

「本覚思想」および「如来蔵思想」の史的展開

——「如来蔵＝本覚思想」覚書（Ⅲ）——

菅原 謙*

本稿は「本覚思想」および「如来蔵思想」（以下「如来蔵＝本覚思想」）⁽¹⁾の史的展開を、主に人物・経論の影響関係から概観するものである。先学に教を乞いながら、その大まかな流れを可能な限り再構成したい⁽²⁾。

その「如来蔵＝本覚思想」には、いくつかの際立った特徴がある⁽³⁾。なかでも、特筆すべきは「実在論的傾向」であろう。中国の魏晋から宋の時代に登場した思潮や教義には、押し並べて、この傾向が見られる。一方、日本では、天台本覚思想を頂点とし、新旧の仏教に広くその傾向を認めることができる。また、天台本覚思想では「如来蔵＝本覚思想」のもうひとつの特徴である「現実肯定の傾向」⁽⁴⁾が著しい。

1

「如来蔵＝本覚思想」の史的展開を考える上で、まず注目すべき文献は『大乘起信論』（以下『起信論』）⁽⁵⁾であろう。同書は「如来蔵」⁽⁶⁾と「本覚」⁽⁷⁾との交点である。

もっとも『起信論』では「本覚」は「必ずしも中心的な原理ではない」（末木 [1993:317]）。確かに、この事実は動かし難い。しかし「本覚」の初出は『起信論』である（田村 [1973a:478]）。しかも「本覚」が名のある概念となるのは、中国の華嚴宗が『起信論』を重用したことに始まる。ゆえに、爾後の「本覚」概念の隆盛を斟酌する限りで

は、その母胎とでもいうべき『起信論』を無視することはできない。

また『起信論』は、如来蔵思想系の文献⁽⁸⁾としては後発の文献であるとともに、中観派や唯識派の概念や教説を改変しつつ受容するなど、先行する大乘仏教教理の集大成たらしめた論書でもある（柏木 [1988:289]）。さらには、中国華嚴宗から中国天台宗、そして天台本覚思想へと、現実肯定の色調を強める「如来蔵＝本覚思想」のその後の展開のなかにあって、件の『起信論』は（その多大な註釈書ともども）時に肯定的に時に批判的に摂取されることを通じてその影響力を行使してきた。この意味において『起信論』は、仏教思想史上の一大結節点をなすものである。

以上の事情を勘案するとき『起信論』は「如来蔵＝本覚思想」の歷程を辿るための道標として、好個の文献となり得るだろう。

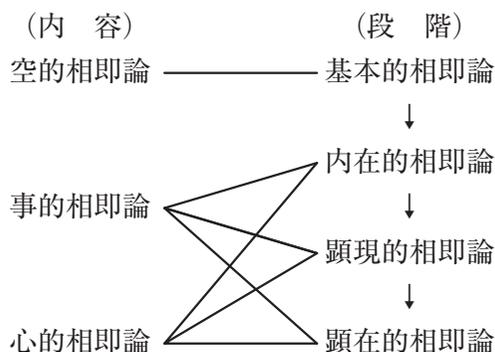
2

『起信論』は中国華嚴哲学において重用された。その後は、中国天台宗でも採用される。日本天台宗では、華嚴哲学の摂取にともない「如来蔵＝本覚思想」がその教理の中心を占めるようになる（田村 [1973a:508f.]）。かくして『起信論』の流通経路に着目し「如来蔵＝本覚思想」の史的展開を辿るとき、中国の華嚴宗から天台宗、そして天台本覚思想へと到る流れを描くことができるだろう。

もっとも、この系譜関係は、すでに田村芳朗（田村 [1973a]）によって指摘されているところでも

2010年11月26日受付

* 江戸川大学 基礎・教養教育センター非常勤講師



(田村 [1973a:482]から引用)

ある。その際、彼は「不二相即」(「不二」「相即」「即」)の論理に着目し、以下に示す7つの理念型⁽⁹⁾を用いて、この系譜のなかに登場する各教義の特徴を整理している。

各理念型を概説しよう。まず、内容面の筆頭に位置する「空的相即論」⁽¹⁰⁾は「一切皆空すなわち一切皆成」を意味する。この「空的相即論」と段階論の「基本的相即論」とは常にこの二項でのみ対を形成する。また「基本的相即論」は段階論の起点を示す術語に過ぎず、その内実は「空的相即論」に他ならない(田村 [1973a:481])。

その「空的相即論」は、内容面で「事的相即論」と「心的相即論」とに「進展」する。そのうち「事的相即論」は、衆生や具体的事象(「諸法」「色」「事」)⁽¹¹⁾を中心に「相即不二」を説き、もう一方の「心的相即論」は、主体の内面(心の全領域を指示する「一心」など)を中心に「相即不二」を唱える(田村 [1973a:481])。

段階論の第二段階は、具体的事象や衆生のなかに普遍的真理(「真如」「理」)や仏性が内在すると見る「内在的相即論」である。代表例は『涅槃経』である。「本覚」理解に関する限り⁽¹²⁾『起信論』もここに属する(田村 [1973a:484f.])。第三段階の「顕現的相即論」では、具体的事象や衆生が真理や仏性などの「根源」の顕現態と見なされる。その典型は「真如随縁」であろう。最後の「顕在的相即論」とは「事」であれ「衆生心」であれ、

その「あるがまま」を真理とする立場である。このとき「顕現的相即論」における「根源/顕現態」の二項対立は「絶対的一元論」へと回収される。例として、田村は天台本覚思想の「事常住」を挙げている(田村 [1973a:482f.][1973b:86 & 88])⁽¹³⁾。

いま、これら理念型に則って各教義の概容を示すならば、華嚴宗は「心的相即論」で「顕現的相即論」の傾向を示し、中国天台宗は「事的相即論」と「顕在的相即論」との組み合わせ、そして、天台本覚思想は前二者の傾向を引き継ぐが、何よりも「顕現的相即論」と「顕在的相即論」とを積極的かつ明示的に主張するところにその特徴がある、ということになろう(田村 [1973a:483 & 503f.])。さらに、これを培地として、天台本覚思想の現実肯定的傾向が猖獗をきわめることになるのである(田村 [1973a:529])。

3

『起信論』は馬鳴作と伝えられている。真諦(499-569)による漢訳の登場は、六朝時代の梁である。とはいえ、著者・訳者ともに、その真偽は定かではない。ただし『起信論』およびその教理が中国仏教の文献に登場するのは、真諦の中国滞在期間中(548-569年)ないしその直後であったことが確認されている(柏木 [1988:282f.][1990:289f.])。

ともあれ『起信論』が真諦訳として中国仏教史に登場した後、同書は『華嚴経』とともに、中国華嚴宗第三祖の賢首大師法蔵(643-712)によって、華嚴哲学の中心に据えられることになる(田村[1973a:485])。今日でも「『大乘起信論』がなかったら華嚴学はできなかつたといってもいいほど重要なものである」(鎌田[1988:152])と評価は高い。他方、華嚴哲学との結びつきにより、その後の『起信論』の註解・研究は華嚴哲学に依拠するようになった(柏木[1990:302 & 307])。その華嚴哲学は主体の内面(「一心」)を重視する(鎌田[1988:107])。ゆえに、唯心論的な『起信論』との相性は申し分ない。なお、法蔵は『宝性論』も重視していたが、それ以上に『起信論』を重用した理由は、6世紀末から法蔵の活躍した時代の中国で『起信論』が流行していたことによる(高崎[1974:4f.])。

つぎには、中国華嚴宗の主要人物の見解を瞥見し、そこでの「如来蔵=本覚思想」の展開を探る便としたい。

まず、法蔵であるが、田村芳朗は法蔵の『大乘起信論義記』が「真如随縁説」を展開していることに着目し、彼の立場を「顕現的相即論のはしり」(田村[1973a:486])と評している。「真如随縁」とは「真如」が現実世界(「生滅門」)における具体的事象へと生成することをいう⁽¹⁴⁾。ところが、法蔵の『華嚴五教章』が「真如随縁」を「大乘終教」の標識としているように(鎌田[1988:152-154])⁽¹⁵⁾「真如随縁説」と同様の発想は『起信論』にも存する⁽¹⁶⁾。このことは『起信論』を「内在的相即論」に限定することの狭隘さを示唆するが、田村説は『起信論』の「本覚」理解に着目するものであった。それを基準とすれば、法蔵の「本覚」理解は『起信論』と同様に「内在的相即論」に止まるという。というも、その「本覚」は覚りのための「種性・因性」として「阿頼耶識」(『華嚴五教章』)や現実世界(『大乘起信論義記』)に内在する、と説かれているからである(田村[1973a:486])。

第四祖の澄観(738-839)は『起信論』の註釈書こそ物していないが、その思想を「事理無礙」

の立場から批判的に摂取した(鎌田[1965:513 & 525f.])。「事理無礙」は「真如随縁」と同種の発想と見てよい(鎌田[1988:186f. & 189])。また「事」(境)の「理」が心と規定されたことから「事理無礙」は「境心不二」でもある(鎌田[1965:549])。そして「本覚」はその心に適用された。ゆえに「本覚」は「真如門」や「顕現的相即論」との関係を獲得したかのようにも見える。しかし、彼の『随処「疏」演義鈔』は「本覚」を「生滅界」に内在する覚りの可能性の根拠としてのみ把握しており、その限りでは「内在的相即論」の残滓が見られるという(田村[1973a:487f.])。

第五祖の圭峯宗密(圭峯禪師:780-841)では、荷沢禅の影響を受けて、さらに心が強調された。「禅宗は一名を仏心宗というほどに、心を重んずる仏教である」(森[1969:155])。宗密は「本覚」を「本覚真心」と改称し「根源」(「仏性」)に置いた。しかし、それでも「本覚」と「始覚」との対比や、衆生内部の「一心」に「本覚」を使用するという限定が堅持されており、その限りでは『起信論』の埒内にあるという(田村[1973a:488f.])⁽¹⁷⁾。

これが「本覚」理解を中心とした中国華嚴哲学の大要である。田村芳朗の総括によれば、中国華嚴哲学は「心的相即論」cum「顕現的相即論」の傾向を有するが、その「本覚」理解は『起信論』と同じく「内在的相即論」に止まる、とのことである(田村[1973a:490])。

4

本節では、中国天台宗における「如来蔵=本覚思想」の展開を概観したい。しかし、その前に、華嚴哲学との相違点を列記しよう。

華嚴哲学では、主体の内面から万物の生成を捉え、教義の中心は「一心」にある。これに対して、中国天台教学は具体的事象を重視する。また、前者では「有情」に限り「仏性」を認める(澄観)が、後者では「無情仏性」を説く(湛然)。さらに、前者が「和合識」たる「如来蔵」の本質を「自性清淨心」と主張するのに対し、後者にあつては「本性」に悪の因が存在することを認める(「善悪相

資)。ちなみに、天台本覚思想は、悪もまた真として肯定し、中国天台教学の「善悪相資」が保持していた善悪の対立を廃棄する（田村 [1973a:485f., 487 & 492f.]）。くわえて、華嚴宗では「真如隨縁」によって顕現した「諸法」を「真如」そのものではないとするのに対し、天台宗では「真如隨縁」の結果が「諸法」であるならば「諸法」以外に「真如」はないと主張する（多田他 [1973:427f.]）。

つぎに、中国天台宗における『起信論』の受容と「本覚」理解に目を転じよう。すると、慧思（515-577）の『大乘止観法門』に『起信論』に即した「本覚」理解が現れる。しかし、この書は偽撰の疑いが強く（田村 [1973a:491]）、ここでは除外するのが穏当であろう。

天台智顛（538-597）では、その『小止観』「正修行第六」に『起信論』への言及があるのみで、その箇所も後世の加筆との疑いがもたれている。また「本覚」なる語も用いられていないという（田村 [1973a:493f.]）。さらに、彼は『華嚴経』の「一心説」を尊重したが、心の特権化や心から具体的事象が発生すると教説には大いに抵抗を示した。くわえて、心の本性としての悪（「性悪」）を認めた（田村 [1973a:494]）。

これに対して、第六祖湛然（711-782）では、華嚴宗との対抗から『起信論』が用いられるようになった。湛然には「真如隨縁」の主張の他に「一心」の強調も見られる。しかしながら『止観大意』その他で「色心双具」を唱え、また『金剛鉾』では「自性清浄心」や「一心」に偏ることを批判している（田村 [1973a:495f.]）。なお、湛然以後は『華嚴経』や『起信論』の影響が強くなり（池田 [1990:433-435]）、その傾向は10世紀に頂点に達する。

この傾向に対して、四明知礼（960-1028）ら「山家派」の復旧運動が起こる。批判された側は「山外派」と呼ばれた。だが、その知礼も『起信論』に依拠する（池田 [1990:435ff.]）。彼は中国天台宗で初めて「本覚」なる語を使用したが、その用法は華嚴宗とは異なる。彼は具体的事象を「本覚」とし、他方の「一心」に「始覚」を割り振る。こ

れは『華嚴経』の影響によって「一心」が中心となり、具体的事象を「仮現」としたことに対する批判である。当然のこと、彼の内部批判は華嚴宗批判ともなる。

また、知礼は「真如隨縁」を以下のように批判した。すなわち、隨縁しているときには「諸法」が発生するが、不隨縁のときには発生しないというのであれば、それは「不二」とはいえない、ゆえに、天台では不隨縁のときにも本来的に「諸法」が備わっているとすると（田村 [1973a:496-499]）。

ところが、この知礼の説は「後山外派」（「雑伝派」）によって、サーンキヤ哲学の「因中有果論」（基体のなかに予め存在している結果が流出すると考える一種の流出論）と批判された。しかし、この批判は必ずしも適切ではない。というのも、知礼の『十不二門指要鈔』は「不二」のなかでも「二物相合」や「背面相翻」⁽¹⁸⁾ではなく「当体全是」を称揚しているからである。「当体全是」とは、AからBが派生するという流出論ではなく、AとBとをふたつでありながら「不二」（A即B）と見るものである（田村 [1973a:460 & 500-502]）。

この「当体全是」は、中国天台宗が「顕在的相即論」の段階に到ったことを示す指標となる⁽¹⁹⁾。しかし「山家派」と「山外派」とを問わず、その「本覚」理解は（華嚴宗と同じく）「内在的相即論」に止まるという（田村 [1973a:503f.]）。なお、両派の論争は、中国では決着を見ず、日本の天台宗へと持ち込まれることになった。

5

日本での「如来蔵＝本覚思想」の本格的展開は、空海が先鞭をつけ、最澄が華嚴哲学を積極的に受容していった後であるが（田村 [1965:383]；森 [1982:894]）、ここでは、その前史に目を向けることにしよう⁽²⁰⁾。

まずは、日本への仏教伝来から始めよう。従来、本邦への仏教伝来は『日本書紀』の叙述（坂本他校注 [1993:100-102]）に基づき552年と考えられてきた。しかし、近年の研究は、それを『日本

書紀』編者の作り話」と断じ⁽²¹⁾、同じく「538年説」⁽²²⁾にも根拠がないと退ける（大山 [2009:95]）。両説を否定する大山誠一は、本朝への「本格的な仏教伝来は、588年、百済から渡来した僧侶や技術者たちによってである。日本側を代表したのは蘇我馬子であった」（大山 [2009:99]）との見解を打ち出している。

その大山誠一は「蘇我馬子を、王位を僭称する逆賊とし、それを中大兄と鎌足らが懲罰するという『日本書紀』のストーリーは虚妄そのもの」（大山 [2009:184]）であるとも論じる⁽²³⁾。しかも「聖徳太子」なる人物は、馬子の存在を矮小化する目的で、彼の功績を「移し替える」ために捏造された架空の人物であったという（大山 [2009:187]）。

いまや、その存在自体が疑雲に覆われることになってしまった聖徳太子であるが、太子の作といわれてきたのが「三経義疏」である。これは『法華経』『勝鬘経』『維摩経』の註釈書である。このうち、後二者は「実在論」の一種である「基体説（dhātu-vāda）」に陥っていることが知られている（袴谷 [1991a:227-235]; 松本 [1990:229-334]）。

さらに、太子撰とされる「憲法十七条」の「和」の思想には、新羅の華嚴僧元曉（617-686）の「和静思想」の影響が指摘されている（袴谷 [1990:286][1992:130f.][1998:171f.]）。元曉には『起信論』の解釈書である『大乘起信論別記』と『大乘起信論疏』とがある（石井 [1990:550]; 高崎 [1991:19]）。両書は法蔵の『大乘起信論義記』に影響を与えたが（吉津 [1990:395]）、そのうち『別記』は「和静」の根拠を「理事」の相即関係に求める（袴谷 [1990:286]）。

また、本来的に強力な中央集権国家を志向する（宮元 [2001:188]）「憲法十七条」は「国家仏教」との関係も深い。現世利益的性格（特に「除災招福」「鎮守国家」）を基準⁽²⁴⁾に「国家仏教」の成立を天武朝とする田村圓澄（田村 [1985:163] [1986:224]）は、同「憲法」から推測される国家・階層のありようから、その制作年代を、律令体制の成立する「天武・持続期」と説く（田村 [2010:158-163]）。これに対して、二葉憲香は、いわゆる聖徳太子の仏教理解一般に鎮護国家・呪術

的要素のないことを認めながらも、そこに律令体制下とは異なる「国家仏教への志向」を見出している。たとえば、仏教を国の「極宗」とし、また「篤敬三寶」や「其不歸三寶・何以直枉」（聖徳太子 [1975:12]）と宣する同「憲法」の第2条は「篤敬三寶」の自覚を国家レベルで促すものであるという（二葉 [1984:46]）。

なお「三経義疏」や「憲法十七条」の成立に深く関与したとされるのが、三論宗系の学僧らである。三論宗の本朝伝来は625年、高句麗僧の慧灌（吉蔵の弟子）による（立川 [1995:43]）。袴谷憲昭は、郭象の「自然論」→僧肇（384-414?）→吉蔵（549-623）のラインで仏教に老荘思想が混入した可能性を指摘するとともに、三論宗系の学僧らが「本覚思想」の形成に大いに与った、と論じている（袴谷 [1990:289f.][1998:171 & 173f.]）⁽²⁵⁾。ちなみに『日本書紀』の編纂に深く関与した道慈（?-744）⁽²⁶⁾も、三論宗の系譜に連なる。

上記の叙述からは、聖徳太子の名の下に展開された仏教理解と「如来蔵＝本覚思想」との親和性が、そして、さらには「格義仏教」⁽²⁷⁾との浅からぬ因縁が浮彫りとなるだろう。

6

大王（天皇）家・氏族といった「社会の最上層部」（渡辺 [1958:70]）の「私的」信仰の対象であった仏教（「氏族仏教」）は、天武朝以後、神祇と並んで、公式に国家護持の役割を担うようになる。天武天皇（在位：673-686）は『金光明経』や『仁王護国般若波羅蜜（多）経』（以下『仁王経』）を重用したが、これら経典は、その誦読によって国が安定すると説く、護国的で呪術的な性質を有する経典である。676年には、諸国で両経典の講読・護国祈願の朝命が下されている。また『仁王経』の講読により「除災招福」「鎮守国家」を祈願する「仁王会」は、660年に初めて執り行われた後、各方面で恒例行事・年中行事となっていった。『仁王経』には「本覚」の語も見える（田村 [1973a:483]）。さらに、持続朝から元正朝にかけては、仏教の奨励と統制とが推し進められた（田

村 [1973b:42f.]; 田村 [1986:224-226]; 本郷 [1999]; 渡辺 [2001:137f.]。これと並行して、神祇官が設けられ、各地の神祇がアマテラスを中心に統合されていった(田村 [1986:228-231])⁽²⁸⁾。

聖武天皇(在位:724-749)の世では、国分僧寺(別称「金光明四天王護国之寺」と国分尼寺(別称「法華滅罪之寺」とを建立する旨の詔が発せられた。このとき、国分僧寺建立に根拠を与えたのが『金光明最勝王経』(義浄による『金光明経』の新訳)である(田村 [1986:233])。その後、743年には、東大寺(別称「金光明四天王護国之寺」または「総国分寺」)造立の詔が発せられる。その東大寺は華嚴宗総本山でもあるが、国分寺のネットワークは、聖武天皇が帰依した『華嚴経』の世界観を具現化しようとするものでもあった(渡辺 [2001:221f., 240-243 & 255-270]も参照こと)。

なお、天武天皇が重用した『金光明経』はその一部に如来蔵思想を宿す(高崎 [1974:769]に収載の「如来蔵系経論系統図」を参照のこと)。その『金光明経』には、曇無讖(385-433)、真谛、闍那崛多(523-600)および義浄(635-713)による4つの漢訳がある(ただし、完本は曇無讖と義浄の漢訳のみ)。日本の諸寺で『金光明経』が読まれるようになったのは「大化改新」後といわれているが、義浄訳の『金光明最勝王経』を日本にもたらししたのは前出の道慈である。道慈(在唐:702-718年)は、義浄が翻訳活動の拠点とした長安の西明寺に身を寄せていた(大山 [2005:88f.]。)

『金光明経』や『金光明最勝王経』は(最前の呪術的な教説の他に)「一種の王権神授説」(田村 [1985:164])を説いている⁽²⁹⁾。以下は『金光明最勝王経』の一節である。

往昔諸の天衆、集まりて金剛山に在り。四王座より起ちて、大梵に請問す。

云何が人世に処して、名づけて天と為すことを得る、復た何の因縁を以て、号名して天子と曰うや。

云何が人間に生まれて、独人主と為ることを得る、云何が天上に在りて、復た天王と作ることを得るやと。

是の如く護世間、彼の梵王に問い已る。爾の時、梵天主即便ち彼のために説く、

護世、汝当に知るべし、有情を利せんがための故に、我に治国の法を問う。我説かん。応に善く聴くべし。

先の善業の力に由りて、天に生じて王と作ることを得。若し人中に在りては、統領にして人主と為る。

諸天共に加護し、然して後、母胎に入り、既に母胎の中に至れば、諸天復た守護す。

生れて人世に在りと雖も、尊勝の故に天と名く、諸天護持するに由りて、亦た天子と名くることを得。(壬生 [1987:268])

この経典では、国王の誕生が神々(「諸天」)に守られているがゆえに「天子」である、と明言されている。これは「一種の王権神授説」と見てよいであろう。また、国王が「天」(天界)においても「王」たり得ることを請け合うことによって、人として転生することによる宗教的価値の減却を補填しようとの意図も見受けられる。さらに、王としての誕生の所以を「先の善業の力」とし、血縁などに求めぬ点で、王位の篡奪者にとっても都合な解釈が可能となつていよう。ただし、ここに見られるような輪廻転生説は、輪廻転生する主体(靈魂)を想定せざるを得ないという意味で、一種の「實在論」(アートマン説)たらざるを得ないことを憾みとする(末木 [2004:95]も参照のこと)。

7

日本では、本覚思想と密教とが両立し得た。これはチベットでは考えられないことであるという(立川 [1995:96])。密教の日本伝来は奈良時代に遡るが、それを本格的に導入したのは空海(774-855)である。彼は9世紀初頭、唐の長安にて恵果に師事した。空海のもたらし密教(『大日経』系と『金剛頂経』系)は、その体系的理論とそれに基づく実践法とによって、彼以前の呪術的色彩の強い密教から区別される(松長 [1991:41f.]; 立

川 [1998:9, 42f. & 166-168])。

空海は真言密教の教理の体系化に際して『起信論』の註釈書である『釈摩訶衍論』⁽³⁰⁾を用いた。この註釈書は偽書であるが、空海はこれに密教的要素が含まれていることから真撰として重視した(田村 [完] [1967:64]; 吉田 [1990:599-602 & 613f.])。その影響は、たとえば『十住心論』の「本覚」理解に現れている(田村 [1973a:506f.])との指摘もある。これに対し『大日経開題』や『金剛頂経開題』では『起信論』に比して「本覚」に「はるかに拡大的・絶対的意義」(田村 [完] [1967:64])が付与される。「本覚」は「生滅門」から「真如門」へと昇格し、さらには「真如・生滅の二門を統べる根源の一心」にこの語が用いられるようになった。ただし『大日経開題』と『金剛頂経開題』とは空海真撰に確証がない(田村 [1973a:507f.])。また、空海は「本覚」よりも「不二摩訶衍法」を究極の理として重視したが、それを受けて「本覚」も「不二」との関連を強めていった。

一方、最澄(767-822)は「三一権実論争」⁽³¹⁾において『釈摩訶衍論』が偽書であることを指摘しているが、彼が華嚴哲学を撰取したことは「如来蔵=本覚思想」が天台宗に浸透する契機となった。また、最澄が入唐した時期(804年)には、すでに湛然が『起信論』を天台教学に導入していた⁽³²⁾。ただし、最澄の「本覚」使用例は数例しかない。しかし、当の「如来蔵=本覚思想」は、天台法華教学と華嚴哲学と『起信論』とを融合させた最澄の教説にすでに胚胎していた、といえよう(柏木 [1988:286]; 栗田 [1994:31, 84 & 249])。

その後、日本天台宗では、円仁(794-864)や円珍(814-891)らによって、密教系の用語が用いられるようになる⁽³³⁾。そのなかに天台本覚思想の進展を窺わせる用語はあるが、それでも「本覚」そのものは用いられていないという(田村 [1973a:509])。しかし、両者によって「如来蔵=本覚思想」が天台教学に色濃くその影を落とすことになり、密教とともに、天台本覚思想がここにその基礎を固めることになるのである(田村 [1965:383f.])⁽³⁴⁾。

つぎの進展期は「台密」を大成した安然(841-884)の時代である(田村 [晃] [1967:55 & 57]; 宮坂 [2010:149])。彼は『釈摩訶衍論』を偽書と知りながらも頻繁に引用した(黒田 [1975:444])。さらに、彼の『教時義』は差別多様な現実を「平等一実の真如」として肯定する(田村 [1973a:511])。ただし、彼の説は「理」=「仏性」が「事」=「仏果」として結実するという意味で「事」に積極的な意味を与えてはいるが、現実そのものを全面的に肯定するまでには到っていない、とされている(田村 [1973a:515])。

安然以後は一時的な衰退を経験するが、良源(912-985)の再建努力が実を結び、天台教団は未曾有の発展を遂げた⁽³⁵⁾。その良源の弟子に、源信(942-1017)と覚運(953-1007)とが現れる。両者は、それぞれ一派を形成することになるが、ともに「理の一元論(理顕本)をそのまま事相にあてはめ、事の一元論(事常住)」を展開するに到った(田村 [1973a:516f.])。

さらに、日本天台宗は「この事実相・事常住から進んで、現実の事象こそが永遠・絶対の真理の生きた姿であるとさえ主張するにもいたる」(田村 [1973a:529])。ここに、天台本覚思想の現実肯定的傾向は最盛期を迎えることになる(田村 [完] [1967:62])。それは鎌倉時代から室町時代にかけてのことであった。

その天台本覚思想の現実肯定の思想を表明するものに「衆生即仏性」から「衆生即衆生」への転換がある。「衆生即仏性」においては「衆生心」に対する「仏性」の優位が残るが、後者の「衆生即衆生」では「衆生心」それ自体がそのまま肯定される。つまりは「無明・煩惱の迷妄までも」が肯定されることになるのである(森 [1982:894f.])。先述のように中国天台宗においては「真と妄・善と悪」の間に対立や否定の関係を認めた上で両者の同一なることを認めたが、天台本覚思想では妄や悪も真理の現れと見なし、真や善との対立を捨象した形で、一切肯定へと突き進んだ(田村 [1973a:493])⁽³⁶⁾。さらに、衆生のあがままの肯定は、修行不要の見解を生むようにもなった(末木 [1993:71])。

しかも、衆生のあるがままの肯定は「法爾自然」や「草木成仏説」との関係もあって「自我や作為を捨ててあるがままの自然に帰ろうとする」性格の強いものであった(末木 [1993:71])⁽³⁷⁾。その「草木成仏説」はインドや中国華嚴宗にはなく、成仏するのは人間(「有情」)に限られていた。「草木成仏説」は吉蔵の『大乘玄論』に淵源するとされているが、唐代までには一般的な思潮となっていた。日本への浸透は、湛然の『金剛錍』に負うところが大きい。日本では『樹定草木成仏私記』(安然)や『草木発心修行成仏記』(伝・良源)が物されている。なお、従来「草木成仏」といえば、たとえば「依正不二」(衆生と草木〔環境〕)とは不二ゆえに、衆生成仏-即-草木成仏)の発想により「正報」(衆生・衆生の心身)と「依報」(草木〔衆生を圍繞する環境])との関係において論じられるものであったが、日本では、両者の関係を捨象した形(A乍A肯定[A即A])で展開されるようになった。この点を『三十四箇事書』(伝・源信)の「草木成仏の事」で確認しておこう。

一家の意、依正不二の故に、草木成仏の事、疑いなし。ただし、異議無尽なり。常の義のごとし、云々。今の意は、実に草木不成仏と習ふ事、深義なり。所以はいかん。草木は依報、衆生は正報なり。依報は依報ながら、十界の徳を施し、正法⁽⁷⁷⁾は正報ながら、正報の徳を施す。もし草木成仏せば、依報減じて、三千世間の器世間に減少あらん。故に、草木成仏は巧に似るとも、返つて浅に似たり。余も、これに例す。地獄の成仏、餓鬼の成仏、乃至菩薩の成仏、皆しかりなり。その体を捨てずして己心所具の法を施設する故に、法界に施すなり。もし、当体を改めば、ただ仏界なり。常住の十界全く改むるなく、草木も常住なり、衆生も常住なり、五陰も常住なり。よくよく、これを思ふべし。(皇覚 [1973:167]: 原文は漢文である)

ここで主張されていることは、草木はそのまま永遠の仏の姿であるのだから、成仏するという発想⁽³⁸⁾は必要ない、ということである。これが「草

木不成仏」の真意である。さらに、その観念は「衆生」や「五陰」(五蘊)にも適用される。いきおい、この世のすべての存在がそのまま宗教的に肯定されることになるのである(末木 [1992:120-125]; 袴谷 [1991a:58 & 134-137]; 伊藤 [1992:69-75])。

上記の例は「個別的具体的なこの現象世界のいちいちの事物のあり方がそのまま悟りを実現しているという面」(末木 [1992:124])を強調する天台本覚思想の傾向をはっきりと示すものであろう。さらに、その傾向は「本地垂迹説」にも現れる。天台本覚思想では、本地仏が後景に退き、垂迹としての神が前景へと躍り出ることになる(末木 [1993:54])⁽³⁹⁾。

かくして、天台本覚思想が現実肯定の道を直走するなか、法然(1133-1212)⁽⁴⁰⁾や親鸞(1173-1262)、そして道元(1200-1253)らによる批判も現れる。そこでは、神祇不拜=「垂迹」の排除(佐藤 [2006a:156-182][2006b:145-147 & 191])や「密教からの絶縁」(田中 [2009:18])あるいは修行不要論への批判(立川 [1998:11])などが展開された(ただし、末木 [2004:175]も参照のこと)。しかし、それでも、新仏教が「如来蔵=本覚思想」を完全に払拭し得たわけではなかった⁽⁴¹⁾。

その後、江戸時代に入ってしばらくすると、天台本覚思想はその600年以上に及ぶ歴史に幕を下ろすことになる。しかしながら「如来蔵=本覚思想」そのものは、後世の思想家・文化人によって、一再ならず再発見=再生産されることになるのである⁽⁴²⁾。

〔注〕

- (1) 本稿は菅原(1993)の一部を大幅に改変したものである。本稿でいう「本覚思想」の定義と解釈は袴谷憲昭に、また「如来蔵思想」のそれは松本史朗に負うが、厳密には、松本(1990:5f.)が提起した“dhātu-vāda”の思想構造に袴谷(1992:127-130)が補足を加え、さらに菅原がそれを拡充したもの(菅原 [1993:28f.])を念頭に置いている。その結果、両思想はほぼ同一の構造を有するものと見なすことができるようになった。よって、本稿は「本覚思想」と「如来蔵思想」とを可換な術語として扱い、場合によっては「如来蔵=本覚思想」とも表記する。なお、括弧のない本覚思想および如来蔵思想は、通説でいうところのそれに限定した用語法である。また、本稿は、本覚思想(如来蔵思想)

- であるならば「本覚思想」（「如来蔵思想」）である、という蓋然命題が成立することを前提にしている。
- (2) しかし、本稿が再構成できるのは、せいぜい中国華嚴哲学から中国天台教学、そして天台本覚思想までの系譜に過ぎない。
- (3) 詳細は別稿に譲る。
- (4) 本稿では「顕界肯定」×「現状肯定（現下の社会体制の肯定）」＝「現実肯定」である。なお、顕界（現世・現実世界・世間・現象世界）は生住異滅（無常）の世界とする。また、現象世界と現象世界を構成する個々の要素との区別に関して、仏教はあまり頓着しないようである（立川 [2007:160]）。
- (5) 本稿が依拠した『起信論』のテキストは宇井・高崎訳注（1994）であるが、平川（1989）と堀口（1990）も適宜参照した。解説書としては、井筒（1993）を参照した。
- (6) 「如来蔵」（tathāgata-garbha）の「如来」（tathāgata）とは（諸説あるが）「真如」（tathāta）（＝「諸法のありのままの姿、ものの道理たる縁起の理」）に到った（āgata）ということ、つまり「真理の体現者、真理と一体になったもの」という意味である（高崎 [1978:206]）。よって「如来蔵」とは「『如来の胎である』あるいは『胎児として如来を宿している』」（高崎 [1978:207]）の謂いである。そして、その「胎」と「胎児」とがともに 'garbha' であるところから 'tathāgata-garbha'（＝ 'tathāgata' + 'garbha'）という合成語が作られた。また「如来蔵（如来の胎児）が身体に宿っている姿、これが仏性である」（田上 [2010:211]）ともいわれている。しかし「如来蔵」であれ「仏性」であれ、あるいは「自性清浄心」であれ「菩提心」であれ、これらは仏教が否定した（はずの）アートマン＝靈魂に他ならない（袴谷 [1998:92 & 254]）。
- (7) 「本覚」とは、衆生に本来的に備わっている覚り（悟り）の智慧のことである。しかし『起信論』は、その智慧が煩惱に覆われている、と考える。ゆえに「本覚」とは「衆生の妄心におおわれた内在的な仏心」（田村 [完] [1967:64]）である。つまり「一心」のうち「生滅門」（「心生滅門」）に内在する「自性清浄心」を指示する語である（竹村 [2009a:99f.]）。ゆえに「本覚」は衆生に内在する覚りの可能性を意味する。また『起信論』では「本覚」は「始覚」と対をなす（宇井・高崎訳注 [1994:28]）。「始覚」とは、覚りの智慧が現れ始める最初の段階である（堀口 [1990:55]）。ところが、日本では院政期から「仏性」の代わりに「本覚」が多用されるようになり、その含意も内在的可能性から「現実」に悟りを開いている、という意味に転化してしまうのである」（末木 [1992:115]）。
- (8) 如来蔵思想の系譜に関しては、高崎（[1974:769]）に収録の「如来蔵系経論系統図」を参照のこと。さらに、高崎（1991:10f.）、中村（1968:177-179）、三枝（1975:202-208）および粕木（1992）も参照のこと。なお「如来蔵」およびその類義語（「如来界」「如来性」「仏性」「仏種」「宝性」）を用いる経論、または如来蔵思想およびそれと同等の教理を説く経論は『起信論』に限られるわけではない。
- (9) 実際に「理念型」という術語が使用されているわけではないが、その筆法から、ヴェーバー流の理念型論を採用しているものと判断した。
- (10) 「空的相即論」は、龍樹の『中観』「観四諦品第二十四」に由来する（田村 [1973a:481]）。
- (11) 「現実世界」や「具体的事象」などは、すべて心のなかの「対象像」（竹村 [2004:64]）である。しかし、それ以外に外界と呼べるものは存在しないので、その「対象像」は外界そのものといっても然るべきものとなる。あるいは「心の源底が真如・法性にあつて、しかもそれが自らを否定して現象世界として展開していくのですから、もはや現象世界そのものが心であるということになるのでしょうか」（竹村 [2004:85]）といっても、結局は、同じところに帰着する。しかし、いずれの場合も、心との縁由を捨棄して「事」だけを論じることができる。そうなると、客観的実在論との区別は難しい。
- (12) 厳密には「如来蔵」「仏性」「本覚」に関する限り（田村 [1973a:484f.]）である。しかし『起信論』の全体が「内在的相即論」で汲み尽されるわけではない。たとえば、法蔵が「大乘終教」に据えている『起信論』を、鎌田茂雄は（終教に止まらず）「頓教」に達するものと位置づけている（鎌田 [1988:152-154 & 160]）。
- (13) ここで「生滅門／真如門」の区別にも注意を促しておきたい。この区別は「迷い／覚り」「無常／常住」「事／理」といった諸区別と対応関係にある。ただし、現実肯定の傾向が強まるに連れて「生滅門」が「常住」とされるようになる。なお『起信論』の「本覚」は「生滅門」（「心生滅門」）で使用される語である。
- (14) いま「→」が「本体（根源・基体・原理）→顕現態（現象形態）」を意味するならば、件の「真如随縁」は「 $A \rightarrow A \cup B$ 」（ただし、 $A \cap B = \phi$ ）と表記するのが穏当であろう。ゆえに、顕現態は A と B とから構成される。そのさい、顕現態の A と B とを不二と見ることができると。また、本体の A と顕現態の A とを異なる名称で表現しておいて、その後には両者を不二とし、今度はそれを根拠に本体と顕現態とを不二とすることもあり得る。
- (15) 法蔵の『華嚴五教章』と『大乘起信論義記』とでは、如来蔵思想の格付け（「教判（教相判釈）」）に違いがある。前者に関しては、竹村（2009b:77-94, esp. 81）、高崎（1982b:3）、吉津（1990:384-387）および鎌田（[1965:147][1988:150-170]）を参照のこと。『大乘起信論義記』に関しては、吉津（1990:393f.）および高崎（1974:3）を参照のこと。
- (16) たとえば「三界虚偽唯心所作」（宇井・高崎訳注 [1994:40]）を挙げることができる。これはまた『起信論』の唯心論的傾向も示している。
- (17) 「真心」は『起信論』にもある（宇井・高崎訳注 [1994:28]）。なお、宗密の「禪源諸詮集都序巻下」は、一切の衆生に内在する「本覚真心」を「不覚」と対比させている（圭峯宗密 [1939:127]）。また「始覚」と「本覚」との対比を前提とする「始本不二」なる表現も存在する（圭峯宗密 [1939:134]）。
- (18) 「二物相合」とは、A と B とがそれぞれ個別なものとしてひとつになっていることをいう。この発想の下で煩惱と菩提とを考えるならば、煩惱を取り除くことによって菩提を露わにすることが求められる。「背面相翻」とは、顕現した場合には A と B とは別個のものであるが、その本体は同一である、というものであり、

ひとつの「理」が随縁して煩惱にも菩提にもなることをいう。よって、煩惱を翻して菩提を顕現することが求められる。最後に「当体全是」では「煩惱即菩提」となる。

- (19) 天台本覚思想では「理顕本」の場合には「背面相翻」に近い立場に依拠し、また「事常住」を唱えるときには「当体全是」に依拠した。よって、そこでは、具体的事象がそのまま「本覚」＝「真如」とされる。さらに天台本覚思想では、菩提は菩提として常住、また煩惱は煩惱として常住とし、知礼の「煩惱即菩提」における煩惱と菩提との価値対立が消し去られることになった(田村[1973a:460])。なお、立川武蔵は、この「煩惱即菩提」のように、矛盾概念同士を「即」で結び発想を不毛と批判している(立川[1995:82f.][2007:122f.])。
- (20) 空海以前の「如来蔵＝本覚思想」の展開を『起信論』の受容から探ることもできよう。まず、日本の華嚴宗の開祖とされる大安寺審祥(?-742)は、入唐して法蔵に直接師事した新羅僧であるが、彼には『華嚴起信観行法門』なる解釈書があったことが伝えられている。また、興福寺の智憬(天平勝宝年間)に『起信唯識同異章』が、同じく法相宗の徳一(生没年未詳)に『起信論寛狹論』があったことが伝えられている。以上は、柏木(1990:315f.)に負う。
- (21) 二葉憲香(二葉[1984:34])によれば、蘇我氏の仏教受容が大御言によるとの『日本書紀』の叙述(坂本他校注[1993:102])は「天皇」が「大化改新」以前から仏教受容・興隆の主導権を握っていたかのように偽装するものであるという。大山(2009:98f.)も参照のこと。
- (22) この説は『上宮聖徳法王帝説』や『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』に基づくが、これらは平安時代以後の史料であり、史料的価値はほとんどないという(大山[2009:94])。
- (23) 中村修也によれば、中大兄による入鹿殺害という『日本書紀』の叙述も虚構であるが、この虚構には、中大兄に「血の穢れ」を受けさせることで、中大兄の価値を貶める効果がある、という(中村[2006:88-106 & 186ff.])。
- (24) 厳密には「鎮護国家の呪術的な祈りをする面と、律令国家体制を理論的に擁護するイデオロギーの二つの面が国家仏教の基本的な内容になっている」(田村[1985:164])。後者は天皇(大王)を現人神と脚色することを含む(田村[1985:164])。本郷(1999:158)は後者に力点を置く。
- (25) 伊藤(1992:13-103 & 279-333)も参照のこと。吉蔵に関しては、松本(1997:412)も参照のこと。
- (26) 道慈は718年に唐から帰国した後に、藤原不比等(659-720)の意向を受けて『日本書紀』(720年完成)の編纂に加わった。大山誠一は、道慈が(聖徳太子の創造も含め)『日本書紀』の「天皇制に関わるイデオロギー的部分の多くに」関係していた(大山[2005:94])と見ている。また『金光明最勝王経』を日本に伝えたこともあり、国分寺の建立にも関与したとされている。詳細は大山(2005:94-118, 200-202 & 218-220)を参照のこと。
- (27) ここでの「格義仏教」は伊藤隆寿の見解に基づく。伊藤は老荘思想を「道・理の哲学」として理念型化し(伊藤[1992:22])、その観点から「仏教を『道・理の哲

学』を基盤として理解解釈することを『格義』とし、そのような格義の見解による仏教を、すべて『格義仏教』と呼ぶことにしたい(伊藤[1992:132])との見解を提示している。なお、この「格義仏教」は「如来蔵＝本覚思想」の一変奏と見るができる。

- (28) アマテラスのイメージの構築と『金光明経』との関係については、田村(1986:272f.)を参照のこと。なお、アマテラスを中心とするこの神祇の体系は、律令制度の崩壊を受けて、中世までには「天照大神を頂点とする神々の秩序の解体と諸神の自立」および「神々の仏教的世界観への包摂」(佐藤[2006b:107])という変化を来すことになる。さらに、田村(1973b:38f.)、本郷(1999:155-157)および村上(2007:126f.)も参照のこと。
- (29) 天武天皇(大海人王子)は「壬申の乱の英雄でもなく、政治家としても凡庸であった」(大山[2009:208])。そして『金光明経』が説く王権神授説こそ、天武天皇を現人神にまで昇華させた(田村[1985:164])。遠山(2003:270-274 & 279-285)も参照のこと。
- (30) 「本覚」の「自由奔放な解釈」は『釈摩訶衍論』に始まる(田村[完][1967:64])。さらに『釈摩訶衍論』の「成立当時の事情と制作者の意図」を論じたものとしては、石井(1988)を参照のこと。
- (31) この論争のもう一方の当事者である法相宗も、中世以降は、天台・華嚴の影響を受け「一切皆成・速疾頓成論」を受容し、従来の「五性各別」の教義から逸脱を始める(鎌田[1971:530-534])。たとえば、貞慶の『愚迷発心集』(貞慶[1971:21])や良遍の『法相二巻抄』(良遍[1971:158])を参照のこと。
- (32) 最澄は湛然の弟子である道遠と行満とから天台教学を授かった(袴谷[1998:179])。
- (33) その結果、天台宗と真言宗は「狭義や実践形態としてそれほど大きな違いを持たなくなった」(立川[1998:10])。栗田勇は、空海の真言密教が円珍によってほぼ余すところなく台密に吸収されてしまった(栗田[1994:249])と論じている。円珍は空海の俗甥である(宮坂[2010:149])。
- (34) 田村芳朗によれば、天台本覚思想の文献整理上の区分は、①平安後期(12世紀)の「口伝時代」、②平安後期から鎌倉時代(13世紀)の「文献化時代」、③鎌倉中期(1250年)頃の「体系化時代」、④鎌倉末から南北朝・室町時代(14-15世紀)の「注釈時代」に大別される(田村[1973a:479])。また、田村完誓の区分では、①第一期:平安末期の院政時代(1068-1191年)、②第二期:鎌倉・室町時代(1192-1602年)、③第三期:「江戸初期から約90年間の持続時代」となっており、そのうち(優に400年を超える)第二期が「中古天台教学の全盛時代で、本覚思想の爛熟時代である」(田村[完][1967:62])。
- (35) 良源の下で天台教団は「極盛期」を迎えるが、993年には山門と寺門との対立が始まり、両者は平安末期まで数度兵戈を交えた(村山[1994:184]; 宮坂[2010:150])。
- (36) 天台本覚思想の代表的文献のひとつ『三十四箇事書』の「生死即涅槃事」には「無常乍無常常住不失、差別乍差別常住不失也」(皇覚[1973:385])との一節が見える。ここにあるような「A乍A肯定」の表現形態は「A即A」の思想上の前駆形態と考えられる。
- (37) 非情(無情)仏性説に関しては、鎌田(1965:434-474)

- を参照のこと。なお「最澄も空海も山林修行者であった」(立川 [1998:66]) ことに注意を促す立川武蔵は、非情仏性説——立川はこれを「本覚思想」と号する——を、アニミズムの一種と捉えると同時に、光仁天皇(在位: 770-781)が「山林修行者」の得度を公認したことで、アニミズムが仏教に流入し、仏教を変質させた、との見解を示している(立川 [1998:11, 57f. & 65f.])。
- (38) 袴谷 (1998:361-396) は「成仏」という発想それ自体が抱える問題点を指摘している。
- (39) これには、本地に代わって、垂迹が衆生救済の直接的な担い手と考えられるようになったこと(佐藤 [2002:126-128 & 141]) も関係している。なお、本地垂迹は「具体的に仏教と神祇信仰が密接に関係する形態」(末木 [2003:17]) のひとつにすぎない(末木 [2003:17-25])。
- (40) 華嚴宗の明恵上人高弁(1173-1232)の『摧邪輪』(1212年)は、法然の『選択本願念仏集』(1212年)を批判した書である。そのなかで明恵は、法然が「菩提心」を否定したことを真っ先に論難している(高弁 [1973:46])。この法然批判を、町田宗鳳は「末法無戒の思想」を批判したものと説く(町田 [1998:113])。なお、袴谷憲昭は法然による「菩提心」の否定を「如来蔵=本覚思想」への異議申立と見る(袴谷 [1992:27 & 32][1998:79-81, 92-96, 212-223 & 244])。ただし、松本史朗は法然に関する袴谷の見解を広範囲に渡って退けている(松本 [2001:69-126])。私としては「諸行は機にあらず、時を失す」(法然 [1997:159]) の理解に努めたい。
- (41) 末木 (1988:214-217) に簡要な解説がある。道元と曹洞宗を題材にした研究としては、袴谷 ([1991b:133-174] [1992]) と松本 ([1991:199-247][1993:236-244] [1994a:579-630] [2000]) を参照のこと。なお「本覚思想は、仏教教理の思想史的潮流における自由主義の流れである」(田村 [完] [1967:66]) とも評されており、その意味では「既存の常識や教学に縛られることなく、権威あるテキストを自己の信念に基づいて自由に読み替えていくという点において、新仏教と本覚論は基本的立場を同じくしていたのである」(佐藤 [2002:31])。もちろん、それでも、どこに境界線を引くのかという問題は残されよう。
- (42) 天台本覚思想から思想的素材を受け継いだ中世の文学・芸能のなかには、現代にまで伝えられ、しかも「日本文化」を代表するものとして高く評価されているものが少なくない(田村 [1973a:543-545]; 栗田 [1994])。これも、かかる再生産に寄与していると忖度される。とはいえ、この再生産の背後に、日本人本来の現実肯定的メンタリティがある、といってしまうと、これまた「基体説」に陥ってしまうだろう。ゆえに、この反復的再生産の背後には何も隠されていない、と書き添えなければならない。
- (1991b) 「十二巻本『正法眼蔵』と懺悔の問題」鏡島元隆・鈴木格禪編『十二巻本『正法眼蔵』の諸問題』大蔵出版, pp.133-174.
- (1992) 『道元と仏教 十二巻本『正法眼蔵』の道元』大蔵出版.
- (1993) 「苦行批判としての仏教」『駒澤大學佛教學部論集』24:319-354.
- (1994) 「批判仏教と本覚思想」日本仏教研究会編『日本の仏教 1』法蔵館, pp.98-113.
- (1998) 『法然と明恵——日本仏教思想史序説——』大蔵出版.
- 平川彰 (1989) 『<仏典講座 22> 大乘起信論』(第8版) 大蔵出版.
- 本郷真紹 (1999) 「律令国家の仏教政策」野村久編『古代を考える 古代寺院』吉川弘文館, pp.148-165.
- 堀口東四郎 (1990) 『大乘起信論——現代語訳読』法蔵館.
- 法然 (1997) 大橋俊雄校注『選択本願念仏集』岩波文庫.
- 池田魯參 (1990) 『天台教学と『大乘起信論』——知礼の判釈と引用態度』平川彰編『如来蔵と大乘起信論』春秋社, pp.433-470.
- 石井公成 (1988) 『『摩訶衍論』の成立事情』鎌田茂雄博士還暦記念論集刊行会編『鎌田茂雄博士還暦記念論集 中国の仏教と文化』大蔵出版, pp.345-364.
- (1990) 「新羅仏教における『大乘起信論』の意義——元暉の解釈を中心として」平川彰編『如来蔵と大乘起信論』春秋社, pp.545-579.
- 伊藤隆寿 (1992) 『中国仏教の批判的研究』大蔵出版.
- 井筒俊彦 (1993) 『東洋哲学 覚書 意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』中央公論社.
- 貞慶 (1971) 鎌田茂雄校注『愚迷発心集』家永三郎他編『鎌倉旧仏教 日本思想体系 15』岩波書店, pp.13-29.
- 鎌田茂雄 (1965) 『中国華嚴思想史の研究』東京大学出版会.
- (1971) 「南都教学の思想史的意義」家永三郎他編『鎌倉旧仏教 日本思想体系 15』岩波書店, pp.528-569.
- (1988) 『華嚴の思想』講談社学術文庫.
- 笠原英彦 (2006) 『歴代天皇総覧』(24版) 中公新書.
- 柏木弘雄 (1988) 「本覚思想の形成」長尾雅人他編『岩波講座 東洋思想 第12巻 東アジアの仏教』岩波書店, pp.281-296.
- (1990) 「中国・日本における『大乘起信論』研究史」平川彰編『如来蔵と大乘起信論』春秋社, pp.289-333.
- (1992) 「如来蔵思想」平川彰編『仏教研究入門 (第3版)』大蔵出版, pp.147-162.
- 圭峯宗密 (1939) 宇井伯壽訳『禪源諸詮集都序 付 禪門師資承襲図』岩波文庫.
- 高弁 (1973) 田中久夫校注『摧邪輪 卷上』家永三郎他編『鎌倉旧仏教 日本思想体系 15』岩波書店, pp.43-105.
- 皇覚 (1973) 田村芳朗校注『三十四箇事書』家永三郎他編『天台本覚論 日本思想体系 9』岩波書店, pp.150-185, 原文 pp.357-369.
- 栗田勇 (1994) 『最澄と天台本覚思想 日本精神史序説』作品社.
- 黒田俊雄 (1975) 『日本中世の国家と宗教』岩波書店.
- 空海 (1975) 川崎庸之校注『秘密曼荼羅十住心論』家永三郎他編『空海 日本思想体系 5』岩波書店, pp.7-299.
- 町田宗鳳 (1998) 『法然対明恵』講談社.

参考文献

- 二葉憲香 (1984) 『日本古代仏教史の研究』永田文昌堂.
- 袴谷憲昭 (1990) 『批判仏教』大蔵出版.
- (1991a) 『本覚思想批判 (第3版)』大蔵出版.

- 松本史朗 (1990) 『縁起と空——如来蔵思想批判——』(再版) 大蔵出版.
- (1991) 「深信因果について——道元の思想に関する私見」鏡島元隆・鈴木格禅編『十二巻本『正法眼蔵』の諸問題』大蔵出版, pp.199-247.
- (1993) 『仏教への道』(東書選書) 東京書籍.
- (1994a) 『禅思想の批判的研究』大蔵出版.
- (1994b) 「仏教の批判的考察」溝口雄三・浜下武志・平石直昭・宮嶋博史編『アジアから考える [7] 世界像の形成』東京大学出版会, pp.131-182.
- (1997) 『チベット仏教哲学』大蔵出版.
- (2000) 『道元思想論』大蔵出版.
- (2001) 『法然親鸞思想論』大蔵出版.
- (2004) 『仏教思想論 上』大蔵出版.
- 松長有慶 (1991) 『密教』岩波新書.
- 壬生台舜 (1987) 『< 仏典講座 13 > 金光明経』大蔵出版.
- 宮元啓一 (2010) 『わかる仏教史』春秋社.
- 宮坂宥勝 (2010) 『改訂新版』日本仏教のあゆみ—その歴史を読み解く』大法輪閣.
- 森三樹三郎 (1969) 『「無」の思想』講談社現代新書.
- (1982) 「中国における空についての議論」仏教思想研究会編『空(下)』(仏教思想7) 平楽寺書店, pp.855-880.
- 村上重良 (2007) 『天皇制国家と宗教』講談社学術文庫.
- 村山修一 (1994) 『比叡山史 闘いと祈りの聖域』東京美術.
- 中村元 (1968) 『インド思想史(第2版)』岩波書店.
- 中村元他編 (1989) 『岩波仏教辞典』岩波書店.
- 中村修也 (2006) 『偽りの大化改新』講談社現代新書.
- 大山誠一 (2005) 『聖徳太子と日本人——天皇制とともに生まれた「聖徳太子」像』角川ソフィア文庫.
- (2009) 『NHK ブックス [1146] 天孫降臨の夢 藤原不比等のプロジェクト』日本放送出版協会 (NHK 出版).
- 三枝充 (1975) 『インド仏教思想史』レグルス文庫.
- 良遍 (1971) 鎌田茂雄校注『法相二巻抄』家永三郎他編『鎌倉旧仏教 日本思想体系 15』岩波書店, pp.125-158.
- 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注 (1993) 『日本書紀 下』(新装版) 岩波書店.
- 佐々木馨 (2002) 「顕密体制と国家」網野善彦他編『岩波講座 天皇と王権を考える 第4巻 宗教と権威』岩波書店, pp.39-67.
- 佐藤弘夫 (1987) 『日本中世の国家と仏教』吉川弘文館.
- (2002) 『偽書と精神史』講談社.
- (2006a) 『起請文の精神史 中世世界の神と仏』講談社.
- (2006b) 『神国日本』ちくま新書.
- 聖徳太子 (1975) 家永三郎・築島裕校注『憲法十七条』家永三郎他編『聖徳太子集 日本思想体系 2』岩波書店, pp.11-23.
- 末木文美士 (1988) 「日本仏教——即身成仏論を中心に」長尾雅人他編『岩波講座 東洋思想 第12巻 東アジアの仏教』岩波書店, pp.189-219.
- (1992) 『日本仏教史——思想史としてのアプローチ』新潮社.
- (1993) 『日本仏教思想史論考』大蔵出版.
- (2003) 『日本史リブレット 32 中世の神と仏』山川出版社.
- (2004) 『近代日本の思想・再考 II 近代日本と仏教』トランスビュー.
- 菅原謙 (1993) 「【資料】『本覚思想』および『如来蔵思想』に関する覚書」第45回早稲田社会学会大会 (1993/7/10) 配布資料.
- 立川武蔵 (1995) 『日本仏教の思想——受容と変容の千五百年史』講談社現代新書.
- (1998) 『最澄と空海 日本仏教思想の誕生』講談社.
- (2007) 『空の実践 ブッディスト・セオロジー IV』講談社.
- 多田厚隆他 (1973) 「補注」家永三郎他編『天台本覚論 日本思想体系 9』岩波書店, pp.415-474.
- 田上太秀 (2010) 『仏典のことば さとりへの十二講』講談社学術文庫.
- 高崎直道 (1974) 『如来蔵思想の形成——インド大乘仏教思想研究』春秋社.
- (1978) 「如来蔵思想と縁起」仏教思想研究会編『因果』(仏教思想3) 平楽寺書店, pp.197-226.
- (1982a) 「はしがき」平川彰・梶山雄一・高崎直道編『如来蔵思想』(講座・大乘仏教6) 春秋社, pp.i-iii.
- (1982b) 「如来蔵思想の歴史と文献」平川彰・梶山雄一・高崎直道編『如来蔵思想』(講座・大乘仏教6) 春秋社, pp.1-49.
- (1991) 「『大乘起信論』を読む」(岩波セミナーブックス 35) 岩波書店.
- 竹村牧男 (2004) 『華嚴とは何か』春秋社.
- (2009a) 『入門 哲学としての仏教』講談社現代新書.
- (2009b) 『『華嚴五教章』を読む』春秋社.
- 田村圓澄 (1985) 『古代朝鮮と日本仏教』講談社学術文庫.
- (1986) 『仏教伝来と古代日本』講談社学術文庫.
- (2010) 『飛鳥・白鳳仏教史』(歴史文化セレクション) 吉川弘文館.
- 田村完誓 (1967) 「中古天台の形成」宇野精一・中村元・玉城康四郎責任編集『講座東洋思想 第10巻 東洋思想の日本的展開』東京大学出版会, pp.61-77.
- 田村晃祐 (1967) 「天台思想の日本的展開」宇野精一・中村元・玉城康四郎責任編集『講座東洋思想 第10巻 東洋思想の日本的展開』東京大学出版会, pp.45-60.
- 田村芳朗 (1965) 『鎌倉新仏教思想の研究』平楽寺書店.
- (1967) 「日本仏教の発端」宇野精一・中村元・玉城康四郎責任編集『講座東洋思想 第10巻 東洋思想の日本的展開』東京大学出版会, pp.27-43.
- (1973a) 「天台本覚思想概説」家永三郎他編『天台本覚論 日本思想体系 9』岩波書店, pp.477-548.
- (1973b) 『日本仏教史入門(第6版)』角川書店.
- 田中久夫 (2009) 『鎌倉仏教』講談社学術文庫.
- 遠山美都男 (2003) 『天皇と日本の起源 「飛鳥の大王」の謎を解く』講談社現代新書.
- 宇井伯寿・高崎直道訳注 (1994) 『大乘起信論』岩波文庫.
- 渡辺晃宏 (2001) 『日本の歴史 第04巻 平城京と木簡の世紀』講談社.
- 渡辺照宏 (1958) 『日本の仏教』岩波新書.
- Weber (1988) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- 吉田宏哲 (1990) 「『大乘起信論』と空海」平川彰編『如来

- 蔵と大乘起信論』春秋社, pp.583-615.
- 吉津宜英 (1990) 「法蔵の『大乘起信論義記』の成立と展開」
平川彰編 『如来蔵と大乘起信論』春秋社, pp.377-410.
- 結城令聞 (1967) 「後期の浄土思想」宇野精一・中村元・
玉城康四郎責任編集 『講座東洋思想 第10巻 東洋
思想の日本的展開』東京大学出版会, pp.180-197.