 『大正藏経』九卷六七九頁b
 ㉝ 前掲、柳田論文参照
 ㉞ 赤尾栄慶「法蔵に見える草木成仏について」参照(『印度学仏教学研究』三二—三、九六—一五頁)
 ㉟ 『大正藏経』九卷六二七頁a
 ㊱ 同 三五卷四一四頁b
 ㊲ 同 四六卷一五一頁c—二頁a・『天台大師全集・摩訶止観』一、九六一—七頁

- 38 同 一二卷八二八頁b
- 39 『伝教大師全集』五、四四頁
- 40 同 二、五二四—五頁
- 41 『法華秀句』に最澄は、靈潤の『一卷章』を引用している。(『伝教大師全集』三、一六七頁)
- 42 『吽字義』「三種世間皆是仏体」(『大正藏經』七七卷四〇六頁c)
- 43 『大正藏經』七七卷四〇六頁a—b
- 44 同 四〇六頁a
- 45 同 七〇卷一三六頁a
- 46 卍續藏二、五所収「唐決」参照。正保三年刊『唐決集』参照。
- 47 『授決集』参照。(『智証大師全集』上卷三八七—八頁。『大正藏經』七四卷三〇八頁b—c)
- 48 応永二三年写本による版本
- 49 『大日本仏教全書』二四卷一八〇頁
- 50 『大正藏經』七五卷四八四頁c
- 51 同 四八五頁c
- 52 『恵心僧都全集』三、二一一—二頁
- 53 同 九七頁
- 54 『大正藏經』四六卷八九〇頁b
- 55 『天台大師全集・摩訶止観』一、九七七頁
- 56 『大正藏經』七四卷三八〇頁a—b
- 57 『恵心僧都全集』三、四八一頁・金沢文庫本『三十四箇事書』
- 58 大谷大学図書館所蔵本

- 59 『真言宗全書』一九、一六三—七頁参照。
- 60 同 二〇、一四—一七頁参照。
- 61 東大寺図書館所蔵本
- 62 『日本大藏經』三三、六二—三頁
- (補注) 註②の補。『大日本古文書』七、二一八頁に、天平十年の写経に関して『中陰経』一卷天平十三年三月六日借請大藏家主」とあり。以下、『大日本古文書』には『中陰経』写経に関する件は十二例ほどあるが、何れも「二卷」となっている。