

法然浄土教および浄土宗教団と本覚思想

安達 俊英

一、本覚思想とは

本覚思想とは「覚りは修行して初めて得られるのではなく、最初から人に具わっているものである」「人は本から覚っている」という思想である。インド成立の如来蔵思想においては、「人は本来的に煩惱の中に法身如来を内在している」と説くが、本覚思想はその東アジアにおける展開型と見なしえよう。

「本覚」という語句自体は、密教経論や華嚴関係の典籍で比較的よく使われるものの、本覚思想の「本覚」は『大乘起信論』（『大正蔵』三三・五七六頁中）の「本覚・始覚」の思想を源となすとされる。『大乘起信論』では「阿梨耶識には「覚」と「不覚」があり、「覚」とは迷いの心を離れた如来の平等法身に当たると。即ちこれが「本覚」となる。この「本覚」に対する概念が「始覚」である。「始覚」は「本覚」と逆の「不覚」の状態から「本覚」に同ずるあり方である」というようなことが説かれる。即ち「本覚」とは絶対的な悟りの境地となるが、それが私た

ちに本来的に具わっていると説くのが本覚思想である。

この本覚思想は、狭義的には日本の天台宗において平安時代中・後期に成立し、鎌倉期から室町期において隆盛に至り、江戸初期に終焉を迎えた「天台本覚法門」のことを指す。ただしそれに類する思想は既にインドの後期仏教以降、中国・朝鮮半島の仏教などにも見られ、密教（真言宗）の教えなどにも内在し、また天台本覚法門の消滅以降でも、日本仏教全体に大きな影響を与えた思想といえることができる。本稿では「本覚思想」といえば、この広義的な意味合いを指すこととする。

二、本覚思想の特色

では、その広義の意味での「本覚思想」とはどのような特色を持つのであろうか。この点に関しては、必ずしも統一した見解があるわけではないが、袴谷憲昭氏の定義（「袴谷…一九八九」九〇―一頁）などをもとに、私なりにまとめたのが以下のような七点である。

①本来的に覚っているので、迷いの世界と悟りの世界を峻別しない

私たちはまさに「煩惱具足」の凡夫である。ところが、本覚思想からするとそれがそのまま覚った存在となる。よって、迷いの世界と悟りの世界が峻別されるどころか、むしろ「即」という言葉、即ちイコールで結ばれることとなる。本覚思想文献にしばしば現れる「生死即涅槃」「煩惱即菩提」「娑婆即浄土」「弥陀即我」などのフ

レーズが、まさにその典型といえる。いずれも迷いと悟りという完全に相反する概念が、一体のものとされているわけである。All non Aという思想といえよう。

②両者を峻別しないので、一元論的となる

相反する概念でさえすべてイコールで結ばれるので、この世界のものはずべて同一の性格を有することになり、一元論的世界観を構築することになる。しかも一元論となると、その一なるものは自然と絶対性を帯同することとなってゆく。いわゆる「不二絶対」となるわけである。

では、本覚思想において、その不二絶対なる存在とは何かというならば、「真如」「法界」「法性」などがそれに当たる（袴谷…一九八八）。言葉は異なっているのに、それぞれニュアンスの違いはあるが、絶対性を帯びた一なる性格を有するという点では、ほぼ同じ概念を表す言葉といえる。

③衆生と仏を峻別せず、一元論的であるので、汎神論的傾向を有する

衆生と仏を峻別しないので衆生が仏性を有するのは当然であるが、一元論的であるので、衆生だけではなしに草木、ひいては山川などの国土も仏性があつて成仏することとなる。「草木国土悉皆成仏」と説かれるとおりである。また『真如観』などでは草木・山河・虚空も仏そのものであるとさえ説かれる（日本思想大系9『天台本覚論』一三四頁）。

④本来的に覚っているのに、そのことに気付かさえずれば悟れる

「一念成仏」と説かれるように、「自分は実は最初から悟っていたんだ」と気付いた、その一念で成仏できると説く。

⑤ よって、修行を軽視、もしくは否定する方向に向かう

「気づくだけで悟れる」のであるから修行は不要という方向に進んでゆくこととなった。少なくとも歴劫迂廻の如き本格的な修行はむしろ軽視・否定されることとなる。

⑥ 観念論的（唯心論的）・抽象的・神秘思想的な教えである

具体的な行を重視せず、「気づくだけで悟れる」という点からして、観念論的（唯心論的）・抽象的であり、また絶対的な一者を指定し、その内在に気づくことを目標とするという点で、神秘思想的といえる。なお、神秘思想とは普通、絶対者（神などの最高存在）を自身の内面において体験しようとする思想、もしくは絶対者と自身の内面の合一を目指す思想（例えば「凡我一如」を説くウパニシャドなど）のことである。本覚思想は絶対者を立てるわけではないが、根本原理としての一なるものを指定するので、神秘思想的といえる。

⑦ 現実肯定的で、煩惱や悪を安易に容認してしまう傾向を有する

現実世界にはよいことも多く認められるが、悪しきことも無数に行われている。それらの悪しきことを含めて、それをそのまま悟りの境地とするので、当然、まず現実肯定的で、煩惱や悪を安易に承認してしまう傾向を有する。煩惱である愛欲を承認し、性交をもって仏事とするに至った玄旨帰命壇（天台宗の一派）などはその典型で

ある。

なお、袴谷憲昭氏は現代の教団内に差別事象容認の風潮が存在するのも本覚思想に起因すると見なしておられる（袴谷…一九八九）第一部「五 差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」。本覚思想を宗教問題としてのみならず、差別や政治思想といった社会問題と関連付けて論じようとされる点に、袴谷氏の本覚思想研究の特色があるとはいえよう。

三、本覚思想の広まりと影響

上述のような思想的特色を持つ本覚思想、およびそれに類する思想は、まずは日本仏教全体に大きな影響を与えた。鎌倉仏教は概して本覚思想から比較的距離を置いていとされるが、それでも皆無ではなく（田村…一九六五）五四六～五四八頁）、その後は多かれ少なかれどの宗派も本覚思想を取り入れてゆく傾向が見られる。後述するとおり、浄土宗にもそのことが当てはまる。

また、仏教だけではなく和歌・能・茶道・華道などの日本文化全般にも影響を与えたことが指摘されている（三崎…一九九九）〔田村…一九七三〕五四三～五四六頁）。加えて、天台本覚法門は主として口伝によって伝承されていたが、この口伝というあり方は日本の芸道においても採用されており、本覚法門からの影響というものがうかがえるといえよう。

更に、石井公成氏は日本の戦時思想（大政翼賛的な考え方）も本覚思想と同様の傾向を持つことを指摘されている

る（石井：二〇〇〇）。

四、本覚思想研究史

では、この本覚思想は近代以降の仏教研究において、どのように研究・評価がなされてきたのであろうか。次にその点についてごく簡単に紹介する。

まず、近代以降の仏教研究において最初に本覚思想研究の重要性を強調し、本格的な研究を行ったのは島地大等氏である。明治時代後期から大正時代にかけてその研究を行い（田村：一九七三、四七七～四七八頁参照）、『日本仏教教学史』（明治書院、一九三三）の第七編第三章第三「口伝主義系統の教学」において天台本覚法門の概説を試みている。これに続いてより本格的な研究成果を著したのが唖慈弘氏である。『日本仏教の開展とその基調』下巻（三省堂、一九五三）のすべてを口伝法門研究に当てており、天台本覚思想研究の画期となった書物といえる。

続いて注目すべきは田村芳朗氏の一連の研究である。日本思想大系9『天台本覚論』（一九七三）所収の「天台本覚思想概説」は、それ以降の本覚思想研究の定点ともなりえる論考といえる。また「田村：一九六五」「田村：一九九〇」には多くの本覚思想関係の論文が収められている。

このほか末木文美士氏の諸研究（末木：二九八七）「末木：一九九二」「末木：一九九八」など、大久保良峻『天台教学と本覚思想』（この中の「Ⅰ 本覚思想と現実肯定思想」では天台本覚法門が分かりやすく解説されている）、本覚思想のエキスパートといえる花野充道氏の『天台本覚思想と日蓮教学』等の諸研究などがあげられよう。

さて、以上の諸研究は、島地大等氏等のように本覚思想を「仏教哲学史上に於ける思想上のクライマックス」(「島地…一九二六」一九一頁)と高く評するか、田村芳朗氏等のように否定的に見つても肯定的側面も承認するかのいずれかであった。ところが、本覚思想は仏教にあらずとして、本覚思想を初めて真正面から批判(全面否定)されたのが袴谷憲昭氏である。袴谷氏は、松本史朗氏の如来蔵批判(その最初の論考が「松本…一九八六」)を受けて本覚思想批判の論考(本論末尾の「参考文献一覧」にあげた袴谷氏の著作に収録)を次々と発表された。これらの論考に対しては、批判的見解も多く著されたもの⁽¹⁾、その一方で基本的に賛同する学者も少なからずおられたように見うけられる。少なくとも、現在では本覚思想を無批判に賛美する学者はほぼみられなくなったといえよう。

五、本覚思想が非仏教的と指摘される理由

ではなぜ本覚思想が非仏教的とされるのであろうか。その点については、「袴谷…一九八九」の「序論」、 「袴谷…一九九八」三三三～三三九頁などにおいて言及されているが、それらを参考に以下で私見を述べることにする。

まずは何より私たちが本来的に悟っているということ自体、釈尊の教えには存在しなかったであろうと見なしえるからである。そしてそれと関連する「特色」の「①迷いの世界と悟りの世界を峻別しない」という点ももちろん非仏教的といえよう。そもそも釈尊はこの世に生きる私たちを、「暴流・激流」に苛まれている者とし、そこから脱すべきこととその方法を説く。この場合、暴流・激流とそれを渡り超えた世界(彼岸・避難所)とは全く異なる存在であって、両者が同一視されることはない(「スッタニパータ」一〇九二～一〇九五偈など)。

「特色」の「②一元論的」という点も仏教の縁起の教えに合致しないと考えられる。前述の通り、本覚思想では真如・法界・仏性といった「基体」(宇宙の根本原理)⁽²⁾、もしくは現象世界の背後にある真実なる存在を認めるのであるが、これは仏教が否定したところのバラモン教で説くブラフマンと相似した考え方といえる。仏教では現象世界の存在のみを対象とし、その現象世界の存在はすべて因果関係で成り立っていると説く。即ち「縁起」の教えである。よってその背後にブラフマンのような一なる存在があるとは説かない。

「特色」の「③汎神論的」という点に関しては、仏教は本来、少なくとも「国土」の成仏まで説くということはないといつてよかろう。

「特色」の「④一念成仏を説く、⑤行の軽視、⑥観念論的・神秘思想的」という点について。そもそも世界の様々な宗教では神への信や神に対する儀礼は頻繁に説くが、自身のための修行ということはあまり説かれないうか、説かれても例外的である。それに対し、仏教は行を非常に重視する教えといえる。よって行は仏教を仏教たらしめている要素の一つであるので、行を軽視することは仏教の教えに反すると言っても過言ではない。したがって「一念成仏」もあり得ない。また、修行重視ゆえに仏教は観念論的というよりは実践的といえる。更に、背後にある一なる存在との合一を説かないので、仏教はウパニシャド哲学の如き神秘思想ではない。

「特色」の「⑦煩惱や悪を容認してしまう傾向」についてであるが、仏教は煩惱を滅することを目指す教えであり、悪を認める教えでないことは明白である。まさに『法句経』等で説かれるとおり「諸悪莫作 諸善奉行」(『大正蔵』四・五六七頁中)であるといえる。

以上のように本覚思想の特色としてあげた諸点は、すべて仏教の本来の教義(釈尊の教えが比較的よく保持されている初期仏教の教え)とは異なっているといえよう。よって本覚思想は確かに仏教の歴史の上で成立した教えであ

るので、広い意味では仏教の教えの一つといえるものの、実際には積尊の教えの精神からはかなり乖離してしまった思想と見ることもできると考えられる。

六、法然浄土教と本覚思想の關係に関する研究史

天台本覚法門は平安末期頃から盛んに説かれ出し、鎌倉末期から室町期にかけてが最盛期であつた。よつて法然はまさにそのような本覚思想が急成長してきた時代に活躍された人師といえる。では、法然教学に本覚思想の影響は見られるのか否か、兩者の關係はどのようなものか。この点に關してまずは研究史を見てゆくこととしよう。

天台浄土教において、本覚思想の立場から多くの浄土教文献が著されたのは事実である。源信の『觀心略要集』『妙行心要集』『真如觀』『三十四箇事書』『自行念仏問答』、覺運の『念仏宝号』『觀心念仏』などにおいて本覚思想的浄土教が見られる。源信・覺運とも平安中期の人師であるが、すべて仮託で、実際には法然在世当時、もしくはその前後の成立と見なされている。⁽³⁾

よつて法然在世中は浄土教にも急速に本覚思想の影響が見られるようになる時代といえ、法然にもその影響があると論じる研究者もおられる。例えば、梯實圓氏は「梯・一九八六」の第二篇第六章「法然教学と本覚法門」(特に第三節「本覚法門の批判と受容」)の中で、法然は本覚法門を批判しつつも、意外とその教義の中に本覚法門と同類の要素を見ることができると主張され、類似点として六点をあげておられる。確かに梯氏の指摘は考察に値すると考えられるが、同時にすべての項目に關して異なる見方も可能と考えられる(そのうちの一部は後に取り上げて検討

する)。

一方、田村芳朗氏は一貫して法然教学を本覚思想の対極にあるものと見なされる。例えば「田村…一九七三二四六頁においては「法然は、絶対的一元論としての天台本覚思想のカバーをはずし、本来の相対的一元論としての浄土念仏を独立させた」と述べておられる。

また、袴谷憲昭氏や松本史朗氏も法然の教義を本覚思想から最も遠いところにあるものとみなし、よって法然の思想は高く評価されるべきとされる。例えば「袴谷…一九九二a」二二四～一三〇頁、一五三～一五七頁、「袴谷…一九九二b」五〇六頁以降、「袴谷…一九九七」等では、法然を批判した明恵は本覚思想的であって、その批判対象となった法然の方が正しく仏教を理解していると論じておられる。⁽⁴⁾一方、松本氏は「松本…二〇〇一」第二章「法然浄土教の思想史的意義」において、悪を容認する造悪無碍や悪人正機の概念を本覚思想的とし、それに対し法然はあえてそれを説かなかつたとして、袴谷氏とは全く別の見地からではあるが、法然を本覚思想批判の面からして評価すべきとされる。⁽⁵⁾

いずれにせよ、法然の思想をどうとらえるかについては学者の中でも諸説があるものの、法然の教えがほとんど本覚思想の影響を受けていない非本覚的な教えであるという点では、多くの研究者がほぼ共通に認識しているところといえよう。

七、法然教学の非本覚的要素

では、法然浄土教のいかなる要素が非本覚的といえるのであろうか。以下にその点を列挙してゆく。

① 迷いの世界と悟りの世界、凡夫と仏を峻別する

まずは田村氏が説かれるように、まさに「相対的三元論」に立っていることがあげられよう。より具体的にいうならば、迷いと悟り、凡夫と仏などの相反する概念を一体と見なす言説が、他宗の教義を説明する場合を除けば皆無といえることである。逆に法然法語には両者を峻別していることがよくうかがえる用例が多々見られる。例えば、有名な『聖光上人伝説の詞』の「無漏の正智なによりてかおこらんや。もし無漏の智鋭なくば、いかでか悪業煩惱のきづなをたたむや。悪業煩惱のきづなをたたずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱する事をえんや。かなしきかなしきかな、いかがせんいかがせん。ここにわがごときは、すでに戒定慧の三学のうつわ物にあらず。この三学の外にわが心に相応する法門ありや、わが身にたへたる修行やあると、よろづの智者にもとめ、もろもろの学者にとぶらひしに、おしふる人もなく、しめすともがらもなし。しかるあひだ、なげきなげき経蔵にいり、かなしみかなしみ聖教にむかひて、てづからみづからひらきて見しに」〔昭法全 四五九―四六〇頁〕という一節からは、自身が凡夫であつて、しかもその凡夫が輪廻から脱する術がないことを、心の底から嘆いておられる様子がありありとうかがえる。ここには「弥陀即我」という概念は全く見られない。

また法然遺文中、「信機」がしばしば説かれ、自身が曠劫よりこのかた、つねに三界に流転して出離の縁がな

かったことを信ずべしと述べて、自身の凡夫性を認識すべきことを強調される。

更には『要義問答』の「すべていとふべきは六道生死のさかひ、ねがふべきは浄土菩提也。天上にむまれてたのしみにほこるといへども、五衰退没のくるしみあり。人間にむまれて国王の身をうけて、一天下をしたがふといへども、生老病死・愛別離苦・怨憎会苦、一事もまぬがる事なし」(『昭法全』六一三頁)というお言葉からすると、明確に娑婆と浄土、娑婆と悟りの世界とを区別していることが知られる。

そもそも法然遺文中の「即」の用例を調べても、相反する二者を「即」、即ちイコールで結ぶという意味での「即」の用例は皆無である。

よってこのような事実からすると、まさに法然の教えは明確に相対的・二元論に立っており、本覚思想とは正反対の教えといえよう。

② 報仏・報土としての仏身・仏土論

上記の①を仏身・仏土論に限定して考察すると、法然が一貫してほぼ報仏・報土のみを説く点も、非本覚思想的といえる。なぜなら本覚思想では「不二」の特性を有する己心の弥陀や法身の弥陀を基本とするからである。

例えば、『観心略要集』では「我が身即ち弥陀、弥陀即我が身なれば、娑婆即極楽、極楽即娑婆」「己心に仏身を見、己心に浄土を見る」(『日本仏教全書』三一・一六一―一六二頁)、『真如観』では「彼の土の弥陀如来一切聖衆菩薩も、皆悉我が身の中に坐ます故に、遠く極楽世界に行かず。(中略)我弥陀如来とその体不二なり。」(日本思想体系9『天台本覚論』一四三頁)と明確に己心の弥陀が説かれる。

それに対し、法然の場合は報身の弥陀を説いて、己心の弥陀を否定する。即ち『一百四十五箇条問答』では

「真言教の弥陀は、これ己心の如来、ほかをたずぬべからず。この教の弥陀は、これ法蔵比丘の成仏なり。西方におはしますゆえに、その心おほきに異なり」（『昭法全』一六六頁）、また『逆修説法』六七日では「娑婆の外に極楽有り、我身の外に阿弥陀有り」（『昭法全』二七二頁）と明言されている。ここには娑婆世界にある我々と、西方極楽浄土におられる弥陀を明確に分かつという立場が示されているといえよう。⁽⁶⁾

③ 行を軽視しない

法然浄土教では易行中の易行である称名念仏を唯一の往生行とするため、行を軽視する傾向があると考え、この点からして本覚思想との共通性が認められると指摘される場合がある（梯・一九八六・四三六頁など）。確かに法然は易行のみを勧めるのであるが、その易行を長く相續すべきことをしばしば強調する。実際には日に三万、五万、六万の念仏をすべきと説く（『昭法全』五三六頁等）。ここまで念仏行に励めば、行の軽視とはいえない。

また、この娑婆世界では念仏のみであるが、往生後は種々の難行を修してゆくこととなる。具体的には『要義問答』に「安樂浄土に往生せさせおはしまして、弥陀・観音を師として、法華の真如実相平等の妙理、般若の第一義空、真言の即身成仏、一切の聖教、心のままにさとらせおはしますべし」（『昭法全』六三三頁）などと説かれるとおりである。もちろんそれらの難行も、極楽浄土では比較的簡単に実践できるのであるが、ともかく聖道諸宗で行われるような行をしてこそ悟りを得られる、仏に成れるという教えであることは間違いない。

一方、本覚思想文献の『真如観』では「我等ハ、カ、ル無量劫ノ苦行ヲモセズ、六度ヲモ修行セズシテ、只且クノ間、我身ノ真如ナリト思計ノ一念ノ心ニ依テ、仏ニ成リ、極楽ニ生ズル道ヲ知ル」（日本思想体系9『天台本覚論』一三三頁）と述べられているが、このような明確な修行不要論と比較すれば、法然の場合、念仏相續だけ

でも十分に行重視と言えるのではなからうか。

④ 煩惱や悪を容認しない

法然は『浄土宗略抄』で「弥陀の本誓の善悪をもきはらず、名号をとなふればかならずむかへ給ぞと信じ、名号の功德の、いかなるとがをも除滅して一念十念もかならず往生をうるの、めでたき事をふかく信じて、うたがふ心一念もなかれ」（『昭法全』五九六頁）と述べるなど、繰り返し悪人でも往生できることを説いている。よって、一見、悪を承認しているかのように見うけられるが、その一方で、『念仏往生義』では「ただし念仏して往生するに不足なしといひて、悪業をもはばからず、行すべき慈悲をも行ぜず、念仏をもはげまざらん事は、仏教のおきてに相違する也。たとへば父母の慈悲は、よき子をもあしき子をもはぐくめども、よき子をばよろこび、あしきをばなげくがごとし。仏は一切衆生をあはれみて、よきをもあしきをもわたし給へども、善人を見てはよろこび、悪人を見てはかなしみ給へる也」（『昭法全』六九一―六九二頁）と述べるなど、諸所で明確に善人であることをよしとしている。

そうすると両法語は矛盾するように見うけられるかもしれないが、『十二箇条の問答』に「ほとけは悪人をすて給はねども、このみて悪をつくる事、これ仏の弟子にはあらず。一切の仏法に悪を制せずといふ事なし。悪を制するに、かならずしもこれをとどめざるものは、念仏してそのつみを滅せよとすめたる也」（『昭法全』六七九頁）とあるように、仏教の教えとしては明確に悪を排すべきであるものの、そうしようとしてもそれができない私たち凡夫のために阿弥陀仏は念仏を勧められたのであるという認識を示しておられる。また「造悪無碍」（破戒しても念仏さえ申したなら問題なので悪を犯しても構わないということ）、更にもその急進的な形である「破戒為

宗」（破戒を教えの中心とすること）を説く一念義も明確に否定されている（『七箇条制誡』第四条、『越中国光明房へつかはす御返事』）。

よって、法然は決して悪を認めていたのではないといえる。確かに破戒の凡夫・悪人でも往生できることを説くが、法然の教えでは「煩惱即菩提」ということは前提とされておらず、悪はあくまで悪であって、善と対峙するものという認識の上で成り立っている教えと見なすことができよう。

⑤ 本覚思想文献で多用される「真如」「法性」「法界」などの一元論的用語を用いない

法然遺文において、自身の教義を説く中で、本覚思想的な用語がほとんど使用されていないことも、法然の教義が本覚思想から遠い位置にあることを物語る。例えば、「煩惱即菩提・生死即涅槃」「草木国土悉皆成仏」（順に『昭法全』四八頁、二六三頁）という語は使用されているが、あくまで天台の教えを説く中で使われている。その他、本覚思想文献の中で、その思想を表す語句としてよく使われている「真如」「法性」「法界」や、更には「仏性」「法身」も大半が引用文献の中で用いられるか、他宗の教えを説く中に見られ、法然が自身の教義を述べる中ではほぼ用いられていないといえよう。⁷⁾幸西・親鸞・証空・良忠といった法然門下が少なくとも用語的にこれらの概念を用いて自身の教学を説いているという事実と比較するならば、法然の特異性がより明瞭に知られることであろう（田村：一九七三、五四六～五四七頁も参照のこと）。

以上見てきたように、法然浄土教は基本的に本覚思想と逆の方向性を持つ教えといえる。確かに法然遺文中、本覚思想を批判するのは『一百四十五箇条問答』の「この真如観は（中略）これは恵心のと申て候へども、わるき物

にて候也。おほかた真如觀をば、われら衆生はえせぬ事にて候ぞ。往生のためにもおもはれぬことにて候へば、無益に候」(『昭法全』六四八)という一文、即ち、『真如觀』もしくはそこで説かれる真如觀の行を批判する箇所のみに限られるが、上述のような諸点からして、法然教学全体が非本覚的と断言できるのではなからうか。⁽⁸⁾

そうすると、本覚思想を非仏教的と見なしえるなら、多くの人師が多かれ少なかれ本覚思想の影響を受ける中、ほとんどその影響を受けず、むしろ非本覚的という点で一貫する法然浄土教は、釈尊の精神に近い教えということがいえることとならう。

八、浄土宗教義の本覚思想化と口伝法門の取り込み

さて、そのような法然浄土教ではあったが、それを受け継ぐ浄土宗の教学史等を見てゆくと、ある時点から本覚思想的要素が混入してくることが窺える。

まず、二祖聖光・三祖良忠の時点では本覚思想的側面はあまり見られない。例えば聖光の著作中、「真如」という言葉が、自身の教えを説く地の文の中で現れるのは『浄土宗要集』(『浄全』一〇・一五六頁上)の「一カ所のみであり、全てが真如等に還元してゆくという思想も見られない。それに対し、良忠は「真如」という語句を自身の教えを説く地の文の中でもかなりよく用いる。それでもやはり良忠教学全体が真如に帰すような一元論で貫かれているということは無いといえよう。むしろ、『往生礼讃私記』(『浄全』四・三七七頁下)などで往生を説明する際、聖光『浄土宗要集』(『浄全』一〇・一七三頁上)と同様に「捨此往彼」のみを用いて説明しており、娑婆世界と極楽浄土

を明確に区別する立場がうかがえる。明らかに相対的・二元論を基盤としている。

ところが、本覚思想全盛期の室町期になると、本覚思想の基盤の上に法然の教えを位置づけようとする試みが現れる。それが聖覚撰と伝えられる『大原談義聞書鈔』である。この書物は、大原談義の内容を法然直弟の聖覚が書き留めた書物とされるが、実際には聖岡存命中（二三四一～一四二〇）かその少し前（十四世紀前半）の成立と推定される（安達…二〇二〇）五九一～五九二頁）。

本書では相対的・二元論に基づく浄土教を「化用」と位置づけ、その背後に絶対的・一元論に基づく浄土教、即ち本覚思想的な浄土教の教えがあると説く。それを「実体」と呼ぶ。「実体」としては、「真如実相〓他力の実体」「衆生即弥陀」「悟道〓往生」といった関係性が成立すると述べる。これは明らかに本覚思想的な概念といえよう。結局、本文献の目的は法然の教えを本覚思想的に解釈することにあつたと見なせる。十四世紀当時は本覚思想の全盛期に当たるので、法然浄土教が他宗から認められるためには、そのような変化が必用であつたのであろうか。

なお、この『大原談義聞書鈔』はその後、聖岡が引用しているだけでなく、そこに説かれる実体・化用の概念は聖岡・聖聡にも受け継がれ、更には江戸期壇林教学に大きな影響を与えた虎角（一五三九～一五九三）の「四義説」に組み込まれてゆく。⁹しかも『大原談義聞書鈔』そのものが檀林教学におけるテキストとして利用されていることからすると、『大原談義聞書鈔』とその実体・化用説が江戸期の僧侶養成において、いかに大きなウェイトをしめていたかが計り知れるのである。つまり江戸期にあつては、法然浄土教はかなり本覚思想的に理解されていた可能性が高いということになろう。

なお、その影響は宗脈（教義的側面）だけでなく戒脈（戒律的側面）においても、影響が見られる。例えば、室町末期頃に成立し、江戸期には伝統的な円頓戒と肩を並べるほどに広まったとされる「布薩戒」がそれである。そも

そも布薩戒においては、念仏を称えることで撰律儀戒（具体的な戒の条項・内容のことで、円頓戒では十重四十八輕戒）も持つことになることとされるが（『齊藤』二〇一五）一〇〇〜一〇一頁、これは本覚法門の影響で天台宗の円頓戒（特に撰律儀戒）が「理戒」の様相を帯びるようになり、『法華經』の教えを守ることと撰律儀戒等も持つことになる」と説かれるに至った事実と軌を一にしているといえる。また、念仏すれば三聚淨戒等を持つことになる理由として、名号には「諸戒・万善」が含まれるからという点（『齊藤』二〇一五）一一頁）についても、一見、『選択集』第三章の勝劣義の「万徳所帰」と同内容のように見うけられるが、『曾根』二〇一〇）が指摘するように、「万徳所帰」の「万徳」は阿弥陀仏の仏果としての内証・外用の功德に限定された概念であるので、そこには違いが見られる。念仏に諸戒・万善を含むという概念は、むしろ「松本』二〇〇〇）一一二〜一一八頁で示される密教的理解に近いと考えられ、上述のような二点からして、布薩戒には本覚思想的な側面が指摘できるといえよう。⁽¹⁰⁾

なお、檀林教学は明治初頭に廃絶、布薩戒も大正時代初期に廃止されたので、その後の僧侶養成においては本覚思想の影響は弱まることになったものの、実際には布教の世界や、近現代思想に適合する教学を模索する中では、依然としてその影響は残っていたものとみなしうる。⁽¹¹⁾

一方、形式的な面では、五重伝法が天台本覚法門の口伝法門の影響下にあることは疑いえないであろう。「坪井』一九六〇）によると次のような諸点が口伝法門と共通であると指摘されている。①それまでに説かれていなかった新義を述べる。②それを説くために偽書を用いる。③その教えを切紙相承（口伝の各項目をそれぞれ一紙ずつに記して弟子に授与する相承形式）で伝える。⁽¹²⁾④伝法要偈を用いる。⑤それらの口伝の内容を宗の奥旨と位置づける。⑥その相承は法器の仁のみに伝える。

この他に私は以下の点でも共通の要素が見られると考える。⑦密室道場に代表されるように密儀として伝授がな

される。⑧口伝で伝えられる項目が、他の言葉や漢字一字等で置き換えられるたりするが、その置き換えの理由は述べられないまま断定的に配当がなされる（例えば初重から第五重の内容を漢字一字もしくは二字で置き換える機法次第、「要偈」の各句の三経・三仏などへの配当）。⑨伝法道場における特殊な設えと儀式（要偈道場・密室道場の設えや授手印の作法など）。⑩血脈・相承を非常に重視し、口伝として伝える。

このよう事実からして、五重伝法はまさに口伝法門の一種と見なせるほどに口伝法門との共通性が高いといえるのであるが、ではそこで説かれる口伝の内容が、明確に本覚思想的であるかという点、必ずしもそうとはいえない。確かに師資の一体を強調したり、「凡入報土伝」で衆生と弥陀の同体を強調する口伝を説く場合があったりしますが、全体的には「而二相對」を前提としているとよからう。ただ、思想的にはそうではあるものの、天台本覚法門の口伝法門の影響を強く受けている点は明確であるので、そこにはやはり秘儀的な口伝法門を全く説かない法然浄土教と齟齬があることは認めざるを得ないであろう。

九、まとめ

以上、本覚思想の特色と、それが非仏教的とされる所以、法然の教えが非本覚的である理由、その点で法然浄土教思想が高く評価されていること、ただし後世には浄土宗にも本覚思想的要素が混入してくること、五重伝法が口伝法門から影響を受けていることなどを論じた。

註

- (1) 「末木・一九九八」第四章「批判仏教」の再検討、「前川・一九九八」、「花野・二〇〇四」などは袴谷氏などの説の批判・修正を試みている。
- (2) 「松本・一九八六」によると「仏性 (buddha-dhātu)」は単なる「仏としての性質」ではなく「基体Ⅱ界 (dhātu)」であるとされる。
- (3) これらの本覚思想的浄土教文献については、例えば「田村・一九六五」第五章第一節「浄土教と天台本覚思想」などを参照のこと。
- (4) ただし、その中で法然は菩提心を否定し、深信因果を重視したとされるが、両者とも往生行としては否定され、通仏教の行としては逆に両者とも否定されていない。その点などは修正が必要かと思われる。なお、この点については松本史朗氏も「松本・二〇〇二」九六頁、九九～一〇〇頁で、部分的に言及しておられる。
- (5) なお、松本氏は「他力・信」の強調も正当なる仏教とは異なると見なし、法然はそれらも強調していないとされる（「松本・二〇〇二」第二章第一節「他力主義について」、第一章第一節「選択本願念仏説について」二二～二六頁）。しかしながら、法然遺文全体に信や他力への言及が見られることからして、法然が信や他力を強調したのは疑いえないので、この点に限定すると、松本説は認めがたいといえよう。（なお「他力」は「信」ほどには強調されないが、引用中の用例を除き、一〇文献にわたり二十八例が用いられ、更には他力という言葉を用いず他力概念を説く箇所も少なくない。）
- (6) 実は法然も、『逆修説法』四七日で「三身（法身・報身・化身）即一」を説き、法身の弥陀も認めてはいるが『昭法全』二五五頁）、少なくとも信仰対象としての弥陀は、報身に限られているといえる。信仰対象として法身が意識されることはない。なお、法身という考え方は、法身である大日如来がそうであるように、一元論的な思潮を有する。よって法身という概念自体が、真言宗の教えがそうであるように、自身と法身の合一を説く方向に進む可能性・傾向があるといえよう。

- (7) 「法性」二例と「法身」六例のみ、自身の教学を説く際に用いられている。ただし、いずれも教義の根幹を述べる部分では用いられていない。なお、これらの本覚思想的語句の使用に関しては、「安達：二〇〇四」を参照のこと。
- (8) なお、本文であげた以外にも、法然教学と本覚思想との共通性を指摘する見解が見られる。その一つが信の重視である（梯：一九八六、四三五～四三二六頁）。法然が平安浄土教と比べて断然に信を重視したのは確かである。ただしその信は弥陀と凡夫を峻別した上での相対的二元論に基づくところの阿弥陀仏・極楽浄土、およびその浄土への念仏往生に対する信であって、決して「娑婆即浄土」「弥陀即我」といった二元論的弥陀・浄土観への信ではない。しかも、明確に信を重視する傾向にはあるものの、信と行を同等に重視する以上に信を重視することはない。これは推測に過ぎないが、平安浄土教の行重視から次第に信重視へとシフトしてゆく中で、これ以上に信を重視することは行の軽視にもつながり、本覚思想的傾向を有することになってしまいうという危惧を抱かれたからではなからうか。あえて信と行の同等重視で踏みとどまられたように思われる。
- また、松本氏は勝劣義に密教的本覚思想的な傾向が見られるということも指摘されているが（松本：二〇〇〇）一・二二～一・一八頁）、曾根氏は松本説に対して否定的見解を示しておられる（曾根：二〇一〇）。
- (9) 『大原談義聞書鈔』とそこで説かれる本覚思想に関しての詳細は、「安達：二〇二〇」を参照せよ。
- (10) 円頓戒そのものは天台宗と異なり、浄土宗では「事戒」の要素を保っていたが、それでも円頓戒を「仏性戒」と位置づけるなど、本覚思想的要素が皆無というわけではない。
- (11) 一方、戒脈に関しては、布薩戒廃止後も「念戒一致」という形で本覚思想的戒律観が残存してゆくこととなる。
- (12) 聖問『教相十八通』は切紙相承の切紙を集成した文献とされる。

参考文献

- [安達…二〇〇四] 安達俊英「法然浄土教と本覚思想」〔『印度学仏教学研究』五二—二〕
- [安達…二〇二〇] 安達俊英「伝聖覚撰『大原談義聞書鈔』と本覚思想」
〔『花野充道博士古稀記念論文集 仏教思想の展開 日蓮仏教とその展開』山喜房佛書林〕
- [石井…二〇〇〇] 石井公成「大東亜共栄圏の合理化と華嚴思想（一）——紀平正美の役割を中心として——」〔『仏教学』四二〕
- [大久保…一九九八] 大久保良峻「天台教学と本覚思想」（法蔵館）
- [梯…一九八六] 梯實圓「法然教学の研究」（永田文昌堂）
- [齊藤…二〇一五] 齊藤隆信「布薩戒と念戒一致」（『佛敎大学仏敎教学部論集』九九）
- [島地…一九二六] 島地大等「日本中古天台の必要を論ず」（『思想』六〇、岩波書店）
- [島地…一九三三] 島地大等『日本仏敎教学史』（明治書院）
- [末木…一九八七] 末木文美士「天台本覚思想研究の諸問題」（『日本仏敎思想史論考』大蔵出版、所収）
- [末木…一九九二] 末木文美士「中世天台と本覚思想」（『日本仏敎思想史論考』大蔵出版、所収）
- [末木…一九九八] 末木文美士「鎌倉仏敎形成論 思想史の立場から」（法蔵館）
- [曾根…二〇一〇] 曾根宣雄「法然上人の万徳所帰論について」（『佛敎論叢』五四）
- [田村…一九六五] 田村芳朗『鎌倉新仏敎思想の研究』（平楽寺書店）
- [田村…一九七三] 田村芳朗「天台本覚思想概説」（『日本思想大系』九『天台本覚論』岩波書店）
- [田村…一九九〇] 田村芳朗『天台本覚論』（春秋社）
- [坪井…一九六〇] 坪井俊映「日本浄土教における口伝法門の形成——特に法然門流について——」〔『印度学仏教学研究』八一—二〕
- [袴谷…一九八八] 袴谷憲昭「真如・法界・法性」（『岩波講座・東洋思想第九卷『インド仏教2』岩波書店）

〔袴谷…一九八九〕袴谷憲昭『本覚思想批判』（大蔵出版）

〔袴谷…一九九二a〕袴谷憲昭『道元と仏教…十二巻本『正法眼蔵』の道元』（大蔵出版）

〔袴谷…一九九二b〕袴谷憲昭『日本仏教における明恵の法然批判の意味』

（自由仏教懇話会編『日本の仏教―現代への提言―』山喜房仏書林）

〔袴谷…一九九七〕袴谷憲昭『明恵「摧邪輪」の華嚴思想』（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』）

〔袴谷…一九九八〕袴谷憲昭『法然と明恵 日本仏教思想史序説』（大蔵出版）

〔裕…一九五三〕裕慈弘『日本仏教の開展とその基調』下（三省堂）

〔花野…二〇〇四〕花野充道『本覚思想の定義をめぐって』（『印度学仏教学研究』五二―一）

〔花野…二〇一〇〕花野充道『天台本覚思想と日蓮教学』（山喜房佛書林）

〔前川…一九九八〕前川健一『書評…袴谷憲昭著『法然と明恵―日本仏教思想史序説―』』

（東京大学佛教青年会編『仏教文化』三八）

〔松本…一九八六〕松本史朗『如来蔵思想は仏教にあらず』（『印度学仏教学研究』三五―一）

〔松本…二〇〇〇〕松本史朗『道元思想論』（大蔵出版）

〔松本…二〇〇二〕松本史朗『法然親鸞思想論』（大蔵出版）

〔三崎…一九九九〕三崎義泉『止観の美意識の展開 中世芸道と本覚思想との関連』（ペリカン社）

キーワード 一元論、現実肯定、而二相對、報仏報土、口伝法門