

平成 30 年度武蔵野大学大学院仏教学研究科

研究論文（博士論文）

論文題目

天台本覚思想の日本の諸思想・諸文化への影響

The influence of Tendai hongaku philosophy on various thoughts and
cultures in Japan

学籍番号 : 1670002

氏 名 : 辻本 臣哉

指導教員 : 西本 照真 先生

目次

凡例.....	1
序論.....	2
本論.....	4
第1章 天台本覚思想研究史（天台本覚思想の思想自体の研究）.....	4
第1節 天台本覚思想研究の分類.....	4
第2節 教理史的アプローチ.....	5
第3節 思想史のアプローチ.....	12
第4節 社会的アプローチ.....	16
第5節 小括.....	18
第2章 天台本覚思想と鎌倉新仏教.....	20
第1節 天台本覚思想の鎌倉新仏教への影響の意義.....	20
第2節 法然及び浄土宗.....	20
第3節 親鸞.....	21
第4節 道元.....	24
第5節 日蓮.....	26
第6節 祖師分析の問題点.....	27
第7節 小括.....	28
第3章 天台本覚思想の他の思想や日本文化への影響.....	30
第1節 概説.....	30
第2節 他の思想への影響.....	30
第3節 日本文化への影響.....	34
第4節 小括.....	36
第4章 禅林寺山越阿弥陀図における天台本覚思想の影響（天台本覚思想の来迎図への影響）.....	38
第1節 来迎図および禅林寺山越阿弥陀図.....	38

第2節	証空とその門流と天台本覚思想	39
第3節	禅林寺山越阿弥陀図	40
第4節	来迎図と迎講との関係再考（天台本覚思想の影響について）	42
第5節	小括	44
	（図1）禅林寺山越阿弥陀図	45
	（図2）知恩院所蔵の「阿弥陀二十五菩薩来迎図」（早来迎）	46
	（図3）金戒光明寺山越阿弥陀図	47
第5章	『沙石集』と天台本覚思想（天台本覚思想の説話への影響1）	48
第1節	説話を検証することの意義	48
第2節	作者無住と『沙石集』	49
第3節	無住及び『沙石集』の思想	50
第4節	『沙石集』の先行研究（天台宗及び天台本覚思想との関係について）	52
第5節	『沙石集』の伝本	54
第6節	『沙石集』における天台本覚思想	55
第7節	小括	61
第6章	『神道集』と天台本覚思想（天台本覚思想の説話への影響2）	64
第1節	『神道集』概説及び本章の研究の意義	64
第2節	『神道集』の神道思想	66
第3節	『神道集』における仏教の影響	68
第4節	『神道集』における天台本覚思想の影響	69
第5節	衆生が神仏に転生	70
第6節	神仏転生者の拡大	73
第7節	実者神の肯定	75
第8節	小括	77
第7章	天台本覚思想と吉田兼俱（吉田神道）	79

第1節 概説	79
第2節 吉田神社と吉田兼俱	81
第3節 吉田神道、吉田兼俱の思想	82
第4節 吉田神道と天台本覚思想との関係	84
第5節 天台本覚思想の影響の経路	91
第6節 小括	92
第7節 補論：慈遍の神道理論と天台本覚思想	93
結論	94
謝辞	99
脚注（参考文献）	100

凡例

1. 雑誌論文のタイトルは「 」で括る。
2. 書籍名および雑誌名は『 』で括る。
3. 引用文は「 」で括ると同時に、本文から1列空け、2文字下げる。ただし、表の引用の場合は「 」を除く
4. 物語の要約は〈 〉で括ると同時に、本文から1列空け、2文字下げる。
5. 脚注は、本論文全体での通し番号を用い、論文末に記載する。
6. 図表は、本論文全体での通し番号を用い、関係章の末に記載する。

序論

本論文の目的は、天台本覚思想が日本の諸思想・諸文化にどのような影響を与えたかについて考察することにある。天台本覚思想は、仏教研究において極めて大きなテーマであり、様々な切り口から分析することができ、それが先学において行われてきた。例えば、その思想的な特異性、鎌倉新仏教との関係、中世文化への影響等、様々な角度からの分析が考えられる。そうした中、本論文では、日本の諸思想・諸文化への影響を採り上げる。

もちろん、日本の諸思想・諸文化への影響についても多くの先行研究があるが、一般民衆への影響という視点から、本論文では、諸思想・諸文化の中から、絵画（来迎図）、説話、神道思想に絞り込む。また、天台本覚思想と来迎図・神道思想についての研究は極めて少なく、説話についても『徒然草』等の一部の説話に限られていることも、こうした研究対象を選んだ理由である。したがって、本論文では、禅林寺山越阿弥陀図、『沙石集』、『神道集』、吉田兼俱（吉田神道）における天台本覚思想の影響について研究を行った。

天台本覚思想の研究については、島地大等氏の研究を契機に、碓慈弘氏、田村芳朗氏、末木文美士氏、大久保良俊氏、袴谷憲昭氏、松本史朗氏、花野充道氏等々、極めて多くの先学が存在する。本論文は、こうした先学の研究の成果を取りこみ、天台本覚思想の諸思想・諸文化への影響について新たな発見を目指し、少しでもこれまでの研究に貢献ができることを目的としている。前述したように、本論文では、禅林寺山越阿弥陀図、『沙石集』、『神道集』、吉田兼俱（吉田神道）を採り上げるが、これらの中で『沙石集』を除き、天台本覚思想との関係を考察した先行研究は極めて少ない。その意味では、本稿は、数多くある天台本覚思想研究に新しい視点を提供できるのではないかと期待する。

天台本覚思想の研究としては、その思想自体の研究と、その影響に分けることができると考えられる。後者の研究も、鎌倉新仏教を中心として仏教への影響と、仏教以外の思想や文化への影響に分けられる。本論文は、分類上この仏教以外の思想や文化への影響を研究することに属する。ただし、その場合でも、天台本覚思想の思想自体の研究や、他の仏教思想への影響についても見ていく必要がある。したがって、本論文の前半では、天台本覚思想の思想自体の研究や、他の仏教思想への影響についての先行研究について見ていく。

本論文の構成は、以下ようになる。まず、第1章から第3章で、先行研究のレビューを中心に行う。一方、第4章から第7章が、本論文のオリジナルな研究であり、これまでの天台本覚思想研究に対する貢献になると考える。第1章で、天台本覚思想研究史（天台本覚思想の思想自体の研究）を概観する。これまでの先行研究では、視点の違いから、十分議論が深まったとは思われないケースも見られる。こうした状況を整理するために、思想自体の先行研究において、教理史的アプローチ、思想史のアプローチ、社会的アプローチという3つの分類を試みる。第2章では、鎌倉新仏教と旧仏教の関係について、先行研究のレビューを行う。法然（1133-1212）、親鸞（1173-1262）、道元（1200-1253）、日蓮（1222-1282）など鎌倉仏教の祖師たちは、それぞれ独自の思想を確立した一方、叡山に学

び、時代的背景も近いという共通の背景を持つ。それぞれの宗派において、自宗と天台本覚思想との関係について、極めて多くの研究が行われているため、すべてを網羅することはできないが、代表的な研究を中心に、先行研究のレビューを試みる。第 3 章では、天台本覚思想の仏教以外の思想や文化への影響について、先行研究を見ていく。これらの先行研究が、まさに本論文の主目的である諸思想・諸文化への影響に関するものである。したがって、この章でのレビューは、第 4 章以降の研究の土台となる。

第 4 章以降では、諸思想・諸文化の中から、来迎図、説話、神道思想に絞り込み、考察を行っていく。第 4 章は、来迎図の中において、禅林寺山越阿弥陀図を採り上げる。来迎図は、相対的二元論的思想の世界の描写であるため、絶対的一元論的天台本覚思想とは、関係が薄い。しかも、禅林寺山越阿弥陀図は長く覚鑿（1095-1144）の影響が定説となっていた。これに対し、本章は、天台本覚思想及び証空（1177-1247）の影響の可能性について説いたものである。第 5 章及び第 6 章は、説話を採り上げ、それぞれ『沙石集』と『神道集』を研究の対象としている。第 5 章の『沙石集』については、これまでいくつか先行研究が行われている。本章では、こうした先行研究を参考にしながらも、『沙石集』における天台本覚思想の受容のレベルに注目し、それと『沙石集』の思想の関係に注目した。第 6 章の『神道集』については、天台本覚思想との関係についての先行研究は、田村芳朗氏が実者神との関係を説いた¹以外ほとんどない。したがって、まったく新しい取り組みとなる。第 7 章では、神道の中でも室町時代に発展した吉田神道とその牽引者、吉田兼俱の思想と天台本覚思想との関係について考察する。天台本覚思想と神道についての先行研究はあるが、吉田神道との関係を分析したものは、田村芳朗氏が天台本覚思想と関連した反本地垂迹説と根葉花実論との関係を指摘した²以外、極めて少ない。そのため、新規の貢献を期待する。

第 4 章から第 7 章は、仏教だけでなく、美術史、説話文学、神道等、仏教以外の分野も対象となる。そのため、こうした分野のこれまでの知見が必須である。これらの分野についても、数多くの先行研究を土台として研究を行っている。したがって、本論文は極めて学際的な研究とすることができる。最後に結論において、こうした研究成果をまとめるとともに、今後の課題についても検討する。

本論

第1章 天台本覚思想研究史（天台本覚思想の思想自体の研究）

第1節 天台本覚思想研究の分類

天台本覚思想については、島地大等氏（1875-1927）の研究を契機として、様々な先学によって研究が進められてきた。末木文美士氏は、天台本覚思想研究史の概観として、第一期から第三期までの分類を説いている。第一期（明治末～昭和十年頃迄）は、島地大等氏が指導的な役割を果たし、非常に広い視野から本覚思想を採り上げている。第二期（昭和十、二十年代）では、碓慈弘氏を中心に、本覚思想文献に対する批判的な研究が進められ、その成立・発展の研究や、上代諸師に仮託された文献の検討が進展した。第三期（昭和三十年以降）では、これまでの研究を受け継ぎ、文献の成立・思想の発展に関する研究が進められるとともに、鎌倉仏教諸派との関係など、多方面から光が当てられるようになった。その中で、最も精力的に研究を進めているのが田村芳朗氏であり、思想史的・文化史的な広い視野からの研究と、文献の成立に関する批判的実証的研究の両面から研究を行ったと末木文美士氏は説いている³。

本章では、天台本覚思想の思想自体の研究について、先行研究のレビューを行う。前述したように、天台本覚思想の研究は、天台本覚思想の思想自体の研究と天台本覚思想が与えた影響に分けられる（後者は、さらに鎌倉新仏教を中心として仏教への影響と仏教以外の思想や文化への影響に分けられる）。しかし、この天台本覚思想の思想自体の研究についても、さらに分類を試みたい。思想自体の研究において、様々な研究が行われてきたと同時に、様々な論争を引き起こしてきた。ただし、そうした論争の中には、視点の違いから、十分議論が深まったとは思われないケースがある。こうした状況をより整理するためにも、思想自体の先行研究においても再度分類を試みる。

視点の違いからくる問題の典型例は、袴谷憲昭氏や松本史朗氏の研究である。彼らは、本覚思想（如来蔵思想）が、土着の思想やアートマンの復活として捉え、それらが仏教でないと主張する。さらには、袴谷憲昭氏は、そこに差別の思想が内在すると批判する。こうした議論は、それまでの天台本覚思想研究への批判として受けとめられた場合があるが、それには疑問が残る。それまでの天台本覚思想研究は、仏教思想の枠内を中心に議論されてきた。一方、袴谷憲昭氏や松本史朗氏の視点は、仏教の枠を超えて、思想史の中にその主張がある。また、差別の問題といった社会的な面をも議論の対象としている。さらには、仏教でないものは批判されなければならないという価値観も組み込まれ、問題をより複雑にしている。

本章では、単に時系列に先行研究を見るだけでなく、分類も試みることによって、いまだ議論が混沌とした状況にある要因について考えてみたい。分類は、教理史のアプローチ、

思想史のアプローチ、社会的アプローチの3つで行う。研究史上、はじめて天台本覚思想の重要性を指摘した島地大等氏は、神本仏迹の神道などにも言及等を行い、その研究範囲は広いが、主には仏教教理を中心に研究を行っている。その後続く、碓慈弘氏(1895-1946)、田村芳朗氏(1921-1989)、末木文美士氏も類似したアプローチを行っており、これらの研究を教理史のアプローチとして分類する。

前述したように、袴谷憲昭氏や松本史朗氏は、本覚思想批判を激しく行った。しかし、重要なことは、彼らが、基本的にはこれまでの教理史のアプローチの先行研究を直接批判したのではないことである。彼らは、本覚思想(如来蔵思想)が、土着の思想やアトマンの復活として捉え、それらが仏教でないと主張する。さらには、そこに差別の思想が内在すると批判する。これは、教理史のアプローチとは、別の視点、すなわち、仏教思想の枠を超えた思想史の中で、天台本覚思想を分析したものと考えられる。そのため、思想史のアプローチとして分類する。

さらに、天台本覚思想には、社会的な影響も無視できない。血脈相承、口伝法門の売買などといったものである。こうした社会的現象は、天台本覚思想によって引き起こされた。こうした現象から、天台本覚思想が墮落の思想と見なされ、その思想自体が批判の対象となっている。こうしたアプローチを社会的アプローチとして分類する。

以上のように3つのアプローチに分類することのもう一つの意義は、天台本覚思想に関する議論を価値観から引き離すことにある。なぜなら、天台本覚思想の議論が価値観によって、大きく混乱を招いていると考えられるためである。すなわち、天台本覚思想が良いか悪いかということが、天台本覚思想がどのように形成され、どのような思想であり、どのように思想として評価されるかという議論と、いっしょに議論される傾向があるからである。本章の目的は、まさに天台本覚思想の形成とその思想の評価にあるため、こうした価値観の議論とは一定の距離を持つ必要がある。前述したように、袴谷憲昭氏や松本史朗氏の本覚思想批判は、島地大等氏等の研究を批判したものではなく、新しい視座を提供したものだと考えている。ただし、仏教でないものは批判されるべきだという価値観の問題も同時に提議されており、こうした価値観の問題を分けて考えたい。また、天台本覚思想が、社会面では墮落をもたらしたとすることが主張される。これは、社会的には事実であるが、これにより天台本覚思想自体を否定することにはならない。したがって、こうした社会的な現象は、教理的な思想とは分けて考える必要があるように思われる。

また、便宜上3つのアプローチに分類するが、一人の先学が、必ずどれかのアプローチに分類されるといったものではない。一人の先学の研究が、2つ、3つのアプローチに含まれることもある。例えば、末木文美士氏は、教理史的な面だけでなく、社会的な面についても研究を行っている。第2節以降で、それぞれの分類の中で、先行研究をレビューしていく。

第2節 教理史のアプローチ

天台本覚思想の基本的な定義をする必要があるが、ここでは、田村芳朗氏の「絶対的一元論」という定義を踏襲する。田村芳朗氏は、この絶対的一元論の由来を、生死即涅槃・煩惱即菩提・凡聖不二・生仏一如などの相即不二論に求めている。さらに、この相即論が空思想に基づくと主張する。この空は、一切の存在の無をいうのではなく、それらを真に成立させる原理である。すなわち、空の積極的表現化といえ、この発展段階において相即論を4つに分類している。発展段階の順で示すと、基本的相即論→内在的相即論→顕現的相即論→顕在的相即論となる。内在的相即論では、永遠な真理ないし仏が、いわばポテンシャル（可能的）なものとして現実ないし衆生の中にひそむと考えられる。次の段階である顕現的相即論は、現実ないし衆生は永遠な真理ないし仏の顕現したものと考えられ、さらに、顕在的相即論では、現実の事象こそ永遠な真理の生きたすがたであり、そのほかに真理はないことを主張するに至る。日本の天台本覚思想は、顕現的相即論および顕在的相即論の段階に至っていることから、絶対的一元論と定義される⁴。

「本覚」という語が、最初に経典で使用されたのは、『大乘起信論』である。

「言う所の覚の義とは心体の離念なるを謂う。離念の相は虚空界に等しくして、徧せざる所無ければ、法界一相なり、即ち是れ如来の平等法身なり。此法身に依りて説いて本覚と名づく。何を以ての故に。本覚の義は始覚の義に対して説き、始覚は即ち本覚に同ずるを以てなり。始覚の義とは本覚に依るが故に不覚あり、不覚に依るが故に始覚ありと説くものなり。」⁵

『大乘起信論』における本覚について、田村芳朗氏は、真如門（永遠門）と消滅門（現実門）二門あるなかで、本覚が消滅門で説かれていることから、本覚は現実界における内在原理として設定されたと指摘する。そして、本覚が不覚や始覚と相対的にとらえられていることから、『大乘起信論』における本覚は、内在的相即論の段階に留まると結論づけている⁶。また、末木文美士氏も、本覚は『大乘起信論』において中心的な原理ではないと主張している⁷。したがって、以下では、内在的相即論の段階に留まる『大乘起信論』の本覚思想が、どのように絶対的一元論にまで至るかが問題となる。

まず、中国仏教の段階では、いち早く『大乘起信論』を取り入れた華嚴哲学の影響を考える必要がある。その影響について、田村芳朗氏は、法蔵（643-712）、澄観（738-839）、宋密（780-841）の本覚思想に関する思想を以下のように結論づけている。

「以上、中国の華嚴哲学における本覚思想をまとめてみると、まず、法蔵によって真如隨縁が説きだされ、澄観から宋密になると、禪の影響も加わって仏智・靈知の真心が強調され、それを根源の理（真如）として万法の開展・流出が説かれ、また、それに本覚が結びつけられるにいたったといえよう。その点では、内在的相即論から顕現

的相即論へと歩を進めたものとみなしうる。ただし、本覚そのものに言及したときには、現実ないし衆生の中に内在する覚性と説かれており、そのかぎり、なお内在的相即論にとどまるものといわねばならない。本覚が依然として現実内在の原理にとどまったのは、生滅変化する現実相、煩惱濁悪の衆生のすがたを無視することができなかつたためと思われる。」⁸

それでは、中国天台哲学ではどうであろうか。智顛（538-597）は、『大乘起信論』を引用していない。もちろん、当時『大乘起信論』を見ていなかった可能性も考えられるが、本覚については触れられていない。したがって、智顛の段階では、天台と本覚思想を結びつけるものはない。

しかし、花野充道氏は、『摩訶止観』に日本の天台本覚思想との関係を見る。智顛の説く四教判中の円教では、一切諸法は、無始以来、ことごとく円融相即しているため、時間的にも空間的にも絶対平等である。すなわち、ことごとく平等に空であり、中道であり、実相であるから、一念三千が成立する。絶対的な一念はそのまま無限・全体であり、絶対的な一瞬は直ちに無限・永遠となる。したがって、円頓の修業は、はじめから実相の世界に入ることになる。あらゆるものが真実であり、迷いの世界もなく、覚りの出世間もないということになる。そして、日本天台思想は、このような『摩訶止観』に説かれる円教理論（教）と円頓止観（観）がきわまって成立すると、花野充道氏は結論づけている⁹。

しかし、智顛がこうした思想を持っていてかどうかは問題がある。また、実相についても、智顛が、ここまでの本覚的な意味づけをしていたとも思えない。一念三千は、後に日本では重要な教理となるが、智顛の重要な思想とはなっていない。したがって、前述したように、智顛と本覚思想との関係は強くないと考えられる。しかし、『摩訶止観』等に、将来積極的に解釈される思想の断片があったことは確かであり、これらが将来の日本の本覚思想につながっていくことについては、花野充道氏に賛同する。

天台では、湛然（711-782）になると華嚴哲学との対抗上、『大乘起信論』の引用が増える。証空（1177-1147）等、天台本覚思想の影響を受けた者は、中国天台では智顛よりも湛然からの引用が多くなる。田村芳朗氏は、湛然が根本的には原始天台の立場を維持したと主張すると同時に、それ以後の天台哲学について、以下のように指摘している。すなわち、湛然以降、次第に華嚴哲学の摂取が顕著となり、天台教理を華嚴的に解釈する傾向が高まり、そこに知礼（960-1028）が登場する。知礼も本覚の語を使用するが、それは華嚴のものとは異なっている。知礼は、天台の即物・即境の義に立って、本覚を客観的なものとみなした。すなわち、華嚴が心的相即論であるのに対し、天台は事的相即論となる。そして、天台哲学は、発展的には顕在的相即論となる可能性はるものの、内在的相即論に留まっていると田村芳朗氏は結論付けている¹⁰。

以上のように、田村芳朗氏によれば、中国の華嚴哲学も天台哲学も内在的相即論に留まっていることになる。したがって、次の段階、すなわち、顕現的相即論や顕在的相即論に

進むには、日本での発展の過程を見ていく必要がある。

日本の天台本覚思想を見ていくためには、まず天台宗を中心に考えていくことになる。そのため、最初に、最澄（767-823）を採り上げる必要がある。最澄は、入唐の際、湛然の弟子である行満と道邃から天台教学を学んだ。そのため、『大乘起信論』の影響は受けている可能性がある。最澄著作の『守護国界章』巻上之中に本覚の語が用いられている。

「二者無作四聖諦。即法華中開佛知見。説自身中清淨本覺眞如智體名佛知。若用智爲觀門者。每能進入大乘諸位。心共二乘。故二乘所不能知。於此智上。除障未盡。名爲在纏。本覺猶隱。除障盡已。名爲出纏。本覺既顯。名爲法身。」¹¹

しかし、多くの先学の研究でも言及されているように、最澄は、これ以外に本覚には触れてはいない。したがって、後の天台本覚思想への最澄の影響は大きくはない。そのため、天台本覚思想の形成に重要な役割を果たしたものは、密教であると考えられる。最澄以降、日本の天台宗は、円仁（794-864）、円珍（814-891）、安然（841-915）によって密教化が進められていった。現実肯定的な密教と、天台本覚思想との親和性が高いと考えられる。末木文美士氏は、とくに安然の役割を強調する。安然是、主著の『教時間答』において、この現象世界を隨縁眞如の一元論的な原理において説明しており、本覚思想の現実肯定へ向けて大きく進展しているとする。また、即身成仏や草木成仏など、後の本覚思想で重視される思想もこの時期に基本的な骨格ができあがったと、末木文美士氏は主張する¹²。

もちろん、空海（774-835）及び東密の影響も考えられる。台密、東密とも交流があったため、お互いに影響し合っていたためである。空海の『金剛頂経開題』で、本覚について以下のように述べられている。

「自他本覺佛則法爾自覺本來具足三身四德。無始圓滿恒沙功德。所謂恒沙性德者。五智三十七智及塵數眷屬等。故經云。薄伽梵金剛界遍照如來。以五智所成四種法身。於本有金剛界自在大三昧耶自覺本初大菩提心普賢滿月不壞金剛光明心殿中。與自性所成眷屬金剛手等十六大菩薩及四攝行天女使金剛内外八供養天女使。皆已微細法身祕密心地。各於五智光明峯杵出現五億俱胝微細金 画像剛。遍滿虚空法界。諸地菩薩無有能見。俱不覺知。又云。大日金剛峯微細住自然。光明常遍照不壞清淨業。言大日金剛峯者。毘盧舍那法界體性智是。微細住自然者。金剛自性大圓鏡智阿閼佛是。光明常遍照者。南方寶生平等性智自證德是。清淨者。本來清淨心妙觀察智無量壽佛也。不壞業者。無爲作業者成所作智北方不空成就佛也。此五智佛及三十七智佛乃至無量俱胝佛。不觀修行不待對治。本來住此法爾佛位。具四 画像 種法身備塵沙莊嚴。言四種法身者。自性身受用身變化身等流身是。如此四種法身自然自覺。故名先成就本覺佛。」¹³

山崎斎明氏は、末木文美士の解釈を引用しながら、以下のような解釈をしている。

「空海のいう「法身」が『覚』が因縁を超えて『自然』であり、さらに「諸仏を統合する原理」を含有するならば、空海の「法身」「毘盧遮那」「本覚仏」は、「基体」ならびに「本体根源」という概念に甚だ近い。」¹⁴

空海の本覚思想は、『大乘起信論』に対する註釈書とされる偽撰『釈摩訶衍論』によっており、様々な自著で引用している。しかし、田村芳朗氏によれば、空海の本覚は、「生滅門中の真如」に留まっており、これは『大乘起信論』でも同じである¹⁵。

以上、天台宗安然までについて検討してきたが、東密を含め密教が天台本覚思想の発展に重要な役割を果たしてきたことはわかった。また、安然の段階で天台本覚思想の基礎はできあがったが、まだ最終段階に至っていない。そのためには、口伝法門を待たなければならない。しかし、密教と口伝法門の間には、違いがあることも確かである。末木文美士氏は、初期の本覚思想の形成には密教が大きな役割を果たしたが、後の口伝法門の本覚思想は基本的には純粋に『法華経』や天台教義の枠のなかで展開し、台密とは一線を画することになると指摘している¹⁶。

安然以降、天台宗は一時衰退する。その後の再建は、良源(912-987)によってなされた。良源の出現により、天台宗では再び教学が復興する。とくに法華円教が再興されたことにより、安然までの密教化からの転換となる。その意味では、前述した末木文美士氏の指摘は重要である。この良源の弟子に、源信(942-1017)と覚運(953-1007)がおり、それぞれが口伝法門の恵心流と檀那流の祖となる。しかし、両者と本覚思想との関係は薄い。この二流は、それぞれ四流に分かれ、全体で八流となる。こうした流派の中で、天台本覚思想が発展していった。もちろん、その発展に貢献した具体的な人物もいるはずである。末木文美士氏は、忠尋(1065-1138)、恵心流敵流とされる相生流視始祖の皇覚(生没年未詳)、檀那流から分かれた恵光房流始祖の澄豪(生没年未詳)、及び相生流の静明(生没年未詳)が重要な役割を果たしたのではないかと指摘している¹⁷。

天台本覚思想の中心的な役割を果たした人物を特定するのが難しいのは、天台本覚思想の文献が口伝法門に依っているからである。教えは、秘授口伝や切紙伝授によって伝えられたため、誰が伝えたのかのさえ知ることはできない。また、後年、こうした口伝を集めて教書が作成されるが、作成者は天台の有名な祖師の名前に仮託されている。したがって、誰がいつの時代に語ったものかわからないだけでなく、その思想を伝えた者と実際の作成者の間に大きな時間的距離がある。その間の変容も考えられるし、複数の口伝を集めるため、文献自体が矛盾した思想を伝えている可能性も高い。例えば、『本理大綱集』は最澄が作者とされているが、この教書の中で源信について述べられている。もし、作成者が時代的な配慮があれば、こうしたことにはならない。したがって、文献の内容を首尾一貫した思想としてとらえることは危険である。

こうした困難の中、田村芳朗氏は、文献の成立年代について、試みとして以下のような

分類を作成した。

- ・第一次形態（平安後期 1100—平安末期 1150）
『本理大綱集』（伝最澄）、『円多羅義集』（伝円珍）
- ・第二次形態（平安末期 1150—鎌倉初期 1200）
『牛頭法門要纂』（伝最澄）、『五部血族』（伝最澄）、『註本覚讃』（伝良源）、『本覚讃积』（伝源信）
- ・第三次形態（鎌倉初期 1200—鎌倉中期 1250）
『真如観』（伝源信）、『三十四箇事書』（枕雙子、伝源信）
- ・第四次形態（鎌倉中期 1250—鎌倉末期 1300）
『修禅寺決』（伝最澄）、『断証決定集』（伝最澄）、『三大章疏七面相承口決』（伝最澄）、
『漢光類聚』（伝忠尋）、『法華略義見聞』（伝忠尋）
- ・第五次形態（鎌倉末期 1300—南北朝期 1350）
『法華肝要略註秀句集』（伝最澄）、『法界心体論』（伝最澄）、『紅葉抄』（伝登豪）、『河
田谷十九通』（信尊）、『一帖抄』（1329、心聡筆）、『二帖抄』（相伝法門見聞、一海筆）、
『八帖抄』（一海筆）
- ・第六次形態（南北朝期 1350—室町時代 1400）
『蔵田抄』（1347、豪海）、『等海口伝抄』（宗大事口伝抄、1349、等海）、『八帖抄見聞』
（1367、直海）、『七帖見聞』（天台名目類聚鈔、1402、貞舜）、『二帖抄見聞』（1501、
尊舜）、『三大部見聞』（尊舜）、『法華驚林拾葉鈔』（尊舜）¹⁸

この年代区分は、多くの研究者に利用されているが、末木文美士氏は、全体的に文献の成立をやや遅めに見ていると指摘している¹⁹。第四次形態までは、天台の始祖に仮託されたものだが、第五次的形態から著者名が出てくるものがあり、第六次的形態になるとすべて著者名によるものになっている。田村芳朗氏は、第三次的形態の『三十四箇事書』でほぼ天台本覚思想の概念は網羅されたと主張する²⁰。したがって、この段階において、顕現的相即論や顕在的相即論、すなわち絶対的一元論が完成したと言える。第四次的形態では、『漢光類聚』などにより天台本覚思想の特徴の一つ四重興廢の思想が完成する。第五次的形態以降は、徐々に奇怪な思想が含まれる文献や、天台本覚思想を一般化するための平易に書かれたものや注釈書等が中心になっていく。

天台本覚思想の文献の成立時期については、『三十四箇事書』を中心に、様々な先行研究で議論されている。ただ、文献全体を通しての成立時期の一覧化は、田村芳朗氏の表以外では、以下に示す、花野充道氏によるものだけである。

- ・平安末期までの成立
『本理大綱集』、『円多羅義集』、『牛頭法門要纂』、『註本覚讃』、『本覚讃积』、『観心略

要集』、『真如観』、『妙行心要集』、『自行念仏問答』、『三十四箇事書』

・鎌倉初期ごろの成立

『修禪寺決』、『断証決定集』、『三大章疏七面相承口決』

・鎌倉中期ごろの成立

『一帖抄』、『漢光類聚』、『法華略義見聞』

・鎌倉末期ごろの成立

『河田谷十九通』、『二帖抄』、『八帖抄』²¹

花野充道氏は、この分類の大きな要素として、『三十四箇事書』、『一帖抄』、『二帖抄』、『八帖抄』といった杉生流正嫡の人師によって撰述されたものと、『本理大綱集』、『円多羅義集』、『修禪寺決』、『断証決定集』といった最澄、円仁、円珍に仮託された偽書、『観心略要集』、『真如観』、『妙行心要集』、『自行念仏問答』といった観念念仏の書との3つに区別することの重要性を指摘している²²。

以上、本節では、田村芳朗氏の説を中心に、天台本覚思想の成立について見てきた。一方、花野充道氏は、仏身論と成仏論から、仏教思想がいかにかに本覚化の方向で展開してきたかを分析している。氏によれば、インド、中国、日本と、以下のような段階で展開してきたことになる。

(一) インドに誕生した人間釈尊がこの世で修行して仏になった、という歴史的事実としての仏陀観と成仏論。

(二) 小乗仏教—声聞不成仏論と、釈尊（菩薩）歴劫修業成仏論

(三) 大乘仏教—一切菩薩歴劫修業成仏論と、三世十万の多仏・多菩薩論

(四) 法華経—一切衆生歴劫修業成仏論と、久遠の仏が衆生救済のためにこの世に現れたという仏身の本迹論。

(五) 涅槃経—一切衆生悉有仏性論と、仏身常住論。

(六) 日本天台の本覚思想—煩惱具縛の凡夫が、聞法信解の名字即位で即身成仏するという成仏論。法華本門仏は、自然覚了の仏であり、無作三身であるという仏身論。仏がもとより仏（無作三身）であるならば、われわれもまた、もとより仏（無作三身）であるという本覚論。森羅万象がことごとく常住（無作三身の当体）であるという事常住論。²³

以上、教理史的アプローチの先行研究について考察してきた。『大乘起信論』から始まった本覚思想は、中国ではまず華嚴哲学が、その後天台哲学でも発展してきたが、田村芳朗氏の定義に従うなら、依然内在的相即論に留まっている。その後、日本に移ると、密教が天台本覚思想の発展に大きな影響を与えた。しかし、ここでも、内在的相即論に留まっている。その後、口伝法門によってこの天台本覚思想が完成される。ではなぜ、口伝法門に

よって、内在的であった本覚が、顕現及び顕在化するに至ったのであろうか。これについて、ここでは若干の考察を行い、後の節でさらに検討を加える。

内在的相即論とは、再度単純化すれば、衆生の中に仏が存在していることを言う。それが、顕現的相即論では、現実の事象が仏の顕在化となる。それによって、衆生の中にあつた仏と事象の仏とがつながることになる。いや、もともと同一のものであることを知るにすぎないのかもしれない。ここで、個人の視点と、事象全体の視点とが合一する必要がある。その方法は、はたして言葉のみで伝えることができるのであろうか。口伝が伝えられるときの状況は明らかにされていない。ある程度体験的なことが伝えられたと想像される。そのためには、やはり対面でのコミュニケーションが必要になるのではないだろうか。この問題は、教理史のアプローチだけでなく、思想史のアプローチや社会的アプローチの分野からも検討されるべきものである。したがって、後の節でさらに考察していきたい。

第3節 思想史のアプローチ

この節では、袴谷憲昭氏や松本史朗氏の本覚思想批判についての先行研究を中心に、思想史のアプローチという区分の下、議論を進めていく。そして、両氏が批判しているものと彼らの新しい視点について、できるだけ分けて考えていきたい。そうしなければ、問題の本質を見誤る可能性があるからである。

まず、袴谷憲昭氏の考えは「本覚思想は仏教ではない」ということに集約される。本覚思想を、自国の土着的伝統の場を自己肯定的に温存する「場所の哲学 (topical philosophy)」と定義する。それでは、氏にとって仏教とは何かということになるが、以下のように定義している。

「正しい仏教とは、まず土着の思想や宗教を否定する外来の思想であり、次に、その土着温存の「場所の哲学」を否定する「批判の哲学 (critical philosophy)」でなければならないのである。」²⁴

この主張だけでも、複雑でさらに混乱を引き起こす可能性があるので、少し整理する必要がある。まず、「正しい」という極めて主観的な評価表現の危険性について考えてみる。氏の主張では、正しくないとしたものは、すべて批判の対象になってしまう。仏教は土着の思想を否定する外来の思想と定義しているが、インドにおいてウパニシャッド哲学の批判として仏教が登場してきたが、これは外来ではない。さらに、仏教が中国や日本の土着思想を否定しなければならない必然性もない。本覚の定義においても、1980年代後半における梅原猛氏らによる本覚思想賛美に対する批判と、本覚思想そのものへの批判が混在しているようにも思われる。

以上のような混乱はあるものの、本覚思想が土着の思想から来ているという指摘は、た

いへん興味深い。前述した教理史的アプローチとは異なった視点であり、考察の範囲を仏教以外の思想に拡大している。氏によれば、本覚思想は、インドにおいてウパニシャッド哲学、中国においては老荘思想と無意識のうちに合体してしまった思想という。

また、袴谷憲昭氏が批判する本覚思想とは、田村芳朗氏の相即論のどの段階をいうのであろうか。これについては、袴谷憲昭氏は明確に、『大乘起信論』の段階であると指摘している。田村芳朗氏の段階で言えば、内在的相即論の段階ということになる。

袴谷憲昭氏はさらにもう一つ重要な指摘をしている。

「本覚思想とは全てが一なる「本覚（根源的な覚り）」に包含されていることを前提とし、しかもその前提は定義上言葉によっては表現できないとする考え方であるゆえ、それは、言葉による論証も信も知性も関係なしに、ただ闇雲に相手にその考えを押しつける権威主義として機能するだけのものにすぎない。」²⁵

もちろん、ここでは本覚思想が権威主義であるかどうかの議論をするつもりはない。ここで興味深いのは、本覚が元々言葉によって表現できないものとして見ていることである。確かに、袴谷憲昭氏の批判の対象は内在的相即論段階のものであるが、この本覚の性質は、口伝法門につながっていくようにも考えられる。もちろん、口伝法門自体は言葉による伝達であるが、そこには言葉以外の体験があるように思われる。

ただし、ピーター・N・グレゴリー氏は、この袴谷憲昭氏の意見に反対する。すなわち、袴谷憲昭氏が、インド仏教の如来蔵経典から発達してきたその歴史的な文脈を考慮に入れていないと主張する。そして、如来蔵思想というものが、般若経諸典および中観思想にみられる急進的排斥論に対抗するために、積極的に言語の有用性を肯定する必要から起こったものであると指摘している²⁶。ピーター・N・グレゴリー氏の批判は、歴史的な文脈に整合的である。しかし、本覚思想に言葉を超える文脈があることも確かである。これについては、後述する。

次に、松本史朗氏の説を見てみる。松本史朗氏も袴谷憲昭氏同様、「如来蔵思想は仏教ではない」と主張する。もちろん、如来蔵思想と仏教の定義が問題となる。まず、氏は仏教について縁起（十二支縁起）説・無我説であるとする。一方、如来蔵思想は、単一な実在である基体（dhātu）が、多元的な dharma を生じる、“dhātu-vāda”（基体説）であると説く。これは、ウパニシャッドのアートマンであり、釈尊が否定したものになる。言い換えれば、縁起説が「唯一の実在たる万物の根源」を認める説、つまり、“dhātu-vāda”に対するアンチテーゼとしてしか意味をもちえないと主張する。もちろん、松本史朗氏も袴谷憲昭氏と同じように、「今日の日本仏教は、如来蔵思想のたえざる否定としてのみ仏教たりえる」等、正しい仏教という価値判断が入ってくることも確かであり²⁷、氏の新しい視点に混乱をもたらすものである。この問題については、この節の終わりに後述する。しかし、如来蔵思想をアートマンとする意見は、説得力があると考えられる。

松本史朗氏と袴谷憲昭氏以外で、本覚思想とウパニシャッドを結び付けた先行研究は少ない中、桃尾幸順氏は、梵我一如と一念三千の関係について考察している。まず類似点として、氏は、一念三千の考え方が梵我一如の解釈の一つであると指摘している。また、我と一念が共に微細なものとあるとされており、梵と三千が共に一切という概念を含んでおり、さらには、梵我一如と一念三千のどちらも理解が思議を超えたところにあるとする。一方、両者の相違点は、解脱という目的に達する道筋であると指摘している。すなわち、梵我一如は、真如を完全に理解することがそのまま解脱に通じる。これに対し、一念三千は、常に現実を見つめる立場から観がなされており、解脱に至る過程の目的は、現在存在する苦しみを取り去り安楽を得ることであるとしている²⁸。

以上、松本史朗氏と袴谷憲昭氏の説をまとめると以下ようになる。彼らの批判する本覚思想は、『大乘起信論』の段階、すなわち田村芳朗氏の段階で言えば、内在的相即論の段階である。そして、この本覚思想は土着の思想と結びついたものであり、インドにおいてはウパニシャッドのアートマンということになり、唯一の實在たる万物の根源といった性格を持つものということになる。中国および日本に本覚思想が起こったことを考えると、インドのアートマンが渡来したというよりは、中国と日本の土着思想の中にアートマン的なものが存在し、それが知らない間に仏教に取り込まれたことになる。これは、本覚思想を考える上で大きなテーマであると考えられる。

土着思想がどのようにして、仏教に影響を与えたかについて、ピーター・N・グレゴリー氏が宋密の例を挙げている。氏によれば、宋密は道教の根源論を否定しているが、無意識のうちにその影響を受けていると説く。宋密の不変単一の状態での原始的な始まり、二元的状态での墮落として見做される多様世界の出現、根源回帰への必要性など、道教によく似ている。しかし、一方で宋密の根源論はその構造と意識の持つ躍動力を取扱い、道教のそれよりもっと明白に認識論的であると指摘する。そして、仏教的色彩を見る。また、宋密の根源論は、その内容に重要な違いがあるが、初期仏教において十二支縁起が有していたものと同じ救済論的機能を有していると主張する²⁹。すなわち、袴谷憲昭氏の指摘するように土着思想が単に仏教に入り込んだのではなく、そこには仏教との昇華した形での融合であったと考えることができる。そして、そこには仏教的な精神は維持されていることになる。

次に、袴谷憲昭氏と松本史朗氏の説を前提にして、顕現的相即論や顕在的相即論まで達した天台本覚思想とは何かということを考察することは意義があることである。内在的相即論から絶対的一元論にどのようにして至るのだろうか。内在的相即論の段階では、衆生の中に如来蔵という永遠不滅ものがあり、仏になる可能性を秘めている。ここで、松本史朗氏の言葉を借りれば、それはアートマンということになる。ただ、このアートマンの存在だけでは、田村芳朗氏の言う、現実ないし衆生は永遠な心理ないし仏の顕現したもと考える顕現的相即論、さらに、現実の事象こそ永遠な心理の生きたすがたであり、そのほかに心理はないことを主張する顕在的相即論に至ることはない。アートマンの視点は、依然

衆生の中にあり、こうした現実の現象からの視点を持つことはできない。現実の現象から視点となるとブラフマン的なものとなる。ウパニシャッドの宇宙的な規模でなくても、この現象でのブラフマンと考えることも可能となる。もしそう考えると、天台本覚思想の絶対的一元論に至ることは、このアートマンとブラフマンが合一すること、すなわち、梵我一如としてとらえられるのではないだろうか。例えば、永遠の今という天台本覚思想ならでは概念がある。衆生の中のアートマンを永遠のものとしてもとらえても、事象との関係がない限り、現在（今）と永遠とを同一のもとして認識することができない。しかし、事象にブラフマンを見て、これを衆生のアートマンと同一視すれば、永遠の今を観ずることは可能なかもしれない。

それでは、どのようにしてアートマンをブラフマンに合一させるのであろうか。前述したように、本覚思想は言語を超えたものがある。少なくとも絶対的一元論に至った段階ではそうである。したがって、それを文献の中で見つけ出すのは難しい。やはり、口伝法門がそのヒントになるように思われる。伝授する者が、伝授される者に対して、何らかの神秘体験を共有するのではないかと考える。もちろん、これは袴谷憲昭氏が、本覚思想を体験主義だと批判することとも関連する。口伝法門については、次節の社会的アプローチでも再度考察し、天台本覚思想と梵我一如の関係についてさらに検討を加える。

ただし、以上のウパニシャッド哲学と梵我一如に関しては、自己の中にある小宇宙の原理であるアートマンと、宇宙の原理であるブラフマンとが同一であるということが、ウパニシャッド哲学の基本的な思想であるという前提で、議論を行っている。これは、フリードリヒ・マックス・ミュラー氏（1823-1900）やポール・ドイッセン氏（1845-1919）、日本では中村元氏（1912-1999）によって説かれもので、学会で一般的に受け入れられている。ただ、この主張に反対する先行研究もあるので、こうした意見を最後に紹介する。

湯田豊氏は、ウパニシャッドでは、大宇宙と小宇宙とが等置されているのではなく、種々雑多な原理が一つのものに融合されると捉える。すなわち、唯一の究極的実在が存在し、それが人間を含め全存在の根拠となっている。この内部に宿る存在を、アートマンやブラフマンと呼ばれているだけである。氏によれば、客観（ブラフマン）と主観（アートマン）の合致ではなく、自己自身と直接関係を有する主観だけが実在することになる³⁰。湯田豊氏は、別の論文で、こうした考えをさらに発展させ、以下のように述べている。

「インド文明においては、人間と人間の間相互的な関係ではなく、事物と人間の関係が中心的である。つまり、事物と事物の間に存在する“等価”、あるいは事物と事物の間の“相関関係”が何よりも重視される。そして等価ないし相関関係を可能にするのが人間自身、あるいはアートマンである。事物を人間自身ないしアートマンと関連させ、それらの事物を熱心に求める行為—それが、ウパニシャッドである！」³¹

こうした、湯田豊氏の説を前提とすると、ブラフマンとアートマンを対立的に捉える必

要はなく、また、その合一にも意味はなくなる。言い換えれば、すべてがアートマンであるということになる。個人の内部も、外の宇宙も同一のアートマンであり、そのことを自覚するだけである。ただ、こうした思想は、衆生も仏であり、現象世界も仏であるとした天台本覚思想にさらに近くなると考えられる。前述した、ブラフマンの存在や、それとの合一は考える必要がなくなる。すなわち、より袴谷憲昭氏と松本史朗氏の説との整合性が強まる。

以上、袴谷憲昭氏と松本史朗氏の説を検討してきた。前述したように、彼らが批判するものと新しい視点をできるだけ分けて考察してきた。彼らが思想史的な新しい発見、すなわち本覚思想とアートマンをはじめとする土着思想の関係にフォーカスして見てきた。しかし、この節の最後に、彼らの批判の根拠になっている「正しい仏教」について、若干の付言を行う。

まず、「正しい仏教」についてピーター・N・グレゴリー氏は、以下のように指摘する。

「正しい仏教の問題を中心としている関心は、西洋の学者が現在に至るまでかなぐり捨てようと努力している宗教形態を両教授が取り入れているということである。皮肉なことに松本、袴谷両教授が前提としている形態は、仏教とか伝統的な日本の概念というよりも、明治時代に輸入された西洋の、とくにプロテスタントの宗教概念に負っているところが多い。正しい仏教かどうかを試すリトマス試験は、共同体、生活様式、儀礼行為、修行または心の変革への信仰というよりも、このプロテスタントのような一つの教義に対する忠誠が基準となっている。」³²

袴谷憲昭氏と松本史朗氏が依って立つ一つの教義は、初期仏教であるが、これを明確に定義することはできない。現在の状況では、初期仏教も諸説の集合体である。また、純粋な仏教に土着の思想が融合してできた本覚思想が批判の対象になるだけでなく、それが行き過ぎて、すべての仏教の問題がまるで本覚思想に行きつくかのようになり、本覚思想を糾弾することが重要なのはわからない。それよりも、本覚思想が、こうした土着思想と結びつき、受容されていったことを考察していく方が重要であるように思われる。

第4節 社会的アプローチ

社会的アプローチでは、主に二つの点について考察する。一つは、口伝法門であり、もう一つは、袴谷憲昭氏による本覚思想と差別思想についてである。まず、口伝法門について、考えてみる。前述したように、口伝法門によって天台本覚思想は最終段階に至った。しかし、天台本覚思想が墮落・退廢の思想とされるのもこの口伝法門である。袴谷憲昭氏や松本史朗氏の批判は、『大乘起信論』から始まるが、他の多くの学者の批判は、この口伝法門での段階であり、仏修業無用論等に対してである。田村芳朗氏は、以下のような天台

本覚思想の負の面について言及している。

「たとえば、秘密口伝の重視のあまり、血脈相承が強調され、さらに実子相承まで主張されるにいたり、多額の金銭で口伝法門を買いとるといような、いわば商品取引と化したり、また、玄旨帰命壇のごとく、現実肯定から欲望充足の具に用いたりしており、これらの現象を拾いあげれば、墮落思想の印象をまぬがれないといえよう」

33

血脈相承や実子相承について、末木文美士氏は、恵心流嫡流である相生流が、流祖皇覚以後実子相承を建前とすることを指摘している。皇覚一範源一俊範一静明といずれも実子であり、心賀は静明の実子ではないが、婿であると言う³⁴。口伝法門が血脈相承に結び付いたのか、逆に血脈相承が口伝法門を発展させたのかはわからない。ただ、この両者は親和性が高いと言える。天台本覚思想は、その後、様々な日本の思想や文化に大きな影響を与えた。例えば、神学、茶道、華道、能などであるが、これらも血脈相承や実子相承を行っているところが多い。こうした分野で、天台本覚思想が積極的に取り入れられたのは、こうした血脈相承の正当化の影響があったとも考えられる。

天台宗に話を戻すと、こうした血脈相承を正当化するためには、さらに口伝法門の権威化が必要となる。その証左として、末木文美士氏は、四重興廃を指摘する。田村芳朗氏の分類で言えば第四次形態に属する『漢光類聚』で、四重興廃が主張される。爾前・迹門・本門の上に観心をたて、本門を超えて一念三千の観心が高く評価される。その理由として、末木文美士氏は、南宋禅の影響以外に、口伝法門の神秘化、権威化の可能性を指摘する。言説で表現できない不可思議な一念三千の真理は、口伝によってのみ伝授されていき、口伝以外に正しい根本の立場は伝わらにとする。そして、氏は、口伝でどの程度本来の止観、観心が行われていたかについて疑問を呈している³⁵。

ここで、もう一度、前節で議論した天台本覚思想と梵我一如の関係について考えてみたい。アートマンをブラフマンに合一させる方法については、口伝法門での伝授が仮説となる。ただし、前述した末木文美士氏の説は説得力があり、口伝でどの程度本来の止観、観心が行われていたかは確かに疑問である。しかし、一方田村芳朗氏が「東西古今の諸思想の中で最も究極的なもの」と指摘する、天台本覚思想の最終形態がこの口伝法門において完成するのも事実である。したがって、もちろん口伝法門での伝授の多くが、単なる血縁相承の権威化のために行われていたことも確かであろうが、一部では、伝授する者と伝授される者の間で何らかの神秘体験を共有されていたのではないだろうかとも考える。そして、その方法により、梵我一如に似た体験があったのではないかとも思われる。

次に、本覚思想と差別について考えてみたい。袴谷憲昭氏は、以下のように述べている。

「この本覚思想を上っ面から眺めると、すべての人々に普遍的根源的覚りを認めて

いるが故に、これは即座に平等思想を表していると考えられがちなのですが、現実はいかようにもあれ、それは迷妄であって、真実は一元的な根源的覚りのうちにこそ求められなければならないという、容易で押しつけがましいこの本覚思想こそが、実は差別思想を温存してきた元凶なのだと厳しく反省しなければならない体質を持っていたのであります。」³⁶

袴谷憲昭氏は、これまでもそうだが、着眼点がユニークであるが、論理的根拠や実例等があまり示されていないため、読む側がある程度咀嚼する必要がある。確かに、生死即涅槃などといった相即論が成り立つのであれば、現在ある差別は肯定されてしまう。したがって、袴谷憲昭氏の説くように、天台本覚思想に差別思想が内包されていることは確かである。ただし、この天台本覚思想によって、どのような差別が起こったかについてはわからない。袴谷憲昭氏は、曹洞宗の説法で本覚思想に影響された差別思想の例をいくつか挙げているが、それによってどのような差別が行われたのか言及されていない。どのような思想にも、差別思想を内包する可能性はあるように思われる。重要なのは、実際どのような差別が起こったかでなかろうか。一方で、末木文美士氏は、鎌倉初期の浄土教において、本覚思想の影響の著しい法然門下の一念義が、差別に対して最も強く抵抗の姿勢を取った例を挙げている。

以上、口伝法門、本覚思想と差別思想について述べてきた。口伝法門は、血脈相承や口伝法門の売買から、墮落思想に結び付いた可能性がある。しかし、一方で、この口伝法門を通じて天台本覚思想は完成されることを考えると、口伝法門をすべて否定するものではないといえる。また、本覚思想と差別思想については、確かに天台本覚思想には、現実肯定することから、差別思想が内包されている。しかし、本覚思想が、どのように差別と関係していたか、あるいは差別に対してどのような対応をしていたかの方が重要であると考ええる。

第5節 小括

第1章では、天台本覚思想の先行研究（思想自体の研究）を教理史的アプローチ、思想史のアプローチ、社会的アプローチの3つに分けて俯瞰してきた。これまでの天台本覚思想の議論が、その視点やアプローチの違いから、議論がかみ合っていなかったためである。

教理史的アプローチでは、田村芳朗氏、末木文美士氏を中心に、仏教史の中で天台本覚思想の形成について見てきた。『大乘起信論』から始まった本覚思想は、中国では華嚴哲学、天台哲学で発展していったが、依然内在的相即論の段階に留まる。その後、日本に渡り、天台宗に引き継がれた後、密教の影響を受けて発展していった。そして、口伝法門を通じて絶対的一元論にまで達することになる。

思想史のアプローチでは、袴谷憲昭氏と松本史朗氏の説を中心に、本覚思想に土着の思

想が影響を与えていることを見てきた。とくに、如来蔵がウパニシャッドのアートマンとする説はユニークである。思想史的アプローチは、仏教史を超えて、インド思想等、他の思想・宗教にまで範囲を広めて本覚思想の形成について考察するが、教理史のアプローチでの議論を否定しているものではない。両者の違いは、視点の範囲の違いによるものである。

最後に、教理史のアプローチ、思想史のアプローチではカバーできなかった論点、すなわち、口伝法門、本覚思想と差別思想の社会的な意味について考えてきた。口伝法門は、血脈相承や口伝法門の売買から、墮落思想に結び付いた可能性がある一方で、この口伝法門の段階で、天台本覚思想は完成されることを考えると、口伝法門を否定的のみとらえることはないと考ええる。

もちろん、先行研究を単純に3つに分類できるものではなく、その多くは複数のアプローチからなっている。しかし、天台本覚思想は、様々な分野にまたがっているため、その議論には、一定の切り口が必要である。したがって、本章で試みた3つの分類により、天台本覚思想の先行研究の議論が、ある程度は整理されたことを期待する。

一方、今後の課題も発見された。まず、仏教史と土着の思想との関連である。本稿では、宋密の例を採り上げたが、様々な祖師が、仏教と土着の思想との融合に努力してきたと想像される。その努力の上に、天台本覚思想が形成されたと考えられる。こうした祖師の具体的な取り組みを研究していくことが期待される。第二に、社会的な面、とくに口伝法門について、今後、様々な研究がされる必要はあると考える。田村芳朗氏が「東西古今の諸思想の中で最も究極的なもの」と説く、天台本覚思想の最終形態がこの口伝法門において完成するにもかかわらず、相対的に口伝法門での研究が少ないためである。最後に、如来蔵をアートマンととらえるなら、絶対的一元論に達した天台本覚思想とウパニシャッドの梵我一如との関連について研究の可能性があるように思われる。

第2章 天台本覚思想と鎌倉新仏教

第1節 天台本覚思想の鎌倉新仏教への影響の意義

鎌倉新仏教と旧仏教の関係については、これまでも様々な研究がなされている。とくに、新仏教に対する旧仏教の影響についても活発な議論が行われている。本章では、新仏教に対する天台本覚思想の影響について、先行研究のレビューを試みる。法然（1133-1212）、親鸞（1173-1262）、道元（1200-1253）、日蓮（1222-1282）など鎌倉新仏教の祖師たちは、それぞれは、独自の思想を確立した一方、叡山に学び、時代的背景も近いという共通の背景を持つ。こうした共通の背景として、天台本覚思想という切り口で研究することは意義があるように思われる。

ただし、本章では、鎌倉新仏教全体で分析を行うのではなく、個々の新仏教の祖師との関係について採り上げていく。それぞれの宗派において、自宗と天台本覚思想との関係については、極めて多くの研究が行われているため、すべてを網羅することはできないが、代表的な研究を中心に、先行研究を見ていく。

第2節 法然及び浄土宗

田村芳朗氏は、法然を天台本覚思想の批判者として捉える。すなわち、法然は、現実救済に関心をよせ、その現実が二元相対の様相を呈することから、それに適応する教理として浄土念仏に至った。言い換えれば、絶対的一元論の天台本覚思想から、相対的二元論の浄土念仏を独立させたことになる³⁷。柳原太郎氏も、同様に、法然は厭欣思想に立脚しているため、天台本覚思想とはまったく逆の方向にいと主張している³⁸。

法然については、様々な先行研究においても、天台本覚思想の批判者として、ほぼコンセンサスができあがっている。後述するように、他の祖師については、天台本覚思想の影響について多くの議論が展開されるのとは対照的である。元々、天台浄土教の中で、本覚思想と願生浄土とは、対立するものではなかった。それを法然が、「浄土宗」として独立し、本覚思想から決別することになった。本多弘之氏によれば、努力によって本覚に還りうるとするのが本覚思想の実践論の基底であるとする。そして、そういう人間的努力の不実性と不平等性を如実に自覚せよと語りかけるものこそ、浄土の教えであるとする。氏によれば、法然の歴史的意義は「専修念仏」の宗義の樹立であり、その思想的批判は、本願による自力的努力の迷妄の批判である。そして、本多弘之氏は、本覚を人間的努力の究極にあるものとするならば、如来正覚が願生浄土の信の生活の中に感受せられる法明界であると説く³⁹。

田村芳朗氏は、浄土念仏が本覚思想に包まれた形で叡山天台に摂取されていたとする。そして、前述したように、法然によって、絶対的一元論としての天台本覚思想のカバーが

外され、本来の相対的二元論としての浄土念仏が独立した。一方、氏によれば、法然以後になると、また天台本覚思想が試みられるようになった。法然門下では、特に西山派祖の証空(1177-1247)と一念義の香西(1163-1247)に、それが顕著に表れていると主張する⁴⁰。以下では、こうした法然門下について見ていく。

隆寛(1148-1227)は、法然門下の中では、香西(1163-1247)の一念義流に対して、多念義流として分類される。天台本覚思想は、一念成仏・一念往生と親和性が高いため、香西や同じく一念往生思想に近い証空が、その影響を受け、多念義流の隆寛には、その影響が少ないように思われる。ただ、実は隆寛も「平生の一念」を重視している。したがって、隆寛を一概に多念義とすることはできない。しかし、河智義邦氏は、この「平生の一念」が、天台本覚思想的浄土教義のように、直ちに今生・今身における往生を語るものではないと主張する。なぜなら、この「平生の一念」には、信機(機の深信)と信法(法の深信)の二種の深信が担保されており、そうした目覚めの中での一念となるからである⁴¹。

証空と天台本覚思想の関係については、五十嵐隆幸氏が指摘している。証空の特殊名目の行門・観門・弘願が、天台の開会思想を中心に成り立っていること、法華一乗を巧みに利用して観門開会による弘願一乗が成立していることから、元々天台思想の影響を受けている。そして、氏は、証空には長短(久遠)を超越した一念往生思想があるが、これと天台本覚思想の一念成仏との親和性を説く。『牛頭法門要纂』に一念の成仏が強調されており、『枕雙子』に、「元初一念之事」や「一念成仏事」が述べられている。証空の思想では、阿弥陀仏の体が衆生往生の行であり、この行と衆生が阿弥陀仏に対して帰名帰依して願いを發することと仏による衆生救済の誓願とが不二一体であることを願行具足というが、この願行具足をすれば、往生が決定して、必ず成仏することになると氏は説いている⁴²。

最後に、一遍(1239-1289)を採り上げる。戸村浩人氏によると、一遍は、天台の観心を禅と考えており、名号と禅とを同一視することによって、結果的に天台本覚思想を取り込むことになった⁴³。また、藤田裕司氏も、一遍と本覚思想の関係に注目する。まず、一遍の法語に、始覚を「南無」と帰命する衆生に、本覚を、心理を体現した「阿弥陀仏」に結び付けて、両者一体不離となったものが「南無阿弥陀仏」の六字名号に他ならないと述べられている。氏は、ここに本覚思想と浄土念仏の融合を見る。また、氏は、「よろず生としていけるもの、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」という一遍の法語から、一遍が田村芳朗氏の定義する顕現的相即論に至っていることを指摘している。しかし、「こころはもとの心ながら、生死をはなるるといふ事、またくなきものなり」という法語や、「他力称名の行者は、此の身はしばらく穢土に有といへども、心はすでに往生を遂て浄土にあり」といった穢土と浄土の二元相対の法語から、一遍は顕在的相即論には至っていないと、氏は指摘する⁴⁴。

第3節 親鸞

田村芳朗氏によれば、親鸞（1173-1262）は、自著に直接本覚思想を用いた箇所は見当たらないが、「絶対不二」、「真如一実」、「円融満足」、「極速無碍」、「自然法爾」、「如来等同」、「生死即涅槃」、「不断煩惱・得涅槃」、「煩惱・菩提無二」、「煩惱・菩提一味」などに、天台本覚思想との関連が考えられる⁴⁵。一方、藤村研之氏は、自然法爾について以下のように反論している。

「自然とは如来の本願であり、煩惱具足の凡夫が本願のままにあらうとすることは、我を徹底的に否定すること以外にないからである。自然法爾は宗祖の信仰から一貫した主張であり、いわば「本覚思想」と対極の立場に立つものであったといえるだろう。」

46

しかし、田村芳朗氏は、親鸞の思想と天台本覚思想の類似の原因を、親鸞が、浄土念仏ないしは法然の二元的立場を、天台本覚思想を借りて高めようとしたと主張する。そして、親鸞は、実存的な深みにおいて本覚思想をつかみ、単なる本質主義的一元論に墮するものではなかったと説く⁴⁷。

花野充道氏は、親鸞の晩年の著作に説かれる「無上仏」に注目する。「無上仏」は、十万に遍満する阿弥陀仏の本体である。それは、修因得果の報身仏より、さらに根本の本身であり、無始無終・本有常住の法身仏となる。そのような法身は、天台教学で言う「理の法身」ではなく、密教教学で言う「大日如来」、円仁や安然が言う「自然覚了仏」、証真（生没年不詳）が批判する「本来自覚仏」とする。そして、それは、本有として法（理）と一体となった仏、すなわち理智不二の法身であり、『大乘起信論』に説かれた仏であると結論付けている⁴⁸。

ただ、田村芳朗氏や花野充道氏の研究を除けば、先行研究の多くは、親鸞と天台本覚思想との相違を指摘したものが多。例えば、嵩満也氏は、極めて広範囲にその相違点を指摘している。氏は、まず、『教行信証』の信巻の「別序」に出てくる、「末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷ひて金剛の真信に昏し」という親鸞の言葉に注目する。氏によれば、「自性唯心」とは広い意味では本覚思想の一つの基本的な立場を指しており、親鸞はそれを「浄土の真証を貶す」立場、すなわち「浄土の真証」を説く教えとは全く違う立場であり、「金剛の真信」という浄土真宗の教えとも異なると主張している。また、嵩満也氏は、『教行信証』が、明恵の『摧邪輪』による法然批判に対して書かれただけでなく、当時の仏教の思想基盤である本覚思想に対する批判があったと指摘している。また、聖覚（1167-1235）の『唯信鈔』について、親鸞による註釈書『唯信鈔文意』において、親鸞は曇鸞の二種法身を使っているとする。二種法身の論理では、真実と方便との関係を「異なっているが別ではない」という関係だけでなく、「一にして不可同である」という論理でとらえられており、決して最初から肯定の立場を前提としていない。その点で、二種法身の真実あるいは悟りについての理解は、根本的に本来からさと

っているという立場を取る日本の本覚思想とは思想構造的に異なっていると嵩満也氏は主張する。次に、親鸞は、衆生と如来、衆生の心と如来の誓願が背反しながら、あるいは矛盾的な関係にありながら同時に成立することを説く。このとき、それは「即一」ではなく「転成」という論理で成り立っており、本覚思想とは異なっている。最後に、嵩満也氏は、親鸞が、宋代浄土教、とくに元照系の浄土教を受容したことに注目する。この浄土教は、本覚思想と相反する四明知礼の影響を受けているからである⁴⁹。

石原斌夫氏も嵩満也氏とまったく同じく『教行信証』の信巻の「別序」に出てくる、「末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷ひて金剛の真信に昏し」から親鸞と本覚思想の相違を主張している。ただし、石原斌夫氏は、「感染凡夫信心発、証知生死即涅槃」(『教行信証』)の「生死即涅槃」、「本願円満一乗は、逆悪撰すと信知して、煩惱菩薩提体無二と、すみやかにとくさとらしむ」(高僧和讃)の「煩惱菩薩提体無二」、「信心よろこぶそのひとを、如来とひとしときたまふ、大信心は佛性なり、佛性すなわち如来なり」(浄土和讃)の「如来とひとし」の三つに本覚思想をあらわす言葉が用いられていることも指摘している。しかし、三つとも如来の言葉として語られており、往生成仏の最終目標を如来が示したという解釈をすれば、本覚思想外の問題として理解できるとしている⁵⁰。

また、常光香誓氏によれば、本覚思想の真如に一元化する立場なら、真如・法性は固定化し、そこでは縁起的関係を排除され、方便法身の弥陀生起の利他活動は成立しないとす。そして、ここに本覚思想の固定的自他一如・絶対不二の真如観と「選択本願は有念にあらざ、無念にあらざ」に付度できる不可分・不可同・不可逆というべき真如観とは、思想構造がまったく異なっていると指摘している⁵¹。

清水谷正宏氏は、親鸞と天台本覚思想を結び付ける研究の方法について、疑問を投げかける。すなわち、氏は、親鸞の著書の中に本覚思想でよく使用される文言を見つけて、その関連性を説くことの問題点を指摘している。例えば、親鸞の著書に相即論が見られるからと言って、本覚思想に近づいたとは言えないとする。また、親鸞が「弥陀の本体を法身・実相・法性・真如・一如」と説いているが、如から現れて来た「如来」という方便が必要であるため、そのような本覚思想を連想させる用語を用いていると主張している。さらに、氏は、本覚を衆生に本来そなわっている清浄な悟りの智慧とするなら、これは仏教の無我説に反することであり、廻心のない現世肯定主義であるとする。一方、真宗は、二種深信を言い、回心を迫ることから、仏教の無我説を守ると主張する⁵²。

さらに、徳永道雄氏は、本覚思想と結びつけられる悪人正機説に注目する。氏は、親鸞の救済思想における他力回向の信の重要性を強調するとともに、以下のように述べている。

「自己が悪人であるという機の深信の自覚をもつに至ってはじめて往生が可能であるという法の深信が得られるのではなく、これら二種の深信はともに他力回向の信の内容にはかならない。それ故、『高僧和讃』善導讃の、「煩惱具足と信知して」(註釈版五

九一頁)の信知は行者の反省による自覚の産物ではなく、他力回向のはたらきの内容なのである。いま、この「煩惱具足」を「悪人」に置き換えると、この「悪人」は行者の反省的自覚の内容なのではなく、他力回向の信の内容であるということになる。したがって、そこには全く自己否定のみが存在するのであって、ここにはじめて親鸞の悪人正機説が成立する基盤を見つけることが可能になるのである。」⁵³

最後に、普賢大圓氏は、親鸞だけでなく、その後の真宗と天台本覚思想の関係について説いている。まず、親鸞については、天台本覚思想の影響は認めながらも、その相違を強調する。「草木国土悉皆成仏」の思想は、天台の仏性論から導き出された必然の結果であると説く。そして、仏性は、実相、真如、一如、法身、法性であり、空假中の三諦に配当せられる阿弥陀仏となる。しかし、親鸞は、『信巻』別序で、「然末代道俗、近世宗師、沈自性唯心、貶浄土眞證」と述べている。ここで、自性は心性本具の弥陀であることから、氏は、親鸞が、天台の自己の心性即ち弥陀なりとする考えを退け、指方立相、生仏隔別の浄土教の立場を明瞭に厳守していると説く。さらに、氏は、真宗の宗学界の二大潮流である、本覚門立ての空華学派と、始覚門立ての石泉学派に言及している。空華学派では、衆生に廻向すべき仏性が衆生に遍していると考え、そして、衆生は名号を全領する信心獲得の最初の時間たる聞信の一念において、これを自己のものとして受領することになる。一方、石泉学派では、仏と不二である真如法性は周遍し、本具せられるが、衆生にあっては無明となり、無明の外見るべきものがないとする。したがって、仏はこの不二の真如を開覚し、もって誓願一仏乗を成就し、これによって衆生を救う。これ以外に、衆生の成仏得道の道はないとする⁵⁴。

第4節 道元

道元は、叡山で学んでいた時から天台本覚思想に疑問を持っており、その後、批判していく。袴谷憲昭氏は、『正法眼蔵』の「弁道話」からの以下の引用を用いて、その批判点について指摘している。

「とうていはく、あるがいはく、生死をなげくことなかれ、生死を出離するにいとすみやかなるみちあり。いはゆる、心性の常住なることわりをしるなり。そのむねたらく、この身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性はあへて滅することなし。よく生滅にうつされぬ心性わが身にあることをしりぬれば、これを本来の性とするがゆゑに、身はこれかりのすがたなり、死此生彼さだまりなし。心はこれ常住なり、去来現在かはるべからず。かくのごとしるを、生死をはなれたりとはいふなり。このむねをしるものは、従来の生死ながくたえて、この身をはるとき性海にいる。性海に朝宗するとき、諸仏如来のごとく、妙徳まさにそなはる。いまは

たとひしるといへども、前世の妄業になされたる身体なるがゆゑに、諸聖とひとしからず。いまだこのむねをしらざるものは、ひさしく生死にめぐるべし。しかあればすなはち、ただいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。いたづらに閑坐して一生をすぐさん、なんのまつところあらん。かくのごとくいふむね、これはまことに諸仏諸祖の道にかなへりや、いかん。

しめしていはく、いまいふところの見、またく仏法にあらず、牛尼外道が見なり。」

これは、道元の「心常相滅」に対する批判であり、当時の比叡山を中心に日本中の仏教界に蔓延していた本覚思想に向けたものであると主張する⁵⁵。これに対し、それまで袴谷憲昭氏とともに本覚思想批判をしてきた松本史朗氏が、この説に異議を示す。道元が「心常相滅」を批判したのは、「身心一如」、「性相不二」、「生死即涅槃」、「一大法界」、「一心」、「一法」という理論であるが、これらも本覚思想であるとする。そして、松本史朗氏は、道元が、徹底した本覚思想によって、いまだ徹底しない本覚思想を批判したことになると結論付けた⁵⁶。これに対し、袴谷憲昭氏は、これまでの道元に関する自説を取り下げ、松本史朗氏の批判を全面的に承認する⁵⁷。

しかし、栗谷良道氏が、この松本史朗氏の主張に異議を示す。その根拠は、道元の主張する「身心一如」や「性相不二」が本覚思想ではないということである。栗谷良道氏によれば、「身心一如」と示される心は仏祖の心であり、「性相不二」と示される性は仏祖の性である。道元が「身心一如」や「性相不二」として述べている心と性は、心性常住説として説かれる外道の心と性ではなく、仏祖の道取りする心と仏祖の保任する性である。すなわち、「身心一如」と「性相不二」は、仏祖の説として示されていると結論付ける⁵⁸。

池田魯參氏は、幅広い範囲で、道元と天台本覚思想の異質性を強調する。まず、如来と凡夫の隔たりを、天台本覚思想では、現実の諸相がそのまま永遠常住のすがたであるということ、知るか知らないかの相違でしかないのに対し、道元の目指している仏法の世界は遙かな徑庭があると主張する。また、道元は日常の身近な行儀作法を強調するが、これは修行不要論に行きつく天台本覚思想と相反するものである。従来、道元の言う「本証」を「本覚」の意味で理解されてきたが、「本証」は、「如来によって証明された根本の道理」というほどの意に解釈すべきであり、その道理は「授記」の形で人々に手渡されていると氏は主張する。同様に、道元の言う「自己をならふ」もこれまで誤解されてきたとする。すなわち、「仏道をならふは自己をならふ」というときの「自己」は、短絡に、天台本覚思想でいうような「凡夫のわれ」の意で解すべきではなく、厳密には、仏によって検証され、仏によって授記が与えられたものとしての「仏である自己」をならうほどの意味に解されなければならないとする⁵⁹。

田村芳朗氏も、道元が天台本覚思想の影響を受けており、その思想の類似性を指摘しながらも、根本的な違いに言及している。すなわち、天台本覚門がその本覚思想を一途に押し進めていったのに対し、道元はそれを根底に持ちながら、逆展開している。道元は、即

心是仏・迷語平等・修証不二等の即思想が単なる一元論に墮し、しかもそのまま現実にあてはめられることを戒め、修証・仏凡一等なるがゆえに凡を出し、修を出し、凡夫修業を強調したと説く⁶⁰。

第5節 日蓮

日蓮と天台本覚思想の関係については、島地大等氏が、その密接な関係を指摘し以来、活発な議論がなされてきた。ただし、日蓮の思想を見る場合に、遺文の解釈が重要になるが、この真偽には文献学的研究が必要になる。したがって、各遺文の真偽によって、天台本覚思想との関係性について、まったく違った結論となる可能性がある。そうした中、水谷進良氏は、島地大等氏が天台本覚思想との関係を指摘した事項が、文献的に問題のある遺文のみにしか見られないということ、また思想的にも純正遺文中との間に矛盾が生じるため、それらに依拠することの問題を主張している⁶¹。

花野充道氏は、日蓮と『修禪寺決』との関係を指摘する。日蓮の撰述とされている遺文のうち、『当体蓮華抄』と『十八円満抄』で、明らかに『修禪寺決』を参照して書かれたと認められる。また、『日女御前御返事』は、『修禪寺決』に基づいて書かれたと推定される。氏は、各種「往生伝」に説かれる臨終誦経・臨終誦文が、臨終唱題に至り、『修禪寺決』がこれを合理論化したと説く。そして、日蓮の唱題思想もこの発展上にあると結論づけている⁶²。

また、花野充道氏は、単純化と断りながら、日蓮には、聖道門的立場と浄土門的立場が複雑にからみあって両存していると説く。すなわち、凡聖一如の理論的立場と凡聖相對の実践的立場とが、巧妙なバランスの上に成り立っていることになる。そして、日蓮の宗教を、教義理論としては凡聖一如の本覚思想と一念三千の観心主義、信仰実践としては末法思想による凡聖相對の信心為本、宗教体験としては名字即の即身成仏と定義している⁶³。聖道門的立場及び教義理論において、天台本覚思想と関連していることになる。

以上、様々な議論がなされてきたが、その基本となるのは、日蓮と天台本覚思想とは、類似している部分もあれば、まったく異なる部分もあり、それをどのような切り口から考察するかが重要となっていると思われる。その意味では、三浦和浩氏の指摘が分りやすいように思われる。氏は、日蓮が、衆生の本覚を認めつつも、天台本覚思想に言われるような「事常住」なる世界が、実際には現前していないことに対して矛盾を感じていると主張する。当時、大地震、大火、飢饉、疫病が日常的に起こっており、日蓮の目にはこの世界を「事常住」とは考えられなかった。この矛盾を突破して、「事常住」の世界を実現させるために、日蓮は、人々に他の信仰をやめることを勧め、題目の信仰を説いたとする⁶⁴。

こうした考えを前提にすると、日蓮にとって、内在的相即論は認めるものの、顕現的相即論や顕在的相即論は、否定されるものであると考えられる。伊藤慎一氏も、三浦和浩氏と似た指摘をしている。氏は、衆生と仏の間には距離があり、それを埋めるものとして、

題目受持という行をもって衆生を肯定して行くという、二元論（衆生と仏という現実世界）から一元論（仏の世界）への宗教的世界観を日蓮が持っていたと言う⁶⁵。

布施義高氏は、日蓮の言う「事」と天台本覚思想の「事」の比較を行った。日蓮の「事」については、望月敏厚氏が分類した十四項目を用いている。天台本覚思想から導き得ない、日蓮の「事」の際立った特徴として、十四項目の中、「乗種事（性種ではなく、妙法＝乗種の投与）」、「教乗事（本仏の實在に立脚した仏種の授受）」、「化他事（日蓮の慈悲広大の誓願行）」、「色読事（身読・体験）」、「事証事（折状逆化の体験が法華経に符合）」、「人間事（末代凡夫の救済）」、「現在事（末法為正）」等を挙げる。一方、天台本覚思想との関係を検討すべきものとして、「果上事（天台一九界に仏界が性具する理性所具一念三千）に対する（日蓮一九界が本仏修成の仏界に包摂される果上顕現の一念三千）」、「有相事（体より相を重んじる現実尊重）」、「法界事（自他法界一切の絶対肯定）」、「世法事（真俗一貫俗諦常住）」を挙げている⁶⁶。

川口勇氏は、神仏習合から日蓮と本覚思想を結び付ける。氏によれば、神仏習合と本覚思想は、日本思想史ないしは日本宗教史において同一基盤にある、すなわち、同じところから派生していった思想である。この同じところを日本の古層にあるもの、すなわち、呪術的なものを含んだアニミズムと考える。そして、神仏習合と本覚思想は、日蓮において完結する。すなわち、両思想は超克され昇華された。それを具体的な信仰の対象として創案されたのが、十界曼荼羅の世界であるとする。その結果、氏は日蓮仏教を「多神教を含んだ一神教」と規定する⁶⁷。

第6節 祖師分析の問題点

鎌倉仏教祖師の思想と天台本覚思想の影響については、様々な先学が議論を行っている。その中には、先行研究に対する批判も多い。こうした議論の積み重ねによって、研究が深まっていくことが期待される。しかし、一方で、議論がかみ合っていないことも多い。以下では、その要因について考察する。

前述したように、祖師達は、天台で学んでいるため、その思想には、大なり小なり、天台本覚思想の影響を見ることはできる。とくに、一部の概念や用語については類似性を指摘することができる。一方で、祖師達は、その後独自の思想を確立する。その意味では、天台本覚思想とは異質である。したがって、同一の祖師において、類似性を指摘する研究と独自性・異質性を指摘する研究とは矛盾しない。しかし実際には、そうしたことが未分化のままで議論や批判がされている場合がある。

また、祖師の多くは、天台本覚思想を批判している。ただし、批判しているからといって天台本覚思想とまったく独立に思想が構築されたわけではない。天台本覚思想を批判的に吸収して、そのうえで独自の思想を生み出している可能性もある。前述したように、社会的な観点で見れば、天台本覚思想が墮落の思想であるという価値観が入ってくることも、

議論を混乱させている。すなわち、教義面での天台本覚思想と社会面でのそれとが混在した形で議論されるからだ。

この問題については、花野充道氏は、多くの学者が天台本覚思想イコール修行不要論と固定化して考えていることを指摘している。氏は、天台本覚思想が大乗仏教の展開過程で成立した究極的な仏教教理であると考え、教理としての本覚思想を盾にして、修行不要論を唱え、増悪無礙の振舞いをしてきた人々との区別を主張する⁶⁸。

また、花野充道氏は、天台本覚思想と鎌倉仏教との思想的同質性と思想的異質性について言及する先行研究を、次の4つの立場に分類する。第一は、天台本覚思想の影響をできるだけ認めないで、鎌倉仏教の独創性を論じようとする立場、第二は、天台本覚思想の影響を認めた上で、鎌倉仏教の思想をそのアンチテーゼ（反動）にとらえる立場、第三は、天台本覚思想の影響を認めた上で、鎌倉仏教の思想を教理と宗教のジンテーゼ（止揚）にとらえる立場、第四は、天台本覚思想の影響を認めた上で、天台本覚思想と鎌倉仏教の相互作用論を主張する立場である⁶⁹。

さらに、祖師の文献についても注意する必要がある。祖師達は、徐々に独自の思想を構築していったため、書かれた時期によって違いがあることは確かである。若いころの文献ほど天台本覚思想と類似する概念が含まれる可能性が高く、晩年の文献ほどその独自性が大きくなる。また、祖師の文献と天台本覚思想の文献を同レベルで比較することも難しい。祖師の文献は、一人の思想家の一貫した思考から生み出されたものであるのに対し、天台本覚思想の文献の多くは、口伝の寄せ集めであり、首尾一貫していない。

第7節 小括

本章では、鎌倉新仏教の祖師たちと天台本覚思想の関係の先行研究をレビューしてきた。それぞれの祖師について、様々な議論が現在も続けられている。

ただし、祖師達が天台本覚思想の影響を受けていたかどうかの議論には、注意が必要である。祖師達は天台で学んでいるため、その思想には天台本覚思想の影響を見ることはできる一方、その後、独自の思想を確立し、祖師達の多くは天台本覚思想を批判する。したがって、同一の祖師において、類似性を指摘する研究と独自性・異質性を指摘する研究とは矛盾しないことになる。また、第1章とも関係するが、社会的な観点で見れば、天台本覚思想が墮落の思想であるという価値観が入ってくることも議論を混乱させている。すなわち、教義面での天台本覚思想と社会面でのそれとが混在した形で議論されるからだ。

こうした鎌倉新仏教の祖師たちと天台本覚思想についての研究の問題を考慮しながらも、以下のように結論付けられる。祖師たちは、叡山に学び、天台本覚思想が盛んであったという時代的背景を持っている。そのため、天台本覚思想の一定の影響は受けていたことは確かであり、特に若年の時ほど、その影響は大きいと考えられる。しかし、その後、祖師たちは、それぞれ、この天台本覚思想を批判及び止揚して、自らの独自の思想を築いてい

ったと考えられる。

最後に、祖師たちが、天台本覚思想を批判及び止揚した理由について若干の検討を加える。天台本覚思想の究極は、顕現的相即論や顕在的相即論といった絶対的一元論である。すなわち、現実世界を仏の顕現であると考え、この現実世界以外に真理はないとする考えである。しかし、祖師たちは、苦しみ助けを求める民衆の姿を見て、現実世界を肯定できなかった可能性が考えられる。また、祖師たちは、現実世界を肯定するのではなく、この現実世界を理想の世界に変えようとしたのではないだろうか。そのためには、この天台本覚思想を批判及び止揚する必要があったのではないかと考える。この点については、第 7 章でも再考する。

第3章 天台本覚思想の他の思想や日本文化への影響

第1節 概説

天台本覚思想は、様々な分野に影響を与えてきた。本章では、思想と文化に分けて、先行研究のレビューを中心に、その影響について見ていく。天台本覚思想と仏教以外の思想との関係については、神道、修験道、キリスト教を採り上げる。すなわち、こうした分野の先行研究については、仏教の研究者以外に、神道、修験道、キリスト教の研究者の研究について考察していくことになる。したがって、極めて学際的なものになる。一方、日本文化への影響については、和歌・連歌、能、茶、説話・随筆、絵画を採り上げる。この分野の考察においては、三崎義泉氏による極めて網羅的な数多くの先行研究に依拠している。もちろん、こうした文化への影響についても、学際的な研究となる。

本章の目的は、天台本覚思想が他の分野にいかに関与したかについて考察するものであるが、こうした影響を研究することによって、逆に天台本覚思想そのものについて再考させられるものであると期待する。とくに、仏教以外の分野の知見を取りこむことによって、新しい発見の可能性が高まると考えられる。以下、第2節で天台本覚思想の他の思想への影響について、第3節で日本文化への影響について、先行研究のレビューを行う。

第2節 他の思想への影響

本節では、天台本覚思想が他の思想にどのような影響を与えたかについて、先行研究のレビューを行う。具体的には、神道、修験道、キリスト教との関係について考察していく。

天台本覚思想が他の思想に与えた影響について、先学が最も研究を行っているのが、神道との関係についてである。田村芳朗氏は、神道への天台本覚思想の影響として、神道における反本地垂迹説、根葉花実論、三神説を挙げている。反本地垂迹説は、神本仏迹・神主仏従とする思想で、氏によれば、本覚思想の現実肯定を取り入れて成立した。出俗の仏よりも俗形の神の方が、本来・本覚の姿であるとする。根葉花実論は、日本（神道）を種根に、中国（儒教）を枝葉に、インド（仏教）を果実になぞらえ、根本である神国日本、すなわち神道に価値を置く思想である。最後に、三神説は、権現神・実類神の二神（二神説）が、本覚思想を取りこんで本覚神・始覚神・実類神（不覚神）の三神になったもので、本覚神には、天照大神などの最高神があてがわれた。氏によれば、二神説までは仏教が主体に立ったが、三神説に移ると、神道にその重心が移っていった⁷⁰。

船田淳一氏は、山王信仰の戒家との関係に注目した。氏の研究のユニークなところは、天台本覚思想からの影響のみを見るのではなく、戒家の思想が、天台本覚思想に積極的に関与したことを説いていることである。当時、天台本覚思想の修行不要論が曲解され、悪僧の行動が正当化されていた現状を解決するために、戒家が、天台本覚思想に対して、論

理的に対応したとする。山王信仰では、徐々に十禅師が重要な位置を占めるようになる。戒家では、この十禅師による戒体説が形成される。この十禅師戒体説とは、十禅師と閻魔王とを同体とみなし、それによって共鳴・強化された「怒る神」としての賞罰機能を戒体へと及ぼすことによって、戒律の実行性を活かすための仕組みである。その背景には、戒家の思考が始覚と本覚との緊張関係の狭間にあったことが考えられる。とにかく、この十禅師戒体説によって、戒体のレベルで実践性を付与し自己規制を強化するものとなり得ると考える。そして、氏は、神祇と戒律の結合が、天台本覚思想と戒律の矛盾を止揚せんとする論理であると結論付けている⁷¹。

神道と天台本覚思想の関係についての先行研究は、田村芳朗氏や船田淳一氏以外にも数多くあるが、それらは第7章で紹介する。第7章では、神道の中でも室町時代に唯一神道を大成した吉田兼俱を採り上げる。また、上述した三神説は、第6章の『神道集』でも論じる。

天台本覚思想と修験道との関係については、様々な先行研究がある。まず、平松澄空氏は、回峰行と天台本覚思想の関係について考察した。氏は、回峰行と天台本覚思想をそれぞれ四つの発展段階に分類した。回峰行の四発展段階において、第一期は、始祖相應和尚（900）から鎌倉末期（1300）であり、葛川参籠中心で、峰の巡礼となり、第二期は、鎌倉末期（1300）から信長焼打（1570）であり、葛川参籠で、初期回峰（巡礼的）とする。一方、天台本覚思想においては、第一期（平安後期（1100）まで）を口伝・切紙相承時代、第二期（平安後期（1100）から鎌倉中期（1250））を文献化時代、第三期（鎌倉中期（1250）から鎌倉後期（1300））を体系化時代、最後の第四期（鎌倉末期（1300）から南北・室町期（1400））を集大成・注釈書時代と分類した。そして、回峰行の第一期が天台本覚思想の第一期から第三期に当たり、回峰行の第二期が天台本覚思想の第四期に当たると主張する。また、氏は、回峰行の礼拝対象が、諸仏、諸菩薩、諸天、諸神、祖師先徳の他、閻伽水、池、瀧などの水類、竹、杉、松などの植物類、岩、塚、峰などの他物類にいたるまでの自然物に関するものが極めて多いことを指摘している。そのため、「草木国土悉皆成仏」の言葉が、修験道に与えた影響は大きいと結論付けている⁷²。

また、中山清田氏は、修験道の『柱源神秘法』にある柱源護摩に注目する。柱源護摩の法螺に、(ア) (ビ) (ラ) (ウン) (ケ) (ン) という六大明という表現がある。(ア) は地、(ビ) は水、(ラ) は火、(ウン) は風、(ケ) は空、(ン) は識にあてられており、これらは、宇宙を現し、自然の原理、万物能生の理を明らかにし、宇宙万象の和合を示しているとする。また、(ア) (ビ) (ラ) (ウン) (ケ) (ン) は、柱源護摩の主要な道具でも示される。ここに言う「柱」は、日本の天地神の源として考えられており、こうした柱源護摩の思想は、本覚思想の万象を支える真理、宇宙の考え方と同じであると説く⁷³。

宮家準氏は、天台本覚思想と修験道との関係について、包括的かつ詳細な分析を行っている。氏は、室町末期に修験道を確立した阿吸房即伝（生没年不詳）における、天台本覚思想の影響について考察している。具体的には、阿吸房即伝の著作、『修験修要秘決集』、『彦

『山峰中灌頂密藏』、『三峰相承法則密記』、『修驗頓覺速証集』、『柱源秘底記』から天台本覚思想に関連した思想を抽出している。即伝の著作では、天台本覚思想文献からの引用は認められない。しかし、氏によれば、修験道の字義、衣体、峰入に天台本覚思想の影響が見られるとする。すなわち、山伏の字義では、「山」は三身即一・三諦即一、「伏」は無明法性不二を示し、衣体では、凡聖不二、金胎不二、三身即一・三諦即一が説かれている。峰入では、「峰入者」は、無作三密・因果不二で、全体では十界一如の行としている。十界修業の四諦では、煩惱即菩提がみられる。さらに、作法の一つ柱源では、「本覚讚」が唱えられる。宮家準氏は、さらに、即伝の思想と『三十四箇事書』の関係について、存在論、仏身論、衆生論、成仏論のそれぞれについて、比較考察を行っている⁷⁴。以下、引用が長くなるが、それぞれの議論を記載する。

「まず「存在論」の三諦については『事書』では三諦を円融平等としながらも、仮諦を真如として重視する。ただ一心のうちに三諦を感じる一心三観を主張し、己心の中に実相があるとする。これに対して即伝も衆生の一念のうちに三観を観じる三諦一念を説いている。ただあわせて衆生の妄執を「仮」、法性の聖徳を「空」とし、この仮と空が円融した本有無作の妙覚を「中」とするということのように中に重点をおいている。そして衆生の行往坐臥を三密自樂の修業としている。」⁷⁵

「仏身論に関しては『事書』では、三身が即一の相即関係にあること、垂迹の三身が本有の三身と同一のこと、衆生の己心が一切の法、仏であるとしている。一方即伝も一身のうちに無作の三身があると三身即一を説くがこれとあわせて密教の影響のもとに大日如来、不動明王、役行者が金胎兩部を意味するとしている。」⁷⁶

「衆生論については『事書』では生死即涅槃、業即解脱などの自己同一の論理と十界の不変性をもとにした世間即常住を説いている。これに対して即伝は十界一如、十界互具とあわせて、十界修業の六道と四聖を凡聖一如とする。そしてこの四聖の説明では煩惱即菩提、苦即安樂などの自己同一性の論理を用いている。」⁷⁷

「成仏論については『事書』では理即と究竟即（妙覚）を一体としつつも、この間に名字即をへて究竟即（妙覚）に至る修業の階梯を設けていた。一方即伝は即身成仏・始覚、即身即仏・本覚、即身即身始本不二をあげる。そしてこのうちの即身即身は衆生の行往坐臥、言語を無作三身の妙用とする修験の成仏とする。もっともその一方で地獄から仏に至る十界修業による成仏を説いている。」⁷⁸

以上は、神道や修験道など日本の宗教への影響であったが、天台本覚本覚思想と日本以外の宗教との関係についても研究されている。阿部仲麻呂氏は、キリスト教との関係につ

いて研究を行った。極めてユニークな着想であるが、氏は以下のように、説いている。

「日本の思想である国学や日本人の生活習慣になじんでいる儒教思想などを取り上げずに、なぜあえて本覚思想にだけ焦点を当てるのだろうか。それは本覚思想の核心である「如来蔵思想」とキリスト教の「聖霊論」とが「人間の心における真実のいのちの根源の内在」および「万物の救済」という視点において構造的同質性を備えているからである。本覚思想を通して日本の思想はキリスト教神学と連結し、聖霊論の自覚によって日本の思想は万物を創造し・活かし・完成させる神の愛を発見するのである。」

79

氏は、また、心生滅門から心真如門へと至る転換のプロセスをたどることを万人に勧める。すなわち、全人類に妥当する真実を説き、生きるように勧めるのが、『大乘起信論』の立場であると説く。そして、この立場は救済論的实在理解に基づいていると主張する。氏は、さらに、天台本覚思想における現実世界を仏の顕現と見る考えにも、キリスト教の類似性を指摘する。氏によれば、キリスト教の「神の国」は、完成には至っていないが、イエス・キリストの到来によってすでにこの世において実現している⁸⁰。

富山英俊氏は、宮沢賢治（1896-1933）にキリスト教と本覚思想の影響を見る。言い換えれば、宮沢賢治を通じて、本覚思想とキリスト教を結びつけている。氏は、『めくらぶだうと虹』と『「旅人のはなし」から』の2作品を採り上げている。

『めくらぶだうと虹』に以下のような表現がされている。

「ごらんなさい。まことの瞳でものを見る人は、人の王のさかえの極みをも、野の百合の一つにくらべやうとはしませんでした。それは、人のさけをば、人のたくらむやうに、しばらくまことのちから、かぎりないいのちからはなして見たのです。もしそのひかりの中でならば、人のおごりからあやしい雲と湧きのぼる、塵の中のたゞ一抹も、神の子のほめ給ふた、聖なる百合に劣るものではありません。」⁸¹

富山英俊氏は、この後半部分に特に注目し、その宗教的な「ちから」あるいは「ひかり」の中では、人の王の栄華、虚飾、偽善等の「一抹」も、聖なる野の百合に劣るものではないと解釈している。そして、氏は、ここに、イエスの譬を転倒させたものを見る。すなわち、キリスト教からの一方向の影響や感化ではなく、反語の教師イエスへの応答として捉えている。さらに、イエスの反立法的な志向と、親鸞主義の悪人正機との対話として見ている。そして、この親鸞主義の悪人正機の源泉を、本覚思想、諸法実相とみなしている。さらに、無常と涅槃の同一、心の現象における自他の区別の無化、絶対の現れである大自然による日常の相対化を説いている⁸²。また、氏は、以下の『「旅人のはなし」から』も、同様の関係を見出す。

「あるとき一つの御城に参りました、その御城の立派なことは何にたとへませうか道ばたに咲いてゐるクローバアの小さな一つの蝶形花冠よりもまた美しいのでした。年老った王様がこゝに居りました、」⁸³

以上の富山英俊氏の説は説得力があるように思われる。確かに、通常行われる反語的な表現は、世俗的な大きなもの（栄華等）よりも、宗教的な小さなもの（花の美しさ等）が優れているとしている。しかし、『めくらぶだうと虹』や『「旅人のはなし」から』では、こうした世俗的なものを一抹等といった表現で、劣ったものとみなしながら、あえて、宗教的な小さなものと同格であることを示している。まさに反語の反語であり、こうしたプロセスを通じて、より現実肯定的な世界が描かれているように思われる。そして、それは、天台本覚思想の現実肯定と親和性があるように思われる。

第3節 日本文化への影響

能芸については、世阿弥（1363-1443）の娘婿であるとともに、中世の能の中興者である金春禅竹（1405-1471）と本覚思想の関係についての研究されたものが多い。まず、三崎義泉氏によれば、禅竹は、究極位にある心のあり方を「心行所滅の感心」や「妙心」と称し、幽玄の底に徹することをひたすら追求した。そして、その幽玄に関して、「色心不二、幽玄之覺躰、哥舞之寿命」といった、天台本覚論の常用語を用いて論じていることを指摘している⁸⁴。阿部仲麻呂氏も、金春禅竹を採り上げている。氏は、禅竹の著書『明宿集』と『芭蕉』の存在意義について考察している。『明宿集』は、禅竹が能の極意を凝縮して書き綴った秘密の伝書であるが、「本覚思想の論理」を表現した理論書として理解される。一方、『芭蕉』は、禅竹が書き残した能脚本であり、実際に舞台上で演じられている作品である。したがって、「本覚思想の実践」を表現した能作品として理解される。その結果、「能の場（舞台-客席）」が、森羅万象を包越する究極的な場所となる⁸⁵。

和歌・連歌について、様々な先学の研究がある。まず、三崎義泉氏は、藤原俊成（1114-1204）に注目する。もちろん、藤原俊成が、本覚思想を自覚して、以下に述べる「もとの心」を使用したかどうかはわからない。ただし、氏は、天台宗との関係を考慮するとともに、藤原俊成の後進への影響について考察している。すなわち、氏によれば、藤原俊成は、出家後、天台思想の感化のもとに歌のあり方を探求し、詠歌における止観の行じ方を本道にするに至った。藤原俊成が式子内親王に答申した『古来風躰抄』の冒頭に、「もとの心」が記載されている。もちろん、この「もとの心」が本覚思想という訳ではないが、その後の歌人によって、本覚思想に支えられてこの「もとの心」が使われるようになる。さらに、鎌倉後半期から室町時代にかけては「もとのさと」を詠みこむ作品が激増する。したがって、三崎義泉氏は、藤原俊成の「もとの心」の重要性を指摘している⁸⁶。また、三崎義泉氏

は、慈円（1155-1125）の歌にも本覚思想の影響を説く。慈円の歌から、煩惱即菩提・生死即涅槃の理論を体得した生き方を見る。すなわち、日頃のもののあはれを歌うことが、そのまま仏法の究極を求めていく道になっている。そして、氏は、人の身としての毎日のいとなみに成仏の道を探すが、本覚思想であると結論づけている⁸⁷。さらに、時代が下がり、田村芳朗氏は、東福寺の僧であるとともに、定家の歌風によった正徹（1381-1459）を挙げ、その歌集『草根集』に、本覚がよみこまれていることを指摘している⁸⁸。

歌論としては、三崎義泉氏が、前述した正徹に師事した心敬（1406-1475）の『ささめごと』を採り上げている。氏は、『ささめごと』において、天台の法華経思想を繰り出しながら、美と芸術を論じることによって、仏道に基づく和歌連歌の道を探求したと指摘している。すべての実在を虚妄としながらも、人がこの世に生きて縁を得て開悟する境地が、仏の体现の立場である。また、仏自体は無相の法身であるけれども、仏の側から、様々なあらわれ方によって人の悟りを待っている。そこに気づいて、世の哀れ深いことを表現できた時が、芸術の至妙の美であるとする。三崎義泉氏は、そこに本覚思想を見ている⁸⁹。以上、歌人について見てきたが、全体像として、三崎義泉氏は、平安から中世にかけて歌道の精進が仏道に入り込んだ時、歌人各自のもののあはれの体験が求道に通じていくことを説く。すなわち、美の究極への探求が、仏の境地を覚り始める⁹⁰。ただし、心敬については、別の意見もある。すなわち、菅基久子氏は、心敬が、鎌倉・室町期に展開し、彼の活躍当時に主流であったとされる天台本覚思想ではなく、それ以前の内在的相即論に留まっていた本覚理解に立っていると主張する。すなわち、心敬は、盲動心から不動の真心への過程を回転説に基づいて捉え、その過程において観心修業が不可欠であると説き、この考えは、『三十四箇事書』、『漢光類聚』以降の天台本覚思想関連の諸文献に見られる絶対的現実肯定の態度とは相容れないとする⁹¹。

こうした天台本覚思想の影響は、近現代の俳諧にまで及ぶ。松岡ひでたか氏は、高浜虚子（1874-1959）における本覚思想の影響を指摘している。まず、虚子が明治三十八年に発表した『俳諧スボタ経』に、「草木国土悉皆成仏悉有仏性」という言葉が出てくる。松岡ひでたか氏は、虚子が幼少期から親しんできた能楽を通じて、本覚思想の影響を受けたと説く。そして、虚子の作品の中で、人を超えた存在に委ねるという姿勢が発見され、これを現実の絶対肯定をいう本覚思想の現れと見る。さらに、虚子の「花鳥諷詠」を、成仏の可能性を有する草木などを諷詠することではなく、仏そのものを詠うことであると解釈する。すなわち、「花鳥諷詠」とは、本覚思想による仏を讃えること、讃仏そのものであると主張している⁹²。

茶道についての研究も行われている。三崎義泉氏は、侘び茶生成の思想的根拠を本覚思想に求める。氏によれば、利休（1522-1592）は、「見ワタセバ花モ紅葉モナカリケリ浦ノトマヤノ秋ノタグレ」という定家（1162-1241）の名歌について、浦の苫屋の寂びすました「無一物ノ境界」こそ「茶の本心」だと紹鷗（1502-1555）から教えられた。そして、万象を根源の真実義において見定める姿勢に侘び茶を見出し、そのために「正直に慎しみ深く

おごらぬさま」を心掛けよというのが紹鷗の立場であると説く。さらに、氏は、詫びとは、余剰を排し我欲を脱して、いま己の見据えるべきものに集中することと指摘する⁹³。

最後に、説話・随筆における先行研究を見ていく。まず、川口勇氏は、往生伝の『法華験記』に注目した。例えば、妻帯僧が蘇生する話を採り上げる。もちろん、これは法華読誦のおかげであるが、煩惱を断ち切ることができなかった妻帯僧が、煩惱具足のまま、救われていくことに、氏は注目した。そして、ここに本覚思想の影響を見る⁹⁴。また、西行（1118-1190）に仮託された『撰集抄』について、三崎義泉氏は、日常生活そのままが仏の在り方であるという思想を基軸としていると説く。そして、「事常住」、「假常住」、「衆生の当体そのままが仏」などから、『三十四箇事書』との関連性について指摘している⁹⁵。さらに、『宇治拾遺物語』にも、本覚思想が見られる。廣田收氏は、『宇治拾遺物語』の中のいくつかの話の中に本覚思想を見出すが、ここでは第136話「出家功德事」を採り上げる。この話の主題は、俗なる者の出家のうちに仏菩薩が出現するという認識がある。したがって、ここには、俗なる存在がもともと仏性を有するということが前提となっている。そして、その源流に、人に神性を認める在来の思想と、これと混ざった世俗的思考があると主張する⁹⁶。これは、第1章で議論した、天台本覚思想が土着の思想から来たという仮説とも関連している。説話・随筆については、以上紹介したもの以外でも、『沙石集』や『徒然草』など、様々な先行研究が行われている。こうした、天台本覚思想と説話との関係については、第5章、第6章で詳しく見ていく。第5章で『沙石集』、第6章で『神道集』を採り上げる。

第4節 小括

以上、天台本覚思想の他の思想や他の文化への影響について、先行研究のレビューを行った。他の思想への影響については、天台本覚思想からの一方的な影響だけではなく、山王信仰の戒家の例のように、当時天台本覚思想の抱えていた問題に対する解決方法を探ることによって成り立った思想もある。阿吸房即伝についても、天台本覚思想を理解し取りこみながらも、独自の解釈も展開している。これらは、極めて重要な示唆を与えている。

天台本覚思想の影響を見る場合に、注意すべきことがある。島地大等氏及び田村芳朗氏は、天台本覚思想を仏教哲理のクライマックスとして位置付けている。これは、当時天台本覚思想を墮落の思想とみなされてきた中で、アンチテーゼとして重要な役割があったと考えられる。さらに、田村芳朗氏は、第1章でレビューをしたように、天台本覚思想を段階によって説明している。すなわち、基本的相即論→内在的相即論→顕現的相即論→顕在的相即論といった発展である。これを、仏教哲理のクライマックスに向かう進化として捉えられる。したがって、ある思想への影響が天台本覚思想の内在的相即論に留まり、別の思想への影響が顕在的相即論に至っている場合、後者を優れた思想とみなしてしまう危険性を伴う。すなわち、顕在的相即論は理解されていても、あえて内在的相即論に留まると

いう選択があるのではないかと考えられる。山王信仰の戒家の例は、まさにそうであるように思われる。表現を変えれば、天台本覚思想の思想的な進展により、本覚の始覚に対する優位性が増していく。しかし、当時の思想は、それが社会的な問題を引き起こしていたため、その解決のために、始覚を再評価したのではないだろうか。これを天台本覚思想の発展段階から、退化とみなすのではなく、船田淳一氏のように止揚と捉えるべきであると考える。

天台本覚思想の文化への影響を考える場合、美の探求が重要な要素になるように思われる。もちろん、美は、抽象的なものである場合もあるが、たとえイメージであっても、実際の対象は現実世界の中にあるものである。また、しばしばそれは、自然の中にある。もちろん、こうした自然は無常であるが、そうした美を追求する中に、その対象そのものが永遠性を持つことになる。また、無常を克服するために、そこに一瞬の永遠性が付け加えられる。対象物である自然の永遠性を求めれば、草木成仏といった概念は受け入れやすい。また、一瞬の自然の美の永遠性は、その時点でそこに涅槃や浄土を見ることになり、天台本覚思想における現実世界を仏の顕現とする考えとも結びつく。

こうした美に対して、三崎義泉氏は、「無心の美」という概念を提唱する。仏教における心の正しい定め方によって、物にも心にも真実本来の在り方があると考えられるようになった。人の心のままを良しとせず、風や露などにも別に本心があるという感覚が育ってくる。そして、人よりも風や露や草木にこそ心があるとされ、人の心は、例えば、澄み切った月そのものになった境地でなければならぬとされた。美を求めるためには、かつて心なしとした風や露や草木が、逆に心の在るべき境地であることを知る。氏は、この新しい心の見方を「無心の美」の発見とした⁹⁷。

以上は、天台本覚本覚思想の思想面での影響について見てきたが、それ以外にも関連性を見出すことができる。すなわち、その伝承方法も親和性がある。例えば、阿吸房即伝は、切り紙によって、その思想を伝えている。また、文献についても神道の一部の文献は、過去の偉人に仮託された形を取っている。さらに、能芸や茶道では、血縁を中心とした相承が行われている。前述したように、天台本覚思想でも血脈相承や実子相承が行われていた。こうした伝承方法の面でも、天台本覚思想との関係性について指摘できる。

この第3章を含め、第1章、第2章と先行研究のレビューを行ってきた。第4章以降で、これまでの先行研究のレビューを基に、新しい考察行っていく。まず、第4章では来迎図への影響について、禅林寺山越阿弥陀図を考察する。第5章及び第6章は、説話への影響について研究を行い、第5章で『沙石集』、第6章で『神道集』を採り上げる。最後、第7章では、神道への影響について吉田兼俱の思想を見ていく。禅林寺山越阿弥陀図が鎌倉時代中期から後期、『沙石集』が鎌倉時代中期、『神道集』が南北朝期、吉田兼俱が室町中期から戦国時代であるため、ある程度時系列的な順序になっている。

第4章 禅林寺山越阿弥陀図における天台本覚思想の影響（天台本覚思想の来迎図への影響）⁹⁸

第1節 来迎図および禅林寺山越阿弥陀図

前述したように、天台本覚思想は、様々な日本文化に影響を与えてきた。本章では、その中で絵画、来迎図について考察する。来迎図は、これまで浄土思想との関連が研究されてきたが、本章では天台本覚思想の影響について考えていく。

来迎図は、元々『観無量寿経』の浄土変相図を基にしている。千賀眞順氏は、奈良時代に既に中国風の浄土変相図があったと伝えられていることを説く⁹⁹。平安時代以降、浄土変相図の下縁の九品往生の相が、独立して来迎図となる。その契機となったのが、源信（942-1017）の『往生要集』である。これにより、最初は貴族から、その後一般民衆まで浄土を求めるようになる。そうした中、来迎図が作成されていった。一方、源信の思想に感化され、迎講や臨終行儀が行われるようになる。来迎図は、思想的には『往生要集』の影響を受けているが、一方でこの迎講や臨終行儀の影響も無視できない。来迎図の中には、この迎講の描写が見られるものもあり、また、いくつかの来迎図は、臨終行儀に使用された。

来迎図は、このように思想的には厭離穢土・欣求浄土に依っている。したがって、絶対的一元論である天台本覚思想とは相容れない、相対二元論の立場にある¹⁰⁰。それがなぜ、天台本覚思想の影響を受けることになるのかについて、以下で論じていきたい。本稿では、まず、禅林寺山越阿弥陀図（図1）を採り上げ、天台本覚思想との関係について考察していく。

前述したように、来迎図は、浄土思想の広まりから、平安時代中葉から盛んに制作されるようになった。鎌倉時代になると、様々な種類の来迎図が登場することになる。その一つが、山越阿弥陀図であり、自然の山水画を取り入れた極めてユニークな来迎図の形式である。その中で、禅林寺山越阿弥陀図は、四天王や持幡童子が描かれ、さらには図の左上隅に阿字が加えられており、極めて異彩を放っている。本図の解釈については、中野玄三氏の説が通説になっているが、本稿では新しい解釈を試みる。

禅林寺山越阿弥陀図の画因については、これまで、多くの先行研究が行われてきた。その中で、大きな影響を与えたのが、源信の影響を説く大串純夫氏の説である。「恵心の思想に基いて叡山の満月を画因とし、藤原時代念仏信徒の美的信仰生活と自然愛好の精神とに彩られつつ成立した、日本的来迎図様と解釈する」と述べ、源信の観念念仏は台密の観法に基づいて、広く摩訶止観を重要な要素とし、密教の阿字観・月輪観などとも深い因縁を持つと主張する¹⁰¹。その後、通説となったのが、中野玄三氏の説である。中野玄三氏は、本図にある阿字月輪観を源信ではなく、高野山で真言宗の立場から浄土教を取り入れようとした覚鑿（1095-1144）に求めた。そして、真言宗の僧でありながら、法然に帰依し、禅

林寺の住持となった静遍（1166-1224）が、覚鑿の影響を受けて感得した来迎図であると説く。その結果、本図制作時期を鎌倉前期とする¹⁰²。

中野玄三氏の説が通説となる中、近年、これに異を唱える研究が出てきている。その背景には、本図の表現方法、例えば形式化した宋風表現等から、制作された時代が、通説の鎌倉初期ではなく、もう少し時代が下るとする説が出てきていることがある。その代表的な説として、高間由香里氏の研究がある。氏は、本図の表現と技法から、十四世紀初頭の商品と結論付けている。また、静遍についても「静遍の生涯において、後高倉院の勅命によって禅林寺に止宿したのは承久 3 年（1221）から翌年に限られ、すぐに奥院再興のため高野山蓮華谷往生院に移っている」と指摘し、静遍説の問題提起を行っている。そして、本図を、覚鑿の創始した高野山大伝法院の第 43 代学頭である、頼瑜（1226-1304）の臨終仏と結論付けている¹⁰³。

本稿でも、高間由香里氏が指摘するように、本図を静遍の感得した来迎図であるという中玄三氏の説には、無理があると考えられる。そして、これまでの鎌倉前期ではなく、より時代が下がるなら、証空（1177-1247）とその門流の思想の影響を検討する必要があると考えられる。次節では、証空とその門流の思想について、検討を加える。

第 2 節 証空とその門流と天台本覚思想

証空は、14 歳で出家し、法然（1133-1212）の弟子となった。元久元年（1204）に、比叡山延暦寺の専修念仏停止の訴えに対して出された『七箇条御起請文』では、第四番目に署名しており、法然浄土教の中で重要な位置にいた。その一方で、願蓮（生没年未詳）のもとで天台学を、政春（生没年未詳）、慈円（1155-1225）、公円（1168-1235）のもとで天台密を学んでおり、天台の影響を受けていると考えられる。

ただ、その天台の中でも、五十嵐隆幸氏が指摘するように、著作の中で、中国天台宗智顛（538-597）や最澄（767-822）よりも、中国天台宗六祖の湛然（711-782）について触れている箇所が多い。第 1 章でも述べたように、湛然は、本覚思想の起源となった『大乘起信論』を数多く引用している。また、証空は、一念往生を強調しているが、五十嵐隆幸氏によると、その背後には、天台本覚思想における一念成仏の思想の影響があるとしている。天台本覚思想では『枕雙紙』などに、本覚の真仏を顕わすことが一念にあると、一念成仏を強調する。一方、証空は、一たび本願（弘願）の念仏に相応すれば称名念仏を離脱退捨しないと一念を断言し、一念専念弥陀名号を主張する¹⁰⁴。

また、証空の来迎観にも本覚思想との関係が見られる。証空において、来迎とは平生と臨終を区別しない、いやどちらかと言えば、前述した一念念仏強調からも、平生の来迎を強調していると考えられる。こうした証空の来迎思想に対して、前田壽雄氏は、以下のよう

「証空は、念仏往生が成立するならば、諸行は念仏体内の善であり、往生行になることを示し、第十九願とは諸行ではなく、来迎引接に中心があるとしている。また、仏体とは来迎であるとし、正覚を成就した仏の心と衆生の心とが一つになることを説いている。」¹⁰⁵

覚を成就した仏の心と衆生の心とが一つになるといった発想は、天台本覚思想との関連性が見られるとともに、ウパニシャッドの梵我一如とも近い。また、田村芳朗氏は、浄土教と天台本覚思想の歴史的な関係についても言及している。すなわち、浄土念仏は本覚思想に包まれた形で叡山天台に摂取されていたが、法然によって、絶対的一元論としての天台本覚思想のカバーが外され、本来の相対的二元論としての浄土念仏が独立した。しかし、法然以後になると、また天台本覚思想が試みられるようになった。法然門下では、特に西山派祖の証空と一念義の香西（1163-1247）に、それが顕著に表れていると主張する¹⁰⁶。

第3節 禅林寺山越阿弥陀図

本図のような山越阿弥陀図は、他の来迎図と異なり、阿弥陀仏が臨終者を迎えに来ているというよりは、山から招いている表現になっている。言い換えれば、阿弥陀仏が山越にいることから、山中や山上に浄土があるという思想が背景にあるように考えられる。実際、これらの山には桜と紅葉が同時に描かれており、季節すなわち時間を超越している。こうした表現から、この世に浄土を想定する思想や時間の超越といった思想の影響が考えられる。すなわち、穢土即浄土、永遠の今といった天台本覚思想との親和性を指摘できる。

景色に関する類似の表現では、同じ来迎図の一つである知恩院所蔵の「阿弥陀二十五菩薩来迎図」（早来迎）（図2）に見られる。磯貝誠氏は、桜の花が描かれている中で、同時に楓のように紅葉した木、さらには、冠雪した樹木が描かれていることを指摘している。そして、この『早来迎』において、穢土即浄土という天台本覚思想の影響を説いている。さらに、この来迎図が、証空とその門流の思想の影響を受けていることから、証空の後継者・行観の発願によるものとする可能性を指摘している¹⁰⁷。

次に、左上隅に描かれた阿字について検討する。この阿字が、覚鑿の影響を受けていることが、中野玄三氏の説の大きな根拠となっている。ただし、阿字は何も覚鑿だけではない。天台本覚思想の中でも、阿字についても述べられている。天台本覚思想の書のひとつに、『本理大綱集』（伝最澄）がある。四つの項目について述べられているが、その一つが「阿字一心之文」である。そこで、阿字と阿弥陀について述べられている。

「一 阿弥陀有異名云事、阿弥陀曰無量寿仏、大日宗菩提心義名無量寿仏、金剛頂曰受用智、恵心内義名阿弥陀、況以五智名阿弥陀、五智者阿〈戒〉鑿〈定〉藍〈恵〉含〈解脱〉欠〈解脱知見〉。阿者本不生不可得阿字、是顯本仏一心阿字、鑿字言説不可得

阿字、藍字染浄不可得阿字、含字因不可得阿字、欠字等虚空不可得阿字也、雖在五字於一心無○心故、本仏以阿字一心名本仏、十方遍法界迹仏従一心流出、一心同時、論一仏無在多仏、是故曰一仏即一切仏、曰一切仏即一仏耳己上」¹⁰⁸

ここでは、阿弥陀と大日如来とが同一としてとらえられている。すなわち、阿弥陀と阿字観とが結び付くのである。また、台密では、阿字は胎蔵界大日如来の種子とされている。北尾隆心氏によれば、阿字観の本尊には、金剛界のものと胎蔵界のものとの二種類がある。金剛界の本尊は、月輪の中に蓮華、その上に阿字を置く形式、胎蔵界の本尊は、蓮華台の上に月輪、その中に阿字を置く形式である。そして、覚鑿は、その両方を説いているとする¹⁰⁹。本図に描かれている阿字は、蓮華台のない胎蔵界の本尊ということになる。覚鑿は、阿字観の本尊を詳細に定義していたことから、本図のように蓮華台のない形での胎蔵界の本尊は、覚鑿よりも、台密、天台本覚思想との親和性が高いと考えられる。

次に、二体の持幡童子に注目する。来迎図で、二体の持幡童子が描かれているのは、福島県立博物館本（13世紀末期—14世紀初期）、東京国立博物館本（鎌倉14世紀）、勝願寺本（鎌倉14世紀）の三例がある¹¹⁰。本稿では、本図に描かれた二体の持幡童子が、当麻寺の迎講の影響を受けている可能性について検討したい。

証空と当麻寺には密接な関係がある。証空は、当麻寺で当麻曼陀羅を拝見し、感銘を受け、この曼陀羅の普及に尽力している。また、当麻寺に田地を寄進している。この当麻寺では、迎講が行われていた。この迎講がいつから行われたのかが問題となるが、関信子氏は、鎌倉中期と推定する。その根拠として、田邊三郎助氏の調査から¹¹¹、現在当麻寺に残されている行道面のうち、四面が鎌倉時代のものであり、そのうち一面が鎌倉中期を下らないことを指摘している。さらに、関信子氏は、この当麻寺での迎講が証空によって行われた可能性についても触れている¹¹²。当麻寺の迎講の様子は、『当麻寺縁起』下巻第七段に描かれている。この絵巻が描かれたのは、享禄5年（1532）であり、鎌倉時代とは時代的な差はあることは確かであるが、参考にはなるように思われる。ここでは、二体の持幡童子が描かれている。すなわち、当麻寺での迎講に出演する二人の持幡童子が、本図に影響を与えている可能性がある。したがって、本図と証空及びその門流との関係をさらに結び付けるものとなっている。

本図は、他の来迎図と比較して、極めて静的であり、どちらかと言えば、浄土変相図に近い印象を受ける。浄土変相図である当麻曼陀羅の影響を受けている可能性は否定できない。また、当麻寺は、もともと当麻氏族の氏寺として創建された。須田勝仁氏が、当麻氏族と宗教儀礼について、研究を行っている。当麻氏は、「誄」と呼ばれる死者儀礼を行っており、その記録は『日本書記』にまで遡る。死者儀礼は、奈良時代後期になると仏教化していくことになり、当麻氏も積極的に仏教を取り入れ、その仏教化の一貫として、当麻寺を建立した。さらに、当麻寺のある二上山は、山岳信仰の祖と言われる役の行者の山であり、死後の世界があると信じられていた山である。したがって、当麻氏は、山中他界観を元に

した死者儀礼に関する氏族ということになる¹¹³。こうした事実を考えれば、本図に描かれている山は、二上山をイメージしたものと考えることができ、山中他界を描いている可能性がある。このことは、穢土即浄土という天台本覚思想との関連が考えられる。

第4節 来迎図と迎講との関係再考（天台本覚思想の影響について）

来迎図と迎講との関係については、前述したように、大串純夫氏が研究を行っているが、ここでは、天台本覚思想の影響の視点に立って再考を試みる。とくに、穢土即浄土に至る思想的な背景について考えてみたい。第2節から4節にかけて禅林寺山越阿弥陀図について考察してきたが、ここでは、金戒光明寺山越阿弥陀図（図3）を含め、この山越という構図に注目したい。これまでは、この来迎図の違いについての研究がなされてきた。例えば、中野玄三氏や村山修一は、両者の違いについて考察している¹¹⁴。しかし、本節では、あらためて両図の共通点について考察していきたい。

両図を結び付けるものとして、中山吉田寺における迎講に注目したい。これまで、様々な研究者が指摘しているように、来迎図の画因は、経に基づきながらも、迎講や臨終行儀など、来迎に関する様々な行事が影響を与えている。

まず、『拾遺往生伝』では、永観（1033-1111）が「中山の吉田寺において、迎接の講を修せり。」と伝えている¹¹⁵。永観は、禅林寺で浄土思想の普及を行っていたが、なぜか、迎講は、吉田寺で行っている。この中山吉田寺は現存しないが、杉山信三氏によると、「黒谷の西北、真如堂の西南、吉田山の南東辺」に位置していた。この地域に限らず、吉田山・神楽岡周辺は、鳥部山と同様、京都における無常所の一つとして、埋葬の場所として使われていた¹¹⁶。一般への浄土思想の普及という目的を考えれば、吉田寺はうってつけの場所であったと考えられる。実際、同様に当時埋葬の場所であった鳥部山の六波羅蜜寺などでも迎講が行われていた。

また、法然も、比叡山から出て、この地域で僧房を開いた。永観の中山吉田寺における迎講と同様に、ここが埋葬地域であったことが、影響している可能性がある。この僧房が、金戒光明寺のはじまりであると言われる。吉田寺と金戒光明寺の関係は不明であるが、中山吉田寺が廃寺となった後、その本像の千手観音像が、金戒光明寺に引き継がれたことから、両寺には密接な関係があった可能性も考えられる。

ところで、永観の迎講については、「装束のきらびやかな、高価なものを、年ごとに手を尽して準備した」¹¹⁷以外は、詳細が不明である。したがって、本稿では、この迎講の参加者と中山吉田寺という場所に注目した。

都人が、迎講を觀に中山吉田寺を訪れる場合、都の中心から東に向かうことになる。そのときに見える風景は、如意ヶ嶽の山々が中心となる。これらの山々を見ながら、浄土を思うことがあるかもしれない。中山吉田寺に向かうルートは複数あるが、その一つとして、吉田山を越えていくことが考えられる。当時、山を登って浄土に向かうことが想像されて

いた。たとえば、建礼門院右京大夫の歌に「明けがたに 初音ききつる ほととぎす 死出の山路の ことをとはばや」¹¹⁸があり、死後山を登ることがイメージされている。吉田山自体は、山といってもそんなに高くはないが、それを登りながら、目の前に現れる如意ヶ嶽の山々を見ることによって、浄土へ向かうことが想像されたであろう。

前述したように、中山吉田寺での迎講の内容は不明である。しかし、その中で如意ヶ嶽がその風景の中に溶け込んでいたと考えられる。さらに、如意ヶ嶽自体、浄土思想と関連が深い。この如意ヶ嶽に如意寺がある。『今昔物語集』第一五巻で、増祐という僧が、この如意寺で往生したことが語られている。また、念仏結社『二十五三昧会』を結成、『日本往生極楽記』を著した浄土思想に大きな影響を与えた慶滋保胤（933-1002）が、同寺で没している。すなわち、『続本朝往生伝』で、「長徳三年、東山の如意輪寺に終わりぬ。」¹¹⁹とある。したがって、当時、人々がこの如意ヶ嶽に浄土のイメージを投影する可能性は十分ある。

また、金戒光明寺山越阿弥陀図には、如来の手に五色の糸の端が残存しており、さらに禅林寺山越阿弥陀図にも糸を通した小さな穴があることから、どちらも臨終行儀に用いられたと考えられる¹²⁰。どこで用いれかは定かではないが、金戒光明寺や中山吉田寺を含めた吉田山・神楽岡周辺の可能性が高い。その場合、行儀の対象者は、その山々を見たことが考えられる。

以上から、迎講によって、山中他界観が流布された可能性が考えられる。さらに、迎講と本当の浄土との差が当時微妙であった可能性もある。すなわち、迎講が単なる演出されたものではなく、本当の出来事のようにその参加者には映ったかもしれない。『今昔物語集』第一五巻「始丹後國迎講聖人往生語」では、迎講の主人公になった聖人が、その迎講の終わりで実際に亡くなり、参加者がそれを往生ととらえている。言い換えれば、迎講が行われているその場所が、浄土とみなされていることになり、穢土即浄土が受け入れられる素地があったのではないだろうか。

天台本覚思想の穢土即浄土が受け入れられた思想的な背景には、日本人の自然観も影響を与えている。里中雄一朗氏は、「草木成仏論」に至る自然観を、インド、中国、日本という変遷の中で考察を行った。インドでは、「自然」はダルマを解き明かすための比喻表現の材料にすぎず、「ダルマ中心的傾向」を有する自然観である。中国では、「非情成仏論」が展開されるが、日本のように「非情成仏」が自然に対する人間感情の自然な表出の対象にはなり得ず、むしろ教義的・論理的な地平にとどまっているとする。これが、日本に至ると、極めて「自然」中心的な自然観となる。そして、その根底に、「自然」と人間の一体性だけでなく、仏という実相が草木などの自然物を媒介して捉ええるという「仏＝自然」的発想を見る¹²¹。

したがって、迎講が、屋外で行われたことには意義があるように思われる。屋外で催されることによって、その背景に自然を取り込むことができるためである。日本での元々馴染みのあった自然観によって、いっそう迎講が本来の浄土に近づくことになる。また、そ

の開催場所が山の麓であることが多いため、この浄土に山が取り込まれることになる。そして、迎講の参加者は、この山に天台本覚思想の穢土即浄土を觀ずることになる。

第5節 小括

本章では、天台本覚思想の来迎図への影響について、禅林寺山越阿弥陀図を採り上げた。その画因について、禅林寺の住持となった静遍が、覚鑿の阿字月輪觀の影響を受けて感得した来迎図であると説く中野玄三氏の定説に対し、新しい解釈を試みた。その結果、本図に描かれている風景、阿字、二体の持幡童子などから、証空とその門流の影響を受けていると考える。また、証空とその門流を通じて、天台本覚思想の影響があることを発見した。山に桜と紅葉が同時に描かれ、季節すなわち時間を超越している表現から、穢土即浄土、永遠の今といった天台本覚思想との親和性を指摘できる。さらに、本図の特徴である阿字についても、天台本覚思想文献『本理大綱集』の「阿字一心之文」において、阿字觀と阿弥陀が結び付けられることになる。

前述したように、来迎図は、思想的には厭離穢土・欣求浄土に依っているため、絶対的一元論である天台本覚思想とは相容れない、相対二元論の立場にある。したがって、多くの先行研究もこうした相対二元論の思想から分析が行われている。逆に、本章のように、天台本覚思想という絶対的一元論の思想から来迎図を分析することは、研究の意義があると考えられる。

もちろん、残された課題も多い。まず、本図が証空とその門流の影響下で描かれたとする結論に達したが、具体的に関与した人物及び時期については示すことができなかった。また、本図にある四天王の思想的な背景については追及できていない。さらに、証空と覚鑿の思想にも類似性が見られることから、証空が覚鑿の影響を受けていた可能性については、検討の必要がある。

最後に、金戒光明寺山越阿弥陀図を含めて、山越阿弥陀図が天台本覚思想と結びつく要因として、迎講について考察した。当時、迎講が山の近くで行われていたことによって、山越の風景を生み出した可能性がある。また、参加者は、迎講の演出と浄土との区別とが曖昧であったため、迎講の場に浄土を觀じたと考えられる。その結果、穢土即浄土が可能となった可能性がある。そこには、仏が草木などの自然物を媒介して捉える日本独自の自然觀が影響を与えている。

(図1) 禅林寺山越阿弥陀図

龍谷大学 人間・科学・宗教 オープン・リサーチ・センター

http://buddhism-orc.ryukoku.ac.jp/old/ja/exhibition_ja/20031020-20031219_001_002_00

[1_ja.html](#)より



(図2) 知恩院所蔵の「阿弥陀二十五菩薩来迎図」(早来迎)

京都国立博物館

<http://www.kyohaku.go.jp/jp/syuzou/meihin/butsuga/item06.html> より



(図3) 金戒光明寺山越阿弥陀図

京都国立博物館

http://www.kyohaku.go.jp/jp/theme/floor2_2/f2_2_koremade/butsuga_20150317.html よ

り



第5章 『沙石集』と天台本覚思想（天台本覚思想の説話への影響1）

第1節 説話を検証することの意義

経典や仏教家が書いた理論書ではなく、説話を通して天台本覚思想等といった仏教思想を検証することの意義について考えてみたい。説話は、事実や元になる話があっても、編集者によって、加筆・変更されている。また、そもそも編集者の意図によって、選択されている。その意味では、編集者の仏教思想が反映されていると考えられる。また、一方で、当時の民衆の中で仏教がどのように受容されていったかも知ることができる。したがって、仏教思想の研究対象として意義があると考えられる。

ただし、編集者の意図で集められたものであっても、中には編集者の思想とは異なるものが入っていることが考えられる。言い換えれば、説話の内容が、そのまま編集者の仏教思想であると言うことはできない。また、編集者によって加筆・変更されていることから、説話の内容が、当時の民衆の仏教に関する考え方であったと主張することも、注意が必要である。

『沙石集』に関して言えば、こうした問題は、相対的に小さいように思われる。それは、説話の中に、無住の解説が詳細に書き入れられているためである。時には、説話の何倍もの長い解説が書き添えられている。したがって、それぞれの説話を選ばれた趣旨を明確に知ることができる。また、こうした著者の意図を知ることによって、説話の内容を相対化して見ることができ、翻って、当時の民衆の仏教受容について客観的に考察する可能性を与えてくれている。

鶴岡静夫氏は、『沙石集』を鎌倉時代の優れた説話集というだけでなく、そこには見すごすことのできない宗教思想が表れているとする。そして、この『沙石集』を通して、鎌倉末期の宗教思想を知ることができると説いている¹²²。

また、笹田教彰氏は、以下のように述べている。

「確かに『沙石集』では、当時の信仰の実態を窺わせる豊富な説話が収録されており、仏教教学本来の立場と比較した場合、日本における仏教思想受容の実態を探ることができるように思われる。祖師の思想研究や教学史あるいは教団史など、これまでの主流であった研究と同時に、古代から中世へ、都市住民を中心に浸透していった仏教思想の具体的な姿を究明する上で、注目すべき作品であると指摘することができるだろう。」¹²³

以下の節では、まず、無住と『沙石集』の概略を示し、無住の思想と、その天台本覚思想の関係について先行研究のレビューを行う。さらに、『沙石集』の研究には避けては通れない伝本の問題に触れ、『沙石集』で天台本覚思想と関係すると考えられる箇所を抜き出し、

考察を行う。この考察に基づいて、結論を述べる。

第2節 作者無住と『沙石集』

本節では、無住（1226-1312）と『沙石集』の概略を示す。無住は、梶原氏の出であると
言われ、18歳で出家し、20歳で寺を譲られる。35歳のときに、臨済宗の朗誉（1194-1277）
の下で学ぶ。しかし、持病の脚気から、座禅をあきらめざるをえなかった。翌年、無住は、
菩提山正暦寺で真言密教を学ぶ。小島孝之氏によれば、栄西（1141-1215）の禅は、天台・
真言・禅門・念仏の四宗融合的な性格が強く、密教的色彩の濃いものであった。この性格
は後継者の栄朝（1165-1247）・行勇（1163-1241）によって、一層密教色を濃くした。その
栄朝の跡を継いだのが朗誉であるため、無住が密教を学ぶことは自然な成り行きであった
とする¹²⁴。さらに、翌年、長母寺に移り、住持となる。その後、44年間住持を勤めること
になる。ただ、無住40歳代の頃、8年の間栄朝の弟子の一人円爾（1202-1280）に学んだ。

したがって、無住は朗誉や円爾に学んだことから、彼らの影響は大きいと考えられるが、
菅基久子氏は別の見方をしている。氏によれば、無住は、栄西・栄朝・朗誉が戒律を重ん
じていたことを評価する一方で、円爾については、そのような評価は一切記していない。
円爾は、自己の禅心と行為との相即関係を否定する、絶対的な禅心を唱える。一方、無住
は、戒律付帯の座禅と仏の慈悲心を理想として三学を精励する。無住は円爾の心理的禅に
活路を見出すものの、両者の思想の隔たりから、葛藤があったと主張する¹²⁵。

無住54歳のときに、『沙石集』を書き始める。途中中断があったが、4年後に『沙石集』
十巻が完成する。ただし、その後、『沙石集』は何度も改定されていく。さらに、74歳で『聖
財集』三巻、翌年『妻鏡』、そして最晩年80歳で『雑談集』十巻を発表している。そして、
『沙石集』は、87歳で亡くなるまで改定され続けた。

小島孝之氏は、無住が『沙石集』を書き始めた翌年に、一応の完成を見たと考える。ま
た、当初の『沙石集』が五巻までであったと推定する。その根拠として、巻一から巻五ま
で諸本の間にも構造的な相違がなく、文章的にも比較的異同が少なく、本文が安定している
ことを挙げている。一方、巻六以降は伝本間に巻の編成の相違が大きく、集録説話にも大
きな違いが存在し、本文が安定していない。そのため、これは巻五までが、十分な構想期
間があったと考えられるのに対し、巻六以降は短い構想期間で、あわただしく執筆された
のではないかと推測している¹²⁶。この五巻までが、最初に完成したという説は、小島孝之
氏以外にも数多くの先行研究が説いている。

最後に、時代的に比較されることが多い、鴨長明（1155-1216）の『発心集』と、吉田兼
好（生没年不詳）の『徒然草』との関係について触れておく。『発心集』は鴨長明の晩年の
作であるため、『発心集』の発表から無住が『沙石集』を執筆するのに70年ほどの時代の
違いがある。一方、『徒然草』の発表の年はいまだ明確になっていないが、1330-1331年頃
とする説も多く、これに従えば、『沙石集』の最初の発表から50年弱後となる。すなわち、

『沙石集』は、『発心集』と『徒然草』の間に位置することになる。

『沙石集』と『発心集』の関係については、上野陽子氏が、『沙石集』の『発心集』受容を、いくつかのケースを用いて説いている¹²⁷。実際、『沙石集』自体に、『発心集』の名が記されている。巻第九の二の最後に、指が蛇になる説話が載せられている。以下が、その内容である。

「何れの国とかやに、ある尼公、女を我が夫に合わせて、我が身は別の家に居、女にかかりて侍るが、指、蛇に成りたるを含みて、当時ありと申す。昔もかかる事、発心集に見えたり。」¹²⁸

『発心集』の名は記されているため、『沙石集』は明らかにこれを参考にしている。ただし、『発心集』におけるこの話は長文であるが、無住は極端に省略している。こうした省略の例は数多くあり、無住にとって重要なのは、物語の後の自らの解説にあると考えられる。

『沙石集』と『徒然草』の関係に関して、古橋恒夫氏は、世法と仏法に注目した。氏によれば、『沙石集』は、世間の愚俗を世法の「方便」によって、智に誘い、仏法の真如へと導く。したがって、仏法の理を第一義的に考え、その眼で人間社会を見たのに対し、『徒然草』は、その仏法の理の実現としての現実社会・人間を第一義的に考え、その可能性を深く広く自由に捉え観察したと説いている¹²⁹。また、曹景惠氏は、無住と兼好には、生活の閑寂や身心の安静への重視、身と心の安定を得ての閑居を人生の安楽とすることなど、類似点が多いと指摘している。ただし、無住は身心の安楽境に安住せず、それをあくまで仏道修行に至る前段階として捉え、往生の本願のためにも仏道精進を勧奨することに主眼を置いていると説いている¹³⁰。

第3節 無住及び『沙石集』の思想

前述したように、無住は、臨済禅と真言密教を兼修している。ただし、こうしたことは、当時珍しいことではなかった。とくに、無住の出発点である鎌倉は、当時様々な宗派に対して寛容であった。しかし、無住の場合は、次節で述べるが、天台宗にも通じており、さらに、新仏教である浄土宗にも寛容であった。したがって、一つの宗派に囚われず、自由な発想を持っていたと考えられる。

例えば、片岡了氏は、以下のように無住を評する。無住は、若年から仏門に入り、身体的な問題から十分とは言えないものの、仏道修行に一生を送った。「絶対信」に到達しなかったところが、その限界であったと見られるが、遁世者として特定の大寺院からは、距離を置いていた。そして、無住は、尾張の片田舎の貧乏寺から、都で権力や名利にとらわれた人々の振舞いを、該博な知識を持って、批判的に見ていた¹³¹。

次に、『沙石集』の思想について考察したい。片岡了氏は、『沙石集』十巻を次のように

再定義している。

- 卷一、旧仏教と神道との接近の問題
- 卷二、当時流行の信仰形態
- 卷三、偏執の問題
- 卷四、当時の仏教諸派の状態・僧の様子
- 卷五、和歌の徳・和歌陀羅尼観
- 卷六、説経師の問題
- 卷七、因果思想
- 卷八、当時の世相
- 卷九、臨終正念の信仰
- 卷十、禅密の高僧の伝

氏は、こうした問題が、無住の時代、宗教界の最新の問題であったと述べる。そして、無住はその時代の社会の動静に反応し対応したとし、『沙石集』を説話集の形をかりた一種の社会批評であると主張する¹³²。

古橋恒夫氏は、『沙石集』の序文に、その執筆意図が明確に述べられていると説く。世俗一般の世渡りの仕事の中に、結局のところ、仏教上の真理、実相が宿っているとす。世俗の浅はかなつた事柄を通じて、かえって仏教上の深い理解に至らしめることができるというのである。すなわち、無益なつまらない話の中から仏教上の高い知見や修行の成果を得ることができると表現されている¹³³。また、鈴木睿順氏は、『沙石集』が対象とした読者層は、伝統的な文化圏内にいる人々ではなく、より多く新しい自覚、新しい生き方を求めていた側の人々であったと主張する¹³⁴。

以上、『沙石集』における無住の思想を全体的に見てきたが、以下では、無住の思想でとくに特徴的な神仏習合思想、偏執の批判、往生思想について考察する。

無住の神仏習合思想については、鈴木睿順氏がその独自性を指摘している。中世の説話文学における神仏習合思想は、何も『沙石集』だけでなく、『宝物集』や『古今著聞集』その他にも多く取り扱われている。しかし、その中で『沙石集』において、神仏習合思想が最も強調されている。当時、その民衆性ゆえに最も強い勢いで民衆に浸透していった浄土門の諸宗に対し、無住が、内容を充実させ社会的宗教としての更生を図りつつあった密教の側に立っていたことに、その理由を求めている。そして、氏は、そうした当時の神仏習合思想、本地垂迹説が、主として更生期の天台・真言の密教と結びついて発展しつつあったという事情に起因するのではないかと推測している。『沙石集』において、神は、仏法を愛護し、道心を喜び、現世的なものを否定すべき存在になった。『古事記』、『日本書記』、『風土記』で現実的であった神々が、仏教的な清浄にまで高められたとする。氏は、こうした神の性質の大きな転換が成し遂げられたことを強調している¹³⁵。吉田唯氏は、巻一ノ一「太

神宮之御事」に、神仏習合思想の一過程を見出す。氏は、この記事が南都における伊勢信仰の影響を受けたものであると推測する。そして、伊勢神宮の内宮・外宮と真言の金剛界・胎藏界を習合する思想は、重源等南都再建関係者から無住に受け継がれ、それも信仰や空間的なものから文学に受け継がれたものであると説く¹³⁶。

無住は、巻第三や巻第四を中心に、偏執の問題、とくに当時の仏教界の状況を探り上げている。当時、新仏教と旧仏教、あるいは新仏教内等、様々な宗派で対立が顕著となっていた。こうした対立は、無住が最も批判する偏執に他ならない。『沙石集』の様々なところで、偏執の問題は採り上げられるが、とくに当時の仏教界への視線は厳しいものがあつた。

鶴岡静夫氏は、こうした偏執に陥った仏教界に対する『沙石集』の立場を、次のように説く。大乘仏教の本質という点から見れば、各宗の相違・対立は、取るに足らないものであり、『沙石集』は、こうした相違・対立よりも、共通点・一致点を見出すことの大切さを説いている。すなわち、『沙石集』では、仏教各宗派の共通性を説き、通仏教の立場を強調する論説が展開されているとする¹³⁷。

最後に、往生思想について見てみる。笹田教彰氏が、『沙石集』巻第四及び巻第十を中心に、無住の往生思想について興味深い考察を行っている。氏によれば、無住は、往生において臨終正念の重要性を説いている。ただ、決定往生の要因となる臨終正念の成就が傍目ではわからず、姿かたちだけを整えるのではなく、心底名利の執着を断ち切ることを述べている。したがって、無住にとって、往生は並大抵のことでは遂げることはできないものである。そのため、悪人往生については、よほどの特例であるという認識である¹³⁸。

以上、『沙石集』における無住の思想について、先行研究を見てきた。次章では、天台宗及び天台本覚思想との関係に絞って、先行研究のレビューを行う。

第4節 『沙石集』の先行研究（天台宗及び天台本覚思想との関係について）

『沙石集』の先行研究は、文学、仏教等、様々な視点から数多くの研究がなされている。しかし、本節では、天台宗と天台本覚思想との関係についての先行研究に絞って採り上げていく。

まず、『沙石集』と天台宗との関係について見ていく。前述したように、無住は、臨済宗や真言宗を中心に学んでおり、略歴からは天台宗との結びつきは弱い。しかし、渡辺守順氏によれば、『沙石集』156話中48話が天台に関係するものである。比率では、約30%になる。同様の分析で他の説話を見ると、『今昔物語集』が628話中118話で約17%、『宇治拾遺物語』が197話中61話で約31%、『古今著聞集』が726話中142話で約20%となる¹³⁹。他の説話との比較で見ても、『沙石集』の約30%という比率は低くはない。渡辺守順氏は、『沙石集』に採り上げられている人物が、中国天台、日本天台の源流、天台浄土教の三分野の人々がほぼ平均的に登場すると述べている。また、説話の内容について、叡山の神仏習合の思想を強く述べており、『摩訶止観』の引用が目立ち、天台の一乗教に触れているこ

とを指摘している¹⁴⁰。渡辺守順氏は、別の論文でも、『沙石集』には、法華経に関する記述が多いことと恵心僧都の浄土教の記述が多いことを指摘している。そして、天台僧でもなかった無住が天台に関する豊富な知識を持った理由を、無住の寺に無料宿泊した全国を歩いてきたらしい修行僧に求めている¹⁴¹。『沙石集』に『摩訶止観』が多く採り上げられていることは、小林直樹氏も指摘している。氏は、また、『摩訶止観』だけではなく、その注釈書、とりわけ妙楽湛然の『弘決』の重要性を主張している¹⁴²。前述したように、智顛より湛然の方が、日本の天台本覚思想との親和性は高い。

次に、『沙石集』と天台本覚思想の関係を説いた先行研究を見てみる。三崎義泉氏は、まず、『聖財集』における円覚経の「衆生本来成仏」の所説に注目した。ここで、無住は大乗仏教の根本を本覚とし、それは不生のものであり、また、本来の覚性は必ず顕現すると説く。そして、それを禅密両教の本意とする。三崎義泉氏は、無住が、当時諸宗が誇り合っていたことを戒め、天台・真言・禅・浄土の融合を説いた背景に、その根本に本覚思想があると指摘している。不覚・始覚も本覚の一心に帰すべきであり、この一心を覚知すれば生死を脱しようとする思想が『沙石集』に頻出すると指摘している。こうした思想は、天台本覚思想によるものであるが、無住の場合、天台宗だけでなく真言宗の本覚論をも展開していると氏は説く。例えば、「人々本是仏也」とする理具の成仏、三密の修業を成就したときの顕徳の成仏、仏の三密と衆生の三業が互いに加持感応したときの加持の成仏を説くのは、真言宗の本覚思想である。ただし、真言本学門は天台本覚門と異質であるわけではない¹⁴³。

小林直樹氏は、『沙石集』が真如の顕現というモチーフによって構想されたと説く。前述したように、『沙石集』は当初五巻で構成されていた可能性について触れられた研究は多い。小林直樹氏は、これを前提に、巻五までの部分を考察対象にして、無住の構想を探った。氏によれば、まず、巻一、巻二に登場する神及び仏菩薩は、いずれも法身の現象態となっていると指摘する。巻三の主眼は、事物の本然の姿、真実のあり方としての「道理」を説くところにあるとする。また、この「道理」の背後に、『摩訶止観』の「法性自爾」が控えている蓋然性が小さくないと主張する。結論として、巻一、巻二に登場する神や仏菩薩は、真如の現象態であり、巻三で説かれている道理とは、すなわち真如であると指摘する。さらに、神仏の世界を扱う巻一、巻二と、人間の世俗の営みを写す巻三とをつなぐのが、真如の顕現というモチーフであると主張する。次に、巻四は、真如の顕現を妨げる執心・妄念の諸相を描き、その克服を説いているとする。最後に、巻五では、法身説法の言葉、すなわち、真如の現象態としての言語形式の持つ霊妙な力について語り、その力による解脱を説いているとする¹⁴⁴。真如の現象態としての言語形式とは、和歌のことである。これについては、前出の三崎義泉氏も、歌道仏道一致論は本覚思想に立った自然法爾の美学であると指摘している¹⁴⁵。小林直樹氏は、無住が真如の顕現というモチーフを構想した背景として、当時の時代思潮たる天台本覚思想の存在を想定する。そして、無住が、この時代の空気はかなり濃厚に呼吸していたと指摘している¹⁴⁶。

『沙石集』直接ではないが、古橋恒夫氏は、『聖財集』を通じて、無住と本覚思想の関係を説いている。無住は、『聖財集』上巻の初めに序に当たる部分で、『起信論』の語を引いて、水と波の例を出している。すなわち、本覚とは、池の水が澄みわたって濁りも波もない状態を言い、ここでは凡も悪もない。不覚は風塵寒気によって波が立ち、濁り、氷が張る状態を言い、業苦の三道の流転がこれに当たるとし、始覚とは、日温かで氷がとけ、風がやんで水が澄む状態を言い、これは知識・経巻の縁に会って修行する状態であるとする。ただし、氏によれば、無住は始覚の重要性を説いており、修業や戒律を否定することを非難しているとする。また、下巻三十四項に、生死については水の如きものとし、生滅は水泡の如きものと説かれている。さらに、下巻三十一項では、本智の本覚に対し、仏智の始覚を論じ、金の鉤を除くが如く、外塵を除くことを論じているとする¹⁴⁷。

第5節 『沙石集』の伝本

『沙石集』を研究対象とするとき、避けられない大きな問題の一つに、非常に多様な伝本の存在が挙げられる。無住は、『沙石集』十卷本活性の後も、25年に渡り、修正・加筆を繰り返している。どの時点のものかを、推定するのは極めて難しい。また、改定しているのは、無住だけではない。後代の人々による改定も考える必要がある。実際、巻第五本ノ十四に以下のような記載がある。

「顕密の大乗の心を以て、和歌を料簡して、仏法の道に引き入れ侍り。自由の邪推、冥の知見といひ、人の嘲りといひ、旁々憚りありといへども、心みにかくの如く書き置き侍りき。非あらば削りて、後見用み給ふ事なかれ。若しそのいはれあらば、詞を添へて、助け給ふべし。」¹⁴⁸

ここでは、和歌に関することではあるが、自らの解釈が間違っていれば、後人が修正・加筆することを望んでいる。加美甲多氏は、『沙石集』の現存伝本には多数の本文異動が認められ、現在においても進行形の形で新たな伝本が発見され続けていることを指摘している。したがって、『沙石集』伝本を定義づけていくことは容易ではなく、いまだ定説を見ないとする¹⁴⁹。

ただ、いくつかの試みはされている。まず、渡辺綱也氏は、集録説話数の違いによって、「広本系」と「略本系」に大別した。両者の関係は、「広本系」から「略本系」に改編、簡素化されていったという推定に立っている¹⁵⁰。これに対して、小島孝之氏は、説話数の多寡というのは必ずしも適切な分類基準ではないとし、成立に比重を置いて、「古本系」と「流布本系」という分類を主張した。「古本系」は、さらに第一類と第二類に分けられる。第一類十二帖本は、巻五と巻十とがそれぞれ上下もしくは本末の二冊に分冊されている十巻十二冊の形態を持つ一方、第二類十帖本は、十巻十冊の形態を持つ。「流布本系」は、第三類

十帖本となる。第二類本は、第一類本と第三類本の中間の本文を有する¹⁵¹。

こうした多様な伝本の中で、本章でどれを用いるかは、極めて大きな問題である。その解決策として、笹田教彰氏の考えを参考にする。氏は、『沙石集』の考察において、以下のように述べている。

「『沙石集』には成立の経緯を異にする多様な伝本が現存しており「その系統的整理は難渋をきわめる」のは事実であろう。ただし作品論を主眼とするのであれば、伝本の分類や系統分け、集録話数の異なりや説話配列の異同、巻ごとの主題ないし方向性等々の究明は重要な課題となろうが、当時の仏教界の動向や無住自身の思想内容を検討しようとする本稿では、『沙石集』を通して看取できる無住の基本的な仏教理解や主張が一体どこにあるのかという点に焦点を当てたい。」¹⁵²

これは、まさに本章の研究目的と同じである。笹田教彰氏は、その結果、現存諸本の内、最も古体を残すと考えられている十巻十二帖本を選ぶ。ただし、最も古いとされる北野克氏所蔵元應三年奥書本は欠いている巻があるため、十二帖本唯一の完本である米沢本を用いている¹⁵³。本章も、それに従っている。

第6節『沙石集』における天台本覚思想

本節では、『沙石集』の中に天台本覚思想に関係していると考えられる箇所を抜き出し、検討する。まず、巻第一ノ三で、顕密による本地垂迹が説かれている。

「天台の心ならば、性具の三千十界の依正、皆法身所具の万徳なれば、性徳の十界を修得に顕して、普賢色身の力を以て、九界の迷情を度す。また、密法の心ならば、四重の曼陀羅は、無相法身の所具の十界なり。内証自性会の本質を移して、外用大悲の利益を垂る。顕密の意によりてはかり知りぬ。また法身地より十界の身を現じて、衆生を利益す。妙体の上の妙用なれば、水を離れぬ浪の如し。真如を離れたる縁起無し。」

154

ここでは、法身（真如）の不可思議な働きを水と浪の関係を例にして表現している。本章第3節で示した、古橋恒夫氏による『聖財集』上巻の初めに序に当たる部分の表現と類似している。すなわち、『起信論』の語を引いて、水と波の例を出し、本覚を池の水が澄みわたって濁りも波もない状態と定義している¹⁵⁵。

巻第二の四で、観音の慈悲について説かれているが、その中に、衆生と観音の関係について、以下のように述べられている。

「一切衆生の心中に覚悟の蓮花ありと云ふは、本性観音なり。一切衆生の仏性は、弥陀・観音に成るべき性なり。仏菩薩、毎に蓮花に坐し給へり。観音の本誓にあらざる仏の慈悲・智恵はなしと心得べし。されば一切仏心は慈悲なり。一切慈悲は観音なり。また妙法蓮華経も観音を以て体となす。旁旁本朝には、一乗、弥陀・観音、有縁の国なり。深く信を致すべし。」¹⁵⁶

一切衆生の心の中に悟りの蓮花があり、一切の衆生の本性を観音であるとする。すべての衆生が仏に成れるとする、田村芳朗氏の定義する、天台本覚思想における内在的相即論に極めて近い思想である¹⁵⁷。似た表現は、卷第三の十の孔子の至言の最後の部分に見つけることができる。

「人に仏性あり。天然の覚了なきに非ず。心あらん人、よくよく身を忘れずして仏道に名入り、如来の教へに随ふ事、哀公、孔子の教へに随ひしが如くなるべし。」¹⁵⁸

また、『沙石集』では、僧と俗人とを分け隔てていない。正直な俗人を褒め称えるとともに、自らの利益に執着する僧を非難することが、卷第七を中心に行われている。以下の卷第七ノ二に記載されている、親の預り銀は、その典型例である。

「唐の育王山の僧二人、布施を争ひてかまびすしかれければ、その寺の長老、大覚連和尚、この僧を恥しめて云はく、「ある俗、他人の銀を百両預りて置きたてりけるに、かの主死して後、その子に是を与ふ。子、是を取らず。『親、既に与へずして、そこに寄せたり。その物なるべし。』と云ふ。かの俗、『我れはただ預りたるばかりなり。譲り得たるにはあらず。親の物は子の物とこそなるべけれ』とて、また返しつ。互ひに争ひて取らず、果てには官の庁にて判断を乞ふに、『共に賢人なり』と。『云ふ所当たれり。すべからく寺に寄せて、亡者の菩提を助けよ』と判ず。この事、まのあたり見聞きし事なり。世俗塵勞の俗士、なほ利養を貪らず。割愛出家の沙門の、世財を争はん」とて、法に任せて寺を追ひ出してけり。」¹⁵⁹

もちろん、ここでは、こうした俗人の悟りについては述べられていない。ただ、世俗の汚れの中にいる俗人の方が、執着を捨て出家した僧よりも利益にとらわれないことを評価している。すなわち、在家であろうと出家していようと、個人の生き方が問題であることを説いていると考えられる。さらに、注目したいのは、正直をその評価の対象としていることである。神道でも当時正直を評価していることから、神仏習合的な思想をここに見ることができる。

同様に、畜類にも心があることも指摘されている。『沙石集』では、心を持った様々な動物が出てくるが、その典型例として、卷九ノ十五に記載されている、畜類に心ある事を紹

介する。

「洛陽に、騒ぐ事ありて、坂東の武士、馳せ上る事侍りき。ある相知りたる武士、引かせたる馬の中に、殊に憑みたる馬に向かひて、「畜生も心ある物なれば、聞け。今度、自然の事もあらば、汝を憑みて、君の御大事にもあふべし。されば、余の馬よりも食はずべし。返々、不覺すな。頼むぞ」と云ひて、舎人に仰せ付けて、別に用途を下したびてけり。

さて京に上り侍りぬ。この舎人、俄かに物狂はしくして、口走りて云ふ様、「殿の仰せに、『汝を頼むなり。自然の大事もあらば、不覺すな』と、別に物を添へて下したべば、いかにも仰せにあひ参らせんと思ふに、おれが物を取り食らひて、我に食はせねば、力もあらばこそ、御大事にもあはめ。憎き奴なり」と云ひて、様々に狂ひけり。とかくすかしこしらへて、治りてけり。かの子息語りき。

畜生なればとて、誑惑すべからず。心あるねきにや。」¹⁶⁰

ここでは、畜類にも心があることが説かれている。また、畜類に心があるということは、畜類も悟りに至ることができる可能性が示されている。これについては、次の箇所でも考察する。

すべての衆生が悟りを得られることについて、卷第二ノ七における、真言宗の解釈部分の一部で、次のように述べられている。

「仏智は平等なり。国の淨穢を見ず、形に道俗を分たず。然ればただ在家の形を捨てずして、自性清淨の悟りを開き、穢土の界を出でずして、本来不動の理に往す菩薩の利益、常に娑婆に御坐すは、甚深の方便なり。その体を云へば、真如平等の理を達して、同じ群生に少しも隔つる心無く、その用を云へば、恒順衆生の願に答へて、幻化の含識に且くも離るる時なし。久往娑婆の菩薩の自証化他、淨土の果物の利益よりも、親しくこまかなる物をや。この内証、真実の義に非ず。利益方便の一往の意なり。

欲天に往して穢土を捨て給はず、三界六道根本の性を離れずして、無明本際の性、本より解脱せる故、必ずしも穢土を捨てて淨土を求むべからず。天人の類に同じくして俗形を改めず、三科七代本如来蔵にして、幻化の空身全く是法身なる故に、強ちに在家を出て沙門となるべからず。」¹⁶¹

ここでは、淨土と穢土を分けない姿勢が述べられている。天台本覚思想の穢土即淨土に近い考え方である。また、在家のままでの悟りの可能性についても述べられている。さらに、生きとし生きる生類の平等が説かれている。これを、少し拡大解釈すれば、有情すべて悟りに至るとも考えられる。すなわち、前述した畜類にも悟る機会が与えられている。ただし、無情にまでには至っていない。また、最後近くに如来蔵について言及されている

ことも注目される。浄土と穢土を分けない姿勢は、巻第五末ノ二で、真言加持の法門でも述べられている。

「この歌は、真言の加持の法門の心、まことに明らかなり。自らの深き心あるべし。加持は感応の異名なり。加は応、持は感なり。されば、「心水澄む時は、仏月影を宿す」と云へり。誠に心清く信心澄み、観念明らかなれば、浄土の依正、心に浮びて、我が心、仏の心、この穢土、かの浄土隔てなき事、池水に月も空も浮かべるが如し。空は浄土の如し、池は穢土の如し、月は仏心の如し、水は凡心の如し。空かと思へば池、池と見れば空、水かと思れば月、月かと思れば水なる事、観念実には有る時に似たり。

されば、真言の中に、本性の加持と云ふ事有り。経に云はく、「観世蓮華眼、即同一切仏、随取一名号、作本性加持」と。加持もよしく相応する事なし。本より凡聖一体なり。浄穢不二なり。混沌未だ別れざりし時は、天地陰陽一気なし。仮相別れたれども、本一つなる故に、天性相即し、感応道交して、凡聖も交徹し、浄穢も融即するを、本性の加持と云ふ。目出き法門なり。

古人云はく、「凡聖交徹すれば、当に凡心即ち聖心なり。事理融通すれば、即ち事相元真なり」。取意。能々心を留むべし。肇公云はく、「天地同根、凡聖一体」と云ふ、これもこの意なるべし。」¹⁶²

ここで、我が心、仏の心、穢土、浄土の隔てがないことが説かれている。さらに、凡聖一体、浄穢不二などの語も見られる。まさに、天台本覚思想の穢土即浄土との親和性を指摘することができる。

前述したように、有情の悟りには言及されているが、非情にまでは至っていない。巻第三ノ六で、天台本覚思想と関係に深い草木成仏について述べられた、草河の真観がある。

「草河の心観（真観が正しい）長老は、教院に六年、禪院に七年、在唐十三年、宋の音をも十分に通じ、禪教の観心の用意なむど、人皆心にくく思ひ合ひたりし人にて、帰朝の後、洛陽の道人・学生、縁をとり便を伺ひて、問ひ訪ひける中に、ある時、遁世門の客僧、齢五旬に余れるが、見参に入らんと強ちに申しけり。輒く人に対面せず、法門など申さるる事も稀なりければ、客僧あつて仏法修業の事問答ある時は、弟子の僧供も窺い聞きけり。さてこの僧に対面して、「何事の御用にや」と申されければ、客僧申しけるは、「天台の法門を形の如く学し侍るに、草木成仏の事、不審に侍るによりて承りて不審開きたく侍り」と云へば、良久しく返答なし。とばかりあつて、「草木成仏の事は且くおく。御辺の成仏の事いかに御存知ある」と返事せられて、「その事は何とも存知せず」と云ひければ、「先づ御用意があるべく候ひける」とて内へ入れけり。この僧、すくみにがり、さををのみて退出しける。」¹⁶³

ここでは、草木成仏といった形而上学的な議論よりも、自身の成仏について考えることの重要性を説いている。無住自身も、天台本覚思想の理論体系よりも、もっと差し迫った自らの成仏について考えることを重要視したのでないかと推測される。

前述したが、『沙石集』は、浄土と穢土を分けない姿勢が述べられている。それでは、田村芳朗氏が定義する、現実ないし衆生は永遠な真理ないし仏の顕現したものと考える顕現的相即論や、現実の事象こそ永遠な真理の生きたすがたであり、そのほかに真理はないとする顕在的相即論といった絶対的一元論¹⁶⁴に至っているのであろうか。それについて、巻一ノ八の最後に、宝地房の証真が夢で十禅師に逢うという興味深い説話がある。

「宝地房の証真法印、夢に、十禅師の西坂下より御上りありけるに、参りあひ奉りて、悦び思ひて、「何事をか申さまし」思ひて、「母の貧しきを心安く養ふ事、御計らい候へ」と申しければ、僧形にて御顔も御色ざしも実にうつくしく御坐しけるが、この事を申すを聞かせ給ひて、御色ざしも損じ、すほすほと瘦せ枯れて見えさせ給ひければ、夢の中に、「実や、現世の事はいかでもありぬべきに、由無く申しけり。浅猿し」と思ひ返して、「そもそも後世菩提を御助け候へ。この世の事は、歎くにも足り候はず」と申しける時、また御気色本の如くならせ給ふと見て、殊に後世菩提の心深くなりけり。

本地・垂迹、ともに僧形におはしませば、実、今世の事を人の思ひ染みたるを、歎き思し食し、道心を悦ばせ給ふ御心こそ、返す返す貴くおぼゆれ。

今生・後生の勤め一つを心に染め、身に営む時は、ならびてこれを成し難し。譬へば水火のあひ並ばざるが如し。誠に後生を思はん人、今生の夢の中の事は、悦びも心にとどむべからず、歎きも歎くに足らず。ただ、一筋に浄土菩提に心を染め、仏道を行せば、自ら神仏哀れみ給ふべし。よくよく神の御心を知りて、由無く今生の事を祈り申すべからず。

この法印の事は、孫弟の山僧の物語なり。慥かの事にこそ。」¹⁶⁵

十禅師は、現世のことはどうでもよいことであって、後世のために努めることを説いていると考えられる。すなわち、現世は、いかに勤めてもどうにもならないということである。すでに、現世の事は決められているからだ。その意味では、現世が仏の顕現したものであり、現実の事象こそ永遠な真理のすがたであるとする天台本覚思想の絶対的一元論に近いと捉えられなくもない。

しかし、ここにおける現世は、先世の果報であるため、どうにもならないのである。一般的な因果律や業の適応である。現世を永遠の真理と考えているわけではない。また、現世での仏道修業を否定しているわけではない。現世の仏道修行は、現世での果報とはならないが、後世のために重要なことである。したがって、『沙石集』は、顕現的相即論や顕在的相即論といった天台本覚思想の絶対的一元論とは、異質な考えであるように思われる。

また、こうした無住の後世菩提の態度に対し、市川浩史氏は、思想的な浅さを指摘する。

氏によれば、無住は仏教の最終目標を後世菩提に置いており、自己の内面に存在する根源的な悪が絶対的な仏の前におかれるといった親鸞(1173-1263)のような思想には至らない。無住にとっては、仏教とは、後世菩提を祈ることであり、それ以上の哲学的ないし倫理的な目的は必要とされなかった。すなわち、自己の内面にまで仏は入り込んでこなかったと説いている¹⁶⁶。

十禅師の説話と類似した思想を表した説話に、巻第八の四、山がつの家族がある。内容は、以下の通りである。

「昔、仏法求むる道人有りけり。ある山の中を行くに、二人の山がつ、一人は畠を作るあり。父子なるべし。此を見れば、その子、毒蛇のために刺されて俄かに死にけり。父、歎く気色なくて、この道人に語りて云はく、「そのおはする道のほとりに家あり。これ我が家なり。それより食を持ちて来るべし。『ただ今の子、俄かに死せり。一人が食を持ちて来れ』と告げて給ふべし」と云ふ。道人、「父子の別れは悲しかるべし。いかに歎きの色なき」と問ふに、答へて云はく、「人の親子はわづかの契りなり。鳥の、夜林により居て、明くれば方々に飛び去るが如し。皆、業に任せて離れ、別るべし。何の嘆きかあらむ」と。

さて、かの家に行きて見れば、女人食物を持ちて、門に逢ふ。「しかしか」と語れば、「さては」とて、一人が食をとどむ。家の内に老女あり。僧問ふ、「かの死せる人は、その御子か」と問ふ。「しかり」と答ふ。「など嘆き給ふ気色なき」と問へば、「何を嘆くべき。母子の契りは、渡りに船に乗りて行くが、岸に着きぬれば、散り散りになるがごとし。各が業に任せて行くなり。驚くべきにあらず」と云ふ。

また、この女人に、「この死せる人は、そこには何ぞ」と。答へて云はく、「わが男なり」と云ふ。「いかに歎きたる気色なき」と云へば、「何を嘆くべき。夫婦の習ひは、市人の行き会ひて、要事過ぎぬれば方々に散るが如し。添い果つべき習ひにあらず」言ひける時、この道人、「万法の因縁仮にして、執心あるべからず。在家の人の中にすら、かかる心持ちあり」と、慚愧の心発りて、諸法の因縁、幻化虚妄の事を便りとして、すなはち、仏法を悟りにけりとぞ。

誠に、深き悟りまでは難くとも、無常転変の世、幻化虚妄の事、見ても知り、開きも弁ふべし。誰か長生の齢に楽しみ、不死の薬を服せる。よくよく無常の道理を知りて、常住の仏法を尋ぬべし。」¹⁶⁷

在家である山がつの家族が、父子、母子、夫婦の関係を現世の一時の関係にすぎないと考えていることを知り、僧が悟りを開いた話である。ここで、山がつの家族は、現世、すなわち、子供や夫が死んでしまったことを受け入れ、肯定しているように考えられる。ただし、これは顕現的相即論や顕在的相即論といった天台本覚思想として、現実を肯定しているのではないように思われる。業を知り、無常を受け入れているというのが、彼らの

態度であると考えられる。

前述したように、無住は、各宗がその教えの違いにのみ注目して争っていることを遍執と捉え、批判している。その一方で、無住は、各宗の共通点を見出し、どの宗派であっても、同じ仏教であって、悟りに至ることを示そうとした。こうした、共通点を見出す一つの方法として、天台本覚思想（内在的相即論）的な考えが用いられているようにも考えられる。例えば、巻第四ノ一に唯識と唯境について次のように述べられている。

「夫れ法相・三論は中天より始まり、護法・清弁、唯識・唯境の諍ひ高じて、門徒、宗を別ち、互ひに是非する事を、天台の智者大師、釈し給へり。「天親・竜樹は内艦冷然なれども、外に時期に適て各一門に拠る」。云はく、法相の祖天親、三論の祖竜樹、内に真如の一理を達し、外には且く空・有の二門をつかさどる。機を引く方便なれば、唯識とも唯境とも、或るいは有門、或るいは空門、定まれる准なくして各一門を立て給へり。」¹⁶⁸

智顛を登場させ、天親、竜樹が、内では真如の一理を達して、外では一時的に空・有の二門を説いたとする。共通項として、真如が用いられている。前述した、三崎義泉氏による、無住が当時諸宗の誇り合っていたことを戒め、天台・真言・禅・浄土の融合を説いた背景に、その根本に本覚思想があるとする指摘¹⁶⁹に共通している。また、山城一石氏も、類似した意見であり、次のように述べている。

「いずれにせよ、本来二義的なものを止揚し、一義的に捉える「一如」の思想が、無住の教説を語る上で最もふさわしい語ではないかと考えられる。この「一如」の思想のもとに、仏教が諸宗派に分かれる以前に遡及することで諸宗を融合せんとする言説を述べることで、これが『沙石集』の当初の狙いであったのではないかと考えるのである。」¹⁷⁰

第7節 小括

前節で、『沙石集』の中に天台本覚思想に関係していると考えられる箇所を抽出し、検討を加えていった。結論から言えば、『沙石集』は、田村芳朗氏が、定義する、永遠な真理ないし仏が、いわばポテンシャル（可能的）なものとして現実ないし衆生の中にひそむと考えられる内在的相即論と関係していると考えられる。しかし、現実ないし衆生は永遠な真理ないし仏の顕現したものとする顕現的相即論や、現実の事象こそ永遠な真理の生きたすがたであり、そのほかに真理はないとする顕在的相即論といった絶対的一元論には至っていない。

『沙石集』では、すべての衆生は、平等に悟りに至る可能性があることが説かれている。

僧の愚かな話がある一方、正直な俗人を褒め称えていることが散見される。これは、悟りに至るのには、出家しなくても、在家のままでも可能性があることを指摘していると考えられる。また、畜類にも心があり、生きとし生きる生類には、平等に真如が備わっていると説かれている。すなわち、天台本覚思想における内在的相即論と親和性があること考えられる。ただし、これは非情にまでは拡大されない。また、草木成仏のような形而上学的な議論も否定している。

『沙石集』は、浄土と穢土を分けない姿勢が述べられている。また、現実世界を受け入れることも説かれている。しかし、これは、天台本覚思想の絶対的一元論、すなわち、現世が仏の顕現したものであり、現実の事象こそ永遠な真理のすがたであるとする思想とは異なっている。現世を受け入れるのは、現世が先世の果報であり、先世からの業によるものであるからである。あるいは、無常として受け入れることが説かれている。現世を、仏の顕現だと肯定的にとらえているわけではない。そして、現世での仏道修業は大いに強調されている。また、修行不要論にも厳しく批判を行っている。現世での仏道修行は、現世での果報とはならないが、後世のために重要なことである。前述したように、市川浩史氏は、無住が仏教の最終目標を後世菩提に置いていることを、仏を自己の内面にまで入り込ませた親鸞との比較から、無住の思想的な浅さとして指摘している。しかし、無住は、内在的相即論に近い考えで、すべての衆生が悟れるということを強調しており、こうした可能性を顕現させるための修業を説いている。したがって、単なる後世菩提ではなく、始覚を説いていると考えられる。そして、『沙石集』は、本覚よりも始覚により価値を置いていると考えられる。『沙石集』における始覚の重要性については、先行研究のレビューでも触れたように、古橋恒夫氏も強調している。

最後に、『沙石集』は、各宗が争っていることを遍執と捉え、批判している一方で、各宗の共通点を見出し、どの宗派であっても悟りに至ることを示そうとした。こうした共通点を見出す一つの方法として、天台本覚思想（内在的相即論）的な考えが用いられているようにも考えられる。すなわち、衆生は誰でも悟りに至る可能性を有しており、その可能性を顕現させる方法は、様々なものがあることを説いている。

以上から、『沙石集』は、天台本覚思想の内在的相即論と関係していると考えられる。しかし、顕現的相即論や、顕在的相即論といった絶対的一元論には至っていない。ただし、こうした絶対的一元論には至っていないことを、『沙石集』における仏教思想の限界とは捉えない。『沙石集』は、絶対的一元論が修行不要論に至る危険性を考慮していたのではないだろうか。また、『沙石集』の大きな目的と考えられる、争っている各宗の共通点を見出すには、内在的相即論に留まる必要があったとも考えられる。

最後に、『沙石集』の時代的背景の影響について考えてみたい。前述したように、『沙石集』と『発心集』の成立年代で約 70 年の違いがあるとともに、『沙石集』には『発心集』からの引用が見られる。それでは、『発心集』に天台本覚本覚思想の影響が見られるのだろうか。『発心集』の内容を検証したが、天台本覚本覚思想的な思想を見出すことはできな

かった。したがって、1210年頃から1280年の間に、天台本覚思想が説話に影響を与えた可能性が考えられる。もちろん、二つの説話の比較だけで、こうした結論を出すことはできないが、一つの参考になる。天台本覚思想の絶対的一元論は、『三十四箇事書』において完成するが、その成立は、田村芳朗氏によれば、1200-1250ということになり、花野充道氏によれば、もう少し前になる。したがって、『沙石集』執筆の段階では、天台本覚思想の思想的な内容は完成していたが、『沙石集』は、この絶対的一元論には至らず内在的相即論に留まっている。

残された課題も多い。まず、前述したように、伝本については、本稿は米沢本に基づいている。本章での考察は、これを書いた当時の無住の思想に依っていることになる。無住は、生涯をかけて『沙石集』の改訂を行っているため、この一時点での分析であるということになる。また、無住は、物語の後、自らの解説を詳細に行っているため、その危険性は相対的に小さいが、物語の内容が無住の思想と乖離している可能性もある。本稿でも、物語部分を分析に用いているため、こうした限界を含んでいる。最後に、天台本覚思想という視点から、『沙石集』と『発心集』、『徒然草』の関係の考察は興味深いテーマとなる。『発心集』との関係については述べたが、これに『徒然草』を加えることによって、より時代の比較が可能である。前述の通り、『発心集』に関して、実際に天台本覚思想の影響について検証したが、その関係性を見つけることはできなかった。しかし、『徒然草』については、天台本覚思想との関連を説いた先行研究があるため、『沙石集』と『徒然草』の関係について、天台本覚思想という切り口で、比較考察することは今後の課題となるだろう。

第6章 『神道集』と天台本覚思想（天台本覚思想の説話への影響2）

第1節 『神道集』概説及び本章の研究の意義

『神道集』は、本地垂迹説が隆盛していた南北朝期に成立したと考えられている、唱導説話集である。東国に関する縁起が多いことから、東国での成立が先行研究で説かれている。編集者を特定することは難しいが、各巻の巻頭に安居院の記載がされている。安居院は、叡山竹林院の京都における里坊であり、天台僧（檀那流）の澄憲（1126-1203）が創立した。澄憲は、表白諷誦文と譬喩因縁譚を中心とした説経で人々を教化した。こうした説経は、その子聖覚（1167-1235）に引き継がれ、唱導の安居院としての基礎を築き、その後子孫に継承されていく。もちろん、東国での成立がコンセンサスとなっている『神道集』を、安居院作と考えるのは難しいが、安居院及びその唱導とは何らかの関係があったと考えられる。

『神道集』は、十巻五十編の説話からなり、諸社の縁起と神々の本地を説いている。筑土鈴寛氏は、これを「神道論的なもの」と「垂迹縁起的なもの」という二つに分け、このうち「垂迹縁起的なもの」を「公式的縁起」と「物語縁起」の二つに分類した¹⁷¹。多くの先行研究は、この分類に依っている。しかし、福田晃氏は、「公式的縁起」と「物語縁起」という分類に異を唱える。氏によれば、「公式的縁起」に対する分類は「非公式的縁起」とすべきであるが、「物語縁起」を「非公式的縁起」とすることはできない。叙述内容から「公式的縁起」の多くは、垂迹の本地の由来を仏説によって説く縁起群であり、「物語縁起」は、垂迹の前生を語る縁起群と垂迹の祭祀起源を説く縁起群に分類される。その結果、氏は、「本地由来縁起」、「垂迹由来縁起」、「祭祀由来縁起」の三分類を提唱する。ただし、各縁起は、単独で示されるとは限らず、複合して叙されることがある¹⁷²。

『神道集』の諸本には、古本系は真福寺本、赤木文庫本、天理本等あり、流布本は東洋文庫本、豊宮崎本等がある。ただし、真福寺本は、巻一、巻三、巻七の三冊しか現存せず、天理本は巻六の一冊のみである。したがって、本稿では、主に赤木文庫本の写本を中心に見ていく。

次に、『神道集』に関するこれまでの研究の状況について見てみる。『神道集』は、当時の東国での神道や仏教の受容を考える上で、極めて興味深い説話集である。田嶋一夫氏も、『神道集』を、文学史的にも、殊に説話史研究の上からも、興味深い数々の問題を含んでいる一方、宗教史研究や精神史研究の上からもさまざまな問題を含んでおり、資料的価値も甚だ高いと指摘している。ただし、歴史的には、その内容の特異性や難解さから、妄誕なる書として退けられ、その研究の歴史は極めて浅いと主張する。明治、大正のおよそ六十年間を通じて、『神道集』を論ずる研究論文はひとつもなく、また諸書への引用もほとんど見られなかったと説く¹⁷³。

初めて『神道集』に関する本格的な論文が発表されたのは、1929年、筑土鈴寛氏の「諏

訪本地・甲賀三郎－安居院作神道集について－」（『国語と国文学』1月号）である。その後、様々な研究者が『神道集』に関する研究を発表していく。ただ、その中でも筑土鈴寛氏の貢献は大きく、とくに1937年に発表した「神道集と近古小説－本地物研究の具体的方法－」（『日本演劇論叢』所収）は、様々な研究者に引用されている。本章の引用した先行研究も、この論文を引用しているものが多い。

本章の研究目的は、『神道集』と天台本覚思想との関係であるため、筑土鈴寛氏以降の研究については、詳細には触れない。次節以降で、関連する先行研究のレビューを行う。ただし、『神道集』のこれまでの研究に対する田嶋一夫氏の評価（1987年時点）について、付け加えておく。筑土鈴寛氏によって登場した『神道集』研究は、戦後、民衆文学がもてはやされる中で作品としての地位を確立した。昭和30年代に入って、『曾我物語』などの同時代作品との関わりが問題とされ横展開し、昭和40年代では、資料面からの掘り下げが進められ、昭和50年代は、その延長線上にある¹⁷⁴。

最後に、天台本覚思想との関係で、数ある説話の中から『神道集』を選んだ理由、すなわち、この章の研究の意義について述べる。これまでの天台本覚思想の影響については、特定の仏教者や宗教者の視点から議論されてきた。こうした仏教者や宗教者が、天台本覚思想の影響を受けていたかどうか、あるいは思想上の類似点を探ることが研究されてきた。しかし、一方で一般の民衆にどのように天台本覚思想が受容されてきたかも、研究する意義があると考えられる。本章では、『神道集』を用いて、こうした民衆の受容について考えていきたい。

第7章でも再度述べるが、中世神道は、大きく中世神道論と神社縁起に分けられる。中世神道論は、特定の神社の権威や正統性を論じたもの、神官の間に伝えられた特殊な知識・学問を集約したもの、また神々の性格や祭祀の意味を論ずるものなどから成っている。一方、神社縁起は、個々の寺社の由来を述べたものであり、また、信者に対する宣伝効果を考慮したものでもあり、祭礼などに集まる多数の民衆の前で読まれた¹⁷⁵。『神道集』は、神社縁起による説話である。民衆にどのような形で受容されていったかを見る上で、非常に参考になる研究素材であると言える。

『神道集』は、唱道者によって一般民衆に広められていった。その意味では、唱道者によって民衆が教化されていくという要素がある。しかし、一方で、唱道者は、信者を獲得しなければならないという目的を持つ。そのため、唱導は民衆に受け入れられるものでなければならない。すなわち、唱道者は、一方的に民衆に教えるのではなく、民衆が望んでいるものを取り入れなければならない。唱導の内容に、民衆に受容されないものがある場合、それを変える必要がある。言い換えれば、『神道集』は、唱道者と民衆の双方向のコミュニケーションによって、成立していると言える。前述したように、この章の目的は、民衆の受容にあるが、『神道集』を題材にすることによって、さらに一歩進めて、民衆自体の思想を見ることができる。民衆の中に、天台本覚思想的な思想を受け入れる土壌があるかどうかについても検証することになる。

以下では、まず、『神道集』の神道思想を見ていき、その後、仏教の影響、とくに天台本覚思想との関係について先行研究のレビューを行う。そして、『神道集』の「物語的縁起」を中心に、天台本覚思想との関係について検証を行う。検証に際しては、衆生が神仏に転生、神仏転生者の拡大、実者神の肯定という3つの視点から行う。

第2節 『神道集』の神道思想

『神道集』の巻一ノ一「神道由来之事」は、総説的な部分であり、ここに『神道集』の神道思想が述べられていると考えられる。具体的な内容については、その前半において、伊勢神宮について述べられ、後半は神について仏典の引用等を用いて理論付けが行われている。榎本純一氏は、「神道由来之事」に含まれる神道論の構成を以下の6つに分類している。

- (1) 天神七代・地神七代の事
- (2) 天の岩戸説話と素盞鳴尊の事
- (3) 六天の魔王と天照大神との契約による国譲り説話
- (4) 伊勢神宮の内外宮を真言密教の金胎両部に比定すること
- (5) 波羅夷の罪について
- (6) 神明神道の由来

(1)、(2)の内容は、『日本書記』の記述をそのまま引用したものであり、(3)については、神話的な国譲り神話を六天の魔王との契約による国譲りに置き換えている。(4)は、仏教を神道に取り入れた両部神道についての記述である。この(4)及び(5)は、神祇の存在を仏教的空間にあてはめ意義付けを試みている。(6)において、受戒し解脱した神明が仏菩薩と同じ位置と機能をもって、神明神道として慈悲により衆生を救済することが述べられている¹⁷⁶。ただし、筑土鈴寛氏は、伊勢神宮に関する前半部分が、無住の『沙石集』に依っていることを指摘している¹⁷⁷。

(6)神明神道の由来において、天台本覚思想と関連するのは、「神明の権実」と、「畜類祭供」である。まず、「神明の権実」について見てみる。

「問或人云昆吠論云一度神ヲ礼五百生虵身ノ報ヲ受ク。若奈者誰カ心有ラン神道ヲ可礼耶。答神道有権実。瑞ノ義ナリ。悪霊悪虵ノ物ニ耶付テ人ヲ悩乱スル実者ハ皆虵鬼等ナリ。権者ノ神ハ往古ノ如来深位大士。教化六道ノ約束ニテ利益衆生ノ為和光垂迹シタマフナリ。八相成道ノ終リヲ論ズ。尤可皈依。但亦実者神ナリト云トモ神ト顕タマフコト無ニ非ズ。後生利益ノ契リノ為ニ礼ヲ作者其失有可不。日本ハ本自神国ナリ。惣テ敬礼可。国ノ風俗ハ凡愚権実ヲバ弃難。只神ニ随テ敬礼ス。何レノ失有ラン。況

ヤ設ヒ始タル実者ナリト云トモ終ニハ権者眷属ト成。亦如此得失待対相望ノ義ノ意ハ権者ノ神ニ対シテ実者ノ失ヲ立ル目ナリ。例セバ法花中ニハ大小権実顕密等此ヲ行ヒ彼ヲ勤レバ然ト雖縁ニ依亦此ヲ捨ル事無シ云云。問大小権実明神ノ本地ハ実ニハ仏菩薩ト云ヘリ。以何可知耶。答実ニ此条不思議也。指テ修多羅明文ニモ見不。又菩薩ノ論蔵ニモ判不。只本朝ハ辺州ナルガ故ニ仏説モ無論判モ無。自仏菩薩我朝ニ来下シハ明神ノ垂迹人界応生。之ニ依神託宣ヲバ人相承ナリ。之以内証トス。衆生ヲ利益シタマフナン。見ヌル上ハ日本ニハ多神明存ス。其本地ニハ豈ニ仏菩薩ニ非耶。」¹⁷⁸

ここでは、神を仏菩薩が衆生を教化するために垂迹した権者神と、蛇神や鬼神といった実者神に分けている。ここで注目すべきは、実者神であり、利益がないわけではないため、敬礼すべきとしていることである。また、実者神は、最後には権者神の眷属となると説いている。さらには、この実者神が、仏菩薩の本地を持つとしていることである。当時、実者神は、敬礼の対象ではなく、ましてや仏菩薩の本地垂迹の外の存在であった。こうした実者神を肯定的にとらえるのは、『神道集』の神道思想の大きな特徴である。こうした現実肯定的な考えは、天台本覚思想との親和性が高い。第7節において、詳細に検証する。

次に「畜類祭供」を見てみる。

「問利益ノ為ニハ仏菩薩ノ慈悲神力不可思議肉食セント云可利益如何。答（中略）是以道宣律師諸經要集云衆生ヲ以故ニ地獄ニ墮ツ。年ヲ窮メ劫極メテ更ニ別離ノ苦シミヲ具ス。復畜生ノ中ニ墮テ諸ノ牛猪鶏狗魚鳥ト成テ人為ニ殺敬命テ後ニ返事ヲ得不死テ殖ノ山ヲ飾。禽獸に无量ノ生死有。若微善モ無永ク出免期無ケン。爰知ヌ仏法ノ習善縁無ケレバ難解脱。肉食以微少ノ善縁トシテ畜生ノ苦救。垂迹仏菩薩ノ化現ナレバ腹ノ内ニ満足シテ広大善根ヲ成ス。生死ニ沈淪セズシテ遂ニ仏果ヲ得可。」¹⁷⁹

ここでは、微善があれば、肉食が正当化される。肉食によって、畜生を輪廻の苦しみから解放する。垂迹の仏菩薩の腹の中に入って善根を成し、仏果を得るのである。ここにも現実肯定的な思想を見ることができる。

この思想は、巻四ノ十七「諏訪大明神の秋山祭の事」で、さらに発展する。これは、田村丸が悪事の高丸を追討する話である。このとき、二人の侍が田村丸に加勢した。実は、この二人は、諏訪大明神と住吉大明神であった。高丸討伐後、二人の侍はその正体を明かす。諏訪大明神は、自らが千手観音・普賢菩薩の垂迹であることを話し、その後、自分は狩猟が好きなので、狩りの祭りをしてくれるよう、田村丸に頼んだ。田村丸は、大慈大悲を誓願とする仏菩薩が、殺生をなぜ好まれるか、諏訪大明神に問うた。そこで、諏訪大明神は、以下のように答えた。

「有情ノ畜類ヲ助ント思フ志シ妙ヘ也。其如何ント尋ルニ畜類ハ无数広劫々々々々ニ

モ何か仏辺ニ奉ヘキ近。然レバ我ガ宝前ニ懸ケテ五戒十善ヲ以テ本来成仏スル所ヲ驚シ直ニ无作ノ覺體ニ入シメンバ善根ノ中ノ善根ナリ。良久御物語リ有り。万畜類ヲ助ガ為ノ垂迹也。」¹⁸⁰

狩りは、畜類を助けるためだという。神前に生贄としてささげられることで、畜類に五戒十善によって成仏することを気づかせる。これは、「神道由来之事」の「畜類祭供」で述べられた肉食を認めるというレベルではなく、畜類の殺生を積極的に勧めるものとなっている。より現実肯定が強まっている。こうした畜類殺生について、永藤靖氏は、諏訪地方の土俗的な古代の信仰がそのままずっと中世にまで持ち越され、それが中世の武士の習俗と結びついたものであると説く¹⁸¹。

以上、『神道集』の包括的な神道思想を説く「神道由来之事」について見てきた。貴志正造氏は、「神道由来之事」について、『神道集』全般を貫く安居院の統一的神道観として評価することには若干疑義がなくはないと述べている¹⁸²。編者が、様々な縁起を選択し、編集したとしても、元々の縁起説話には、様々な思想が含まれているため、統一的神道理論は極めて難しい。また、もう一つの可能性として、「物語的縁起」は、唱導を聞く一般民衆の需要をある程度反映されているかもしれない。この前提に立つなら、「神道由来之事」に代表される「神道論的なもの」と「物語的縁起」の神道思想の違いこそが、民衆の持つ、あるいは期待する思想だと考えられる。この分析については、後の節で行う。

『神道集』は、安居院との関係を考えれば、天台神道である山王神道の影響が考えられる。しかし、『神道集』では、山王神道についてあまり言及されていない。その理由として、筑土鈴寛氏は、日吉山王神道説の主流が恵心流の所説であり、安居院の属する檀那流では、自流の神道説が存在したかどうかあきらかでない指摘する¹⁸³。しかし、佐藤真人氏は、当時恵心流と檀那流が混融しており、安居院にも恵心流教学が流入していることを指摘している。そして、安居院は、浄土系教団との交渉や数度の東国下向など、山外における活発な活動から、山王神道の教説から離脱し、祇園社を尊崇する立場にあったと主張する。佐藤真人氏は、『神道集』が、日吉山王の一社に集注した従来の天台神道の枠を破り、広く諸社の縁起に目を向けて、そこから神道教学を築き上げた結論付ける。ただし、『神道集』は、根本的には天台神道と共通の基盤、すなわち、本迹縁起に根差したものであることも付記している¹⁸⁴。

第3節 『神道集』における仏教の影響

『神道集』に思想には、神仏習合が基本となっている。その意味では、その神道思想自体、すでに仏教の影響を受けている。したがって、第2節の検証でも、仏教の思想が含まれている。ただ、本節では、あえて仏教を中心とした視点で、『神道集』を採り上げた先行研究のレビューを行う。もちろん、この節でも、純粋な神道理論と仏教思想を分けること

はできない。

有賀夏紀氏は、『神道集』と仏事法会の言説に注目した。『神道集』の本地説には、(1) 垂迹・本地の列記、(2) 対句を中心とする修辞の使用、(3) 経証(経典による証明)といった表現上の特徴が認められる。氏によれば、これらは仏事法会の言説につらなる特色である¹⁸⁵。

もともと『神道集』は、安居院作とあるので天台宗との関係は深いと考えられるが、内容面からも、天台宗との関わりが研究されている。例えば、渡邊守順氏は、『神道集』の中で『法華経』に関する記述を具体的に抜き出し、天台宗との関係を説いている。さらに、『神道集』に登場する、中国の南岳大師・妙楽大師、日本の伝教大師・修山大師・慈覚大師・安恵・尊意・慈鎮などの天台高僧を挙げている¹⁸⁶。また、榎本榮一氏は、『神道集』の巻一ノ一「神道由来之事」に引用されている仏典を考察した。そして、道世編の『諸経要集』から、天台宗関係以外の仏典を引いており、天台宗で主に依用する仏典は、常用するために『諸経要集』に依っていないと結論付ける¹⁸⁷。すなわち、筆者は天台宗に造詣の深い者である可能性が高い。さらに、佐藤眞人氏によれば、『神道集』の所謂物語的縁起の諸条は、安居院流の唱導に関わって集録されたものであるが、所謂神道論的諸条は、安居院の唱導家としての一面よりも、むしろ当時の天台神道一般の在り方と同様、中古天台教学の学系としての一面から導き出された所説となる¹⁸⁸。

もちろん、『神道集』は、天台宗だけでなく、様々な信仰の影響を受けている。例えば、有賀夏紀氏は、巻三「稲荷大明神事」におけるダキニ信仰の受容を説く。稲荷神はもともと農耕神であったが、平安時代に東寺の鎮守となって、仏教の夜叉であるダキニ天と習合した。ダキニ天は、胎蔵界曼荼羅の最外院に位置づけられ、『大日経疏』によれば、六ヶ月前に人の死を予見し、その心臓を喰らうとする。ダキニ法は、おもに現世の願いをかなえるための秘術とされ、天皇の即位灌頂にも用いられた強力なものであった。しかし、狐という畜類を本尊とするため、一歩間違えれば外法ともなる危険性を持っていた。有賀夏紀氏によれば、「稲荷大明神事」は、ダキニ法に関する聖教類と思想的な土壌を共有し、それを対句表現などの修辞を用いて構成していることになる¹⁸⁹。

以上、『神道集』における仏教の影響について、先行研究を見てきた。天台教学との関係を指摘する研究は行われてきているが、天台本覚思想との関係について研究されたものはない。したがって、『神道集』における天台本覚思想の影響について考察することは、意義があると考えられる。次節以降、天台本覚思想の影響について述べていく。

第4節 『神道集』における天台本覚思想の影響

『神道集』の縁起の中には、本地物と呼ばれるジャンルと類似しているものが多い。大島由紀夫氏によれば、本地物は、以下のように定義される。

「本地物とは、(1) 主人公は神仏の申し子であるなど、異常な形で人間界に生まれ、(2) 様々な憂悲苦悩を体験し、(3) その憂悲苦悩から人間を救済するため、神仏の加護を得て自らも神仏に転生する、という三段構造の類型をもつ物語類の汎称であり、お伽草子・説教・古浄瑠璃・寺社縁起などのジャンルを超えて認められる物語の型である。本地である仏菩薩が衆生を救済するために神として垂迹したとする「本地垂迹説」を思想的な基盤とし、神々の前世(即ち、神がかつて人間であった時の物語)と、人間から神へと転じる経緯を語り、その本地物を明かして信仰の功德を説く。」¹⁹⁰

ただし、『神道集』では、こうした本地物の枠組みを超える。例えば、十九波美希氏によれば、『神道集』の語り方はお伽草子に多く見られるような継子譚・申し子譚といった話型を利用したものであり、大きくは本地物の形に則したものである。しかし、その物語的縁起に描かれた世界は、典型的な話型からはみ出す力強さを持っていると指摘する。そして、その理由を地縁的・血縁的紐帯要素に求めている。この地縁的・血縁的紐帯は、東国文学の基盤となっている¹⁹¹。

ただし、本章では、こうした本地物の枠組みを超える部分に対し、天台本覚思想との関係について考察する。『神道集』は、天台本覚思想の影響という視点から、通常の本本地物と比較して、以下の3つの特徴があると考えられる。第一に、神仏に転生する者は、神仏の申し子だけでなく、一般の衆生も対象となっている。第二に、主人公の家族や関係者も神仏に転生する。第三に、神仏に転生する前に、大蛇などの実者神に転生するケースもある。すなわち、誰でも神になることが可能であり、それは、主人公だけでなくその家族や関係者も神になり、さらには、悪神になった後も、仏菩薩の垂迹の神になることも可能となる。これらの神は、その後成仏することが期待されている。すなわち、すべての衆生は仏になれるとする如来蔵思想、本覚思想との関係が考えられる。以下では、『神道集』の「物語的縁起」における、これらの3つの特徴について、それぞれの節に分けて考察していく。

第5節 衆生が神仏に転生

まず、『神道集』における人の神仏への転生について、巻八ノ四十九「上野国那波八郎大明神事」の最後に、以下のような記述がある。

「故ニ知ヌ諸仏菩薩ノ我国ニ遊タマフニハ神明ノ神ヲ現シテ先ツ人胎ヲ借リツ人身ヲ受テ後憂悲苦悩ヲ身ニ受テ苦楽ノ二事ヲ身ニ受ケ借染ノ恨ミツ縁トシ濟渡方便ノ身ト成リ下リ給ヘリト云云。」¹⁹²

また、巻六ノ三十四「児持山大明神の事」の最後にも、似た表現がある。

「諸仏菩薩ノ我国ニ遊タマフニハ必ず人ノ胎ヲ借りテ衆生身ト成ツ身苦悩受テ善悪ヲ試テ後神明身ト成テ悪世の利益シタマフ御事也。」¹⁹³

すなわち、仏菩薩は、まず人間として生まれ、憂い、悲しみ、苦しみ、悩みを見に受けて、かりそめの恨みを縁として、神に転生する。こうした神への転生は、方便となるため、将来成仏すると考えられる。そして、「仏→人→神→仏」という図式ができる。仏菩薩が人として、積極的にこうした苦難を受けるのは、衆生の救済のためである。そう考えるなら、このように人として生まれた仏菩薩は、まさに神の申し子である。

しかし、『神道集』の「物語的縁起」に登場する人物の多くは、神の申し子ではなく、一般の衆生である。柏木寧子氏によれば、「物語的縁起」20話の中で、神の申し子が登場するのは、4話のみである¹⁹⁴。衆生が神仏に転生する例として、巻六ノ三十三「三島大明神の事」を採り上げる。実は、この話には神の申し子が登場するが、主人公は申し子ではなく、一般の衆生である。その内容は以下の通りである¹⁹⁵。

昔伊予の国に橘朝臣清正という、大変裕福な長者がいた。子供がいないことを嘆いていたが、長谷寺の十一面観音にお願いをした。しかし、観音によれば、前世の宿命で子供ができない。清正は、無理に観音にお願いをした結果、すべての財産と引き換えに子供を授けられる約束をする。間もなく、清正夫婦に子供が授かった。たいへん美しい若君であったため、玉王という名をつけた。一方、清正は、すべての財産を失い、その日暮らしの生活となった。あるとき、空から鷲が飛んできて、幼い玉王を連れ去ってしまった。夫婦は、深く悲しんだ。

鷲は、阿波の国板西郡に住む頼藤右衛門尉という人の庭に玉王を置いた。頼藤右衛門尉は、子がなかったので、玉王を気に入りに、自分の子供として育てた。玉王は、その天性の美貌がますます美しくなり、五歳になるまで育った。目代が、玉王の噂を聞いて、頼藤右衛門尉を脅して、玉王を奪う。玉王は目代の下で、大切に養育された。玉王が七歳のときに、今度は国司がその噂を聞き、目代に玉王を譲るよう懇願した。目代は、断り切れず、玉王を国司に渡した。こうして、玉王は、国司の下で育てられ、十歳になった。その年、同道して京に上がり、帝に会う機会があった。帝は、玉王を一目ご覧になると、欲しくてたまらなくなり、国司に玉王を差し出すように命じた。こうして、玉王は、帝の下で育てられることになった。

玉王十七歳のときに、春大宰大弍に任ぜられ、領国検分のため、筑紫の国へ下向することになった。ちょうどその時に、玉王は、四国から都に上がった百姓たちから、自分が鷲に連れてこられたことを知る。玉王は、帝に四国の領土を願い出て、了承される。玉王は、本当の両親を探すため、四国に下った。まず、阿波の国で不断経を開始し、役人たちに、国中の者にそれを聞きに来るように命じた。そして、集まった者たちに、鷲に子供をさらわれたものはいるか問うた。しかし、父母を見つけることは

できなかった。伊予の国でも同様のことを行ったが、結果は同じであった。しかし、ある役人が、まだ参上していない老夫婦がいることを告げる。玉王は、その老夫婦こそ父母だと思い、役人たちに連れてくるよう命じた。

役人たちは、大きな杉の洞穴で老夫婦を発見する。たいへん貧しい生活の様子である。役人たちは、老夫婦に不断経の催しに参加するよう命じたが、従わないので、腰から細引縄を取り出すと、二人の老人を高手小手に縛り上げ、鞭で前へ追い立てながら歩くよう責め立てた。老人たちは、泣き叫ぶ。その日も暮れたので、役人たちは、自宅の庭の中に柱を二本立て、二人を向かい合わせに縛り付けた。役人の父親が、老人たちを見て、魔性の者であると断定する。そのため、役人たちは、摺臼を取り出し、老爺の前には女臼を抱かせて細引縄で巻き付け、老婆の肩には夫臼を背負わせて、縄で肩から左右の乳房の下まで巻き付けた。二人は一晩中泣き悲しんだ。

役人たちは、老夫婦をつれて御殿に参上した。玉王は、老夫婦が縄で縛られているのに驚き、自らその縄を切り捨てた。玉王は、役人たちの無情な仕打ちに腹を立て、褒美は与えたが流罪にした。玉王と老夫婦は、お互いを認識し、ここで再会を果たすことになる。その後、玉王と老夫婦は、四国で暮らした。国はよく治まり、玉王も栄華に恵まれた。玉王三十七歳のときに、老夫婦は亡くなった。その後、彼らは三島大明神となった。玉王も八十一歳のときに、伊予の国一宮として現れた。>

この「物語的縁起」では、玉王こそ神の申し子である。しかし、物語の主人公は、玉王ではなく、その親の清正夫婦である。財産と引き換えに、子供を得るが、その子までも驚きにさらわれてしまう。すべてを失った上に、役人たちに様々な苦しみを与えられる。こうした苦難によって、最終的には神になることができた。しかし、玉王と違い、彼らは一般の衆生である。図式すれば、「人→神→仏」となる。もちろん、こじつけとして、彼らも仏だったとすることはできるが、当時、唱導でこの話を聞いた一般の人々は、彼らを自分たちと同じ衆生であると考えたであろう。先ほどの物語の要約では省いたが、実際彼らの前世は、牛であったと記述されている。すなわち、彼らは、輪廻転生する迷える衆生である。

こうした衆生が神（すなわち仏）に転生できるということは、その他の衆生も神仏になれるということである。あらゆる衆生が仏になれるという天台本覚思想との関係が指摘できる。ただし、清正夫婦のように身に覚えのないほどの苦難を経ての結果であり、簡単には神仏に転生することはできない。ここで、さらに注目すべきことは、清正夫婦の不幸を引き起こした驚が、驚大明神という神になったことである。理由は、玉王が万民の王となった契機をつくったからである。人間だけでなく、畜生も神になれるのである。さらに、驚は、清正夫婦のような苦難を経ていない。

『神道集』では、もっと卑近な人々の神仏への転生についても語られている。その例として、卷八ノ四十六「釜神の事」が挙げられる。以下が、その内容である。

く近江の国甲賀郡に由良という山里があり、そこに百姓が住んでいた。ある百姓が、甲賀の山中で、真夜中、大きな光る物から次のような話を聞いた。「男の子は『箕を作って門々を売り回るべし』と書いた文字を左右の手のひらに握って生まれ、女子は『作らずして万福来る』と書いた文字を左右の手のひらに握って生まれた」。翌朝、男は、昨日夜中に男の子と女の子が生まれたのを知る。何かの縁かということで、双方の親が、この二人の子を将来結婚させることに同意した。

年月が経ち、この二人は成人して結婚し、大金持ちになった。しかし、男は、遊女遊びにうつつを抜かして、次第に家運が落ちていった。さらに、女房に絶縁状を出して追い出してしまった。女は、泣く泣く伊勢の国の浦野というところにいる母方の伯母をたよっていった。その途中、妻を亡くしてその供養に法華経を読誦していた男に会い、再婚する。

一方、はじめの男は、白拍子等に遊び狂い、とうとう財産を使い果たす。そして、箕を作って売り回ったが、村人たちに見捨てられ、村を出た。男は、他国で箕を売っているうちに、偶然、元の女房の住む家に箕を七、八つ背負って売りに入った。元の妻は気づいて、下女に言って、箕をすべて買い、さらに酒・飯なども出してもてなした。気をよくした男は、今度は箕を十四、五作って、同じ家に売りに行った。女は、怪しまれると思い、今度は買わなかったが、下女に指示し、男を下女の家泊ませ、酒や飯などを届けてやった。夜、女は、男の様子を見ようと編み簾からそっと見たが、なんと男と目が合ってしまった。男は、「ああくやしい、これはどうしたこと……」とだけ言って死んでしまった。女は、哀れに思い、男を釜屋の後ろに埋めた。そして、女は、毎朝、供養の初穂を小蓋の上にのせてお供えした。人に聞かれると「釜神のお供え」と言っていた。その後、死んだ男は釜神になった。>

この物語では、『作らずして万福来る』運命にある女は、神の申し子であるとも考えられるが、『箕を作って門々を売り回るべし』運命にある男は、まさにどこにでもいる衆生である。彼には、厳しい運命が待ち構えているが、それは自身の放蕩の結果である。前出の清正夫婦と違い、この話の男が神になったことを考えれば、衆生は誰でも神仏に転生することができると思えることも可能である。言い換えれば、より天台本覚思想により近づいたと考えられる。田村芳朗氏の定義する内在的相即論の段階に至っている。

第6節 神仏転生者の拡大

大島由紀夫氏は、『神道集』の「物語的縁起」の特色として、前世において主人公と夫婦・親子・兄弟などの血縁関係や主従関係にあった者までが神へ転生することを挙げている。各土地の神々を前世において血縁・主従関係にあったと説明する。これは、血縁性・地縁性によって結束を固めようとする村落共同体の志向に、唱導者が応えたものとする¹⁹⁶。こ

の考えは、前述した地縁的・血縁的紐帯に注目した十九波美希氏の説に類似している。

しかし、本節では、血縁性・地縁性だけではなく、天台本覚思想という視点から検討を加える。まず、「物語的縁起」にある巻六ノ三十四「児持山大明神の事」を採り上げる。内容は、以下の通りである。

＜伊勢の阿野津という土地の地頭に、阿野権守保明という人がいた。財産はあったが、子供がいなかった。そこで、児守の明神にお願いしたところ、子供が授かり、子持御前と名付けた。すぐれた美貌と気立ての良さを兼ね備えていた。

しかし、姫君が九つのときに、母が亡くなる。その後、保明は、後妻を迎える。ただし、後妻には、絶対に姫を憎まないようにと忠告した。この新しい奥方にも、姫君が生まれた。子持御前が十六歳になったとき、継母の弟で加若次郎和理という二十一歳になる若者と親しくなり、夫婦の約束をした。姫君が二十一歳、和理が二十六歳になったとき、夫婦そろって、伊勢大神宮に参詣した。そのとき、伊勢の国司在間中将基成という人が、この奥方を一目見て恋わずらいになった。国司は、姫の父の保明や夫の和理を呼び出して、姫を貰おうとしたが、断られる。国司は、怒り、父関白に二人が反乱を企てていると讒言した。二人は召し捕られ、都へ送られた。和理は、下野の国室の八島に流された。一方、保明は、罪が軽く自宅に帰された。

一方、子持御前は身ごもった。継母は、彼女に自分の甥である藤原成次の下に行くよう勧め、姫はそれに従った。国司が、軍勢を連れて来るという話を聞いて、継母は計略をめぐらす。死臭のする鮓鮎を焼き、子持御前が亡くなったことにして、葬式を行った。これを見た国司は、ついにあきらめた。

一方、子持御前は、乳母と二人きりで東国に下った。尾張の熱田神社に着いたとき、鳥居の外にある小さな家で、宿泊を頼んだ。宿の女房は、子持御前が身ごもっていることを見抜き、しばらく滞在するよう勧めた。子持御前は、ここに五日間逗留した。そして、熱田大明神に拝んだところ、お産をし、玉のような若君を授かった。子持御前は、しばらく宿の女房の世話になるが、その後、子供を連れて出発する。

東山道にさしかかり、不破の関を越えるときに、ひとりの侍に出会った。侍は、子持御前の身の上を聞くと同情し、同行することになった。一行は、木曾の断崖にかけた丸木橋で、別の侍に出会う。この侍も、彼女に同情し、同行することとなった。一行は、遂に藤原成次の下に至る。成次は、下野の国に囚われている伯父の和理の救出を決心する。また、二人の侍も同行することになった。

下野の国室の八島に着くと、和理は嚴重に牢に閉じ込められていた。しかし、二人の侍は神通力を発揮して、和理を救出する。途上、河原崎というところで、二人の侍は、別の侍に会い、何やら相談をした。そして、遂に一行は、山代の庄に入り、子持御前と和理の夫婦は再会する。和理は、二人の侍にその正体を聞く。二人は、それぞれ、熱田大明神、諏訪大明神であった。また、二人が河原崎で相談していた侍は、宇

都宮大明神であった。

子持御前と和理の夫婦は、『大仲臣経最要』（中臣祓の重要詞章の抜粋）を授かり、神となる。子持御前は、児持山明神（本地如意輪観音）、和理は、和理大明神（本地請観音）となった。>

この物語的縁起で重要なのは、神になったのが子持御前と和理夫婦だけではないことである。この夫婦の若君、阿野権守夫婦（子持御前の両親）、継母、加若夫婦（継母及び和理の両親）、子持御前と同行した乳母、宿の女房、藤原成次、子持御前を馬に乗せて送った人も神となった。このうち、宿の女房や子持御前を馬に乗せて送った人は地縁者・血縁者ではない。地縁者・血縁者でも、阿野権守や継母は苦難を経ているが、乳母や藤原成次は苦難を受けたというよりは子持御前の支援者である。また、宿の女房や子持御前を馬に乗せて送った人も支援者と言えよう。さらに、加若夫婦は、その子供（すなわち継母及び和理）が苦難に会っていることは確かだが、彼らの苦悩は話に出てこない。どちらかと言えば、血縁者であるだけの理由で神になったと考えられる。すなわち、子持御前の血縁者や支援者が、すべて神となったのである。

卷十ノ五十「諏訪縁起の事」では、主人公甲賀三郎に嫉妬して、彼の妻の春日姫との仲を引き裂いた次兄の甲賀次郎も、最後には、甲賀三郎に許され神になっている。これは、どれほどの悪行を行っていても、血縁だけで神になることが許されることが示されている。『神道集』の神道理論では、仏が人として生を受け、数々の困難の後に神（その後仏）になること（神の申し子）が唱えられている。しかし、物語の中では、神になるハードルが極端に下げられている。神の申し子でもない者が、受難の後、神になる。さらに、この神になった者の血縁者や支援者が、中にはまったく受難なく、あるいは悪行の果てに、神になるというのである。まさに、誰でもが、神になりうるということになる。この神を仏に置き換えれば、天台本覚思想に極めて類似している。

第7節 実者神の肯定

第2節で述べたが、『神道集』の卷一ノ一「神道由来之事」において、神を権者神と実者神に分類している。ここで、権者神が、往古の如来、深位の大神であるのに対して、実者神は蛇鬼等と定義されている。これは、当時共有されていた権現神・実類神の二神説に呼応していると考えられる。しかし、『神道集』では、この実者神に対し、利益がないわけではないから敬礼するよう説いている。また、この実者神は、最終的には権者神の眷属になる。これは、蛇鬼等の邪神も肯定するという、現実肯定がなされている。

こうした実者神の肯定は、当時共有された思想であったのであろうか。この問いに対し、田嶋一夫氏が、同時代の二神論を抽出して、実者神の評価を調べた。法相宗貞慶の『興福寺奏状』や慈遍の『豊葦原神風和記』などを採り上げて考察した結果、他派の人々は実者

神を全く評価せず、否定される存在であったと結論付けている（唯一の例外は無住の『沙石集』である）¹⁹⁷。また、津田孝司氏も同様な説を説いている。さらに、彼は、当時念仏の徒は、実者神だけでなく、権者神をも軽んじていたと主張している¹⁹⁸。すなわち、実者神の肯定とは、『神道集』独自の思想といえる。

この二神説は、その後三神説に至る。前述したように、田村芳朗氏によれば、三神説は、権現神・実類神の二神が本覚思想を取りこんで、本覚神・始覚神・実類神（不覚神）の三神となった。本覚神には天照大神などの最高神があてられ、その他の権現神は始覚神にあてられた。さらに、二神説までは本地垂迹説と同様に仏教が主位に立ったが、三神説から反本地垂迹説にかけては神道に重心が移っていったとする。そして、二神説ないし三神説における実類神（不覚神）といった実迷の邪神も究極的には肯定されることに、強い現実肯定があり、天台本覚思想との親和性を指摘している¹⁹⁹。こうした田村芳朗氏の説に立てば、『神道集』は、天台本覚思想の影響を受ける前の二神説の段階で、実者神の肯定という天台本覚思想と親和性があることになる。

第2節でみたように、『神道集』は、最終的には権者神の眷属になるとした実者神を、さらに格上げする。すなわち、権者神だけでなく、実者神も仏菩薩の本地を持つことになる。権者神と実者神の差がほとんどなくなっていく。もちろん、『神道集』の二神論には、様々な論理上の矛盾があることは確かであるが、実者神の肯定は徹底している。

次に、物語的縁起の中で、実際に人が実者神に転生し、その後垂迹の神となる例を見ていく。巻八ノ四十九「上野国那波八郎大明神の事」の内容は以下の通りである。

< 群馬郡の地頭群馬大夫満行は、八人の子がいたが、最も優秀な八郎満胤を総領に立てた。父満行の死後、八郎の七人の兄たちは、八郎を殺害する。しかし、八郎は大蛇に転生して、七人の兄及びその一族を皆殺しにする。八郎は、その後、国中の人々を殺し始めたので、帝が生贄を年に1回にするよう命令を下した。八郎はこれに従った。そして、今年十六歳の海津姫が、生贄となる予定であった。そこへ、宮内判官宗光という人が、都から下ってきた。宗光は、一目見た時から、海津姫を気に入って、夫婦の契りを結んだ。その後、宗光は、海津姫が生贄になることを知り、大蛇八郎に対峙する。宗光は、八郎に対し、法華経を読み上げる。法華経の力で、八郎は改心し、大蛇から八郎大明神に転生する。そして、この八郎大明神の本地は薬王菩薩である。
>

大蛇八郎は、まさに実者神と考えられる。復讐のために七人の兄を殺害しただけでなく、その一族や、関係のない国の人々を殺めるのは、明らかに邪神である。しかし、この実者神が、法華経の力によって八郎大明神に転生する。さらに、この八郎大明神に薬王菩薩という本地があてがわれる。権者神に極めて近くなる。まさに、実者神を肯定的にとらえていると考えられる。

卷二ノ七「ニ所権現の事」では、主人公常在御前を殺そうとした継母は、大蛇に転生した後、石神になる。卷九ノ四十九「北野天神の事」では、政敵により不遇の死を迎えた菅原道真は、怨霊となり復讐を果たした後、北野天神となる。津田孝司氏は、実者神を肯定する『神道集』について、在地的土俗的な信仰に包まれた神々の自然なありようを、肯定的に保持しつつ神道論上に展開してみせたものと主張する。そして、排除されるか、あるいはその性格を変容されつつあった実者神を本来のまま掬いあげよとしたと説く²⁰⁰。

以上、『神道集』における実者神の捉え方について見てきたが、殺戮を繰り返した大蛇八郎が、神となり、その本地として薬王菩薩が与えられる。極めて、実者神を肯定的に評価しており、権者神とほとんど差異はない。田村芳朗氏の説に立てば、こうした実者神肯定の立場に立つ『神道集』は、天台本覚思想に近い思想を持っていると言える。

第9節 小括

以上、衆生の神への転生、神への転生者の拡大、実者神への転生後、再度垂迹神への転生について、見てきた。元々仏菩薩で人に転生し、苦難の後、神になることが決められている神の申し子だけでなく、一般の衆生も受難により神に転生する。また、自業自得による受難でも神になったり、神になる者を助けたりすることで神になったりする。さらには、困難も受けず、あるいは悪事を尽くしても、神になる者の血縁者であるというだけで、神になれる。言い換えれば、誰でも神になれるということである。ここに、誰でも仏になれるとする天台本覚思想との類似性を見出すことができる。ただし、『神道集』では、驚といった畜類の神への転生を説いているが、天台本覚思想に見られる草木成仏といった非情にまで拡大することはなかった。次に、蛇鬼等の実者神も、垂迹の神に成れるとする。こうした実者神の肯定は、天台本覚思想の内在的相即論の段階を超えるものと考えられる。

それでは、どのようにして、『神道集』と天台本覚思想とが結び付くのであろうか。『神道集』は安居院と何らかの関係があった可能性が高いため、そこから天台本覚思想の影響を受けた可能性はある。しかし、現在、安居院との関係について明確な結論は出ていない。そこで、ここでは『神道集』の神道論と「物語的縁起」の相違に注目したい。前述したように、『神道集』は唱導説話であり、民衆への布教を目的としている。そのため、一方的に教えを語るのではなく、民衆の需要を取り込む必要がある。こうした民衆の需要を反映した結果が、「物語的縁起」と考えられる。したがって、『神道集』の神道理論と「物語的縁起」の相違から、当時民衆が何を望んでいたかを考察することができる。

考察の対象は、神への転生者、実者神、畜類の殺生である。前述したように、『神道集』の神道理論では、神に転生するのは神の申し子となっている（これらが語らえているのは、「物語的縁起」の中ではあるが）。しかし、物語の中では、ほとんどが神の申し子ではない。実者神についても、卷一ノ一「神道由来之事」において、最終的には権者神の眷属になれると説いている。さらに、垂迹の神になれることまで踏み込んだ記載もされている。物語

の中で、大蛇八郎は、薬王菩薩を本地とする神になる。神道理論において、実者神も仏菩薩の本地を持つといっても、薬王菩薩の本地は権者神と変わらない。ましてや、権者神の眷属とは大きな差がある。最後に、巻一ノ一「神道由来之事」における神道理論では、微善があれば、肉食が正当化される。一方、物語では、垂迹の神が、狩りを好んでいると述べ、さらには狩りの祭りを催すよう訴える。畜生の殺生がより積極的に肯定される。

以上見てきたように、「物語的縁起」の方が神道理論よりも、より現実肯定的になっている。言い換えれば、より天台本覚思想に近い思想になっている。したがって、一般民衆の中に、あるいは東国を中心とした土着の思想の中に、天台本覚思想と親和性を持つものがあつた可能性が考えられる。

最後に課題を挙げる。本章では、『神道集』と天台本覚思想の関係を示すものとして、実者神の肯定を指摘した。これは、前述した田村芳朗氏の説に依拠している。また、同様の説は、大久保良峻氏も説いている²⁰¹。しかし、こうした実者神の肯定については、具体的に天台本覚思想文献からは見つけることはできなかった。課題として残る。したがって、本章の実者神の肯定については、文献ではなく、先学の研究にのみ依拠していることになる。

第7章 天台本覚思想と吉田兼俱（吉田神道）

第1節 概説

本章では、中世神道論と天台本覚思想との関係について考察する。とくに、吉田兼俱（1435-1511）によって確立された吉田神道（唯一神道）に注目し、天台本覚思想がどのような影響を与えているかについて検討していく。中世神道は、大きく中世神道論と神社縁起に分けられる。実際、日本思想体系（岩波書店）もこの二つに分類している。神社縁起が個々の寺社の由来を述べたものであり、信者に対する宣伝効果を考慮したのに対して、中世神道論は、特定の神社の権威や正統性を論じたもの、神官の間に伝えられた特殊な知識・学問を集約したもの、また神々の性格や祭祀の意味を論ずるものなどから成っている。そして、神社縁起が祭礼などに集まる多数の民衆の前で読まれたのに対し、中世神道論では、専門的な神官や、教団の組織者の間で、秘すべきものとしてひそかに読まれたものである²⁰²。神社縁起については、第6章の『神道集』で検討を行ったが、本章では、この中世神道論について考察する。吉田神道もそこに含まれる。

大隅和雄氏によれば、従来神道史の研究者のみが、中世の神道関係の文献を論議の対象としてきており、広く日本の思想・文化を考える人々の共有のものとはならなかった。さらに、その神道史研究の中で、中世という時代は特に軽視された時代であった。明治以降の国家神道の下では、いわゆる復古神道の立場が正統であったため、仏教その他の諸思想と複雑に習合した中世の神道は、俗神道とみなされたためである²⁰³。しかし、逆に諸思想を取りこんだ中世神道の研究は、思想史的には極めて興味深いと考えられる。とくに、中世神道論の最終段階と考えられる吉田神道と天台本覚思想の関係について検討することは、意義がると考えられる。本章の動機もそこにある。

仏教と神道の関係については、様々な先行研究がなされているが、ここでは天台本覚思想に絞って見ていく。歴史的な起点となるのは、天台宗と関係の深い山王神道となる。比叡山の近くにある八王子山を中心に7つの宮があり、山王七社と呼ばれている。場所的に、天台宗との関係が深い。

末木文美士氏は、この山王神道に注目した。氏は、まず、13世紀前半に成立したと考える『耀天記』の「山王事」に記載がある釈迦＝大宮とする本地垂迹説を採り上げる。その背景に、平安時代の中ごろから生じ、鎌倉時代に一般化される日本の小国意識を指摘する。釈迦の大慈悲による小国救済としての本地垂迹となる。本書の中には、天台本覚思想的な文句が見いだされはするが、仏優位の立場が維持されている。しかし、時代が下り、天台宗の僧光宗（1276-1350）によって書かれた『溪嵐拾葉集』では、神仏の関係が逆転し、神が仏よりも上になる。その根拠として、山王を仏よりもより根源的なものと見るという、天台本覚思想的な考えが見られる。ただし、末木文美士氏は、別の面、すなわち、鎌倉末期から南北朝期のナショナリズムの反映を指摘している²⁰⁴。

『溪嵐拾葉集』で採り上げた神仏の関係の逆転、すなわち、反本地垂迹説が最も天台本覚思想と関係していると考えられる。田村芳朗氏は、神本仏迹の反本地垂迹説が、本覚思想の現実肯定を取り入れて成立したと主張する。その傍証として、三神説を採り上げて、以下のように説いている。

「三神説は反本地垂迹説に少しく先行すると考えられるが、権現神・実類神の二神が本覚思想を取りこんで本覚神・始覚神・実類神（不覚神）の三神となつたものである。このさい、本覚神には天照大神などの最高神があてられ、その他の権現神は始覚神にあてられた。なお、二神説までは本地垂迹説と同様に仏教が主位に立つたが、三神説から反本地垂迹説にかけては神道に重心が移つていつたと思われる。」²⁰⁵

山王神道が天台宗を取りこんで理論化されていったのに対し、真言密教の教理を取りこんだのが、鎌倉期に理論化された両部神道になる。大日如来を本地とし、諸神はその垂迹であるとする。そして、伊勢内宮を胎蔵界、伊勢外宮を金剛界とみなし、この両部が一体となって大日如来が伊勢神宮に顕現しているとする。

この両部神道で作成されたのが『中臣祓訓解』であるが、大久保良峻氏は、そこに天台本覚思想の影響を見る。『中臣祓訓解』で、天神地祇が皆、一切諸仏と一体であることを、「三千即一の本覚の如来」という語で解説しているところに、天台本覚思想との関連性を指摘する。ただし、本覚・不覚・始覚のいう三等に分類して諸神を説明していることに、相対性を排除した天台本覚思想の絶対的な見地に至っていないことも説いている。また、別の両部神道理論を代表する書『麗気記』においても、実迷神を本覚の理を忘れていとされていることから、天台本覚思想の絶対的な見地に至っていないとする²⁰⁶。

山王神道、両部神道の後、神道論の中心になるのが、伊勢神道である。北畠親房（1293-1354）、慈遍（生没年不詳）、良遍（生没年不詳）らによって、神道理論が構築された。とくに、慈遍は、天台宗の僧であったが、神道に回心し、伊勢神道に接近した。また、吉田兼好（生没年不詳）の兄弟ともいわれており、天台宗と吉田神道との関係に何らかの影響を与えている可能性がある。ただし、吉田兼好とト部家（吉田神道）の関係を否定する研究が出ている。これについては、後述する。

田村芳朗氏によれば、慈遍は、『旧事本紀玄義』巻第五において、「本は神国に在り。唐は枝葉を掌り。梵は果実を得。花落ちて根に帰る。」と、日本（神道）を種根に、中国（儒教）を枝葉に、インド（仏教）を果実になぞらえ、日本を根本に置く、いわゆる根葉花実論を展開している。また、同書巻第一では、「如来既に皇天の垂迹為り。」と反本地垂迹説が説かれている。さらに、田村芳朗氏は、慈遍の『豊葦原神風和記』巻下で、神道を代表する正直・清浄が根本（本地）に据えられ、仏教を代表する慈悲が垂迹とされていることを指摘している。また、慈遍と同じく天台僧から神道に帰依した良遍も、神を本地、仏を垂迹と説いており、さらに、一応は天照大神を本覚神としながらも、究極は迷妄の凡夫そ

のまま本覚神とみなすに至っている²⁰⁷。ここに至っては、凡夫の中に如来蔵を見る天台本覚思想と密接な関係が見られる。

こうした伊勢神道の流れを汲み、吉田兼俱が登場し、吉田神道（唯一神道）を樹立した。第2節以降では、この唯一神道に天台本覚思想がどのような影響を与えたのかについて考察していく。

第2節 吉田神社と吉田兼俱

本節では、まず、唯一神道の発祥である吉田神社の簡単な歴史と、吉田兼俱について概略する。吉田神社は、859年に中納言藤原山蔭（824-888）が、京の都の鎮守神として、大和春日神社の祭神を吉田山に勧請し創建された。春日神社は、藤原氏の氏神である。吉田神社の祭神は、春日神社と同じ、健御賀豆知命（第一殿）、伊波比主命（第二殿）、天之子八根命（第三殿）、比売神（第四殿）の四座である。設立の背景からも、藤原氏（山蔭家）の京都の氏神としての性格が強かった。ただし、藤原山蔭の血を引く、一条天皇の行幸を仰ぐことになり、その権威は大いに高まった。そして、山蔭家の氏神から、藤原氏一門の氏神に昇格するとともに、朝廷からの尊敬を集めるようになった。

987年、卜部兼延が、祠官に任ぜられると、その後卜部氏が世襲した。鎌倉時代以降、一族から多くの学者や文人が出ている。窪寺紘一氏は、古典研究の基礎を固めた兼直（生没年不詳）、『古事記』の注釈書『古事記裏書』を著した兼文（生没年不詳）、『日本書紀』注釈書『釈日本紀』を著した兼方（生没年不詳）、『徒然草』の作者兼好などを挙げている²⁰⁸。しかし、小川剛生氏は、兼好と卜部氏との関係を否定する。氏は、兼好の一家を掲載する系図は、鎌倉時代後期の数少ない有名人であった兼好を卜部一門に組み入れた捏造であると主張している²⁰⁹。卜部家は、その後南北朝時代に家号を「吉田」に改めた。

吉田兼俱は、1435年、吉田兼名の子として生まれた。『康富記』によれば、1449年、兼俱15歳のとき、神祇権少副兼中務権小輔として、軒廊御卜に、父と兄兼香とともに参加している。御土御門天皇即位の翌年、1465年、大嘗会が開催されたが、この執行に兼俱は、中心的な役割を果たす。ここまでは、兼俱は、卜部氏の継承者としての役割を果たしているのみで、独自の説を唱えていたわけではなかった。しかし、応仁の乱に入り、状況が一変する。京都は戦乱状態となり、1467年、近衛にある兼俱の自邸に強盗が入り、放火される。さらに、その翌年、1468年、戦火の中、吉田神社が消失するとともに、住人も殺害されるという事件が起こる。そのため、兼俱は大きな衝撃を受け逐電するに至る。

応仁の乱は兼俱に極めて大きな損害をもたらしたが、その後、兼俱の行動は活発化していく。その活動の拠点、吉田邸内にあったとされる齋場所である。応仁の乱以前から、將軍足利義政・日野富子夫妻と関係が築かれていたが、1470年以降將軍の命を受けこの齋場所で儀式が行われている。さらに、1473年に齋場所に関する勅裁を得た。同時に、兼俱は、『中臣祓』や『日本書紀』神代巻の注釈に積極的に取り組み、吉田神道を構築していく。

そして、応仁の乱が収束していく 1477 年頃から、兼俱は、これらの講義を本格化させていく。ただし、兼俱は、これらの吉田神道の構築に際し、経典や文書に偽作や偽書を多用し、系図の改竄まで行っている。

1479 年、兼俱は、その拠点を洛内の吉田邸から、吉田神社のある吉田山に移したとされる。そして、1484 年、日野富子の援助を受けて吉田山頂に大元宮齋場所を建立する。ここで、太元神としての国常立尊を中心に日本中の神々が祀られた。さらに、1489 年、兼俱は、伊勢外宮正殿の炎上により不明となった伊勢大神宮の御神体が、大元宮齋場所に降臨したと主張するとともに、朝廷にその調査を願い出た（永徳の密奏事件）。結局、朝廷のお墨付きをもらい、ここに、吉田神道は確固たる地位を築くことになる。

岡田荘司氏は、兼俱の活動を前半と後半に分けている。前半期では、吉田神道の構築を行い、公家・武家社会への浸透を企て、後半は、大元宮齋場所の建立、永徳の密奏事件等を経て、神界の棟梁としての地位を確定していったと指摘する²¹⁰。

以上のように、兼俱は、吉田神道の権威付けのために、公的文書の偽作や、偽書の作成を繰り返してきた。そのため、近世に入り、林羅山（1583-1657）、度合延佳（1615-1690）、吉見幸和（1673-1761）、森昌胤（生没年不詳）、荻生徂徠（1668-1728）、太宰春台（1680-1747）など極めて多くの人々が批判をしてきた²¹¹。

しかし、中世神道から近世神道という歴史的視座から、伊藤聡氏は、吉田神道を以下のように積極的な意味でとらえている。

「中世も終わり近くになって登場した唯一神道（吉田神道、卜部神道、元本宗源神道とも）は、先行する神道説及び儒仏道に互る当時の諸言説の様々な要素が取り込まれており、そのような在り方自体中世神道説の典型と云えるが、同時に近世の吉川・垂加神道はこれを母体として発生し、その他の神道思想も唯一神道を批判する中で新たな展開を示したと云う意味において、近世神道説の先蹤とも云える存在である。」²¹²

第 3 節 吉田神道、吉田兼俱の思想

吉田神道における研究は、宮地直一氏、西田長男氏、久保田収氏、出村勝明氏、伊藤聡氏等、数多くの先学がいる。本節では、第 4 節以降の天台本覚思想との関係に絞った形で、吉田兼俱による吉田神道の思想的な内容について考察していく。

まず、吉田兼俱の著作は、遠祖卜部兼延に仮託した『唯一神道名法要集』、1486 年將軍足利義政に奏上した『神道大意』、同名で祖先卜部兼直に仮託した『神道大意』、『日本書紀』神代巻の注釈書『日本書紀神代巻抄』、吉田神道教理の十八神道を論じた『十八神道源起抄』、『中臣祓』注釈書『中臣祓抄』などがある。まず、ここでは、主著である『唯一神道名法要集』を中心に吉田兼俱の思想について見てみる。

『唯一神道名法要集』では、まず、神道を本迹縁起神道、両部習合神道、元本宗源神道

に分け、元本宗源神道、すなわち吉田神道が、天照大神が天兒屋根命に授けたとされ、それが子孫の卜部氏に相承されたとする。その根拠として、天兒屋根命の神宣を北斗七元星宿真君が漢文に移して教とした、『天元神変神妙経』、『地元神通神妙経』、『人元神力神妙経』（三部神経）を挙げる。これらは、隠幽教と呼ばれ、『古事記』、『日本書紀』、『先代旧事記』（三部本書）の顕露教と対比される。顕露教は、広く神道界で共有されているのに対して、隠幽教は、吉田神道のみが知りうる秘伝とされる。もちろん、この三部神経は、偽作である。顕露教と隠幽教という解釈は、まさに仏教における顕教と密教の解釈を模倣したものと言える。

また、本書では、神を「天地万物之靈宗」、道を「一切万行之始原」と定義し、神道を詳細に分類し、三九妙壇十八神道に至る。伊藤聡氏は、これを森羅万象全て神道の顕現なることを説いたもので、吉田神道の基本原理とする²¹³。次節で詳細に分析するが、現象を仏（如来蔵）の顕現ととらえる天台本覚思想との親和性が指摘できる。

本書は神道だけでなく、密教、儒教、道家、道教の諸書をさかんに引用しており、諸教が神道に包摂されている。ただし、伊藤聡氏によれば、これは兼俱のみに見られるものではなく、当時の五山を中心とした諸教一致思想の表れに外ならない。そして、兼俱がそれを神道中心主義に再編成したものとみなされ、その証左として、氏は、本書で述べられている根葉花実論を指摘している²¹⁴。これは、本章第1節でも考察した慈遍『旧事本紀玄義』巻第五で述べられたものの継承である。前述したように、根葉花実論は反本地垂迹説につながり、天台本覚思想との関連性が議論される。

次に、吉田兼俱の思想を考える上で重要なのが、一条兼良（1402-1481）の影響である。もちろん、吉田兼俱が、同時代を生き、当時天下の天才とうたわれた一条兼良の影響を受けていたことは自然であるが、問題はその程度にある。林羅山の時代から、兼俱が一条兼良の影響を極めて強い影響を受けていたことが言われてきた。兼俱の『日本書紀神代卷抄』が、一条兼良の『日本書紀纂疏』から多くの引用を行っているためである。例えば、岡田荘司氏は、兼俱の『日本書紀神代卷抄』の成立を、1497年の日蓮宗との番神問答があった数年後の1501-1504年と想定している。それを前提にすると、『中臣祓』や『日本書紀』神代卷の講義を行っていた時代、『中臣祓』講釈には兼俱自筆の講義用覚書があったにもかかわらず、『日本書紀』神代卷には存在しない。すなわち、岡田荘司氏は、兼俱が、自分で書写した『日本書紀纂疏』を講義用手控書とした可能性を指摘している²¹⁵。

しかし、阿蘇谷正彦氏は、これに異を唱える。それは、両者に「神道」の捉え方に大きな違いがあるためである。一条兼良の神道の内容は、基本的には神儒仏三経一致の教えに合致するものが多く、神道の内実を究め、神道思想の肉付けをする意図はなかった。すなわち、古典研究が主な目的となっている。一方、兼俱は、吉田家における神道思想の体系化を図るため、様々な思想を活用しようとしており、一条兼良の『日本書紀纂疏』は、その一つに過ぎないということになる²¹⁶。

ただし、天台本覚思想との関連で考えれば、一条兼良と兼俱で興味深い共通点が存在す

る。『日本書紀纂疏』で、「神道は心を以って本と為す」という表現がある。阿蘇谷正彦氏によれば、神道は心を以って根本となすため、神事の源も一心以外にあり得ない。一心の本質は非生非滅であることから、心を本とする神道もまた非生非滅の本性を有する²¹⁷。これは、まさに天台本覚思想と類似する考え方である。兼俱は、これを『日本書紀神代卷抄』にそのまま引用している。ただし、兼俱が、この思想を一条兼良から影響されたというのではなく、阿蘇谷正彦氏の説くように、二人の考えが一致したため、引用されたと考える方が妥当である。言い換えれば、両者に天台本覚思想的な思想があったと考えることができる。

第4節 吉田神道と天台本覚思想との関係

天台本覚思想と神道の関係を見る先行研究はあるものの、吉田神道・吉田兼俱に関するものは意外と少ない。その中で、田村芳朗氏が、『唯一神道名法要集』の中に、反本地垂迹説と根葉花実論を見出す。さらに、「神トハ者善悪邪正」と記されているように、神に悪邪も鬼畜も含まれることを指摘している。これは、二神説ないし三神説における実類神（不覚神）のことである。神が一切万物の根源であることを強調するためのものであるが、実迷の邪神も究極的には肯定されることに、強い現実肯定があると主張している²¹⁸。

以下本節では、吉田兼俱の『神道大意』及び『唯一神道名法要集』について、天台本覚思想の影響について、考察していく。『神道大意』は、兼俱だけでなく、他の吉田（卜部）家の人々によっても書かれており、吉田家の神道学説の系譜となっている。ただし、兼俱以前の兼直（生没年不詳）、兼夏（生没年不詳）、兼敦（生没年不詳）等の『神道大意』については、本人の著述ではなく、仮託して書かれたものである。とくに、卜部家の祖とされる兼直の『神道大意』は、兼俱のよって著作されたとみなされている。そのため、まず兼直作とされる『神道大意』について見ていく。その『神道大意』に以下のような表現がある。

「天地仁有天波神止云、万物仁有天波靈止云比、人倫仁有天波心止云、心波即神明乃舍」²¹⁹

天地に神があり、万物に霊があり、人に心があり、この心が神とみなされる。すなわち、神は、天地、万物、人に内在することになる。この神を仏に置き換えれば、まさに天台本覚思想になる。とくに、人間だけではなく、万物にも神が内在することは、天台本覚思想との親和性は高いと言えよう。次に、以下のように説かれている箇所がある。

「心止波一神乃本、一神止波吾國常立尊止云、國常立尊止者無形乃形無名乃名、此於虛無太元尊神尊神止名久、此乃太元与利一大三千界於成天、一心与利大千乃形躰於分津、何況森羅万象蠢動含靈、都天一神乃元与利始天、天地乃靈氣於感仁至天、生成無窮奈利、心乃本源波

ここでも、神と人の心の関係が説かれ、心の本源が一神から起こる。また、一心、一神が強調され、一大三千界の生成も述べられている。

心を神とすることは、心を仏とする天台本覚思想と密接に関係している。天台本覚思想の例として、伝源信『三十四箇事書』の「本地無作三身の事」でこれについて述べられている。

「また、最初成道と云ふ事、よくよく意得べきなり。先づ最初成道とは、これも迹なり。実には衆生己心の体理に、仮りに成道の名を唱ふる故に、云々。次に久遠と云へるは、実にはただ衆生の心なり。心は無始無終なり。ここを久遠と云ふなり。よくよく、これを習ふべし。真実に大事の法門なり。輒く思依すべきにあらざる事なり。よくよく、これを思ふべし。」 221

ここでは、久遠が衆生の心であり、この心が無始無終であると、衆生の心を仏と見ている。したがって、吉田兼俱と天台本覚思想の類似性が示されている。

次に吉田兼俱の『神道大意』について、検証を行う。冒頭に、兼直作とされる『神道大意』と類似の表現がなされている。

「夫神ト者、天地ニ先テ而モ天地ヲ定メ、陰陽ニ超テ而モ陰陽成ス、天地ニ在テハ神ト云、萬物ニ在テハ靈ト云、人ニ在テハ心ト云、心ト者神ナリ、故ニ神ハ天地ノ根元ナリ、万物ノ靈性ナリ、人倫ノ運命ナリ」 222

天地に先んじて天地を定め、陰陽を超えて引用を為すという神の超絶性が唱えられている。その後、兼直作とされる『神道大意』と同様に、天地、万物、人に神が内在することが、より詳しく述べられている。さらに、次のような表現も見られる。

「神ヲ知ヲ悟ト云、神ヲ不知ヲ迷ト云」 223

神を知ることが悟りであり、神を知らないことを迷いとする。人に内在する神を自覚することが、迷いを脱し、覺りに至ることになる。本覚思想における内在的相即論に近い考え方である。

最後に、吉田兼俱の『神道大意』の後半に、吉田神道と天台本覚思想の密接な関係を示す、以下のような興味深い表現がある。

「神ニ三種ノ位アリ、一ニハ元神、二ニハ託神、三ニハ鬼神、初ノ元神ト者日月星辰等ノ神ナ

リ、其光天ニ現エ、其徳三界ニ至レリ、然トモ直ニ其妙躰世ヲ謁スルコトアタハス、故ニ浄妙不測ノ元神ト号ス、二ニ託神ト者非情ノ精神ナリ、非情トハ草木等ノ類ナリ、地ニ着テ気ヲハコヒ、空ニ出テ形ヲアラハシ、四季ニ應エ生老病死ノ色アリ、然トモ全ク無心無念ナリ、是ヲ託神ト号ス、三ニ鬼神ト者人心動作ニ随ヲ云、纔一念動ケハ是心他境ニ移ル、故ニ天地ヲ感レハ、天地ノ靈我心ニ皈ス、心ニ草木ヲ感レハ、草木ノ靈我心ニ皈ス、心ニ畜類ヲ感レハ、畜類ノ靈我心ニ皈ス、心ニ他人ヲ感レハ、他人ノ靈我心ニ皈ス」²²⁴

「非情」や「草木」という表現も天台本覚思想に近い。こうした非情や草木に神が内在していることは、天台本覚思想の草木成仏との関係が考えられる。また、人の内在する神と、天地、非情の草木、畜類、他人等に内在する神とを結びつけることによって、人は神を通じて森羅万象とつながっていることになる。

草木成仏についても、天台本覚思想、伝源信『三十四箇事書』の「草木成仏の事」で以下のように説かれている。

「ただし草木成仏と説く事は、他人の情を破さんがための故に。他人の意の云く、草木はただ草木にして、生界・仏界の徳なしと。一向ただ非情にして、有情にあらずと。故に、これを破す。一家の意は、草木非情といへども、非情ながら有情の徳を施す。非情を改めて有情と云ふにはあらず。故に成仏と云へば、人々、非情を転じて有情と成ると思ふ。全くしからず。ただ、非情ながら、しかも有情なり。よくよく、これを思ふべし。」²²⁵

上記は、非情である草木の成仏を説いている。有情だけでなく、非情にも成仏を認める天台本覚思想の特徴が出ている。また、草木の成仏は、有情に転じて成仏するのではなく、非情のまま成仏する。ここに、有情と非情の差はないのである。『神道大意』が、万物に神の内在を認めているのと類似している。

以上、兼俱が兼直に仮託した『神道大意』、及び兼俱自身の選による『神道大意』について、検証を行ってきた。数多くの記述において、天台本覚思想との親和性を示しているといえる。ここで、兼俱よりも少し時代が下がる兼右(1516-1573)の『神道大意』についても見てみる。そこで、以下のような表現がなされている。

「人の神は心のうちにかくれ侍りて、五ツのものゝわさをつかさとり、心の神を君とあかむ、昔天照太神の御託宣にも、人ハすなハち天下の神なるものなり、しつめしたかなる事をつかさとりへし、心ハすなハち神、あきらかなる本の主なれハ、心の神を傷しむることなかれ」²²⁶

神が人の心のうちにかくれていると説かれている。神を仏に置き換えるなら、まさに如

来蔵思想である。兼俱以降も、人の心に神が内在しているという考えは、吉田神道に受け継がれていると考えられる。

次に、『唯一神道名法要集』について、検証を行う。まず、冒頭で3つの神道について述べられている。

「問ふ。神道トハ幾ク分別スル子細有ル哉。

答ふ。一ニハ本迹縁起ノ神道。二ニハ両部習合ノ神道。三ニハ元本宗源ノ神道。故ニ是れヲ三家ノ神道ト云ふ。」²²⁷

神道を、本地垂迹思想に基く本迹縁起神道、密教の胎蔵界・金剛界の両曼陀羅による両部習合神道、万法の源である元本宗源神道の分け、この元本宗源神道に吉田神道を当てる。そして、元本宗源神道について、以下のような説明がなされる。

「問ふ。元本宗源ノ神道トハ何ぞ哉。

答ふ。元とは陰陽不測の元元ヲ明かす。本とは一念未生の本本ヲ明かす。故ニ頌ニ曰ク、

元を元として元初二入り、本を本として本心に任ス。

と。

問ふ。宗源とは何ぞ哉。

答ふ。宗トハ一気未分の元神ヲ明かす。故に万法純一の元初二帰ス。是れヲ宗と云ふ。源トハ和光同塵神化ヲ明かす。故に一切利物の本基ヲ開ク。是れヲ源と云ふ。故ニ頌ニ曰ク、

宗トハ万法一に帰す。源とは諸縁基を開く。

と。

吾国開闢以来、唯一神道是れ也」²²⁸

元、本、宗、源とそれぞれが根源的な意味を含む字で構成されている。一部、定義に若干混乱を来たしているが、万物が生成する前に存在する元神を想定している。そして、一切の存在が一つに帰着すると同時に、一切の人間的なつながりの根本も明らかにする。根源的であることが最も重要視されていることから、天台本覚思想に近い考えである。また、あらゆる衆生にも開かれていることも、類似している。

『神道大意』と同様に、万物に内在する神について、以下の記述がある。

「問ふ。靈トハ何ぞ哉。

答ふ。靈トハ、一切の諸神、有情・非情の精靈ノ義也。故に頌に曰はく、
器界・生界、山河・大地

森羅万象は、一切神靈なり。

と。」²²⁹

生物だけでなく、草木等非情のものにも神が内在することを説いている。そして、あらゆる世界に神がいることを主張している。天台本覚思想における仏の遍満と類似している。

『唯一神道名法要集』では、三才九部妙壇と十八神道の詳細について説かれている。天・地・人がそれぞれ変・通・力の三妙壇の力を持っている（合わせると九妙壇）ことを三才九部妙壇、天・地・人の各六神道を合わせたのが十八神道となる。その説かれている中で、以下のような記述がある。

「問ふ。尔らば、天道モ地道モ人道モ、皆以テ神道に非ずトイフコト無き者乎。

答ふ。天に神道無き時ハ、三光有るコト無く、亦四時も無し。地ニ神道無き時ハ、五行有るコト無く、亦万物も無し。人ニ神道無き時ハ、一命有るコト無く、亦万法モ無し。故に頌に曰はく、

大元神勅して、天に神道有り。

故に三光有り。亦四時有り。

地に神道有り。故に五行有り。

亦万物有り。人に神道有り。

故に五大有り。亦六根有り。

と。」²³⁰

神道（神）がなければ、すべてのものが存在しない。逆に神によって、すべてのものが存在している。伊藤聡氏によれば、三才九部妙壇と十八神道の説とは、森羅万象全て神道の顕現なることを説いたものである²³¹。この段階に至って、吉田神道は、内在的相即論から、顕現的相即論や顕在的相即論に進んだと考えられる。そこには、天台本覚思想と同様、現実肯定の姿勢が見られる。

この部分は、兼俱の『三元神道三妙加持経』からの引用である。『三元神道三妙加持経』の全文は以下の通りである。

「神に天道在り、神に地道在り、神に人道在り。天に神道無くんば、三光有ること無く、亦四時無し。地に神道無くんば、五行有ること無く、亦万物無し。人に神道無くんば、一命有ること無く、亦万法無し。天地の心、是れ即ち神なり。諸仏の心、是れ即ち神なり。鬼畜の心、是れ即ち神なり。草木の心、是れ即ち神なり。頭に七穴有り、是れ天の七星。腹に五臓有り、是れ地の五行。心は神なり。心神形無くして、形有るものを養ふ。是れ真神なり。

神道は天地を以て天地の書籍と為し、日月を以て証明と為す。金胎の大日、此の神

明を本とす。天地開闢、此の神国より始む。仰ぐべし、信ずべし。能く思へ、深く思へ。慎みて怠ること莫れ。」²³²

ここでは、より詳細に、神があらゆるものに遍満していることと、あらゆるものが神の顕現であると説かれている。神が内在しているだけでなく、現象がその神の顕現であり、それを真理とみなす現実肯定が明確である。

次に、前述した根葉花実論の箇所を見ていく。聖徳太子に仮託して、以下のように述べられている。

「第三十四代推古天皇ノ御宇、上宮太子密かに奏して言はク、「吾ガ日本ハ種子を生じ、震旦は枝葉ニ現し、天竺は花実を開く。故ニ仏教は万法の花実たり。儒教は万法の枝葉たり。神道は万法の根本たり。彼の二教は皆是れ神道の分化也。枝葉・花実ヲ以テ其ノ根源ヲ顕はす。花落ちて根に帰るが故ニ、今此の仏法東漸ス。吾が国の、三国の根本タルコトヲ明カサンガ為ニ也。尔りし自り以来、仏法此に流布す」と。神武天皇ヨリ以降、千ニ百余歳を経て、其の中間に二法無し。唯神国の根本を守り、神明の本誓を崇む。故ニ今、神事の時、仏経・念誦等ヲ去るは是の儀也。」²³³

日本（神道）は種子、中国（儒教）は枝葉、インド（仏教）は花実になぞらえている。そして、その根源に神道を据えることにより、仏教、儒教を神道から分化したものととらえる。ここで、強調されるべきことは、より根源的なものが評価されることである。

前述したように、この根葉花実論は、慈遍の『旧事本紀玄義』巻第五ですでに説かれており、兼俱のオリジナルではない。ただ、枝葉・花実である儒教・仏教によって、その根本である神道が顕現するところは、より天台本覚思想に近い。この、より根源的なものを評価する論法は、『唯一神道名法要集』の別の箇所でも採り上げられている。

「問ふ。此れニ就いテ、隨身ノ三宝加持トハ、何ト謂フコトゾ哉。

答ふ。第一ニハ寿命也。第二ニハ無病也。第三ニハ福祿也。是れヲ隨身の三宝と云フ者也。第一・第二は身内の宝也。第三は身外の宝也。寿命第一トハ、命ヲ存スルが故ニ病ヲ治す。命ヲ保ツガ故ニ財を求む。故ニ寿命第一ト云ふ。無病第二トハ、病を得ル者ハ寿命ノ危キヲ恐レ、病ニ沈む者ハ財宝ノ重キヲ忘る。故ニ無病第二ト云ふ。福祿第三トハ、寿命ハ身の根本也。諸病ハ身の枝葉也。福祿ハ身の花実也。故ニ福祿第三ト云ふ者也。内教ノ大論ニ云はく、「一切の宝の中、人命第一也。人は命の為ノ故ニ財ヲ求め、財の為の故ニ命ヲ求めず」と。花実ハ枝葉の所生也。枝葉ハ根本の能生也。根本ハ一霊の生養也。一霊ハ三元妙行の加持力也。」²³⁴

『唯一神道名法要集』の最後の問答で、これまでの主張が繰り返されている。少し長い

が、引用する。

「問ふ。神道の所談ハ、吾ガ国の根奥、独立の一法也。幸ニ宗源ノ二字ヲ得タリ。何ゾ一家の宗義ヲ立てざル哉。

答ふ。吾が神道は、万物ニ在リテ一物ニ留らず。所謂風波、雲霧、動静、進退、昼夜、隠顕、冷寒、温熱、善悪の報、邪正の差、統ベテ吾が神明の所為ニ非ずといふこと莫き者也。故に天地の心も神也。諸仏の心モ是れ神也。鬼畜ノ心モ是れ神也。草木ノ心モ是れ神也。何ニ況んや人倫に於いてを哉。意を以て理を成し、意を以て言を成し、意を以て手足ヲ成す。皆是れ心神の所為也。一切の含靈は神に非ずといふこと莫き者也。故に成仏ト云ヒテ成神ト云はず。物トシテ神靈ヲ含蔵せずといふこと無し。故に神經に云はク、「天ニ神道無ければ、則ち三光有ること無く、亦四時も無し。地ニ神道無ければ、則ち五行有ること無く、亦万物も無し。人ニ神道無ければ、則ち一命有ること無く、亦万法も無し」と。

易に曰はく、「天の神道ヲ觀ルニ、而モ四時忒ハズ。聖人は神道ヲ以テ教ヲ設ケテ、而モ天下服ス」と。

道教に云はク、「道ハ一ヲ生ず。一はニを生じ、二は三を生じ、三は万物ヲ生ず」と。皆是れ神也。

内教ノ中、密經ニ云はク、「神変加持經、並びに諸經論の中に、神変・神通・神力、多く以て之在り」と。是れ神道ニ非ず哉。

儒教に云はク、「大極は兩儀ヲ生ず。兩儀は四象ヲ生ず。四象は八卦ヲ生ず。八卦は万物ヲ生ず」と。是れ則ち聖人ノ神道也。故に頌に曰はく、

唯一神道、諸法の根本。

万行の濫觴にして、畢竟宗源。

と。」²³⁵

万物に神が内在しており、また、森羅万象がこの神の働きによって成り立つ。あらゆる現象は、良いことも悪いことも含めて、神によるものであり、言い換えれば、現象そのものが神の顕現化したものとして捉えられている。まさに天台本覚思想との親和性が指摘できる。さらに、神という絶対的なものを根本に置き、これが森羅万象を生み出しているという考えを、仏教、道教、儒教などから引用し、神道がこうした諸宗教の根本となっていることを説いている。

以上、吉田神道と天台本覚思想の関係について、兼俱が兼直に仮託した『神道大意』、及び兼俱自身の選による『神道大意』、『唯一神道名法要集』等から考察してきた。心が神であり、その神を知ることが悟りであり、神を知らないことを迷いとする。人に内在する神を自覚することが、迷いを脱し、覺りに至ることになる。さらに、この神は、人だけでなく、天地、万物、畜生、無情（草木）にまで内在している。本覚思想における内在的相即

論と言える。

万物に内在する神は、それぞれがつながっている。すなわち、神を通じて万物はつながっており、森羅万象は神によって生み出されている。言い換えれば、森羅万象全て神の顕現であり、それが真理であると説かれている。この段階に至って、吉田兼俱の吉田神道は、内在的相即論から、顕現的相即論や顕在的相即論に進展すると考えられる。

第5節 天台本覚思想の影響の経路

第4節では、吉田兼俱と天台本覚思想の関係について考察してきた。本節は、兼俱がどのようにして、天台本覚思想の影響を受けるようになったのかについて考える。もちろん、これは、極めて難しい問題であるが、試みる価値はあるように思われる。

まず、神道そのものの中にある、天台本覚思想との親和性について考えてみる。大隅和雄氏によれば、中世の神道論にあらわれる人間の位置づけは、天地生成の過程であらわれる人間にも、神と同じ靈性を認めるもので、人間が神と通じあうためには元初の心身に帰ることが必要であると説かれている²³⁶。ここに、人間に神が内在する思想が見られる。

また、天台宗との関係も考慮すれば、慈遍や良遍であろう。彼らが関係した伊勢神道の影響は、小さくなかったと考えられる。言い換えれば、慈遍や良遍を通じて伊勢神道内に天台本覚思想が根付いていたと考えられる。また、兼俱の心を神とする思想は、両部神道にも見られる。ただし、伊藤聡氏は、以下のようにその違いを強調する。

「両部神道などの心＝神観では、我等凡夫の心に宿る神を彼岸にいる仏菩薩の垂迹と捉え、覺りに至った存在が煩惱に満ちた凡夫と一体化することで、その罪業を敢えて担ってくれるところに意義が見出された。しかし、兼俱の説においては、そのような救済論的含意はない。ただひたすらに心と神とが一体であることを言祝ぐ楽天的な言説となっているのである。」²³⁷

前述したように、兼俱は、一条兼良の「神道は心を以って本と為す」という考えに賛同している。言い換えれば、このような天台本覚思想的な考えは、当時の神道界や知識人の間で、ある程度共有されていたものであった可能性がある。

一方、兼俱は、吉田神道確立のため、仏教だけでなく、儒教、道教など様々な思想を取りこんだ。そうした思想の中にある天台本覚思想的な考えが、兼俱に影響を与えた可能性がある。ただし、兼俱は、自己の理論の正当化のために、選択的に取り入れていることから、そうした思想の影響とは言えないと考えられる。すなわち、兼俱自体に元々天台本覚思想的な思想があり、そうした思想に合う部分を、他の思想から意図的に抽出しただけなのかもしれない。

以上、兼俱への影響について見てきた。彼に影響を及ぼした可能性のある、慈遍、良遍、

両部神道、一条兼良等の思想に含まれる天台本覚思想との親和性は、心を神と見なし、あらゆるものに神が内在するという、田村芳朗氏の定義する内在的相即論に留まるものである。顕現的相即論や顕在的相即論、すなわち絶対的一元論には至っていない。それが、兼俱になると、すべての現象を神の顕現とし、それを真理とする現実肯定が強まり、絶対的一元論に近づくことは、注目すべきことである。言い換えれば、こうした楽観論に至ったのは、外からの影響ではなく、彼自身の独自の思想から来ている可能性がある。

第6節 小括

本章では、中世神道論と天台本覚思想との関係について考察することを目的とし、吉田兼俱によって確立された吉田神道（唯一神道）を採り上げた。そして、吉田兼俱及び彼によって確立された吉田神道と、天台本覚思想との関係について、彼の著作を中心に検討してきた。天地に神があり、万物に霊があり、人に心があり、この心が神とみなされる。すなわち、神は、天地、万物、人に内在することになる。また、神を知ることが悟りであり、神を知らないことを迷いとする。人に内在する神を自覚することが、迷いを脱し、覚りに至ることになる。こうした思想は、内在的相即論と極めて類似している。しかし、兼俱は、さらに一歩進める。万物に内在する神は、それぞれがつながっている。すなわち、神を通じて万物はつながっており、森羅万象は神によって生み出されていることになる。森羅万象がこの神の働きによって成り立つ。したがって、あらゆる現象は、良いことも悪いことも含めて、神によるものであり、言い換えれば、現象そのものが神の顕現化したものであり、それを真理として捉えられている。ここに至って、兼俱は顕現的相即論や顕在的相即論といった、絶対的一元論に近づき、極めて現実肯定の思想となる。したがって、吉田兼俱および吉田神道は、天台本覚思想と極めて親和性が高いと結論付けられる。ただし、本稿の研究方法は、吉田兼俱の著作と天台本覚思想文献との比較のみに依拠している。両者の思想的なレベルでの比較には至っていない。思想的レベルでの比較については、今後の課題としたい。

なぜ、兼俱は、内在的相即論から、顕現的相即論や顕在的相即論にまで近づくことができたであろうか。現実世界を肯定できない限り、絶対的一元論の境地に至ることは難しいと思われる。例えば、相対的二元論を堅持した法然は、当時の天災や、自身や弟子たちへの法難があり、現実世界を肯定できなかったのではないか。また、日蓮も思想的には、天台本覚思想の影響を受けていても、現実世界を肯定することはなく、この現実世界を理想の世界に変えようとした。一方、兼俱は、前半生は、応仁の乱があり、現実世界を肯定できるものではなかったが、後半生は吉田神道を神道の中心に据えることに成功し、大いに満足のいくものであったと考えられる。応仁の乱後も戦乱は続くが、兼俱自体は、晩年、おだやかな生活を送ったと言われている。少なくとも、彼にとっては、この現実世界は、肯定的に受け入れられるものではなかったであろうか。

第7節 補論：慈遍の神道理論と天台本覚思想

以上、本章では、吉田兼俱と天台本覚思想の関係について考察してきたが、最後に、慈遍の神道理論に天台本覚思想に近い思想があることについて触れたい。慈遍の神道理論については、林東洋氏の先行研究が詳しい。この先行研究において、慈遍の原初の神についての考え方について述べられている。慈遍は、天地に先立って存在した原初神を天譲日天狭霧地禪月地狭霧尊と考えた。天譲日天狭霧地禪月地狭霧尊は、国常立尊と天御中主神となり、この三神は同体の空神である²³⁸。林東洋氏は、この天譲日天狭霧地禪月地狭霧尊の働きを、『旧事本紀玄義』を基に、次のように述べている。

「一神たる天譲日天狭霧地禪月地狭霧尊の変化・変成により、次々と天地・神々・万物が展開していく。この世界は一神から発展したものであるだけでなく、今現在も、常に一体なのである。一神から顕われた天地陰陽が不断に関わりあいながら世界が展開して、その徳を皇御孫が継承する、という基本構造は、天地開闢から慈遍が生きる時代までの時間軸を意識しながらも、それが「現在」という一点に集約される視点だったと考えられる。ひとことでいえば、慈遍は彼の眼前に展開している世界、天地全体のあり方そのものを「天狭霧地狭霧」と表現しているのである。」²³⁹

原初、根源といったことから、天台本覚思想との親和性は高い。この現実の世界は、天譲日天狭霧地禪月地狭霧尊の顕現であると捉えることができる。まさに、天台本覚思想の現実肯定に近い。また、時間軸を意識しながらも、「現在」が起点となっている。永遠の今とも関係づけられる。慈遍が、意識して天台本覚思想を自らの神道理論に取り込んだかどうかはわからないが、この原初神に関する考えは、天台本覚思想と関係していると考えられる。

結論

以上、第1章から第7章に渡って、天台本覚思想が日本の諸思想・諸文化に与えた影響について考察してきた。まず、第1章で、教理史的アプローチ、思想史のアプローチ、社会的アプローチという3つの分類で、天台本覚思想研究史（天台本覚思想の思想自体の研究）を概観した。教理史的アプローチでは、田村芳朗氏、末木文美士氏を中心に、仏教史の中で天台本覚思想の形成について見てきた。『大乘起信論』から始まった本覚思想は、中国では華嚴哲学、天台哲学で発展していったが、依然内在的相即論の段階に留まる。その後、日本に渡り、天台宗に引き継がれた後、密教の影響を受けて発展していった。そして、口伝法門を通じて絶対的一元論にまで達することになる。思想史のアプローチでは、袴谷憲昭氏と松本史朗氏の説を中心に、本覚思想に土着の思想が影響を与えていることを見てきた。如来蔵がウパニシャッドのアートマンとする説はユニークである。重要なことは、彼らの説が、教理史的アプローチでの議論を否定しているものではないことである。両者の違いは、視点の範囲の違いによるものである。最後に、社会的アプローチにおいて、口伝法門、本覚思想と差別思想の社会的な意味について考えてきた。口伝法門は、血脈相承や実子相承との関係から、墮落思想に結び付いた可能性がある一方で、この口伝法門の段階で、天台本覚思想は完成されることを考えると、口伝法門を否定的にのみとらえることは危険であると考えられる。以上のような分類において、視点の違いやその価値観から、議論の争点がずれる傾向にあった天台本覚思想に関する先行研究を整理することができた。

第2章では、天台本覚思想が、鎌倉新仏教に与えた影響について、先行研究のレビューを行った。それぞれの宗派において、自宗と天台本覚思想との関係について、極めて多くの研究が行われているため、すべてを網羅することはできないが、代表的な研究を中心に、先行研究のレビューを試みた。鎌倉仏教の祖師たちは、叡山に学び、天台本覚思想が盛んであったという時代的背景を持っている。そのため、天台本覚思想の一定の影響は受けていたことは確かであり、特に若年の時ほど、その影響は大きいと考えられる。しかし、その後、祖師たちは、この天台本覚思想を批判及び止揚して、自らの独自の思想を築いていったと考えられる。

第3章では、天台本覚思想の仏教以外の思想や文化への影響について、先行研究を見てきた。これらの先行研究が、まさに本論文の主目的である諸思想・諸文化への影響に関するものであり、第4章以降の研究の土台となる。まず、他の思想への影響については、天台本覚思想からの一方的な影響だけではなく、当時天台本覚思想の抱えていた問題に対する解決方法を探ることによって成り立った思想もある。すなわち、天台本覚思想と諸思想が相互に影響し合っていたことは重要である。一方、その伝承方法の親和性も指摘できる。例えば、阿吸房即伝は、切り紙によって、その思想を伝えている。また、文献についても神道の一部の文献は、過去の偉人に仮託された形を取っている。さらに、能芸や茶道では、血縁を中心とした相承が行われている。前述したように、天台本覚思想でも血脈相承や実

子相承が行われていた。こうした伝承方法の面でも、天台本覚思想との関係性について指摘できる。

以上、第1章から第3章までが先行研究のレビューであり、第4章から第7章が本論論文の独自の研究となる。第4章以降、諸思想・諸文化の中から、来迎図、説話、神道思想に絞り込み、考察を行った。まず、第4章は、来迎図の中において、禅林寺山越阿弥陀図を採り上げた。来迎図は、相対的二元論的思想の世界の描写であるため、絶対的一元論的天台本覚思想とは、関係が薄い。しかも、禅林寺山越阿弥陀図は長く覚鑿の影響が定説となっていた。これに対し、天台本覚思想及び証空の影響の可能性について考察した。その結果、本図に描かれている風景、阿字、二体の持幡童子などから、証空とその門流の影響を受けていると考える。また、証空とその門流を通じて、天台本覚思想や当麻寺の影響があることを発見した。

第5章及び第6章は、説話を採り上げ、それぞれ『沙石集』と『神道集』を研究の対象としている。第5章の『沙石集』については、これまでいくつか先行研究が行われている。本章では、こうした先行研究を参考にしながらも、『沙石集』における天台本覚思想の受容のレベルに注目した。考察の結果、『沙石集』は、天台本覚思想の内在的相即論と関係していると考えられる。しかし、顕現的相即論や、顕在的相即論といった絶対的一元論には至っていない。ただし、こうした絶対的一元論には至っていないことを、『沙石集』における仏教思想の限界とは捉えない。『沙石集』は、絶対的一元論が修行不要論に至る危険性を考慮していた可能性がある。また、当時争っていた各宗派の共通点を見出すには、内在的相即論に留まる必要があったとも考えられる。

第6章の『神道集』については、天台本覚思想との関係についての先行研究がほとんどない。したがって、まったく新しい取り組みとなった。『神道集』では、元々仏菩薩で人に転生し、苦難の後、神になることが決められている神の申し子だけでなく、一般の衆生も受難により神に転生する。また、自業自得による受難でも神になったり、神になる者を助けたりすることで神になったりする。さらには、困難も受けず、あるいは悪事を尽くしても、神になる者の血縁者であるというだけで、神になれる。言い換えれば、誰でも神になれるということである。ここに、誰でも仏になれるとする天台本覚思想との類似性を見出すことができる。ただし、『神道集』では、鷲といった畜類の神への転生を説いているが、天台本覚思想に見られる草木成仏といった非情にまで拡大することはなかった。また、『神道集』では、蛇鬼等の実者神も垂迹の神に成れるとする。こうした実者神の肯定も天台本覚思想との親和性が高いと言える。

第7章では、神道の中でも室町時代に発展した吉田神道とその牽引者、吉田兼俱の思想と天台本覚思想との関係について考察する。天台本覚思想と神道についての先行研究はあるが、吉田神道との関係を分析したものは、田村芳朗氏が天台本覚思想と関連した反本地垂迹説と根葉花実論との関係を指摘した以外、極めて少ない。吉田兼俱による文献を検証した結果、兼俱は、天地に神があり、万物に霊があり、人に心があり、この心が神であると

みなしている。すなわち、神は、天地、万物、人に内在することになる。また、神を知ることが悟りであり、神を知らないことを迷いとす。人に内在する神を自覚することが、迷いを脱し、覚りに至ることになる。こうした思想は、内在的相即論と極めて類似している。しかし、兼俱は、さらに一步進める。万物に内在する神は、それぞれがつながっている。すなわち、神を通じて万物はつながっており、森羅万象は神によって生み出されていることになる。したがって、あらゆる現象は、良いことも悪いことも含めて、神によるものであり、言い換えれば、現象そのものが神の顕現化したものであり、それを真理として捉えられている。ここに至って、兼俱は顕現的相即論や顕在的相即論といった、絶対的一元論に近づき、極めて現実肯定の思想となる。したがって、吉田兼俱および吉田神道は、天台本覚思想と極めて親和性が高いと結論付けた。

以上が、各章の結論であるが、以下では、これらの個々の結論から、さらに考察を行う。まず、天台本覚思想の受容のレベルに注目する。前述したように、田村芳朗氏による発展段階は、基本的相即論→内在的相即論→顕現的相即論→顕在的相即論となる。内在的相即論では、永遠な真理ないし仏が、いわばポテンシャル（可能的）なものとして現実ないし衆生の中にひそむと考えられる。次の段階である顕現的相即論は、現実ないし衆生は永遠な真理ないし仏の顕現したものと考えられ、さらに、顕在的相即論では、現実の事象こそ永遠な真理の生きたすがたであり、そのほかに真理はないことを主張するに至る。

それでは、第4章から第7章で採り上げた、禅林寺山越阿弥陀図、『沙石集』、『神道集』、吉田兼俱は、どの段階に至るのであろうか。禅林寺山越阿弥陀図は絵画であるため、思想的な受容のレベルを決めるは困難であるが、穢土即浄土が表現されていることから、内在的相即論と顕現的相即論の間にあると考えられる。『沙石集』は、有情すべてに成仏の可能性を説いているものの、始覚の重要性を説き、現実肯定が希薄であるため、内在的相即論に留まると考えられる。『神道集』は、あらゆる者が神に転生できることを説くと同時に、蛇鬼等の実者神も肯定することから、内在的相即論と顕現的相即論の間にある。最後に、吉田兼俱は、万物に神が内在することを説くと同時に、現象そのものが神の顕現化したものとして捉え、それを肯定している。したがって、顕現的相即論や顕在的相即論といった絶対的一元論にほぼ至っていると考えられる。禅林寺山越阿弥陀図が鎌倉時代中期から後期、『沙石集』が鎌倉時代中期、『神道集』が南北朝期、吉田兼俱が室町中期から戦国時代である。したがって、鎌倉時代中期の『沙石集』が内在的相即論の段階、鎌倉時代中期から後期の禅林寺山越阿弥陀図、及び南北朝期の『神道集』が内在的相即論と顕現的相即論の間の段階、室町中期から戦国時代の吉田兼俱が顕現的相即論や顕在的相即論の段階となる。もちろん、来迎図、説話、神道思想と分野に違いはあることは承知しているが、ある程度、時系列的に、受容のレベルが上がっていることが発見される。さらに、鎌倉前期の『発心集』に、天台本覚思想的な記述が見られなかったことも、こうした時系列的発展をサポートしている。

前述したように、島地大等氏や田村芳朗氏は、天台本覚思想を仏教哲理のクライマック

スとして位置付けている。そう考えるなら、本論文で採り上げた思想や文化が、時代を経るとともに、その思想を進化・発展させたにとらえることも可能である。しかし、別の見方も可能である。『沙石集』でも述べたが、作者無住は、あえて内在的相即論に留まったと考えられる。無住にとって重要なのは、お互い争う宗派を仏教共通の認識へ導くことにあった。そのためには、皆がすべて仏に成れる可能性があるという内在的相即論が必要であった。一方、無住は、修行不要論を引き起こす可能性のある、徹底した現実肯定の顕現的相即論・顕在的相即論に至ることはなかった。これをもって、無住の思想が不十分なものであるとは考えられない。言い換えれば、顕現的相即論・顕在的相即論が、内在的相即論よりも思想的に優れていると言えないのではなかろうか。

仏教哲理のクライマックスとして位置付けられる、天台本覚思想の中心的な役割を果たした人物を特定するのが難しい。教えは、秘授口伝や切紙伝授によって伝えられたため、誰が伝えたのかのさえ知ることはできない。さらに、後年、こうした口伝を集めて教書が作成されるが、作成者は天台の有名な祖師の名前に仮託されている。鎌倉新仏教のように祖師の深淵な思考の結果生まれた思想というよりは、恵心流・檀那流から分派した八派の中で、徐々に形成された思想である。そのため、教書には矛盾も見られる。もちろん、極めてユニークな思想であるが、顕現的相即論・顕在的相即論に至った天台本覚思想を絶対的に価値があり、発展の最終形態としてとらえることは、危険であるように思われる。したがって、発展の段階においてその思想の優劣を決めることはできない。また、その影響においても、天台本覚思想が一方向的に諸思想や諸文化に影響を与えたというだけでなく、諸思想が、修行不要論等、天台本覚思想の抱える問題を解決しようとしたことも注目すべきである。無住や山王信仰の戒家の例は、その解決のために、始覚を再評価したのではないだろうか。これを天台本覚思想の発展段階から、未発展とみなすのではなく、止揚と捉えるべきであると考えられる。

それでは、内在的相即論と顕現的相即論・顕在的相即論を分けるものは、なんだろうか。それは、現実の事象を受け入れられるかどうかにあると考えられる。すなわち、各個人の人生観に起因する。想像の範疇に留まるが、本論文で採り上げた吉田兼俱や、仏教界だけでなく多方面に大きな影響力を持っていた天台宗の高僧達、徐々に隆盛を極めていく茶道、華道、能などの家元などが、個人としての人生の成功により、この現実の事象を受け入れることができると考えられる。一方、鎌倉新仏教の祖師達のように、当時天災等で苦しみ民衆を見て、また様々な法難を受けてきた者には、この現実の事象を受け入れられないのではないだろうか。仏教哲理のクライマックスとされる天台本覚思想であるが、その究極に至るかどうかは、極めて個人的なものであるように思われる。

前述したように、天台本覚思想の顕現的相即論・顕在的相即論に至る絶対的一元論は、『三十四箇事書』において完成する。その成立は、田村芳朗氏によれば、1200-1250 ということになり、花野充道氏によれば、もう少し前になる。したがって、それ以降、他の諸思想や諸文化に影響を与えることになる。その理論の難解さから、諸思想や諸文化の受け入れ、

及び受容のレベルは、徐々に進んでいったと考えられる。そのため、本論文で採り上げた諸思想・諸文化とその受容のレベルは、時系列に進んでいることと整合的である。しかし、その受け入れは、受容者の意思により選択されてきたことも重要であると考えられる。

次に、残された課題について言及する。まず、説話について、本論文では、『沙石集』と『神道集』を採り上げた。また、本論文では、時系列による天台本覚思想の受容レベルについて考察を行ったが、来迎図、神道、説話とジャンルが分かれてしまっている。これを説話・随筆に絞って、再度検証する必要がある。具体的には、『沙石集』と『神道集』に、前述した『発心集』、『徒然草』を加える必要がある。特に、『発心集』、『沙石集』、『徒然草』は関連性が高く、『徒然草』については、天台本覚思想との関係について様々な先行研究が行われている。こうした説話・随筆を網羅することによって、より精緻な議論ができる可能性がある。次に、本論文の結論において、諸思想・諸文化が天台本覚思想を単に取りこんだのではなく、そこには選択的、あるいは止揚することによって自らの思想としていることを指摘した。しかし、諸思想・諸文化が逆に天台本覚思想に与えた影響については、検討されていない。今後の大きなテーマになる。

最後に、長期の課題を含めて、今後の展望について述べる。天台本覚思想の研究は、様々な分野で行われている。しかし、その研究対象の多くは、当時の知識層である。一般の民衆の受容について説かれたものは極めて少ない。本論文でも、無住や吉田兼俱を採り上げたが、この範疇を出るものではない。ただ、『沙石集』においては、説話であるため、一般の民衆についても語られている。もちろん、無住という知識層のフィルターを通して語られているため、それが本来の民衆の考えであるかどうかは疑問が残る。それでも、民衆の受容についてのヒントにはなるのではないかと考えている。さらに、『神道集』は、信者を獲得しなければならないという目的を持つ唱道者によって、一般民衆に広められていった。その意味では、民衆が望んでいるものを取り入れなければならない。そのため、本論文では、『神道集』の理論部分と物語部分の差に注目し、その差が民衆の望んだものではないかという視点で考察した。ある程度の成果は得られたが、さらなる分析を行う必要がある。したがって、説話を研究対象にすることは、今後、民衆における天台本覚思想の受容について手掛かりになると考えられる。また、来迎図については、本論文では作成者の意図の研究であり、来迎図の受容者の一人である一般民衆への考察が不十分であった。ただ、この来迎図も、民衆の受容を考察できる研究対象である。今後、こうした説話や来迎図等を通じて、民衆における天台本覚思想の受容について研究を続けていきたい。

謝辞

本論論文の執筆にあたり、懇切にご指導をいただいた指導教授の西本照真先生に心から感謝申し上げます。先生のご指導のおかげで、新しい視点を得ることができましたとともに、新規の発見に至ることができました。また、授業を通じて、様々な貴重なアドバイスをいただいた石上和敬先生に感謝の気持ちでいっぱいです。さらに、東京大学の蓑輪顕量先生に懇切丁寧なご指摘をいただいたことは、一生の宝です。

2017年日本印度学仏教学会第68回学術大会の発表に際し、種智院大学の北尾隆心先生に的確なご指摘をいただき、その後の研究に役立てることができました。また、2018年武蔵野大学仏教文化研究所の例会で発表した際にも、様々な先生方からアドバイスをいただきました。これらの方々に対して、この場を借りて、御礼申し上げます。

また、普段シンガポールに住んでいるため、ビデオでの授業への参加等、武蔵野大学の様々な方にも大変お世話になりました。さらに、武蔵野大学仏教学研究科で共に学んだ学生の皆様にも、研究面で啓発を受け、本当にありがとうございました。

最後に、仕事を持ちながら研究をすることを励ましてくれた家族に感謝の意を表します。

脚注（参考文献）

- 1 田村芳朗「本覚思想と神道理論」(『印度學佛教學研究』55号、1979、pp.61-68)。
- 2 田村芳朗「本覚思想と神道理論」(『印度學佛教學研究』55号、1979、pp.61-68)。
- 3 末木文美士「天台本覚思想研究の諸問題」(『日本仏教思想史論考』大蔵出版、1993、pp.284-311)。
- 4 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、pp.480-483)。氏は、また、空の積極的表現化は主体的と客観的という二方向で進められたと説く。その結果、空的相即論は、事的相即論と心的相即論に向かうことになる。内容面では、空的相即論は、事的相即論、心的相即論の3つに分けられ、基本的相即論、内在的相即論、顕現的相即論、顕在的相即論の4段階と関連づけられている。
- 5 宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』(岩波文庫、1994、p.29)。
- 6 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、p.484)。
- 7 末木文美士「中世天台と本覚思想」(『日本仏教思想史論考』大蔵出版、1993、p.317)。
- 8 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、p.490)。
- 9 花野充道「天台本覚思想の論理構造」(『天台本覚思想と日蓮教学』山喜房佛書林、2010、pp.301-305)。氏はまた、天台本覚思想を、『大乘起信論』に基づく別教立ちの本覚思想と智顛教学に基づく円教立ちの本覚思想に分けている。
- 10 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、pp.495-503)。
- 11 最澄『守護国界章』(『大正新脩大蔵経』データベース 74-152b)。
- 12 末木文美士「中世天台と本覚思想」(『日本仏教思想史論考』大蔵出版、1993、p.320)。
- 13 空海『金剛頂経開題』(『大正新脩大蔵経』データベース 61-3a)。
- 14 山崎斎明「本覚思想の四分類—日蓮遺文における本覚の位置—」(『印度學佛教學研究』61巻2号、p.125)。
- 15 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、pp.506-507)。氏は、また、空海が偽作である『釈摩訶衍論』を引用したことを批判した安然自身が、『釈摩訶衍論』を引用したことを指摘している。
- 16 末木文美士「中世天台と本覚思想」(『日本仏教思想史論考』大蔵出版、1993、p.320)。
- 17 末木文美士「中世天台と本覚思想」(『日本仏教思想史論考』大蔵出版、1993、pp.322-323)。
- 18 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、pp.540-541)。
- 19 末木文美士「中世天台と本覚思想」(『日本仏教思想史論考』大蔵出版、1993、p.324)。
- 20 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、p.531)。
- 21 花野充道「『三十四箇事書』の撰者の考察」(『天台本覚思想と日蓮教学』、山喜房佛書林、2010、pp.619-646)。
- 22 花野充道「『三十四箇事書』の撰者の考察」(『天台本覚思想と日蓮教学』、山喜房佛書林、2010、pp.619-646)。
- 23 花野充道「仏教思想の本覚的展開」(『天台本覚思想と日蓮教学』、山喜房佛書林、2010、pp.607-608)。
- 24 袴谷憲昭「本覚思想批判の意義」(『本覚思想批判』、大蔵出版、1989、p.6)。
- 25 袴谷憲昭「本覚思想批判の意義」(『本覚思想批判』、大蔵出版、1989、pp.8-9)。
- 26 ピーター・N・グレゴリー「宋密と本覚思想の問題」(『駒澤大学仏教学部論集』第25号、1994、p.215)。
- 27 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」(『縁起と空—如来蔵思想批判』大蔵出版、1989、pp.1-9)。
- 28 桃尾幸順「梵我一如と一念三千」(『天台学報』(40)98、1998、pp.98-103)。

- 29 ピーター・N・グレゴリー「宋密と本覚思想の問題」(『駒澤大学仏教学部論集』第25号、1994)。
- 30 湯田豊「梵我一如とウパニシャッド」(『印度学仏教学研究』49号、1976、pp.176-179)。
- 31 湯田豊「ウパニシャッドについて」(『人文研究』、神奈川大学人文学会編139、2000、p.50)。
- 32 ピーター・N・グレゴリー「宋密と本覚思想の問題」(『駒澤大学仏教学部論集』第25号、1994、p.236)。
- 33 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、p.541) カッコ内の文中引用脚注は省略。
- 34 末木文美士「中世天台と本覚思想」(『日本仏教思想史論考』大蔵出版、1993、p.342)。
- 35 末木文美士「中世天台と本覚思想」(『日本仏教思想史論考』大蔵出版、1993、pp.341-342)。
- 36 袴谷憲昭「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」(『本覚思想批判』大蔵出版、1989、p.142)。
- 37 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、p.546)。
- 38 柳原太郎「天台本覚思想と法然(二) -法然念仏の二重性-」(『奈良産業大学紀要』18号、2002、pp.13-21)。
- 39 本多弘之「法然・親鸞の本覚思想批判-1-」(『印度學佛教學研究』31号、1981、pp.48-53)。
- 40 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973)。
- 41 河智義邦「隆寛浄土教と天台本覚思想の関連」(『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』13号、2013、pp.27-46)。
- 42 五十嵐隆幸『西山浄土教の基盤と展開』(思文閣出版、2010)。
- 43 戸村浩人「一遍と天台本覚思想」(『時宗文化』19号、2009、pp.47-54)。
- 44 藤田裕司「一遍と本覚思想-($A \leftrightarrow \bar{A}$)=Aの世界-」(『大阪教育大学紀要』第4部門、教育科学56(1)、2007、pp.79-90)。
- 45 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、p.546)。
- 46 藤原研之「自然法爾と「本覚思想」」(『宗学院論集』69号、1997、p.74)。
- 47 田村芳朗「鎌倉新仏教の背景としての天台本覚思想」(『日本仏教学会年報』22号、1956、pp.211-230)。
- 48 花野充道「天台本覚思想と親鸞」(『現代と親鸞』34号、2016、pp.151-195)。
- 49 嵩満也氏「親鸞の教学形成と本覚思想」(『真宗研究会紀要』41号、2009、pp.54-72)。
- 50 石原斌夫「本覚思想と親鸞」(『印度學佛教學研究』35号、1987、pp.763-765)。
- 51 常光香誓「親鸞における信と本覚思想」(『印度學佛教學研究』46号、1998、pp.694-696)。
- 52 清水谷正宏「天台本覚思想と真宗」(『教學院紀要』15号、2007、pp.81-100)。
- 53 徳永道雄「悪人正機説と本覚思想」(『真宗連合學會研究紀要』50号、2006、p.97)。
- 54 普賢大圓「真宗教学と本覚思想-特に仏性論を中心として-」(『龍谷大学論集』361、1959、pp.1-20)。
- 55 袴谷憲昭「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」(『本覚思想批判』大蔵出版、1989、pp.140-141)。
- 56 松本史朗「深信因果について-道元の思想に関する私見-」(『禅思想の批判的研究』1994、大蔵出版)。
- 57 袴谷憲昭「松本史朗『禅思想の批判的研究』書評」(『駒澤短大仏教論集』1号、1995)。
- 58 栗谷良道「道元の本覚思想批判について」(『仏教学』40号、1999、pp.73-93)。
- 59 池田魯參「講演録 道元天台本覚思想超克の理路」(『日本仏教総合研究』11号、2012、pp.1-19)。
- 60 田村芳朗「鎌倉新仏教の背景としての天台本覚思想」(『日本仏教学会年報』22号、1956、pp.211-230)。
- 61 水谷進良「日蓮聖人における法華経信仰の特質：天台本覚思想との比較を視点として」(『日蓮教学研究所紀要』43号、2015、pp.67-80)。

-
- 62 花野充道「日蓮教学と『修禪寺決』」(『天台本覚思想と日蓮教学』、山喜房佛書林、2010、pp.347-382)。
- 63 花野充道「日蓮の名字即成仏論の考察」(『天台本覚思想と日蓮教学』、山喜房佛書林、2010、pp.429-468)。
- 64 三浦和浩「日蓮聖人の成仏論-本覚思想との関係において」(『桂林学叢』、2005、pp.333-352)。
- 65 伊藤慎一「日蓮聖人教学と本覚思想の一考察」(『日蓮教学研究所紀要』8号、1981、pp.49-55)。
- 66 布施義高「日蓮聖人と天台本覚思想」(『法華仏教研究』20号、2015、pp.1-23)。
- 67 川口勇「神仏習合と本覚思想：説話集を中心にして」(『法華仏教研究』23号、2016、pp.163-225)。
- 68 花野充道「日本仏教と本覚思想についての研究動向」(『天台本覚思想と日蓮教学』、山喜房佛書林、2010、pp.647-667)。
- 69 花野充道「日本仏教と本覚思想についての研究動向」(『天台本覚思想と日蓮教学』、山喜房佛書林、2010、pp.647-667)。
- 70 田村芳朗「本覚思想と神道理論」(『印度學佛教學研究』55号、1979、pp.61-68)。
- 71 船田淳一「中世叡山律僧の神祇信仰について-本覚思想との関係から-」(『日本思想史学』41、2009、pp.74-93)。
- 72 平松澄空「回峰行と天台本覚思想」(『天台学報』24号、1982、pp.184-187)。
- 73 中山清田「『天台本覚思想と神仏混合思想』-特に『柱源護摩』を中心にして-」(『印度學佛教學研究』23巻2号、1975、pp.865-868)。
- 74 宮家準「修験道と天台本覚思想：即伝を中心に」(『山岳修験』55号、2015、pp.1-19)。
- 75 宮家準「修験道と天台本覚思想：即伝を中心に」(『山岳修験』55号、2015、p.18)。
- 76 宮家準「修験道と天台本覚思想：即伝を中心に」(『山岳修験』55号、2015、p.18)。
- 77 宮家準「修験道と天台本覚思想：即伝を中心に」(『山岳修験』55号、2015、p.18)。
- 78 宮家準「修験道と天台本覚思想：即伝を中心に」(『山岳修験』55号、2015、p.18)。
- 79 阿部仲麻呂「本覚思想のキリスト教的適応-『大乘起信論』を手がかりにして-」(『カトリック研究』上智大学神学会編72号、2003、p.46)。
- 80 阿部仲麻呂「本覚思想のキリスト教的適応-『大乘起信論』を手がかりにして-」(『カトリック研究』上智大学神学会編72号、2003、pp.45-81)。
- 81 富山英俊「宮沢賢治とキリスト教の一面(反語の教師イエス)と仏教の一面(本覚思想)(上)」(『賢治研究』126号、2015、p.7230)から宮沢賢治『めくらぶだうと虹』の引用内引用
- 82 富山英俊「宮沢賢治とキリスト教の一面(反語の教師イエス)と仏教の一面(本覚思想)(上)」(『賢治研究』126号、2015、pp.7223-7233)。
- 83 富山英俊「宮沢賢治とキリスト教の一面(反語の教師イエス)と仏教の一面(本覚思想)(下)」(『賢治研究』127号、2015、pp.7287-7296)。
- 84 三崎義泉「世阿弥・禅竹の妙・幽玄と天台の妙」(『天台学報』36号、1994、pp.21-28)
- 85 阿部仲麻呂「金春禅竹における「明宿集」と「芭蕉」の意義-本覚思想の論理と実践」(『白百合女子大学キリスト教文化研究論集』7号、2006)。
- 86 三崎義泉「藤原俊成の「もとの心」と本覚思想」(『天台学報』34号、1992、pp.35-41)。
- 87 三崎義泉「もののあはれを歌う道と本覚思想との関連」(『天台学報』29号、1987、pp.35-40)。
- 88 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、p.543)。
- 89 三崎義泉「無相法身の美(「ささめごと」より)」(『天台学報』21号、1979、pp.47-52)。
- 90 三崎義泉「もののあはれを歌う道と本覚思想との関連」(『天台学報』29号、1987、pp.35-40)。
- 91 菅基久子「心敬の相即論-連歌・連歌論と本覚思想の関連に着目して-」(『日本思想史

研究』22号、1990)。

92 松岡ひでたか「虚子に於ける本覚思想」(『夏潮. 別冊：虚子研究号』4号、2014、pp.93-116)。

93 三崎義泉「侘び茶の生成と本覚思想」(『天台学報』37号、1995)。

94 川口勇「神仏習合と本覚思想」(『法華仏教研究』23号、2016)。

95 三崎義泉「もののあはれを歌う道と本覚思想との関連」(『天台学報』29号、1987、pp.35-40)

96 廣田收「孤立話から見る『宇治拾遺物語』の特質：仏教の世俗化と本覚思想」(『同志社国文学』81号、2014)。

97 三崎義泉「無心の美と草木成仏」(『天台学報』18号、1976、pp.97-103)。

98 辻本臣哉「禅林寺山越阿弥陀図：証空及び天台本覚思想の影響について」(『印度學佛教學研究』66巻1号、2017、pp.221-224) 本章の内容は、当該論文に依っている。

99 千賀眞順「来迎思想の考察」(『仏教大学研究紀要』36号、1958)。

100 ただし、石田一良は、厭離穢土・欣求浄土を明確に説く法然と違い、源信は欣求浄土に重心を置いた理想への肯定的関心を持つと主張する。石田一良『浄土教美術』(ぺりかん社、1991、p.210)。

101 大串純夫「来迎芸術論(五)」(『國華』608号、1941)。

102 中野玄三「山越阿弥陀来迎図の仏教思想史的考察」(『仏教芸術』44号、1960、pp.45-63)。

103 高間由香里「禅林寺所蔵山越阿弥陀図について」(『史学研究』266号、2009、pp.33-51)。

104 五十嵐隆幸『西山浄土教の基盤と展開』(思文閣出版、2010)。

105 前田壽雄「証空における来迎思想」(『印度哲学仏教学』20号、2005、p.285)。

106 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973)。

107 磯貝誠「早来迎考—穢土即浄土の表現」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第4分冊55、2009、pp.103-120)。

108 『本理大綱集』(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973)。

109 北尾隆心『密教瞑想の研究—興教大師覺鑊の阿字観』(東方出版、1996)。

110 安藤香織「来迎図の尊像構成と迎講に関する一考察—法華寺本菩薩・童子幅を中心に」(『東京国立博物館研究誌』625号、2010、pp.39-59)。

111 田邊三郎助「来迎会の行道面について」(『当麻寺来迎会民族資料緊急調査報告書』元興寺仏教民族資料研究所、1975)。

112 関信子「迎講阿弥陀像考Ⅱ—当麻寺の迎講阿弥陀像」(『仏教芸術』223号、1995、pp.77-99)。

113 須田勝仁「当麻曼陀羅の歴史と信仰」(『大阪大谷大学短期大学部紀要』55号、2013、pp.75-92)。

114 どちらも覺鑊に注目し、禅林寺「山越阿弥陀図」は、覺鑊の真言流念仏の影響があり、一方、金戒光明寺「山越阿弥陀図」は、恵心流念仏の影響が大きいとする。中野玄三「山越阿弥陀来迎図の仏教思想史的考察」(『仏教芸術』44号、1960)、村山修一『浄土教芸術と弥陀信仰』(志文堂、1966)。

115 『拾遺往生伝』巻下二六(『日本思想大系7 往生伝・法華験記』岩波書店、1974)。

116 杉山信三「吉田寺について」(『史迹と美術』24巻4号、1954、pp.122-131)。

117 石破洋「永観の迎講について」(『印度學佛教學研究』30巻1号、1981、pp.175-178)。

118 『建礼門院右京大夫集』(講談社学術文庫、2009、p.353)。

119 『続本朝往生伝』三一(『日本思想大系7 往生伝・法華験記』(岩波書店、1974)。

120 石田一良『浄土教美術』(ぺりかん社、1991)。

121 里中雄一郎『平安・鎌倉期にみられる日本の自然観の一考察—「草木成仏論」形成過程における自然観の比較考察を中心として—』(『言語と文明』麗澤大学、2013、pp.113-136)。

122 鶴岡静夫「沙石集にあらわれた宗教思想」(『論集』11号、1970、pp.185-191)。

123 笹田教彰「無住国師の生死観—『沙石集』を中心に—(仏教の生死観)」(『日本仏教学会

- 年報』75号、2009、pp.107-121)。
- 124 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001)。
- 125 菅基久子『『沙石集』のねじれ構造:無住の円爾評をよむ』(『創文』505号、2008、pp.45-48)。
- 126 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001)。
- 127 上野陽子『『沙石集』の『発心集』受容』(『国語と国文学』80巻1号、2003、pp.26-37)。
- 128 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、p.255)。
- 129 古橋恒夫『『沙石集』と『徒然草』—仏法と世法をめぐって』(『聖徳大学研究紀要』(短期大学部) 34号、2001、pp.104-110)。
- 130 曹景恵『徒然草と沙石集との共通記事の一考察』(『岡大國文論稿』40号、2012、pp.30-44)。
- 131 片岡了『『沙石集』の性格』(『大谷大學研究年報』48号、1996、pp.1-60)。
- 132 片岡了『『沙石集』の性格』(『大谷大學研究年報』48号、1996、pp.1-60)。
- 133 古橋恒夫『『沙石集』試論—その説教と隠遁の姿勢について』(『文学研究』聖徳大学短大部 16号、2001、pp.11-20)。
- 134 鈴木睿順『沙石集における神仏習合思想』(『大正大学々報』37号、1950、pp.63-75)。
- 135 鈴木睿順『沙石集における神仏習合思想』(『大正大学々報』37号、1950、pp.63-75)。
- 136 吉田唯『無住『沙石集』における習合思想の一過程—真言の「両界」と「両宮」について』(『国文学論叢』52号、2007、pp.37-53)。
- 137 鶴岡静夫『沙石集にあらわれた宗教思想』(『論集』11号、1970、pp.185-191)。
- 138 笹田教彰『『沙石集』の一考察』(『仏教大学文学部論集』93号、2009、pp.35-50)。
- 139 渡辺守順『沙石集における叡山仏教』(『印度學佛教學研究』20巻1号、1971、pp.247-251)。
- 140 渡辺守順『沙石集における叡山仏教』(『印度學佛教學研究』20巻1号、1971、pp.247-251)。
- 141 渡辺守順『『沙石集』における天台』(『天台学報』33号、1991、pp.13-18)。
- 142 小林直樹『『沙石集』と『摩訶止観』注釈書』(『大阪市立大学文学部紀要人文研究』(国語・国文学) 45巻1号、1993、pp.1-24)。
- 143 三崎義泉『沙石集の本覚思想と神』(『天台学報』22号、1980、pp.34-41)。
- 144 小林直樹『真如の顕現—『沙石集』の構想』(『大阪市立大学文学部紀要人文研究』(国語・国文学) 46巻2号、1994、pp.53-79)。
- 145 三崎義泉『沙石集の本覚思想と神』(『天台学報』22号、1980、pp.34-41)。
- 146 小林直樹『真如の顕現—『沙石集』の構想』(『大阪市立大学文学部紀要人文研究』(国語・国文学) 46巻2号、1994、pp.53-79)。
- 147 古橋恒夫『無住一円の思想と『沙石集』—無住試論』(『聖徳大学言語文化研究所論叢』13号、2006、pp.245-279)。
- 148 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、p.255)。
- 149 加美甲多『『沙石集』諸本と譬喩経典』(『説話文学研究』47号、2012、pp.176-184)。
- 150 無住『沙石集』(渡辺綱也訳、日本古典文学大系 85、岩波書店、1966)。
- 151 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、pp.631-633)。
- 152 笹田教彰『『沙石集』の一考察』(『仏教大学文学部論集』93号、2009、pp.35-50)。
- 153 笹田教彰『『沙石集』の一考察』(『仏教大学文学部論集』93号、2009、pp.35-50)。
- 154 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、p.29)。
- 155 古橋恒夫『無住一円の思想と『沙石集』—無住試論』(『聖徳大学言語文化研究所論叢』13号、2006、pp.245-279)。
- 156 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、pp.83-84)。
- 157 田村芳朗『天台本覚思想概説』(『天台本覚論—日本思想体系9』岩波書店、1973)。
- 158 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、p.167)。
- 159 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、pp.356-357)。
- 160 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、pp.474-475)。
- 161 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、p.84)。

-
- 162 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、pp.365-366)。
163 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、pp.157-158)。
164 田村芳朗「天台本覚思想概説」(『天台本覚論 日本思想体系 9』岩波書店、1973、pp.495-503)。
165 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、pp.48-49)。
166 市川浩史「現世と来世の安穩—『沙石集』にみる遁世という生き方」(『群馬県立女子大学紀要』29号、2008、pp.123-136)。
167 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、pp.420-422)。
168 無住『沙石集』(小島孝之訳、新編日本古典文学全集 52、小学館、2001、p.177)。
169 三崎義泉「沙石集の本覚思想と神」(『天台学報』22号、1980、pp.34-41)。
170 山城一石「『沙石集』霊託説話についての一考察」(『言語表現研究』28号、2012、pp.1-10)。
171 筑土鈴寛『中世・宗教芸文の研究・二』(『筑土鈴寛著作集第四巻』、せりか書房、1976)。
172 福田晃『安居院作『神道集』の成立』(三弥井書店、2017)。
173 田嶋一夫「『神道集』論稿—研究史の展望—」(『中世往生伝の説話の視界』、笠間書院、2015)。
174 田嶋一夫「『神道集』研究史」(『中世往生伝の説話の視界』、笠間書院、2015)。
175 大隅和雄「中世神道論の思想的地位」(『中世神道論 日本思想体系』岩波書店、1977、pp.339-382)。
176 榎本純一「『神道集』と神道思想」(『論究日本文学』45号、1982、pp.20-29)。
177 筑土鈴寛『中世・宗教芸文の研究・二』(『筑土鈴寛著作集第四巻』、せりか書房、1976)。
178 『神道集(赤木文庫本)』(貴重古典籍叢刊1、角川書店、1968)。
179 『神道集(赤木文庫本)』(貴重古典籍叢刊1、角川書店、1968)。
180 『神道集(赤木文庫本)』(貴重古典籍叢刊1、角川書店、1968)。
181 永藤靖『中世の神々の生態学—『神道集』の世界像について』(『文芸研究』明治大学 92号、2004、pp.1-33)。
182 貴志正造訳『神道集』(平凡社、1967)。
183 筑土鈴寛『中世・宗教芸文の研究・二』(『筑土鈴寛著作集第四巻』、せりか書房、1976)。
184 佐藤真人「天台神道と『神道集』」(『神道宗教』108号、1982、pp.69-98)。
185 有賀夏紀「『神道集』と法会言説—本地説における表現形式の検討から—」(『説話文学研究』46号、2011、pp.134-144)。
186 渡邊守順「『神道集』の天台」(『天台学報』51号、2010、pp.1-9)。
187 榎本榮一「『神道集』における仏典について—「神道由来之事」を中心に—」(『東洋学研究』22号、1988、pp.45-56)。
188 佐藤真人「天台神道と『神道集』」(『神道宗教』108号、1982、pp.69-98)。
189 有賀夏紀「『神道集』卷三「稲荷大明神事」における表現をめぐって—ダキニ天信仰の受容を中心に—」(『人文』13号、2014、pp.59-71)。
190 大島由紀夫「流浪・巡礼の道—中世東国の物語世界より—」(『文学・語学』215号、016、pp.54-62)。
191 十九波美希「『神道集』における在地性—東国文学に存する地縁的・血縁的紐帯に着目して—」(『文学史研究』49巻、2009、pp.65-85)。
192 『神道集(赤木文庫本)』(貴重古典籍叢刊1、角川書店、1968)。
193 『神道集(赤木文庫本)』(貴重古典籍叢刊1、角川書店、1968)。
194 柏木寧子『人が神になるということ—『神道集』物語的縁起の一読解(1)』(山口大学文学会志、2004、pp.1-18)。
195 物語の要約は、その後のものを含めて、貴志正造訳『神道集』(平凡社、1967)を参照した。
196 大島由紀夫「『神道集』の神々」(『解釈と鑑賞』833巻、2000、pp.92-98)。

-
- 197 田嶋一夫「『神道集』の評価について—その教理的側面からの一考察—」(『中世往生伝の説話の視界』、笠間書院、2015)。
- 198 津田孝司「『神道集』の神祇観をめぐって—権者神、実者神を中心として」(『鷹津義彦教授追悼論集』、1981、pp.71-84)。
- 199 田村芳朗「本覚思想と神道理論」(『印度學佛教學研究』55号、1979、pp.61-68)。
- 200 津田孝司「『神道集』の神祇観をめぐって—権者神、実者神を中心として」(『鷹津義彦教授追悼論集』、1981、pp.71-84)。
- 201 大久保良峻「本覚思想と神」(伊藤聡遍『中世神話と神祇・神道世界』「中世文学と隣接諸学」第3巻、2011、pp.65-82)。
- 202 大隅和雄「中世神道論の思想史的位置」(『中世神道論 日本思想体系』岩波書店、1977、pp.339-382)。
- 203 大隅和雄「中世神道論の思想史的位置」(『中世神道論 日本思想体系』岩波書店、1977、pp.339-382)。
- 204 末末文美士「神道と仏教」(『日本仏教思想史論考』大蔵出版、1993、pp.347-371)。
- 205 田村芳朗「本覚思想と神道理論」(『印度學佛教學研究』55号、1979、pp.61-62)。
- 206 大久保良峻「本覚思想と神」(伊藤聡遍『中世神話と神祇・神道世界』「中世文学と隣接諸学」第3巻、2011、pp.65-82)。
- 207 田村芳朗「本覚思想と神道理論」(『印度學佛教學研究』55号、1979、pp.61-68)。
- 208 窪寺紘一「吉田神社・藤原氏の京都の氏神から神道界を統べる存在へ」(『歴史読本』48号、2003、pp.120)。
- 209 小川剛生『兼好法師—徒然草に記されなかった真実—』(中央公論新社、2017)。氏は、また、吉田家が徳川家康をはじめ諸家の偽系図の作成に手を貸したとする。そして、これを兼俱の詐計と主張している。
- 210 岡田荘司「吉田兼俱と吉田神道・斎場所」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第157集、2010、pp.195-209)。
- 211 阿蘇谷正彦「吉田兼俱における神道思想形成の立場」(『国学院雑誌』、1980、pp.1-18)。
- 212 伊藤聡「唯一神道と吉田兼俱」(『国文学：解釈と鑑賞』至文堂編60巻12号、1995、p.75)。
- 213 伊藤聡「唯一神道と吉田兼俱」(『国文学：解釈と鑑賞』至文堂編60巻12号、1995、pp.75-85)。
- 214 伊藤聡「唯一神道と吉田兼俱」(『国文学：解釈と鑑賞』至文堂編60巻12号、1995、pp.75-85)。
- 215 岡田荘司「吉田兼俱の日本書紀研究—兼俱書写「日本書紀纂疏」改訂本(神道史の諸相)—」(『国学院雑誌』82巻11号、1981、pp.165-177)。
- 216 阿蘇谷正彦「一条兼良と吉田兼俱—「神道」説の比較—」(『国学院雑誌』82巻11号、1981、pp.218-232)。
- 217 阿蘇谷正彦「一条兼良と吉田兼俱—「神道」説の比較—」(『国学院雑誌』82巻11号、1981、pp.218-232)。
- 218 田村芳朗「本覚思想と神道理論」(『印度學佛教學研究』55号、1979、pp.61-68)。
- 219 卜部兼直選『神道大意』(『神道体系 卜部神道(上)』神道体系編纂会1985、p.3)。
- 220 卜部兼直選『神道大意』(『神道体系 卜部神道(上)』神道体系編纂会1985、p.3)。
- 221 『三十四箇事書』(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、p.173)。
- 222 吉田兼俱選『神道大意』(『神道体系 卜部神道(上)』神道体系編纂会1985、p.13)。
- 223 吉田兼俱選『神道大意』(『神道体系 卜部神道(上)』神道体系編纂会1985、p.13)。
- 224 吉田兼俱選『神道大意』(『神道体系 卜部神道(上)』神道体系編纂会1985、pp.13-14)。
- 225 『三十四箇事書』(『天台本覚論 日本思想体系9』岩波書店、1973、p.167)。
- 226 卜部兼右選『神道大意』(『神道体系 卜部神道(上)』神道体系編纂会1985、p.42)。

-
- 227 吉田兼俱『唯一神道名法要集』(『中世神道論 日本思想体系』岩波書店、1977、p.210)。
- 228 吉田兼俱『唯一神道名法要集』(『中世神道論 日本思想体系』岩波書店、1977、pp.211-212)。
- 229 吉田兼俱『唯一神道名法要集』(『中世神道論 日本思想体系』岩波書店、1977、p.218)。
- 230 吉田兼俱『唯一神道名法要集』(『中世神道論 日本思想体系』岩波書店、1977、pp.223-224)。
- 231 伊藤聡「唯一神道と吉田兼俱」(『国文学：解釈と鑑賞』至文堂編 60巻12号、1995、p.79)。
- 232 吉田兼俱『三元神道三妙加持経』(伊藤聡「吉田兼俱の「神道」論」(『現代思想』2017年2月臨時増刊号 総特集＝神道を考える、2017、p.122)からの引用)。
- 233 吉田兼俱『唯一神道名法要集』(『中世神道論 日本思想体系』岩波書店、1977、pp.234-235)。
- 234 吉田兼俱『唯一神道名法要集』(『中世神道論 日本思想体系』岩波書店、1977、p.227)。
- 235 吉田兼俱『唯一神道名法要集』(『中世神道論 日本思想体系』岩波書店、1977、pp.246-248)。
- 236 大隅和雄「中世神道論の思想史的位置」(『中世神道論 日本思想体系』岩波書店、1977、pp.339-382)。
- 237 伊藤聡「吉田兼俱の「神道」論」(『現代思想』45(2)(臨増)(総特集 神道を考える)、2017、p.128)。
- 238 林東洋「慈遍における神道理論」(伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』「中世文学と隣接諸学」第3巻、2011、pp.262-287)。
- 239 林東洋「慈遍における神道理論」(伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』「中世文学と隣接諸学」第3巻、2011、pp.273-274)。