

三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想的系譜

——草木成仏を手がかりとして——

鎌 田 茂 雄

一 序

三論宗は吉蔵によって集大成され、それ以後は衰微し、唐代には社会的勢威も微弱となり、わずかに日本に伝来し、学派仏教として細々と研究講讃されてきたといわれている。しかしそれは学派仏教としての三論宗の一面にほかならず、それとは別に三論宗の実践的側面は、唐代になると、茅山を中心として伝承され、さらにその影響を受けながら牛頭禪として発展していったようである。興皇法朗の三論学の教学としての集大成は弟子吉蔵によってなされたが、実践面は茅山にこもった大明法師によって継承された。いわば三論禪ともいうべき伝統が三論宗にそなわっていたことは法朗の師僧詮を見ても分る。平井俊栄氏が明らかにした如く僧詮^①は禪觀を修した禪者としての一面をそなえていた人であり、その弟子には禪の慧布（五一八―五八七）がいたことは、初期禪宗と三

論宗との関係を考えるうえにも重要である。^②

ところで大明法師が茅山にこもったことから、茅山派道教と三論宗との交流^③も重要な問題の一つとなるであろう。茅山派道教と三論宗との交流を明らかにする史料はきわめて少なく、歴史的事実を究明することはほとんど不可能に近いが、現存している文献の思想内容を比較することによって、ある程度可能であると思われる。しかしながら現存している道蔵資料が果して茅山派道教の道士によって撰述されたものか否か、という点になると、これ又不明確となってしまう。さらに唐代の三論学者にして茅山と関係をもつ人の現存している著作もほとんどなく、長安仏教と関係をもつところの元康の『肇論疏』位しか資料としてみあたらない。このように研究上のさまざまな隘路から、結論を早急に出すことはほとんど不可能である、といつてよい。しかしながら少しでも研究を進展させるために、あえて筆をとる次第であり、他日資料の

発見などによって、あやまりは訂正してゆくつもりである。牛頭禪の形成については、すでに諸学者の研究^④によってある程度明らかにされているが、後世、牛頭禪の始祖とされる牛頭法融の思想が何らかの意味で三論宗と関係のあることも指摘されている^⑤。また牛頭法融が茅山において、道教関係の書を読んだことは確実であり、法融の思想には道教思想との交流があったのかも知れない。牛頭系統の人々の思想を書き記したと思われるものは、『絶観論』と『心銘』を除くと、ほとんどは散佚してしまい、延寿の『宗鏡録』『万善同帰集』『心賦注』などに断片的に引用されているにすぎないのであるが、それらの資料と道教関係との資料を比較検討することによって、茅山を中心とする道教と仏教との交流と、その思想の変化、高まり、重点、問題意識などを究明する手段としてみたい。本論ではとくに、草木成仏思想の系譜をたどるところを手がかりとしながら、三論宗・牛頭禪・道教との関係、交渉を明らかにしたいと思う。

二 吉蔵の草木仏性説

中国仏教において仏性説の受容に決定的な役割を果したのは、曇無讖（Dharmarakṣa 三九七—四三三）訳の『大般涅槃經』である。涅槃經の伝訳によって、涅槃研究、仏性研究の機運が促進され、ついに涅槃学派なる宗派が形成されたのは

南北朝時代である。涅槃經の注釈研究者は道生、法瑤、僧鏡など多くの学者があつたが、もつとも有名なのは宝亮（四四四—五〇九）であつた。彼は涅槃經を講ずること八十四遍といわれ、道俗の弟子三千余人あつたという。梁の武帝の天監八年（五〇九）、勅によって涅槃義疏十余万言を撰し、帝はこれに序文を書いた。しかし現存する大正大藏經第三十七卷に収録されている『涅槃經集解』は宝亮のものではないであろう^⑥。本書は經の一一を解釈するのに諸家の説を集めたもので、南北朝時代の仏性説を知る重要資料である。宝亮のほか建元寺法朗も勅によって五〇八年に『涅槃經集註』七十二卷を製したといわれるが、現存していない。そのほか法令（四三八—五〇六）も涅槃をよくし、開善寺智蔵は涅槃の疏をあらわし、梁高僧伝の著者であつた慧皎も涅槃義疏十卷をあらわしている。このように江南においては、建康を中心として涅槃研究は盛んであり、とくに梁の帝室に保護育成されて涅槃研究がさかんにおこなわれたようである。このような涅槃研究の影響を受けて、仏性についての考究も盛んとなり、南北朝時代の仏教学界では、南北両シナとも、仏性説の研究が隆盛であつたとみてよい。これを受けた隋代の学匠たちは、仏性についてさまざまな議論を展開した。その成果の一部が、これらの学匠の著書のなかにあらわれている。例せば三論宗の吉蔵の『大乘玄論』卷三、仏性義や、『涅槃經遊意』、

元曉の『涅槃宗要』、惠均の『大乘四論玄義』、淨影寺慧遠の『大乘義章』、天台智顛の『法華玄義』などには、仏性に関する問題が議論されている。

ところでここで問題とするのは吉蔵の仏性説であるが、とくに草木成仏に限って所論をのべてみよう。彼は大乘玄論で種々なる仏性説をのべた最後において、草木成仏説を展開する。彼は理外の衆生に仏性ありや、理内の衆生に仏性ありやの設問をもうけ、理外の衆生にはもちろん仏性をみとめず、理内の衆生にのみ認めようとする。ここで理外というのは凡夫・二乗・有所得大乘の人法を指し、理内とは諸仏・菩薩の境涯をいうのである。さらにつづいて草木成仏についてのべている。衆生に仏性ありということは経文にもあり、いろいろと聞いてもいるが、草木に仏性があることは、経文にもなく、聞いたこともない。「草木に仏性あり」ということは、大へんまちがった思想、すなわち涅槃経の「非仏性とは墻壁瓦礫である」という教証からいえば、まったく恐ろしい学説であるといのである。そこで軽々しく発言して、人を驚かせてはならない。吉蔵はしんちょうな配慮にもとづき、草木成仏を論ずるにあたって、通門と別門との二つの門をもうけ、草木成仏を認める立場と、然らざる立場とを明らかにしようとした。まず通門から見れば、草木をも含んだ一切の諸仏には、仏性がなければならぬと主張する。その経証として、

華嚴經入法界品の所説たる「善財童子弥勒の樓觀を得て、即ち無量の法門を得」や、『大集經』の「諸仏菩薩は一切諸法は是れ菩提に非ざることなしと觀ず」や、『涅槃經』の「一切諸法の中に悉く安樂の性あり」などをあげている。これらの経証の思想に共通のものは、一切諸法も菩提たりうることを主張していることである。客觀的存在物のなかにも、菩提たり得る可能性が内在しており、万法も悟れば菩提たり得ることを明らかにしている。さらに僧肇の有名な「道遠からむや、物に即して真、聖遠からんや、悟れば即ち是れ神なり」を引証し、「即物而真」の思想こそが、草木成仏の思想の根底たることを明らかにする。僧肇の「即物而真」は、隋代において天台智顛の「即事而真」となり、現実に即して真理を見る立場に展開する。ここに僧肇の言葉が引用されていることは、吉蔵の草木成仏説の形成の思想史的伝統を見るうえに重要な意味をもつと思う。僧肇の『涅槃無名論』妙存第七には有名な「天地と我と同根、万物と我と一体」という万物一体觀がのべられているが、自然と人間との一体觀にうらづけられて、人間以外のものにも、人間と同じように、仏性が存在しなければならぬ、という考え方を生んだのである。中国人の豊かな深い自然觀にうらうちされた草木成仏説は、自然や世界を深めたところに仏性の内在していることを見ようとする。さらに吉蔵は唯識論の「唯識のみにして境界

なし」を引証して、草木成仏を基礎づけた。唯識無境界の理をもつてすれば、境は心の所変であるから、当然境にも仏性が内在することになるという。この唯識論の学説「心外無別法」をよりどころとして、吉蔵は山川草木は皆「心想」であつて、心の外に別の諸法は存在せず、理内の一切諸法は「依正不二」なることを明らかにする。依正不二なる故に、衆生に仏性ありとすれば、同時に草木にも又、仏性が存在することとなる。依正不二の立場から見れば、衆生に仏性あるのみならず、草木にも仏性あり、衆生成仏するときは、一切草木もまた成仏することができるという。このように衆生も草木も成仏できるといふことは「大乘無礙」ということであり、ここに無礙円融の立場がみとめられる。

以上のべたように通門の立場からは、草木仏性をみとめたのであるが、別門においてはみとめていない。その理由は衆生には心あつて、覚悟の理がそなわっているが、草木には心なく覚悟の義がないため、衆生には仏性があつて成仏できるが、草木には仏性なく、したがつて成仏も不可能であるという。『勝鬘宝窟』巻下本においても、

是故、今明如来蔵、必当作仏、不同草木、尽在一期、故涅槃云、仏性者、非如牆壁瓦石也

とのべて如来蔵によつて衆生は作仏することができるが、草木はできないという。その経証として涅槃經の「仏性とは牆

壁瓦石の如きに非ざるなり」を引用している。涅槃經の経証は嚴として思考を束縛する。しかし当時、大きな勢いで中国仏教学界に入ってきた唯識説と、どのように会通するかも一つの課題であつたにちがいない。吉蔵は唯識無境界の道理によつて通門においては草木仏性を認めただけでも、別門においては、江南における涅槃經研究の伝統をふまえて、外界の物に仏性の存在をみとめなかつたのである。

吉蔵は草木仏性説をのべたあとで、

然りと雖も、觀心に至つて之を望むるに、草木衆生、豈に復異ならんや。有ならば則ち俱に有、無ならば則ち俱に無、亦有亦無、非有非無、此の四句皆悉く並に聽するは觀心なり。仏性に至つては、有に非ず、無に非ず、理内に非ず、理外に非ず、是の故に若し有無内外、平等不二なりと悟るを得ば、始めて名づけて正因仏性となすべきなり。

とのべている点である。正因仏性は有無内外、平等不二であるという。しかも「觀心」の立場にたつならばとして、觀心の立場を重視し、觀心によつて草木成仏説がなりたつと主張する。たんに頭で考えうる道理ではないというのである。彼は仏性義の「釈名」第五の最後において、正因仏性を論じたのであるが、その結論にいたつて、

故に當に以て超然として言解の旨を悟り、此の悟心に点

じて以て正因となすことあるべし。此の観心に付いては言の述ぶべきに非ず、故に迦葉は毎に不可思議と歎ずるなり。

とのべて、観心についてふれている。「此の観心については言の述ぶべきに非ず」ということは、観心は廢詮断旨の世界をいっているのであって、言説の極なる世界をえがいているのである。涅槃經の經証による限り、草木には仏性の内在をみとめられない、と頭では考えるのが別門の立場であり、覺悟の性のあるのは衆生のみに限るのである。しかし観心の立場にたってみればそれではおかしいのであって、一切草木も同時成道することになるのである。吉藏がここで観心の立場からみて草木成仏をみとめたことは重要な意味をもつ。というのは、興皇法朗の弟子のなかで、止觀にうちこんだと思われる大明法師、禪の印可伝法を思わしめるような法朗と大明法師とのつながりに⁽⁹⁾思いをいたす時、三論宗のなかでも茅山系三論の方にこの草木成仏の考え方が伝承されていたのではないか、と思われるからである。

吉藏の草木成仏の理論的根拠は「三界無別法」の唯識説であり、その実践的側面は観心によること、以上によって明らかであるが、まさにこの観心が、三論禪・牛頭禪の伝統のなかに脈々と生きたのではなからうか。草木成仏で普通もつとも有名なのは、天台宗の第六祖湛然の学説であり、天台系の

草木成仏説の理論的根拠は、依正不二、色心等分の中道説であり、明らかに三論系統の理論的根拠とは異なるものをもっている。江南仏教に系譜される草木成仏説は三論系統のものではなからうか。

三 牛頭禪関係資料にあらわれた

草木成仏

牛頭法融の著作か否かはっきり分らぬが、一応法融のものとされるものに『絶観論』と『心銘』があるが、絶観論のなかには、草木成仏思想が記されている。

又問、若草木亦合道者、經中、何不記草木成仏、但論説人也、答、非独記人、草木亦記、故經云、一微塵中具合一切法、又云一切法亦如也、一切衆生亦如也、如即無差別⁽¹⁰⁾

これによると、草木また道に合するならば、どうして經中に草木成仏のことが書かれていないのであろうか。何故にただ人の成仏のことしか記していないのか、という質問に対して、独り人のみのことだけを書いてはいない、草木のことも書いてあるというのである。それではどの經典に書いてあるか、というと、「一微塵中、具に一切法に合する」という經文と「一切法亦如也」という經文をあげている。これも涅槃經のなかにある經文かも知れないが、前者は華嚴經のような感

じがする。涅槃經には端的に草木も成仏するというようなこととはいつておらないので、華嚴經のこの文をとりきたって経証としたのであろう。一微塵のなかに一切法が入るといふことは、衆生のなかに一切の草木が入るといふことになるのか。吉蔵が「大乘無礙」の立場といふことをいつているが、この経文の意味も無礙の立場をあらわしているのである。ここで経中にどうして草木成仏のことを記さないのか、という質問をだしていることは、涅槃經に通暁していたと見なければなるまい。涅槃經に経証がないことをよくよく知っていた人が、牛頭法融に質問したのであろう。ここに「草木成仏」という四句があることは、吉蔵の文献には見られないところである。この絶観論を牛頭法融の作とするならば、七世紀に「草木成仏」といふ成句が存在していたことになるが、この点、私は疑問をもつものである。あとで論ずるように、同じく草木成仏を説く『宝蔵論』や、『道教義枢』などと比較する時、絶観論も、これらの論と同じ頃にできたのではないかと思わしめる。確証はないのであるが、現存する絶観論は牛頭法融の撰述ではなく、八世紀の撰述ではなからうか。現存するペリオ本第二七三二号には、貞元十年（七九四）の奥書があり、これのみからは論ずることはできないが、八世紀の撰述たることを思わしめる。絶観論の撰述年代やその思想史的位置づけについては稿を改めて論ずるつもりであるので、

今はただ疑問を呈しておくにとどめておきたい。恐らく、八世紀に牛頭系統の何人かによって撰述された絶観論が、牛頭禪の開祖として牛頭法融をかつぎだし、牛頭法融と達摩禪の系統とを作為的に結びつけようとした頃、牛頭法融大師絶観論なるものが生れたのであろう。牛頭法融の他の著書とされる『心銘』には草木成仏のことはまったくふれられておられない点からも、絶観論は法融のものではないのではないかと思われる。今後、絶観論と心銘との思想内容や文体などの比較研究が徹底的におこなわれねばならないのではないかと思う。

ところで、絶観論と宝蔵論との思想的同一性については、すでに関口真大博士⁽¹⁾や拙著⁽²⁾においてのべられているとおりであり、それは疑うことができないと思う。ただ関口博士は宝蔵論から絶観論へ影響を与えたように考えられたが、私はその反対に絶観論から宝蔵論への線を考えてみた。しかし現在の段階ではその線についても疑問をもっており、どちらが先といふことは、軽々に論ぜられないと思う。おそらく八世紀頃になんらかの必要性があつて、撰述されたものと思われる。宝蔵論は老莊的な表現にきわめて富んでおり、仏教者が老莊の語を使用して、仏教の真隨を説明しようとしたものであるが、老莊の語を使用して仏教を宣明するにはそれ相応の理由がなければならぬ。その点を考慮に入れると、宝蔵論もおそらく、茅山派道教と接触のあつた三論禪系統か、牛頭禪系

統の禪者によってかかれたのではないか、と思われる。円珍の目録（大正五五二一〇〇C）によると、

肇論 一卷 科点肇師

肇論文句 一卷 惠証

宝蔵論 一卷 肇公

とあって、肇論研究と何らかの意味で共通する場がかかれたものであることを推定せしめる。ここにでてくる惠証なる人の伝は不明であるが、牛頭山や牛頭法融の生地である潤州には、僧肇の思想が力強く生きており、肇論序を書いた陳の小招提寺慧達も潤州江寧県の人であり、牛頭惠忠の思想に影響を与えた智通なども、牛頭山の伝統のなかに生きていたのである。宝蔵論は牛頭山系統の人によって、八世紀末に撰述され、宝蔵論に権威をもたせるために、僧肇の名が冠せられたのであろう。これは道教の方においてはあたかも、道教義枢の撰者をきめる時、権威づけのため梁の茅山派遣教に属する道士である孟智周にかたくし、青溪道士孟安排撰としたのもまったく同様なやり方であることに気がつくであろう。

宝蔵論には、本際の理を説いたあとに、

故経云、森羅及万象一法之所印、印即本際也、然本際之理、無自無他、非一非異、包含一气、該入万有、若復有人、自性清浄、含一而生、中無妄想、即為聖人、然實際中、亦無聖人法、如微塵許、而有異也、若復有人、自性

清浄、含一而生、中有妄想、自体濁乱、即為凡夫、然實際中、亦無凡夫法、如微塵許、而有異也、故経云、仏性平等、廣大難量、凡聖不二、一切円満、咸備草木、周遍虵蟻、乃至微塵毛髮、莫不合一而有、故経云、了能知一、万事畢也、是以一切衆生、皆一乘而生、故謂之一乘、若迷故即異、覺故即一、経云、前念是凡、後念是聖、又云、一念知一切法也、是以一即一切、一切即一、故言一切、以一法之功、而成万象（大正四五二四八C）

とある。ここに草木成仏説を中心として長文の引用をしたのは重要な意味があるからである。まず偽作の法句経の一文を引用しているがこの「森羅及万象、一法之所印」は法蔵の著とされる『妄尽還源觀』⁽¹³⁾に引用される一句であり、妄尽還源觀と宝蔵論との関係を考えるのにも、妄尽還源觀の思想史的意義について考えるうえにも重要であろうと思う。さらに宝蔵論では「一法之所印」の一法をもって「本際」としているが、これは道教の『本際経』⁽¹⁴⁾の影響ではないかと思う。八世紀には本際経はかなり流行していたように思われ、本際経の注釈も八世紀にできているので、仏教側でもそれを知っていたものと思う。「本際之理、無自無他、非一非異、包含一气、該入万有」は本際経の教説とまったく同様であるといつてよい。この本際をもって如来蔵自性清浄心と同一とみたところに仏者の立場があつたといえる。さらに仏性について

は、「仏性平等、廣大難量」という経文を証権として、仏性は凡聖の区別なく一切に円満するものであるという。仏性は皆草木にまでも備わっているものであり、螻蟻にまでも及び、さらには微塵毛髪のような小さなものにまで遍在するものであるという。一を知れば全体を知るという意味の経文をもってその根拠としている。この仏性が草木にまで遍在している立場、それがすなわち一乗の立場であるという。さらに「一念知一切法也、是以一即一切、一切即一」と引証しているのは、絶観論の草木成仏の根拠づけとまったく同一であり、この点から見ても両者は同一思想的立場にたったものであることが分る。なお仏性が草木にまで遍在している点をもって一乗とするのは、興味深く、牛頭禪系ではそのように考えたのであろうか。宗鏡録に引用された牛頭慧忠の言葉に、
 所言見性者、是其仏性、上自諸仏、下至螻蟻、平等共有、不失不壞

とあるが、この「上自諸仏、下至螻蟻」は草木成仏説であり、宝蔵論の思想と完全に一致する。この点から見ても、宝蔵論と牛頭禪とは何らかの関係があったとみてよい。ちなみに「万象森羅一法の所印」は法融の『心銘』にもあらわれ、「万象常真、森羅一相」という言葉にそれがみられる。また牛頭禪系の竜牙和尚の言葉が『宗鏡録』巻九十七に引用されているが、

会得玄理、挙体全真、万像森羅、一法所印とある。

以上宝蔵論にあらわれた草木成仏説をみたのであるが、それは明らかに吉蔵の草木成仏説の同一線上に展開したものであり、天台系の色心等分説に立脚した草木成仏説とは明らかに別である。非情成仏説には、三論・牛頭禪系の流れと、天台系の流れの二つがあるのであって、後世もつとも有名となつたのは天台系とくに湛然の学説であつたのであり、三論・牛頭系の草木成仏説はほとんど忘れられていったのである。

四 道教義枢の草木成仏説

道教義枢の撰述年代については異論の存するところであり、学者によって意見が分れている⁽¹⁶⁾。私は七世紀の後半から、八世紀の撰述と考えているのであるが、そのなかには草木成仏説がみられる。すなわち

又道性体義者、顕時説為道果、隠時名為道性、道性以清虚自然為体、一切含識、乃至畜生果木石者、皆有道性也、究竟諸法正性、不有不無、不因不果、不色不心、無得無失、能了此性、即成正道、自然真空、即是道性

とある。道性の体を論じているが、顕現したときは道果といひ、因位にあって隠没しているときは道性であるという。これは仏果と仏性とを隠顕によって論じている浄影寺慧遠の学

説と類似している。さらに一切の含識や、畜生、木石などに
も皆道性ありとしているが、これは明らかに草木成仏の思想
である。しかもそれは諸法の正性として把握されている。正
性と道性が同様に考えられている。道教義樞は草木道性説を
根拠づける経証として『昇玄経』や『西昇経』を引用してい
るのであるが、西昇経の「道非独我、万物皆有」とある一文
には驚嘆する。道は普遍的存在であり、自我のみにあるので
はなく、万物に皆そなわっていなければならない。そこで道
性は草木にまで内在していることになる。

ところで、ここに「正性」なる言葉があらわれているが、
この正性は三論吉蔵の五種仏性の最後の、絶対の境地をあら
わすものである。『中観論疏』の五種仏性と、『道教義樞』の
五種仏性とは確実に対照できるのであって、その点について
は先に論じたとおりである。⁽¹⁷⁾ 吉蔵は正性について、

十二因縁、本性寂滅、未曾境智、亦非因果、不知何目
之、強名正性

とのべており、道教義樞では

正中、中是不偏之名、正是不邪之目、正道真性、不生不
滅、非有非無、無名正中道

とのべている。明らかに三論の「正性」を「正中」と改換し
てのべていると思われる。なお正性は道蔵第七〇四冊に、司
馬承禎の『坐忘論』『道体論』などと一緒に収録されている

『三論元旨』⁽¹⁸⁾においても用いられており、その序文を見ると、
心の病いと身体の病いがあるが、心の病いをとり除けば、正
性が明らかになるという。この三論元旨には、本際経、西昇
経、海空経などが引用されているので、明らかに七世紀の後
半か、あるいは八世紀に撰述されたことは確実であり、その
なかに「見性」⁽¹⁹⁾が説かれていることは重要である。

道性思想の形成過程については別に論じたのでそちらにゆ
ずるが、本際経においては法性即道性、大乘妙林経や三論元
旨では衆生性即道性、海空経や太上靈宝元陽妙経⁽²⁰⁾では一切衆
生悉有道性、道教義樞では五種道性と草木道性と分類整理す
ることができる。『大乘妙林経』は『上清智慧消魔経』などと
ともに茅山志卷九に著録されているので明らかに茅山派道教
の撰述されたものと思われる。これらの道教經典にあらわれ
た道性説は、江南の涅槃学派の影響を受けて撰述されたもの
ではなからうか。ちなみに道教の道性は仏教側文献にも影響
を与えたようであり、たとえば浄覚の『楞伽師資記序』には

道性。恹恹、而無際、放曠清微、壞大千、以寂寥、通古今、
而性浄、即上下周圍、広遍清浄、是浄仏国土也

とある。また「正性」についても、北宗の殘簡といわれる
『大乘無生方便門』には、思益経の引用として、

云何是諸法正性、望明言法正性、是没是自性、四大五蘊
各有自性、自性従阿没処、是真性、心理湛然清浄、是真

性……心識俱不起、是諸法正性⁽²¹⁾

とあるが、ここにあらわれた正性なども、三論吉蔵や、道教義枢、三論元旨などの思想とつながりがあるのではなからうか。これらの点については他日論及してみたい。なお智証大師将来目錄に「道性歌」一卷が著録されている点もあわせ記しておきたい。

五 結 言

以上草木成仏の思想を手がかりとして、三論宗と牛頭禪、道教との関係交渉を論じたのであるが、そこにはある程度の結びつきがあることが明らかとなった。江南、涅槃学派の伝

統のうちに仏教と道教とが互に交渉していた様相がある程度浮びあがったように思われる。しかしその真相は不明な点が多く今後の研究にまたねばならないと思う。さまざまな疑問がここに生れてくるのを整理してみると、牛頭法融の撰述とされる絶観論は、八世紀頃の撰述ではないかと思われ、牛頭禪系の何人かが撰述したものを、牛頭法融の名前を冠して流布したのではないか、ということが問題として残されるであろう。また涅槃宗・牛頭禪・道教との思想的系譜を「識心見性」の問題に限って考えてみると、そこにも大きな問題が生れてくると思う。この点については別に稿を改めて発表する予定であるのでそちらにゆずり、現在の段階において私が考

えている結論をのべてみると、古型の壇經の識心見性説は、牛頭禪の安国玄挺や、牛頭惠忠の識心見性と思想がきわめて類似しており、神会の壇語や、問答雜微などにあらわれた見性思想とはいちじるしく異なっていることなどである。慧忠に「見性序」なる一本が見えることにも注目してみたい。また道教の三論元旨の見性説なども比較検討さるべきである。草木成仏という小さな問題をとりあげて、三論宗・牛頭禪と道教との思想的系譜をたどってみたのであるが、慧忠⁽²²⁾の非情仏性説など論じ残された問題は大きく、今後稿を改めてその真相を少しでも明らかにすることによって、唐代の仏教思想史研究を進めてゆきたいと思う。

1 平井俊栄「止観寺僧詮とその門流」(印度学仏教学研究第一六卷二号)。なお同「中国三論宗の歴史的性格」中(駒沢大学仏教学部研究紀要二五号)参照。

2 平井俊栄「初期禪宗と三論宗」(宗学研究第五号、昭和三八年四月)参照。

3 この点については鎌田「初唐における三論宗と道教」(東洋文化研究所紀要第四十六冊、昭和四十三年三月、東京大学東洋文化研究所刊)参照されたい。

4 宇井伯寿『禪宗史研究』(昭和四十一年、再刊、岩波書店)九一頁。関口真大『達摩大師の研究』(昭和三十一年、彰国社)。柳田聖山『初期禪宗史書の研究』(昭和四十一年、禅文化研究所刊)一二六頁以下。

- 5 久野芳隆「牛頭法融に及せる三論宗の影響」(仏教研究第三卷)。柳田聖山「牛頭禪の思想」(印度学仏教学研究一六卷一号)参照。
- 6 続高僧伝卷二十(大正五〇卷六〇四頁中)
「又往丹陽南牛頭山仏窟寺、現有辟支仏窟、因得名焉、有七蔵経画、一仏経、二道画、三仏経史、四俗経史、五医方図符」
- 7 涅槃経集解の著者については、布施浩岳博士の研究がある。著者を宝亮でなく明駿とされている。詳しくは同氏『涅槃宗の研究』後篇、四八頁以下参照。
- 8 常盤大定『仏性の研究』(昭和五年四月、丙午出版社)参照。
なお鎌田「道性思想の形成過程」(『中国仏教思想史研究』、昭和四十三年三月、春秋社)一一頁以下参照。
- 9 羅香林『唐代文化史』(民国五二年、台湾商務印書館)一三三頁。
- 10 鈴木大拙編、古田紹欽校『燉煌出土、積翠軒本、絶観論』(昭和二十年五月、弘文堂書房)一二頁。なお花園大学卒、近藤清典氏が作成された、石井本・ペリオ本二〇七四号・ペリオ本二八八五号・北京本の四本対照の絶観論の写真版を同君の御好意によって拝受したので、それらによる異同を注記すべきであるが、ここではほとんど同文であるため対照表は省略しておきたい。なおこの対照表にもとづいた絶観論の思想史的研究は他日これを発表するつもりであることを附記しておく。
- 11 関口真大『達摩大師の研究』一六五頁以下。
- 12 鎌田『中国華教思想史の研究』(昭和四十年三月、東京大学出版会)三九〇頁以下。
- 13 鎌田『中国仏教思想史研究』(昭和四十三年三月、春秋社)三五七頁以下。
- 14 同上、「道教経典にあらわれた空」参照。
- 15 吉岡義豊『道教と仏教第一』(昭和三五年、学術振興会)三二〇頁。吉岡博士は七世紀の後半とされる。
- 16 道教義枢卷八(道蔵、太平部、第七六三冊、卷八、第六紙右左)
- 17 鎌田、前掲書、第一章「道性思想の形成過程」参照。
- 18 同上。
- 19 三論元旨、第十紙左。
「是知、以識照識、極識而通神、以神照神、極神而通性、通性則性自見性、通神亦神自見神、然神自見神、性自見性者、此則真見也、以識見神、以神見性者、此乃妄見也」
- 20 元陽経は涅槃経の改換である。詳しくは拙著、前掲書一六八頁以下参照。
- 21 宇井伯寿『禅宗史研究』四八五頁。
- 22 石井修道「無情説法の成立過程」(印度学仏教学研究第一六卷第一号参照)。