

『立正安国論』奏進750年記念

九識靈断説の問題点

(全文)付・補遺

— 仏法に非ざる外道の思想 —

山崎斎明 著

『立正安国論』奏進750年記念

九識靈断説の問題点

(全文) 付・補遺

— 仏法に非ざる外道の思想 —

山崎斎明 著

序

正法を伝持し流布することは決して容易なことでない。自分では正法であると信じていても、理解不足から邪法となり外道の見解に陥ってしまうことがある。

学の裏付けのない行の邪師は、信じ従ってくる人々を迷闇の奈落に突き落としてしまう。佛教徒である、日蓮聖人の弟子の一分であると名乗るものにとつて、行と学とが不可欠の要素である所以である。

『現代仏教』一月号（平成二十年）に山崎斎明師の記事が掲載されたとき、その内容に驚き所説の展開を無我夢中で一気に読んでしまった。そしてこれは師の原稿の一部であると知つて、是非全文を読んてみたいという欲求にかられ、正月早々だというのに師の電話番号を尋ね探し、ようやく読ませて頂いた。今度は唯識や天台教学に渡るためかなり難解であったが、その論法はひとを惹きつけて放さないものがあつた。非常にすぐれた大作であり、まさに山崎師の「我不愛身命 但惜無上道」の精進努力を裏付ける論文であつた。

今回、新しく公刊されている宗学の學術雜誌『日蓮仏教研究』に、この論文が取り上げられたことは重要である。師が論文の「おわりに」に「九識靈断説に対して真摯に議論されることを願ひ問題提起するものであり、高佐日煌師や靈断師諸師を非難攻撃するものでは決してない」「今一度、ともに、日蓮聖人の御遺文と真正面から向き合つて、本当の日蓮聖人の教えを学ぶべく議論すべきではないか」と述べているように、学術的な真摯な議論がなされ、日蓮聖人の教えとはなにかを真剣に語り合わなければ

ならない。靈断のおかげで寺門経営が出来てきたという安直で一時的な世俗的利害で、この問題を黙殺したり避けてはならない。与同罪の意味をよく噛みしめるべきである。「毒であると知っていて、甘いオブラートに包んだ毒薬を末法の衆生に飲ませる」ようなことをしたら、どうなるのか。山崎師の所論や執行海秀先生の「靈断教学は外道である」との所説ならびに望月歆厚先生をはじめとする宗門の日蓮教学に間違いがあるならば、正論を突きつけばよい。

日蓮聖人に恥じることのないように、正論を戦わせればよい。そして談義の結果が出たならば、面子にこだわらず、修正すべきところは素直に正し、異体同心に正法を流布しなければならない。詰まらぬ噂を流したり、為にする議論や卑怯なことをしてはならない。正々堂々と議論して、正しい教えを未来に伝えていくことを、日蓮聖人に二陣、三陣続こうとする我々門下の態度であろう。

宗学を研鑽してきた専門家でないものが、このようなおこがましいことを言うのは気が引けるが、山崎斎明師の真理探究に対する真剣な情熱とたつての願いに応じ、同じく真理を追い求める学究の徒として一文を草する次第である。

平成二十年二月十六日 日蓮聖人御降誕の聖日

立正大学教授・文学博士

三友健容

自序

本書『九識靈断説の問題点（全文）付・補遺』は、高佐日煌師が創始した九識靈断説が、仏教思想および日蓮聖人の教えに整合するものであるか否か、真摯な議論がなされることを願って書いた問題提起論文である。

本論文の「はじめに」と「まとめ（第三章）」「おわりに」が『現代仏教』（ニチレン出版）平成十九年十二月号・平成二十年一月号に、省略修正版が『日蓮仏教研究第二号』（常円寺日蓮仏教研究所 平成二十年三月）に掲載された。

本年平成二十一年は、『立正安国論』奏進七五〇年にあたり、記念出版として本論文の全文が「靈断問題を考える会」により公刊されることになった。よって、題名を、

『立正安国論』奏進七五〇年記念

九識靈断説の問題点（全文）付・補遺 — 仏法に非ざる外道の思想 —

とした。本書は、釈尊・天台・伝教・日蓮聖人の三国四師の教えを踏まえて『日女御前御返事』の「九識」を解釈し、法華教学の義に依り「靈断の九識説」の「非」なる点を論述した。九識靈断説を一言でいうならば、執行海秀教授の「仏法に非ざる外道の思想」に尽きる。よって、これをサブタイトルにした。冒頭の立正大学教授・三友健容博士の「序」は、本論文の省略版が『日蓮仏教研究第二号』に掲載されるに際し、筆者が「テーマが通常の論文と異なるので、筆者・編集者・読者諸氏に勇気を与えて頂き

たく、序もしくはコメントを賜りたい」と伏して願ひ出て頂戴したものである。当初『日蓮仏教研究』には、省略版論文と三友博士のコメントが一緒に掲載される予定であった。ところが、入稿直前、掲載反対の騒動があり、コメントは削除され拙稿には日蓮仏教研究所主任都守基一師の加筆修正が入るに至った。本論文と『日蓮仏教研究』掲載の修正論文は「九識靈断説」の問題点という主旨においては全く同じである。しかし、学術的に見解を異にする箇所があるので、出版に際し「補遺」を新たに加え「見解を異にする点」等について述べた。本文の内容は平成十九年十二月脱稿時と同じである。本文の文章表現や字句は少し改めたが加筆はできるだけ避けた。筆者の専門は日蓮教学であり、あくまで日蓮教学を踏まえた上での論述である。唯識、天台教学、印度哲学等は専門外である。通説によらず私見を述べた箇所もある。誤謬は速やかに訂正する所存であり、ご教授を賜わりたくお願い申し上げる。

平成二十年一月十七日、靈断師会の某師から「靈断師会の会議で皆に紹介するので全文の送付を所望する」(要旨)との連絡があり、即刻本論文全文を送付した。誤って流布されることを危惧していたところ、各方面からの要望があり、今回地涌塾内「靈断問題を考える会」によって出版することになった。

「靈断問題を考える会」をはじめとする応援してくださった関係各位に満腔の謝意を表するものである。

本論文は靈断や靈断に関わる諸師の個人攻撃や非難中傷ではない。釈尊や日蓮聖人の本意を真摯な議論によって再確認し、ともに正しい教えに帰入することを願って問題提起したことを重ねて申し上げる。

平成二十一年正月

山崎 斎明

目次

序 立正大学教授 文学博士 三友健容…………… i

自序…………… iii

目次…………… v

はじめに…………… 1

第一章 仏教の「唯識説」と靈断の「整識観」…………… 5

(一) 仏教の唯識説における第七識・第八識…………… 5

一 唯識説の概略…………… 5

二 唯識の「第七識(末那識)」「第八識(阿頼耶識)」は対治されるべき対象であること…………… 10

三 九識説と八識説の名称比較…………… 10

(二) 靈断の整識観における第七識・第八識(靈断説は一般心理学の説であること)…………… 12

一 唯識と靈断の構成上の相違点…………… 12

二 靈断のいう第七識の概念…………… 16

三 仏教の「無明」と高佐師のいう「無明」…………… 21

四 靈断のいう「無明(本能)」と「六道」の関係…………… 24

五	靈断のいう第八識の概念	27
六	世親の「第七識・第八識」と靈断のいう「第七識・第八識」	30
(三)	小結「整識観」は心理学を土台にした偽装教学	34
一	唯識説と無関係である「整識観」	34
二	高佐師や靈断の「研究姿勢」	35
三	「整識観」で「唯識の三性説」が削除された理由	39
四	日蓮聖人の唯識理解に不足があるのか	41
五	高佐師が「近代仏教学を錦の御旗」にする真意	45
六	五時八教と大乘非仏説	47
七	偽装教学による日蓮教学に対する「重大なる訂正」の要求	50
註1	「是法住法位 世間相常住」の読みと高佐師の天台批判	53
註2	仏教の無明は「空性」に対する無知が基本であること	53
註3	靈断は密教を唯識説より上位概念としていること	54
註4	靈断説に「法華最勝」の義はないこと(靈断の涅槃経の取扱について)	54
第二章	九識の歪曲	57
(一)	真諦訳における九識(道後真如・阿摩羅識・転依)	57
一	『法華玄義』の菴摩羅識・九識・道後真如	58

二 「道後の真如」とは……………	59
三 世親『法華論』の「道後の法身」……………	62
四 世親『仏性論』の「道後の法身」……………	64
五 真諦訳論書の「九識すなわち阿摩羅識」のまとめ……………	66
(二) 天台釈における九識（九識は道後真如）……………	68
一 天台の「道後の真如」……………	68
二 天台の「法身」と「不縦不横の三如来」の関係……………	69
三 『法華玄義』の「九識は道後の真如なり」……………	70
四 『法華玄義』の「類通三法」における天台・妙楽の「九識」……………	72
(三) 日蓮聖人御遺文における九識（『日女御前御返事』）……………	76
一 中世の日本仏教における「九識」と日蓮聖人遺文……………	76
二 『日女御前御返事』の九識……………	78
(四) 高佐師や靈断のいう「九識」（「万物を生み出す九識説」とその「非」なる問題点）……………	79
一 靈断のいう「九識」と「主我」と「意識主体」……………	79
二 靈断のいう「主我」と仏教の「無我」……………	83
三 靈断のいう「三法印」と「空」……………	86
四 靈断のいう「常楽我淨」……………	88

五	靈断のいう「九識」と「本仏」と「神」	93
六	靈断のいう「無相密在の万能主の神」と「有相顕在の神（釈尊）」	96
七	靈断のいう「九識」と梵我説	99
八	靈断のいう「九識」と因中有果説	100
九	日蓮聖人の「本体説・創造主説・因中有果説」批判	103
十	高佐師の顛倒した固定觀念	105
十一	高佐師や靈断による仏教概念の改変の実例（「仏の三身」と「境智冥合」）	107
十二	高佐師や靈断のいう四菩薩と血液型	111
十三	高佐師のいう「空」とは「無相密在の本体界」	113
(五)	小結（仏法に非ざる外道の思想）	115
	註1 真諦訳論書の「道後の真如」「九識」「阿摩羅識」等の概念	120
	①真諦訳『三無性論』の「道後の真如」	120
	②『撰大乘論世親釈』の「無垢清浄」と「皮肉心の三障」	121
	③『撰大乘論世親釈』の「道後の真如」と「皮肉心の三障」	121
	④「道後真如」から「九識」を考える	122
	⑤「阿摩羅識」から「九識」を考える	123
	⑥『決定藏論』にある阿摩羅識（九識）の一例	124

⑦	『三無性論』にある阿摩羅識（九識）の一例……………	124
⑧	『転識論』にある阿摩羅識（九識）の一例……………	125
⑨	『十八空論』にある阿摩羅識（九識）の一例……………	125
註2	天台が唯識説を破折する理由……………	126
註3	唯識用語はすなわち別教の概念ではないことについて……………	127
註4	梵天および自在天説について……………	127
註5	龍樹・世親・天台・日蓮聖人が破折する「本体説・創造主説・因中有果説」……………	128
I	龍樹の「本体説・創造主説・因中有果説」批判……………	128
II	世親および真諦訳書の「本体説・創造主説・因中有果説」批判……………	129
III	天台の「本体説・創造主説・因中有果説」批判……………	130
1	『法華玄義』における創造主説等の外道批判……………	130
2	『法華玄義』における因中有果説・因中無果説批判……………	131
3	『法華玄義』における自他性批判……………	133
4	『摩訶止観』における「自他性批判と不可思議境」……………	135
5	『事理供養御書』における「不可思議境」と「心と一切法の関係」……………	138
註6	外道の「四性計」……………	139
註7	真諦の外道批判……………	140
I	『十八空論』の本体説・創造主説批判……………	140

II 『三無性論』の本体説・創造主説批判 142

註8 万法唯識について 143

註9 「阿頼耶識縁起の誤解」と「大乘起信論の誤読」 143

註10 『解深密経』の経文の世親釈真諦訳 146

註・補足 宇井伯寿博士の「真諦三蔵研究」 147

第三章 高佐日煌師と靈断の仏教観 149

(一) 高佐日煌師の「天皇本尊論」と「十字仏教」 150

一 高佐師の戦前戦後に一貫する「創造主説」 150

二 高佐師の「仏教の如来」と「外道の創造神」を本体説で一緒にする説 154

三 高佐師の「天皇本尊論」と「随方毘尼」 162

四 高佐師や靈断のいう「仏」「菩薩」 166

五 高佐師のいう「十字仏教」 169

(二) 高佐師による「九識靈断法」と「俱生靈神符」の創作と問題点 177

(三) まとめ―九識靈断説における反仏教思想を総括する― 194

おわりに 200

〔一〕	本論文の視点……………	201
〔二〕	『日蓮仏教研究第二号』所収論文における加筆修正について……………	205
一	加筆修正に至る経緯……………	205
二	本論文の見解と著しく異なる加筆部分……………	206
三	加筆部分に対する私見——「日女御前御返事偽書説」について……………	210
I	日蓮聖人は「九識」に関心を示さなかったのか……………	210
II	文献学的御遺文研究による「学界の常識」について……………	212
(a)	『日女御前御返事』に対する筆者の立場……………	213
(b)	『日女御前御返事』における「偽書説」と勝呂博士の「偽書説批判」……………	214
(c)	「日女御前御返事偽書説」の文献学的理由とその問題点……………	217
(d)	「日女御前御返事偽書説」の教学的理由とその問題点……………	222
(e)	「御遺文の真偽問題」における学者間の相違点と一致点……………	222
(f)	伝教大師の「本覚」……………	223
(g)	伝教大師の「無作三身」……………	225
(h)	妙楽の「俱体俱用」と「当体義抄」の「俱体俱用」……………	226
(i)	文献学的研究による伝教大師の「本来の本覚思想」と「無作三身」……………	230
(j)	伝教大師の「本来の本覚思想・無作三身」と真言師の「本覚思想・無作三身」……………	231

(k) 真言師の「中古天台本覚」を破折された日蓮聖人……………	233
(1) 「日女御前御返事偽書説」に対する「まとめ」……………	235
III 「権大乘の九識」と「天台・妙楽・日蓮聖人の九識」の違い……………	236
IV 修正論文の加筆部分に対する「まとめ」……………	239
註1 「本覚」は「理性」「在纏位」であり「出纏位」ではないこと……………	240
註2 「本覚思想の四分類」と「日蓮教学の本覚の位置」……………	243
註3 いかなる教判で「法身」「本覚」を解釈するか……………	245
付記1 「日女御前御返事偽書説」の教学研究発表……………	249
付記2 「義なき文証は不可」であること……………	249
付記3 本書の「偽書説批判」は靈断説と正反対の意味での「偽書説批判」であること……………	250
〔三〕「高佐日煌師の時代と九識靈断説」および「日蓮教学に対する挑戦」……………	251
〔四〕『九識靈断説の問題点』を執筆した理由……………	258
追記1 日蓮教学における法身は「基体説」でないことについて……………	260
追記2 本論文の通読に対する立正大学・身延山大学諸先生への謝意……………	260
あとがき 『立正安国論』奏進七五〇年記念出版に際して……………	261
靈断問題を考える会……………	261

はじめに

今から約五十年前、靈断師会の創始・高佐貫長（日燧 師（一八九六・明治二十九年）―一九六六・昭和四一年）は、『宗門改造』紙において、昭和三十三年四月から三十七年十月の四年半、「望月執行兩教授の謬義を批判し大崎宗学の歪曲を是正する」という題名で「望月欽厚教授・執行海秀教授説批判」を連続掲載した。これに対して昭和三十七年十月、執行海秀教授は「本尊論の根本課題―特に靈断教学の所論を中心として―」（『大崎学報 第一一五号』所収）を執筆し「九識靈断説批判」をした。

この批判・反批判は、本尊論および題目論に端を発するものであるが、活発な論争にはならなかった。その最大の理由は、執行教授の「本尊論の根本課題」という論題と次の文章によく表れている。

同論文において、執行教授は、

自然現象の本源として、その背後に、超自然的無相の靈在を設定して、一切の現象が、その密在より顕在したものというような思想こそ、仏法に非ざる外道の思想である。（『本尊論の根本課題』二八頁）

靈断の無相靈在の生命論は、学会（創価学会のこと―引用者）の根元生命論と、軌を一にするものといふことができよう。（同三二頁）

と述べている。つまり、「仏法に非ざる外道の思想」や「無相靈在の生命論」を根本義とする本尊論等の議論は無意味である、というのが執行教授の見解であり、これが継続した論争にならなかった最大の理由であったと思われる。

以来、半世紀の間、高佐師の「九識靈断説」(新日蓮教学)に対する検証や批判は少ない。高佐日煌師の当時、靈断は日蓮宗において内棲宗教の次元であった。

だが、現在、靈断師会は宗門公認を要求し、靈断師会創立五十周年記念出版とされる『高佐日煌親下講述 観心本尊鈔を語る』(山喜房平成十七年)の「序」によると、

創祖行道院日煌上人が宗風の宣揚と、日蓮仏教の興隆を願って日蓮宗靈断師会を創立されて五十年、三千名を超す靈断師が道を求め、実践し、三十万余の聖徒を組織するに至りました

と述べている。

「九識靈断説」(新日蓮教学)が仏教や日蓮聖人の教えに合致する教えであるならば、正論が顕在化するものであるから大いに喜ばしいことである。しかし、結論から言うと、靈断説は、執行教授が断ずるように「仏法に非ざる外道の思想」であり、仏教や日蓮聖人の教えとは全然異なる新新宗教である、と言わざるを得ない。

もし、「九識靈断説は仏教や日蓮教学と同じ系統の教えであり日蓮宗も認知した説である」という誤解が宗門内外に広まるならば日蓮教学の解釈における混乱は必定である。九識靈断説は、靈断師会だけ

の問題ではなく、宗憲に明記された「仏教正統の宗団」の文言にかかわる重大な問題である。
九識靈断説の「非」を知らながら黙視することは、

もし善比丘、法を壊る者を見て、置いて呵責し駈遣し挙処せずんば、

まさに知るべし、この人は仏法の中の怨なり。〔涅槃経〕を引用した『開目抄』の文・定遺六〇七頁

の御遺訓に反する。日蓮門下として御遺訓にしたがい、九識靈断説とはどのようなことを述べているのか、その主張を示し、その説の「非」なることを述べることにする。

論述の関係から、第一章（一）、第二章（二）（三）および（註）は唯識説や天台教学等を述べたが専門的なので、まず、第三章から読みはじめ、次に第一章（二）（三）、第二章（四）（五）と戻って読み、難解な箇所は飛ばしても本論文の主旨は理解していただけたらと思う。

「九識靈断説」に対する日蓮教学を踏まえた真摯な議論がなされることを願う。

* * *

「九識靈断説」に関する参考文献は次のとおりである。

- ① 高佐貫長『十字仏教』行道文庫昭和二十四年五月
- ② 高佐日煌『宗門改造・第七三号〜第一二六号』（教号欠・複写・現宗研蔵）昭和三三年四月〜三七年十月
- ③ 『靈断師会學術講習摘録』靈断師会・昭和五六年五月
- ④ 『新日蓮教学概論』日蓮宗靈断師会総合研究所・行道文庫・平成六年六月増補改訂版

⑤『観心本尊鈔を語る』高佐日煌講述・山喜房・平成十七年二月（現宗研蔵書）

⑥伊藤立教「生死―現実そのもの―高佐貫長」（『生死観と仏教』所収平凡社）平成十二年

⑦西山茂「日蓮宗における内棲宗教―靈断師会について」（『現代宗教研究第四十号』所収日蓮宗宗務院）平成十八年

⑧執行海秀「本尊論の根本課題―特に靈断教学の所論を中心として」『大崎学报第一一五号』立正大学昭和三十七年

⑨中濃教篤「皇道仏教行道会と日蓮宗団」（『戦時下の仏教』国書刊行会所収）昭和五二年

⑩澁澤光紀「高佐日煌の教学（一）」（三）平成十八年〜平成十九年東京西部教化センター

* 本論文で使用している「外道」という語は仏教用語の概念、すなわち、「仏教以外の教えを外道という」という意味である。一般には「外道」とは「畜生」などと同じく、「他人をののしっている語」（広辞苑）というが、そのような意味ではない。

* 靈断の主張と、筆者の主張が混同しないように区別するため、高佐日煌師および靈断師会の著述からの引用は三字下げて示し、御遺文や天台釈等の引用は二字下げて示した。

* 高佐日煌師の文中に人権上不適切な表現があるが同師の意図を明確に伝える必要上原文のままとした。明らかな誤植は訂正した箇所がある。

* 『大正新脩大蔵経』（以下『大正蔵』と略す）等の引用箇所は、読みやすくするために訓読にした。

* 『昭和定本日蓮聖人遺文』（以下『定遺』と略す）は読みやすくするために訓読にし送り仮名をつけた箇所がある。

第一章 仏教の「唯識説」と靈斷の「整識観」

(一) 仏教の唯識説における第七識・第八識

九識靈斷の名が示すように「九識」は靈斷の金看板で、「整識観」は學術用語ではなく、高佐日煌師が作った説である。

「九識」を述べるためには、まず第七識・第八識について述べなくてはならない。ここでは「唯識説の概略」を述べて唯識の「第七識・第八識」の概念を確認する。

一 唯識説の概略

日本でも中国でも、唯識といえば、護法・玄奘の法相唯識を指す。玄奘以前は地論宗、摂論宗等々という唯識学派が存在していた。玄奘ははじめ摂論宗で唯識を学んだがインドへ行き護法の唯識を学び持ち帰った。そしてそれまで流布していた真諦三蔵の訳は誤訳であると排斥し、それ以後、真諦訳（旧訳）は玄奘訳（新訳）に駆逐され摂論宗は衰退し、唯識という法相唯識を指すようになった。摂論宗と法相宗の相違は、第八識をどう見るかであり、摂論宗は真妄和合識、法相宗は妄識と見る（宇井伯寿『撰大

乗論研究』岩波書店二二二頁参照)。

九識を説くのは真諦三蔵の撰論宗で、法相宗は八識の淨分に無垢識の名を立て、八識の淨分の異名を九識というとして九識説を認めない。法相宗と撰論宗は「九識」を認めるか否かで学説は異なるが、法相宗も撰論宗も『撰大乘論』や『唯識三十頌』の唯識論書を基本とする。また、阿頼耶識と三性説が重要な教理であることも変わらない。(撰論宗と法相宗の相違は『仏教汎論』三九一頁参照)

靈断師会発行の『新日蓮教学概論』(増補改訂版)に、

「整識観は(中略)唯識の名称と構成を襲用し経験心理の鏡に映して現代の誰もが容易に納得できるように構成する」(同三三頁)が、

「第三段、判断識も唯識と名称は同じであるが、内容に於いて著しい相違があり」(同三七頁)、

「第三段の無明識、第四段の法性識は名称も唯識とは全然違ったものである」(同三七頁)、と認めている。

故に、改めて靈断説が唯識説を踏まえてないことを述べる必要はないが、高佐師や靈断関係の著述を見ると、靈断説は唯識説を踏まえた説であるような表現が多々ある。また、多くの教師諸師は、靈断説が唯識説の延長線上にあると誤認しているように思われる。

そこで、九識靈断説が唯識説と全く無関係であること示すために、以下、論述に必要な範囲内で唯識説の概略を『撰大乘論』の項目に沿って述べる。日蓮聖人は『撰大乘論釈』をよく読まれている(『注法華經』三八八頁等、『武蔵殿御消息』定遺八七頁)。後述するが天台は『撰大乘論』について言及し、妙楽も

『玄義釈籤』で『摂大乘論』の各項目をあげている。宇井伯寿博士は「摂大乘論は唯識説の包括的の組織を述べたものであり極めて意義深き書で、この論ほど整然として述べられた独立の唯識説の書は他に比すべきものがない（要旨）」（『仏教汎論』三八七頁）と述べており、唯識説の概略を見るにふさわしいといえる。ここで唯識説の概要を述べる目的は、唯識にとつて阿頼耶識（第八識）や三性説がいかに大切であるかということである。

『摂大乘論』の骨子

下記の項目は『新国訳大蔵経・摂大乘論釈（玄奘訳）』（勝呂信静校註・二〇〇七年 大蔵出版四六頁）による。「」内は妙楽『法華玄義釈籤』に記載の『摂大乘論』の項目を記した（大正蔵三三、八五八下）。概略は勝呂博士の前掲書の解題を参考にした。

- | | |
|--------------------------|------------------|
| (序) 総標綱要分「勝相」 | 『阿毘達磨大乘経』の十種の殊勝語 |
| (一) 所知依分「依止」 | アーラヤ識 |
| (二) 所知相分「応知」 | 三自性 |
| (三) 入所知相分「入応知」 | 唯識性 |
| (四) 彼入因果分「因果」 | 六波羅蜜多 |
| (五) 彼修差別分「入因果修差別」 | 十地 |
| (六) 増上戒学分「差別に於いて戒によって学す」 | 菩薩の戒・律儀 |

- (七) 増上心学分 「中に於いて心によって学す」 菩薩の禪定
- (八) 増上慧学分 「中に於いて慧によって学す」 無分別智
- (九) 果断分 「果寂滅を学す」 無住処涅槃
- (十) 彼果知分 「智差別」 三種の仏身

次に概略を示す。

(序) 十種の殊勝語に依拠して、「大乘は真に仏説である」ことを明らかにし、以下十項目の順序次第が論理的な整合性を持つことを説く。

(一) (二) 所知依分の「所知」とは「知られるべきもの」という意味で、菩薩が学習すべき対象をアラヤ識(阿頼耶識)と提示する。学ぶ対象(境)を定めるためである。阿頼耶識については後述するが「輪廻の主体と見なされる」類のもので対治されるべき対象である。所知相分について同解題には、

所知相分では三自性が明らかにされる。三自性とは依他起性・遍計所執性・円成実性であり、これらが相互に唯識あるいは虚妄分別においてそれぞれ独自性を保ちながら有機的に統合されている。

とある。また、

従って唯識こそが、雑染の世界(迷界)と清浄の世界(悟界)との根底である。それ故に、唯識が三自性の根底にあると言わねばならない。文字通りに「相」は三自性のことであるけれども、核心は唯識の諸局面(三相)を知らねばならぬこと(所知)である。これが菩薩の学習の対象(境)であるアラヤ識と共に知らねばならないものである。菩薩たる者は先ず、アラヤ識と共にこの三性

（唯識）を知ることが前提条件とするものであり、本書は「所知依分」とこれに約半分の分量を費やしている。（『新国訳大蔵經・撰大乘論釈』五四―五頁）

とある。

つまり、三自性（三性）は、迷と悟（生死と涅槃、あるいは流転と還滅、あるいは三道と三徳）のそれぞれにおいて有機的な関係にあり、一切衆生の淨不淨の行為が三性によって示されるから、「菩薩たる者は先ずアラーヤ識と共に、この三性を知ることが前提条件とする」というわけである。唯識では三性を有として論述するが、人法二無我に立脚した教学であることは言うまでもない。（三性は実体があるのではなく三性は三無性の真如に帰す。）

（三） 入所知相分は、唯識性たる円成実性に悟入することを説き、

（四） 一（八） 円成実性に悟入するための修行や行者の智慧の位を説く。

（九）（十） 修行の果徳である涅槃と仏身を説く。円成実性の悟入とは阿頼耶識を対治することである。

（十） 三種の仏身とは、自性身・受用身・變化身（法身・報身・化身）で、自性身は、諸如来の法身で、一切法の自在に転ずる所依止（基盤）である。

『撰大乘論』のはじめに「阿頼耶識が対治されるべき対象であることは既に増一阿含經にある」という記述がある。これは、小乗仏教も大乘仏教も空思想に立脚して阿頼耶識が対治されるべき対象であることを示している（玄奘訳『撰大乘論』前掲勝呂本一〇五―六頁、真諦訳『撰大乘論』国訳一切經衛藤本四八―五〇頁、長尾本『撰大乘論』上二二七頁）。

また、「増一阿含經に記載されているアーラヤは「慢」「無寂靜」「無明」と置き換えられる性質のもの」であるという。(宇井伯寿『撰大乘論研究』岩波書店二四八―九頁、平川彰『仏教における法の研究』春秋社三〇頁参照。増一阿含經の經文は『南伝大藏經』一八卷「増支部」二三―頁参照)

二 唯識の「第七識(末那識)」「第八識(阿頼耶識)」は対治されるべき対象であること

われわれの意識は間断があり熟睡時には意識はないが、再び覚醒した時には意識がある。そこで覚醒・熟睡等々に一貫した恒審的な識があるということ、これを末那識とする。末那は思量の義で我我処を思量し阿頼耶識を所依とする。この恒審的思量意識は末那識があるために、熟睡中にも我執が離れないといわれる。我執が苦の源であることは仏教に一貫する教えである。阿頼耶識は藏識・一切種子の義があり、末那識が第八阿頼耶識を「我」と誤認するので、阿頼耶識が輪廻の主体と見なされる。

「我」とは恒常不変の実体的存在を意味し、仏教では「我」が存在すると見るのは錯誤であり虚妄であるとして、「無我」すなわち「無自性空」を説く。「現象世界は空なるがゆえに縁起するのであり空でないものは縁起しない」から、阿頼耶識は空を悟らざるがゆえに妄識であるといわれ、「人無我」を旗印とする小乗仏教も、「人法二無我」「諸法実相」を旗印とする大乘仏教も、阿頼耶識は対治されるべき対象である。撰論宗も法相宗も、阿頼耶識は対治の対象である。

三 九識説と八識説の名称比較

図1で「九識説と八識説の名称比較」を示した。(岩田諦靜『増補改訂 初步唯識入門』山喜房二二頁の図

をそのまま引用した)

図1 「九識説と八識説の名称比較」

	(心王)				
第一識		(攝論宗)	眼識		(法相宗)
第二識	眼識		耳識		眼識
第三識	耳識		鼻識		耳識
第四識	鼻識		舌識		鼻識
第五識	舌識		身識		舌識
第六識	身識		意識		身識
第七識	意識		阿陀那識		意識
第八識	阿陀那識		阿黎耶識		末那識
第九識	阿黎耶識		阿摩羅識		阿賴耶識
	阿摩羅識				阿賴耶識

攝論宗でいうところの阿陀那、阿黎耶、阿摩羅の語は『法華玄義』にもある(阿摩羅→菴摩羅)。天台は新訳以前なので旧訳の唯識用語を使用している。真諦三蔵は第八識をいつも阿黎耶と訳しているのではなく、『決定藏論』(『瑜伽師地論』の異訳)では第八識のことを阿黎耶でなく阿羅耶と訳している。

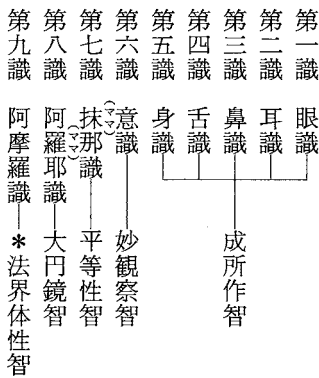
唯識各派の学説と概念が相違し、それぞれ網の目のような関係で体系的に説かれるので難解である。

(二) 靈断の整識観における第七識・第八識（靈断説は一般心理学の説であること）

一 唯識と靈断の構成上の相違点

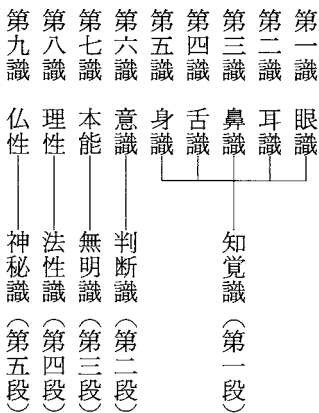
『新日蓮教学概論・増補改訂版』には図2を示し「唯識の構成」としている。
第八識までは唯識説であるが、後述するように、「第九識・阿摩羅識」を「法界体性智」とするのは密教の説であり唯識説ではない。

図2 靈断が示す「唯識の構成」



（『新日蓮教学概論・増補改訂版』三三〜四頁）

図3 「靈断の整識観の構成」



（『新日蓮教学概論・増補改訂版』三六頁）

図2と図3を比較すると、

上段の第一識・第二識・第三識・第四識・第五識・第六識・第七識・第八識・第九識の語は、図2と図3は全く同じである。

中段は第一識～第六識までは同じであるが、

第七識「^(マヤ)抹那識」→「^(マヤ)本能」に、

第八識「^(マヤ)阿羅耶識」→「^(マヤ)理性」に、

第九識「^(マヤ)阿摩羅識」→「^(マヤ)仏性」に、なっている。^{(抹那、阿羅耶の(ママ)は以下略す)}

最下段に「知覚識(第一段)」「判断識(第二段)」「無明識(第三段)」「法性識(第四段)」「神秘識(第五段)」とある。知覚識・判断識という語は日常でも使用されている語であるか否か定かではないが、無明識・法性識・神秘識の語は霊断が名づけた語で仏教の学術用語ではない。

図2で、第一(乃至)第六・第七・第八・第九識に対して、それぞれ、下段に、成所作智、妙觀察智、平等性智、大円鏡智、法界体性智と記載されている。*法界体性智は真言密教の用語である。

『修禪寺決』には、

応対の言説に五時八教あり。(中略)法花は法界体性智。(『伝教大師全集第五卷』一二九頁、日本思想大系

『天台本覚論』八八頁岩波書店)

とある。『天台本覚論』によると、「大円鏡智以下の四智は法相宗と同じであるが、これに法界体性智を

加えて五智とするのは密教だけである。五智は大日如来一仏の智慧である。」（『同』四二三頁）という。密教では、

中尊	大日如来	法界体性智
東	阿閼仏	大円鏡智
南	宝生仏	平等性智
西	阿弥陀仏	妙觀察智
北	不空成就仏	成所作智

と、五智五仏が配当される。不空（七〇五―七七四）の仏身論は玄奘訳『成唯識論』の影響を受け、不空以後、唯識の四智に法界体性智が加上されたという（シリーズ密教『中国密教』春秋社 一二二、一二七頁参照）。不空は、『仁王経』の五大力菩薩を密教諸尊にすりかえたり（同一四八頁）、經典論書の密教的改変や偽造で有名である。

日蓮聖人は、

不空三蔵は殊に誤（あやまり）多き上、誑惑の心頭（あらわ）なり。（『撰時抄』定遺一〇二二頁）

と厳しく批判されている。『靈断師会学術講習摘録』（以下『靈断師会摘要』と略す）には、その「九識―法

「界体性智」説を踏襲し、次のように述べている。

日蓮宗の密教たる所以は、宗祖自から宣言せるところである。然るに既成の宗学に於ては顯教の埒に入つて、密教の埒に入らず。（中略）顯教を劣として密教を勝とする所以は、顯教は八識所顯であり、密教は九識所顯なるが故である。法華經はその全文悉く秘密教であるが、教相の秘密すら猶ほ真言に勝る。（四一頁）

と。このように靈断は、密教の門人になつた安然の「藏通別円密の五教判」を踏んでいる。

また、図2を見ると、前五識と成所作智、乃至、阿羅耶識と大円鏡智が直結しているように見える。

靈断師会発行の『新日蓮教学概論』に、

第一段、知覚識は、唯識と同じであるが、唯識では成所作智と名づけ五官そのものを智慧の働きのごとく見るが、整識観においては、五官は単なる知覚であつて、是非の判断を伴わないから、智慧はこの知覚には加わらない。（『新日蓮教学概論・増補改訂版』三七頁）

とある。

しかし、唯識においては、図2の「識」と「智」はイコールの関係ではない。仏教では阿羅耶識を対治して転依して獲得する智慧が四智である（転識得智）。

高神覚昇『密教概論』にも「因位（凡夫位）には識と名づけ、果位（仏位）には智に名づく」（初版昭和十二年改訂新版平成元年八四頁）とあり、智は果位である。なお、伝最澄作『法華肝要略注秀句集』に「法界体性智」（『伝教大師全集第五巻』二九一頁）の記述があるが、偽撰とのことである（浅井田道『上古日本天台本門思想史』一二五頁）。

二 靈断のいう第七識の概念

では、靈断説における第七識「本能」とはいかなる概念なのだろうか。

『新日蓮教学概論』に、

無明識は本能であり、人間の意志となって発動してくる力強い心の働きである。これは主我を動かす本来の能力であって専ら個人の肉体に即し、個人的な利害の外に出ない執我的、盲目的な意欲である。（中略）本能は生命の至上命令であるから、これに逆らって生きることが絶対でない。強いて逆らえば精神に異常をきたし、あるいは肉体に故障を生ずることになる。本能には生理と直結するもののほかに、物欲や名誉欲に関する幾つかの本能があるが、これらを分類し、正確に捕捉するのが第七識の研究内容である。（同増補改訂版五二―三頁）

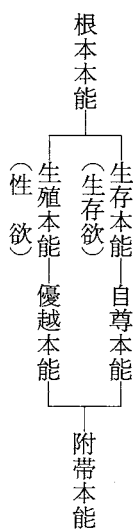
とある。靈断において、第七識は一般世間で認知されている本能と同じである。ただし、靈断は物欲や名誉欲も本能としているので、動物の本能ではなく人類の有する動物的本能と欲望を指しているように

思われる。ここに唯識の「第七末那識」の義はまったくない。

また、『新日蓮教学概論』に、

本能を大きく分析すると、根本本能、附帯本能、発動性本能の三つに区分することができる。根本本能は生理に直結して、生命運営の基本となっているもので、生存と生殖の二大本能に分かれ、生存本能に自尊本能が附帯し、生殖本能に優越本能が附帯している。

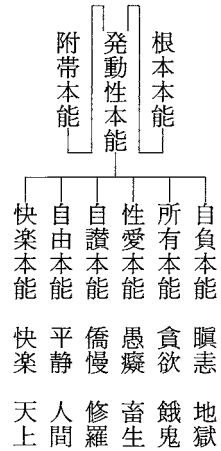
図 4



附帯とはその条件である。生存することは、同時に自尊心を満足することを条件としており、生殖することはより優越なるものを選ぶことを条件として成立している。

この根本・附帯の両本能が発動し、実践段階に入るとき、両本能が意欲の奥に在り、そこから六種の発動性本能が現われる。この六種は、日蓮大聖人が『観心本尊抄』に示された六道の心理に一致し、十界の六道に通ずるものである。

図 5



生存本能は「生きていたい」という欲望であり、永遠の生命を要求する生命体の絶対性格である。この常住不滅の欲望である生存本能を哲学的に思惟すると、生命は本来久遠であり、全一であるから、無限の生存を本能としていることが明らかにになる。個人を離れて抽象的な生命を理念してみると釈然として理解できる。

法華経方便品に、

「諸法は本よりこのかた常に自ら寂滅の相なり」という生命観と、

「是の法住は法位にして 世間の相常住なり」という生命観と、相異った二つの見方が説かれているが、前者の見方で行くとすべてのものは死滅することを本来の相(すがた)として実在することを示し、後者にあつては、すべてのものは法則に従って、常に新陳代謝していて世間の相は常住不滅であるという、両者ともに事実を在りの儘に認識することである。この認識をその儘、個々の人間を人類全体に移行して考えてみれば、個人は大きな生命体の細胞であり、常に全体の生命に繋がって存在しているのであるから、全体の生命を個人の所有のごとく考える所に生存本

能の欲望と、生命の現実とに矛盾が生じてくるのである。しかし、生命は人間の意志以外のものであって、自然がそれを附与している。したがって久遠の全一生命をその根底としている人間は、その生命に愛著する欲望を抱くのもまた至極当然である。（『新日蓮教学概論・増補改訂版』五二―五五頁）

とある。靈斷説においては、根本本能とする生存本能と性欲は、自然なものであり、自然は久遠の全一生命をその根底としているから、そのような欲望を抱くのもまた至極当然であるという。「生きていたい」という欲望は、人間のみならずいかなる衆生にもある本能であるが、図5のように、靈斷は発動性本能として諸々の欲望を肯定している。

さらに、高佐師や靈斷は、このような欲望の元である無明や煩惱を「仏教は否定しているのではなく肯定している」と言っている。『十字仏教』では「十二縁起を無明乃至生老病死」を示し「無明・本能を指す」（同六四頁）と明示して、次のように述べている。

昔の仏教学者は『無明』は即煩惱なりと解釈して、人間の迷いから現れるロクでもない考え方、つまり煩惱と呼ばれる心の苦しみは、本来の持物として無明の中に納まっているのだと考えていた。しかしそれははなはだしい謬りである。『無明』は人の心の無自覚な状態、フロイドのいう無意識の識であるけれども、別に苦も楽も中に含んではない。ただ生命の約束である本能を包蔵しているだけである。この本能は人間の思想ではなくて、先天的な生命の要求であるから、そ

のところから発動して来るものを人間は拒む訳にはいかないのである。強いて本能の発動を阻止すると精神の働きが狂ってくる。例えば肉体の成熟した男女に、絶対の禁欲生活を強いると、男はヒコボンテリ（憂鬱症）にかかり、女はヒステリー（操狂症）に冒される。それは本能として性欲を発動させているからである。本能のことは、人間に取って極めて重大で、これをよく認識していないと、一切の問題に対して考え方を謬るから、後に具体的に説明する積りであるが、本能そのものは無意識であって、煩いでも悩みでもない。ただ発動して来た本能の取り扱いを謬ると、そこから悩みが起り煩いが起るのである。この点を昔の人は履き違えていたのである。（『十字仏教』六七―八頁）

と。また、いわく、

これはひつきよう生命の中に包蔵せられている合目的の理想だからである。（中略）なぜ合目的であるかという、万人に共通しているからである。万人に共通しているということは、天来のもの、自然のものであって、人間の構想から生まれたものではない。天地の法によって定められ、神によって与えられたものにほかならないのである。（『十字仏教』九七―八頁）

要するに、高佐師は「無明は本能であり煩いでも悩みでもなく、神によって与えられたもの」と言う。

三 仏教の「無明」と高佐師のいう「無明」

今更言うまでも無いことであるが、仏教は「無明の惑は煩惱であり対治の対象である」と説く。釈尊も天台も日蓮聖人も無明を対治するために教えを説かれた。唯識において「阿頼耶の対治」は「無明の対治」である。『大乘起信論』には、

阿黎耶識に依りて無明ありと説くを以ってなり。(大正蔵三二、五七七中)

とある。真諦訳『十八空論』には、

此の無明を破して、以て無相解脫門を顕はす。(大正蔵三一、八六六下)

とある。これらの論書でいう無明は、高佐師がいうような本能ではない。表現は多少異なっても、唯識思想も如来藏思想も法華思想も「無明の対治」が目的である。

『二代聖教大意』に、

実の悪人善人、外道の凡夫は方便之權を行じて真実の教と、うち思ひなしてすぎし程に、法華經に来て方便にてありけり、実には見思・無明も断ぜざりけり。(定遺七三頁)

とある。また、『聖愚問答鈔』に、

信ずれば見思・塵沙・無明の三惑の病を同時に断じて、実報寂光の台にのぼり、本有三身の膚を磨ん事、疑あるべからず。(定遺三八九頁)

とあるように、法華経は即空即仮即中なるがゆえに、天台教学、日蓮教学における無明の対治は、見惑・塵沙惑・無明惑の三惑同時の対治である。我執の惑があるから、貪瞋痴慢を起こし苦しむのであり、「諸苦所因 貪欲為本」(譬論品)と、諸苦の原因であるところの貪欲等を本とする我執の、そのまた原因の元品の無明を対治することを目的とする。元品の無明が生死流転の元であるから、日蓮聖人は、

生死の長夜を照す大灯、元品の無明を切る利剣はこの法門に過ぎざるか。〔諸経与法華経難易事』真蹟・定遺一七五一頁〕

と言われ、「法華経でなければ元品の無明を切ることはできない」と諸宗を破折された。

だが、高佐師は「無明は煩いでも悩みでもない」と言うばかりでなく、生死について、さらに驚くべきことを言っている。

生死流転、所謂輪廻転生こそはだ、我々の向上進歩の条件として、方法として、ここに生命体に

与えられておることである（『観心本尊鈔を語る』一七八頁）

と、生死流転を「向上進歩の条件」と言っている。

高佐師にとって「無明の対治」も「生死の苦海を渡る」ことも全く必要ではないのであり、高佐説には、仏道の目的である「無明の対治」や「出離生死」が完全に欠落している。阿含經から法華經に至るまで一貫して説かれる「アーラヤの対治」乃至「無明の対治」の教理が欠如した高佐説は、仏教や日蓮聖人の教えではない。前述した『撰大乘論』の項目で（三）（八）は、円成実性に悟入するための修行や位が説かれる理由は、虚妄を対治（無明の対治）するためである。虚妄を対治して涅槃に入るために、まず阿頼耶識や三性を説く。

高佐師のように、無明は対治する惑ではなく人間の本能として肯定されるものであるならば、確かに阿頼耶識や三性が削除されてもいいわけである。高佐師のいう「無明は煩いでも悩みでもない。本能である」という迷妄が、「無明の対治のための修行は不要」という迷妄を生み、「現実の本能を否定することはできない。故に本能すなわち無明を否定する必要はない。なぜならば本能（無明）は神から与えられたものである」と、妄想の連鎖は続き迷妄が円運動している。

このような説は、高佐師が、仏教の「無明」の概念を、世間で言う「本能」にすりかえることによって生じたものであるが、仏教の最重要語の一つである「無明」の本来の意味を改変することは、仏教思想の基本を消滅させる由々しき行為であると言わざるを得ない。

四 靈断のいう「無明（本能）」と「六道」の関係

また、見過ごすことができないのは図5である。これは「靈断のいう無明（本能）」と六道の関係図で、図4と図5は開合の關係にあるらしく、靈断では「無明」はこのように解釈されている。

最下段に、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上と六道の名目が記載されているが、本能をこのように配分する根拠は『観心本尊抄』の、

瞋るは地獄、貪るは餓鬼、痴かなるは畜生、諂曲は修羅、喜ぶは天、平らかなるは人。（定遺七〇五頁）

にあるという。靈断いわく、

六種の発動性本能が現れる。この六種は、日蓮大聖人が観心本尊抄に示された六道の心理に一致し、十界の六道に通ずる。（『新日蓮教学概論・増補改訂版』五四頁）

と。しかし、この『観心本尊抄』の御文は、十界互具・百界千如・一念三千を説くためのものと認識すべきである。その故は、この御文は、われわれの心に「瞋地獄 貪餓鬼 癡畜生 諂曲修羅 喜天 平人也」の六界を具しているから、われわれの心に菩薩・緣覚・声聞のみならず仏界も具すということ

説かんがための箇所で、「発動性本能」とは全く関係無いものである。まして「性愛本能・畜生」「快楽本能・快楽・天上」などというのは、「おろかなるは畜生」「喜ぶは天」等々の言葉に託された日蓮聖人の本意を曲解するものである。

特に「おろかなるは畜生」の意味は、『忘持経事』の「心は善に非ず、惡に非ず、羝羊のみ」(定遺一五〇頁)というような意味での「おろか」である。仏教でいう畜生とは、いわゆる動物や性愛本能を指すのではない。もともと十界は人間だとか動物だとかいう形態で区別されるものではなく、迷悟の差によって区別される。十界を六道四聖と分け、六道をさらに三善道・三惡道と分ける。『聖愚問答鈔』には「徒らに名利の穴にをち、三途の旧里(ふるさと)に帰り六道のちまたに輪回せん事、云々」(定遺三五一頁)とある。この御文にある三途とは三惡道のこと、われわれのふるさととは人界ではなく地獄餓鬼畜生の三途であると聖人は言われている。聖人の「畜生」の定義は「痴かなるは畜生」であって、「性愛本能・畜生」ではない。

高佐師や靈断の文章には「生殖本能」や「性愛」についての肯定的表現が目立つ。なぜ「性愛本能・畜生」と言うのか甚だ理解に苦しむが、高佐師には「不断煩惱不離五欲」を「本能の絶対肯定」と見て、「畜生」を「性愛」とみなす頑固な固定觀念があつたのかもしれない。

生殖本能について高佐師いわく、

基督教教的にいえば神の至上命令であり、仏教的にいえば久遠長寿の如来が、その生命を表現するに當って、有限の生命体を無限に連鎖する手段として用いたもう神聖なる行為である。『父母和

合して子を産む」という事実を無視して、久遠長寿はありえないのである。(中略)教主釈尊はど
の大智大聖がどうしてそのような非理を戒律とせられたのであらう。(『宗門改造』第一二二号)

と述べている。高佐日煌師講述『観心本尊鈔を語る』でも同様のことを述べている。

『観心本尊抄』の御文を逆読みすると、「瞋は地獄、貪は餓鬼、痴は畜生、諂曲は修羅、喜は天、平は
人なり」の御文の前で、日蓮聖人は、「一念三千は情非情にわたる(中略)金鉾論に云く、すなわちこれ
一草一木一礫一塵各一仏性おのおの一因果あり。縁了を具足す」(定遺七〇四頁)と言われている。これ
は一切衆生のみならず非情にも三千が具足するということを示すものである。この天台の理具三千を踏
まえて、「瞋地獄乃至平人也」の御文が登場するのであるから、この六道は十界互具を説くためのもの
であることは疑いない。「妙法とは十界互具と説く時、妙法と申す」(『一代聖教大意』定遺六九頁)である
から、この箇所の畜生を人間の欲望としての「発動性本能」に結び付けることは、こじつけであるとし
か言いようがない。

『開目抄』に、

本門にいたりて始成正覚をやぶれば、四教の果をやぶる。四教の果をやぶれば、四教の因やぶれぬ。
爾前迹門の十界の因果を打やぶて、本門十界の因果をとき顯す。此れ即ち本因本果の法門なり。

九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備て、真の十界互具・百界千如・一念三千なるべし。

(定遺五五二頁)

とある。一念三千の基本は十界互具であり、十界互具の基本は、無始無終の十界である。故に、もし、高佐師や『新日蓮教学概論』の執筆者が、あくまで「発動性本能」を六道にあてはめるならば、この「第七識―本能」は、仏・菩薩・縁覚・声聞を含めた十界悉くを発動性本能としなければ道理に合わない。だが、高佐師は「第七識―本能」を「無明識」と定義しているのも、それはできないだろう。無明識に仏・菩薩・縁覚・声聞を含めることはいくら高佐師でも出来ないから六道四聖を分離したのであるうと思われる。

五 霊断のいう第八識の概念

次に、霊断説では、第八識―理性の概念をどのように定義しているのだろうか。

『新日蓮教学概論』にいわく、

第八識の法性識は人間の持つ理性を捕捉するものである。この識も本能とともに、主我の属性を為すものであり、意識以前の心識であり、頭脳の中に装置されている精神機関と区別されるものである。人間所具の理性とは本能と同じように自然の附与した心識の内容であるから、全く不思議な心の働きである。

理性は本能が終始一貫盲目的に発動するのに対比して、正反対に自体顕照の慧光を放つ心象である。また、本能が肉体に即する個人的な生命の運営を目的とするのに対して、理性は肉体を離れ、社会の共同体を生命とし、公明正大につく性格を有するものである。故に理性は、本能とともに

主我の内容を構成するものであるが、天地の理とその質を同じくし、自然の法則とその体を同じくするが故に、仏教の説く「諸法無我」の空理に一致するものである。

天然自然の悠久無限なるがごとく、この心識も悠久無限であり、天地自然の廣大無辺なるがごとく、この心識も廣大無辺である。その心理活動を客観に移して判断すると、三つの構成条件をもっている。

- 一、知性――物事を知識する能力
- 二、悟性――物事を反省する能力
- 三、鑑性――物事を選択する能力

これらが、理性の内容として具わっていることを知ることができる。大自然は極めて廣大であり複雑であるが、物質に於ける物理、生命体に於ける生理、高等生物に於ける心理が総合して構成しているのであって、極めて厳格な法則がその裏付けとなり、原因となり、媒介となり、結果となつてゐることを認識することができる。それ等はすべて「理」という語の範疇に納まる万古不變の在り方である。人間所具の理性を客観すると、それは大自然に行われている法理を誤りなく認識する可能性であるから、本質的に大自然界の理と同一のものと判断しなければならぬ。

主我はどこまでも意識の主体として肉体に君臨しているものであり、全く他の制肘を受けず、自主自由の立場で肉体を運営するに当って命令権を行使するだけである。ただそれを行使するに当って、本能の要求と理性の指導とを斟酌して最後の断案を下す仕組みになつてゐる。故に本能の要求が強烈で、理性の指導がそれを押える力の乏しいときは本能に傾いた意志を定め、理性の指

導力の強い場合は、理性に沿った断を下すことになる。

本能は生まれながら備った通りの働きをし、その機能を發揮し、終生変らないのに対して理性の方は素質として備わっているが、教育と経験という後天的な磨きをかけなければ充分その働きができないようになっているので、もし自然の俥に放置すれば、本能の働きが強く主我に影響を与え、理性は殆んど効果を現わすにいたらない。（『新日蓮教学概論・増補改訂版』七〇―二頁）

と言っている。ここでいう「理性」も高佐説の第七識本能と同様に、一般世間という概念であるところの理性とはほとんど変わらない。この箇所を要約すると、『新日蓮教学概論』では「人間所具の理性は大自然に行われている法理を誤りなく認識する可能性であるから、本質的に大自然界の理と同一のものと判断しなければならぬ」「故に理性は、本能とともに主我の内容を構成するものであるが、天地の理とその質を同じくし、自然の法則とその体を同じくするが故に、仏教の説く諸法無我の空理に一致する」と言っているわけである。「理性」と「諸法無我の空理」を強引に結びつけることなどを指摘するときに無い。この箇所だけで見れば、なるほど理性は、天然の理性を指しているかのように見える。同書では、「天然自然の悠久無限なるがごとく（中略）三つの構成条件をもっている。一 知性―物事を知識する能力 二 悟性―物事を反省する能力 三 鑑性―物事を選択する能力」と言っている。

このような「知性、悟性、鑑性」を、霊断では「天然の理性だ」というのであるかもしれないが、仏教や天台教学を持ち出すまでもなく、常識でもこのような意味の理性は習得のものであって天然自然の理ではない。ここで霊断が言う理性は、天台が言うような、

如是性とは、性は以って内に拠る。総じて三義あり。一には不改を性と名づく。(中略)性は即ち不改の義なり。(中略)性は是れ実性なり。実性はすなわち理性なり。〔摩訶止観〕大正蔵四六、五三上〕

という「理性」(りしゅう)でもなければ、「自然の法則の理」でもなく、「諸法無我の空理」とも全く無関係である。『新日蓮教学概論』の執筆者は、本能の奥に本能をコントロールする理性があり、この理性は天然自然の理である、と主張したいのかもしれないが、唯識では対治されるべき対象であった第八阿頼耶識が、九識靈断の整識観では意味不明の文章の中で、概念がまったくすり替えられ、第八識は対治の対象ではなく、絶対肯定される「理性」に変化している。

もし「天地の理」「自然の法則」「諸法無我」「空理」をも指して理性と言うのであるならば、本能も煩惱も、さらにこの世の悪徳の一切合切も、「自然の法則」の「理」にのっとったものであるから、善も悪もすべて「自然の法則」の「理」にかなう理性と言わなくてはならない。心理学的意味で使用した人間の「理性」を、いつのまにか「自然の法則」や「空理」と同じ概念であるかのごとく、異質なものを大胆に接続させる記述が多々ある。

六 世親の「第七識・第八識」と靈断のいう「第七識・第八識」

ところで、高佐師自身は唯識説と高佐説は同じと見ていたのだろうか、異なると見ていたのだろうか。高佐師いわく、

昔印度に出た仏教学者のバシュハンツ (Yashbandhu、ヴァスバンドウ) 世親のこと (引用者) 論師は、人間の意識の奥に抹那識があり、そのまた奥に阿頼耶識があり、そのまた奥に阿摩羅識があると教えている。近世の心理学者オーストリアのフロイドは意識の奥に無意識の識があると主張して、精神分析学を始めて唱え出した。この二人の学者は同じ狙いである。(中略) 仏陀はこの暗幕に無明という名をつけた。(中略) 昔の仏教学者は、無明から現れるものは、今日という本能的欲望だけであると思つていたが、^(註2、筆者) 実は物を知ることの理解力、物事の真相を悟る判断力、好悪の裁きをする鑑別力は、やはり暗幕の奥に陣取っているものである。(『十字仏教』一九九―二〇〇頁)

と。またいわく、

印度のバシュハンツは、本能の位置を抹那とし、聰明の位置を阿頼耶とし、最後の不可思議な心靈を阿摩羅としたのは、著者の見方とは全然違った内容ではあるが、無明の奥に三つの段階を見たことは一致している。賢明な読者は既に気づかれておられるだろう。我々の聰明の奥に位するものは靈なる神である。我々の心靈は神に通じているのである。(『十字仏教』二〇一―二頁)

と言っている。

ところが『観心本尊鈔を語る』では、

世親が唯識論頌を作って、抹那という識を主張した。これは今の心理学でいうと、本能なのである。それから又、阿羅耶識という識を主張している。これは今で言うと理性である。心理学のこの八識迄が世親の唯識論頌の深層心識学である。しかし、後にこの唯識が発達して、又第九の識、阿摩羅識^{アマラ}というのを言い出している。この阿摩羅識は眞淨識と訳されている。この識を転じて得る智を法界体性智という。つまり、自然界の実体はここにあるという意味である。^(註3)(同二七三頁)

と言っている。高佐師はあくまで「世親の末那識は本能、阿頼耶識は理性で、第八識迄高佐説は世親説と同じ」と主張したのであろう。だが、「末那↓本能」「阿頼耶識↓理性」は、仏教史上高佐師がはじめて言ったことで、このような義は世親の唯識にはない。

しからば、高佐師は、世親の末那や阿頼耶が本能や理性でないことを知っていたのか否か。おそらく高佐師はそれを承知の上で発言したと思われる。ではなぜ、高佐師が「世親唯識の抹那識は本能だ。阿羅耶識は理性だ」と言うのだろうか。

思うに、『十字仏教』は一般読者を対象とし、『観心本尊鈔を語る』は靈断師講習会といういわば身内の初心者を対象とする講義録であり、整識観は世親唯識と合致した教学であると思わせようとする「誑惑の心あらわ」なる(定遺一〇二二頁)がゆえに、このような発言になったのではないだろうか。

さすがに、『新日蓮教学概論』の執筆者は、「世親の抹那は本能、阿羅耶は理性だ」ということは言えないと認識したらしく、

第三段の無明識、第四段の法性識は名称も唯識とは全然違ったものである。（『同』三七頁）

と言って創始者高佐師とは異なる見解を示している。この箇所を詳しく見てみよう。

『新日蓮教学概論』にいわく、

第二段、判断識も唯識と名称は同じであるが、内容において著しい相違があり、心識学上の問題の存するところである。

第三段の無明識、第四段の法性識は名称も唯識とは全然違ったものである。それは経験心理を離れ、因果論的な哲学になっている唯識の語るところと、心識の本質と行為に拠って生ずる因果論とは別問題だからである。第五段、神秘識は唯識の法界体性智と見方が非常に接近しているが、根本に於いて、唯識は哲学であり、整識観に於いては宗教的である。（『新日蓮教学概論』増補改訂版

三七頁）

と。第六識は唯識と靈断では「内容において著しい相違がある」と言い、第七識と第八識も、唯識説と靈断説では「名称も唯識とは全然違ったものである」と言っている。

この「名称も」の「も」は、「義も名称も」という意味であろうと思われる。「義も名称も」唯識と靈断では異なる理由を『新日蓮教学概論』では、唯識は「因果論的な哲学」、靈断は「宗教的」と主張している。

だが、宗教においては「因果論的な哲学」が具わっていて、はじめて「正しい宗教」と主張できるのであって、世間でも宗教界でも「因果論的な道理」を教義もしくは教学という。

義なき宗教は、執行海秀教授が批判することく、ただの「自然宗教」にすぎない。

以上、述べたように、『新日蓮教学概論』に、第六識・第七識・第八識は、唯識とは内容が全然違ったものである旨が明言されている。『新日蓮教学概論』で明言していることであるから、わざわざ九識靈断説が唯識説と異なることを述べる必要は無いのであるが、靈断説は仏教の唯識説を踏まえていると誤解している人々が多く、靈断の文章は、そのような誤解を生じさせるような文章が多々あるので以上述べた。

(二) 小結（「整識観」は心理学を土台にした偽装教学）

一 唯識説と無関係である「整識観」

九識靈断の第七識・第八識の概念は、仏教の唯識説とはまったく無関係で、一般世間で使用されている「本能」と「理性」である。

日蓮聖人の領解された唯識は弥勒・無著・世親を元とする唯識である。日蓮教学は釈尊・天台・伝教・日蓮の外相承ならびに神力別付の内相承の教学であるから、外相承も内相承も仏教学・法華教学で

解釈されるべき教学である。だから、権大乘の法門であっても本来の唯識説であるならば、日蓮教学の研究において有意義であるが、本来の唯識説と全く無関係の「整識観」で日蓮聖人遺文を解釈するというのは言語道断である。それは仏教思想をキリスト教の教義で解釈するとか、仏教思想をイスラム思想で解釈するというようなものである。

では、高佐師や靈断は、どのような研究姿勢で日蓮聖人遺文を解釈しようとしているのだろうか確認しよう。

二 高佐師や靈断の「研究姿勢」

靈断は「(靈断説は) 日蓮聖人の教えに直参した真正教学」という立場であるという。

『新日蓮教学概論』にいわく、

特に新日蓮教学と称する所以は、ともすれば新しい教学と受け取られやすいが、本来は、真正日蓮教学、もしくは、古義日蓮教学とも称すべきものである。従来の学問が、とにかく、訓詁に偏執する弊害を排し、時代を超えて祖義に直参すべく、祖文から直接、真正なる教学を把握し、その理念を確立すべき使命を完うせんが為に、新日蓮教学と称する立場を表明するものである。

(同三頁)

と宣言している。あくまで「時代を超えて祖義に直参すべく、祖文から直接、真正なる教学を把握」せ

んとしたのが新日蓮教学であると言っている。

次に「整識観」については、『新日蓮教学概論』第二章整識観の冒頭に、こう述べている。

日蓮仏教の教義の研究に先立って、祖文の随所に教示されている九識についてあきらかにしなければならぬ。整識観は一大秘法の心識学的研究の成果であって（中略）「己心」は仏教の「心識学」たる「唯識」における「九識」をさす。（『新日蓮教学概論』増補改訂版三一頁）

と。また、

祖文祖義の意味を詮じ詰めて行くと、一大秘法の実体は九識であることが明らかである。かくしてみると日蓮宗の依って成立する根本は九識ということになる。これは我々の深層心識であるから、経験心理学の上で、捕捉されなければならない、研究対象となるべき心識である。その研究が従来の宗学に欠けていたのは実に迂闊千万であったと言わざるをえない。大聖人御在世の當時に於ける心識学は「唯識」に止まるも、現代では更に一般心理学、精神分析学、超心理学等を加えなければならない。整識観は仏教心理学の近代版ともいう可きものであるから、唯識の名称と構成を襲用し、経験心理の鏡に映して、現代の誰もが容易に納得できるように構成するものである。（同三三頁）

唯識は心理学に接続した仏教哲学であって、正しい意味の心理学とは認めがたい。（中略）心を対

象とする以上は、経験によって捕捉することができなければ、識という語をもって表現することは相応しくない。近代心理学と、この唯識との関係もそして祖文祖義に示されたる第九識の存在、これ等の関連の中で、創祖行道院日煌上人は「整識観」を立てられたのである。(同三五頁)

整識観は、九識を追求し、捕捉する心理学であるが、それは同時に、世親菩薩の唯識の非心理学部分の補足訂正であるから、唯識の構成をそのまま襲用し、経験心理に照らして矛盾の無いように、心識を整理し、会通するものである。(同三六頁)

と述べている。

この箇所を要約すると、

- ① 一大秘法は九識で、九識の解明は整識観とする。整識観は日蓮仏教解明の教学である。
- ② 今まで日蓮門下においてこの分野の研究がなされなかったのは実に迂闊千万であった。
- ③ 整識観は仏教心理学の近代版で、九識を追求し捕捉する心理学であるが、それは同時に、世親唯識の非心理学部分の補足訂正であるから、唯識の名称と構成を襲用し、経験心理の鏡に映して、現代の誰もが容易に納得するように構成する。
- ④ 整識観は高佐日煌師によって立てられた。
- ⑤ 大聖人御在世の当時に於ける心識学は「唯識」に止まるも、現代では更に一般心理学、精神分析学、超心理学等を新に加えなければならない。

となる。霊断にとって「九識」は看板であるから、「整識観」や霊断のいう「九識」の義が正しい義で

あるならばともかく、もし靈断の概念が、仏教や日蓮聖人の義と異なる「九識」の概念であるならば致命的欠陥となる。

右の要約を検討する。

①すでに述べたように、「整識観」は仏教と無関係であるから「整識観」では日蓮教学の解明にはならない。

②高佐師が整識観を発表する以前の研究の一切を「迂闊千万」と切り捨て、聖人滅後、高佐師の「整識観」が出現するまで日蓮門下には日蓮教学はなかったかのごとく言っている。従来の「日蓮教学」は非で、「整識観教学」は是であると言っているわけである。しかし、仏教と無関係の「整識観」は日蓮聖人の教えと無関係であり「非」であることはいうまでもない。

③世親の唯識はもともと唯識哲学であって心理学ではないことは、『新日蓮教学概論』でも述べている。それを無理やり心理学の観点で「唯識を襲用して整理し会通する」というのである。これは世親の唯識を改変するということで、もし、唯識を心理学の観点で見ようとする学問的良心があるならば、唯識の名や構成を使用して唯識の概念を踏まえて研究するべきである。

④『宗門改造一一〇号』（昭和三十六年四月）で高佐師は、「近代心理学と唯識とをマッチさせた、整識観と名づける教学を用意している」と言っているから「整識観」は靈断の教学である。「整識観」は九識靈断にとっては教学であっても、日蓮教学において「整識観」は教学であるはずがない。

⑤さらに驚くのは、「大聖人御在世に於ける心識学は唯識に止まるも、現代では更に一般心理学、精神分析学、超心理学等を新に加えなければならない」（『新日蓮教学概論』増補改訂版三三頁）といい切

っていることである。高佐師の九識靈斷説は唯識説の義を踏んでいないから、「新たに加える」のではなく「唯識を心理学に書き直す」というべきである。

日蓮聖人は、

天台の末学等、華嚴・真言の元祖の盗人に一念三千の重宝を盗み取られて〔『観心本尊抄』定遺七〇三頁）

と、華嚴・真言の元祖を盗人と言われている。この御文の指南にしたがって言うならば、高佐師の整識観は、唯識の名称と構成を盗み取り唯識の看板だけを利用した羊頭狗肉であると言わざるをえない。

仏教の唯識用語や八識の構成を応用し「仏教の心理学」を説いた学者は戦前にもいた。たとえば、井上円了、黒田亮。今般流布したパーソナル心理学の著作においても唯識用語は使用されている。しかし、唯識の内容を心理学の概念に書き換えたりはしていない。唯識用語を利用してここまで内容や概念を改変させたのはおそらく九識靈斷の「整識観」だけだろう。

三 「整識観」で「唯識の三性説」が削除された理由

唯識においては阿頼耶識（阿黎耶識）の対治と三性説は重要な理論であり、この理論を踏まえて転依を成就することが唯識の目的である。故に、宇井博士は、

依他性の淨分が多聞薰習によって阿黎耶識の対治となって清淨涅槃に入るのである。この関係は全く三性三無性観の如何によるに外ならないから、三性三無性は唯識説中最も重要な説である。（『印度哲学研究第六』三三八頁）

と述べている。

しからば、なぜ、高佐師は、唯識用語や唯識の構成を利用しながら、唯識用語の三性の義を完全に削除し、末那識・阿頼耶識の概念を書き換え「整識観」を創作したのか。

もし、唯識の阿頼耶識の語をそのまま使用し、阿頼耶識の概念が「整識観」に入ると、第八阿頼耶識は対治される対象であるから「整識観」でいうところの第八識理性説は崩壊するからであろうと思われる。

高佐師の基本的宗教観は、

「万物の創造の意志がある本体界の神」（『新日蓮教学概論・増補改訂版』八九頁）

という「神」の存在を前提にするものである。この本体が現象の根本で、現実とは本体界の神の顕現であるから、現実を絶対肯定する高佐説と、阿頼耶識の対治や転依という唯識思想とは、全く相反するものである。

要するに、高佐師が唯識の構成や用語（第七・八・九識）を利用しつつ、唯識の「末那識」「阿頼耶識」

の概念を削除して、代わりに世俗的心理学を応用し「本能」「理性」と置き換えた理由は、唯識の概念を踏むと、「整識観」の第七識や第八識は否定され対治される対象になってしまふからであろう。

唯識説では、第七識・第八識は顛倒した識（無明が覆われた識）という前提で説かれており、無明を対治し転依する修行過程を説く。

高佐説は、七・八・九識は共通で「神」の意志であるという。だから、「整識観」に対治される末那や阿頼耶の概念や偏依円の三性の義が混入すると「整識観」は崩壊する。高佐師は、阿頼耶識や末那識や三性の意味を知っていたから、唯識の三性説を「整識観」から削除したのであろう。

四 日蓮聖人の唯識理解に不足があるのか

われわれ日蓮門下からすると、唯識は馴染みが薄いので、唯識用語の概念の改変について感度は鈍いが、右の⑤の靈断の言葉、すなわち、

大聖人御在世の當時に於ける心識学は唯識に止まるも、現代では更に一般心理学、精神分析学、超心理学等を研究の対象に加えなければならない。（『新日蓮教学概論』増補改訂版三三頁）

ということとは聞き捨てにはできない。

一体、いかなる理由で「日蓮聖人の教えに、心理学等の研究を加えなければならない」のか。日蓮聖人の教えに不足点があると言うのか。もしそうであるならば、なぜ「加えなければならぬ」のか、

その理由を、日蓮教學を踏まえた上で論理的に説明する義務が靈断にはある。

日蓮聖人の領解された唯識の内容は、靈断が主張するように現代心理学で補足訂正しなくてはならないような欠陥があるのか。

『寂日房御書』には「日蓮となれる事自解仏乗とも云つべし。」（定遺一六六九頁）とある。

『開目抄』には、

別円二教をしる人必藏通二教をしるべし。（定遺五六八頁）

とある。純円の法華経の一念三千の義をしる人は必ず藏通別円の爾前の四教をしる、という意味である。純円の法華経を知る聖人が爾前の唯識説を知るのは当然である。

このように仏教教理を領解した聖人の自信は全御遺文に溢れており、唯識を理解しつくされたというのが日蓮聖人御自身のお立場である。法華経を知る聖人から見た世親は「天親龍樹内鑑冷然」（『観心本尊抄』定遺七〇九頁）といわれる権大乘の大論師である。

『開目抄』には、

法華経の種に依て天親菩薩種子無上を立たり。天台の一念三千これなり。華嚴経乃至諸大乘経・大日経等の諸尊の種子皆一念三千なり。天台智者大師一人此法門を得給えり。（定遺五七九頁）

とある。これは天台を賛美する御文であるが、内鑑冷然の世親の種子無上説に対する聖人独自の見解でもある。無著や世親の唯識に対する深い理解は御遺文にも多々ある。

『顯謗法鈔』には、

大論の四悉檀の中の対治悉檀、摂論の四意趣の中の衆生意樂意趣、此等は此の善を嫌ひ、此の善をほむ。檀戒進等一々にそしり、一々にはむる、皆得道なる。此等を以てこれを思ふに、護法・清弁のあらし、智光・戒賢の空・中、南三北七の頓漸不定。(定遺二六五頁)

とある。これは、唯識の護法・戒賢と、中観の清弁・智光との論争のことで、聖人が唯識や中観の道理を熟知されていたことを示している。

また、『守護国家論』には、

天親菩薩は如来の滅後九百年に出世して、俱舍論を造りて小乗の意を宣べ、唯識論を造りて方等部の意を宣べ、最後に仏性論を造りて法華・涅槃の意を宣べ、了教・不了教を分ちて、あえて仏の遺言に違わず。(定遺一〇三頁)

と、唯識論や『仏性論』の記載もあり、世親の学説に対する造詣の深さを良く示している。

日蓮聖人の唯識説や世親の説に対する見解に対し、現代心理学を加えなければならない理由は無いと

思われるが、靈断は何を根拠にそのようなことを主張するのか。

もともと唯識は、人間の心理を説明するのが目的ではなく、無明を対治して転依するための教えである。

しかし、高佐師は、

大崎宗学には唯識の近代心理学的研究が欠けているから、私の云う意味が呑み込めないかもしれないが、一念三千を取り扱う宗学に於いて、仏教心理学の近代心理学的研究を纏めていないことは、自慢にはならない。従っては祖道の咀嚼も不充分でキメの荒い粗雑な思想になることも免れないわけである。（『宗門改造八六号』昭和三四年四月）

と。また、

宗祖大聖人は観心本尊鈔に於いて、十界の心理に触れて居られるが、それを掘り下げて心理学上の解決を企てた教学が無かったからである。筆者はその問題に気が付いて、近代心理学と唯識とをマッチさせた、整識観と名づける教学を用意している。（『宗門改造一一〇号』昭和三六年四月）

と、『観心本尊抄』を掘り下げて心理学を加えた説が「整識観」というのである。高佐師は、あくまで、唯識や一念三千は近代心理学で解釈されるべきものであると思っっているらしい。

五 高佐師が「近代仏教学を錦の御旗」にする真意

高佐師や靈斷が言う、釈尊や聖人に対する不敬な発言はあげばきりが無いが、⑤のような発言の本音は、

宗祖は、近代仏教は全然ご存じない。（『観心本尊鈔を語る』二六三頁）

と言う言葉に高佐師や靈斷の気持ちがよく表れている。『新日蓮教学概論』でも、高佐師と同じく次のように述べている。

近代仏教学の提起した大乘非仏説は、科学的考証を裏づけにした学問的研究成果であるから、宗教として帰依する仏教徒にとって異端ではあっても邪説として排除することは正当な学問的な根拠がなく、学的良心に於いても許されるものではない。（『新日蓮教学概論』増補改訂版九頁）

さらにいわく、

日蓮大聖人の主張された大義名分の根拠となったのは、法華経をもって釈尊の出世の本懐とする教相論でありその教相の根拠が大乘非仏説に拠って覆ることは、宗義の根拠が大きく揺らぐとい

う、極めて深刻な立場に立たされ、重大な影響を受けることになる。（『新日蓮教学概論』増補改訂版 十四頁）

と。『靈断師会摘要』には、

五綱教判は日蓮仏教の性格を明かすために、宗祖御自ら立てた教義であるが、宗祖御在世の仏教学と現代の仏教学とは重大な相違が起こっている。その相違によって祖師禪を除く大乘仏教諸宗は致命的な影響を受けることになる。（二七頁）

と言っている。そして、そのすぐ後に、

日蓮宗宗学も天台教学に依存する限りその影響を免れないが、整識観及び日蓮教学原理に立てば何等の影響を受けないばかりでなく、反て近代仏教学に依って日蓮仏教の性格が明らかになり、新鮮味を加え光彩を放つことになる。今や既成宗学の構成に重大なる訂正を要求せられているのである。（『靈断師会摘要』二七頁）

と言っている。

つまり、驚くなかれ、靈断師会は、

「五時八教や五綱を捨てろ。

捨てても、『整識観』があれば、大乘非仏説であっても何等の影響は受けない」(要旨)
 ということを行っているのである。

そして、九識靈断の教学である「整識観」を使用すれば、「何等の影響を受けないばかりでなく、反て近代仏教学に依って日蓮仏教の性格が明らかになり、新鮮味を加え光彩を放つことになる。〔靈断師会摘要〕二七頁」と言っている。

五時八教や五綱教判が欠如した教学が「真正日蓮教学」であろうはずがない。

要するに、『新日蓮教学概論』や『靈断師会摘要』の執筆者は、大乘非仏説を錦の御旗にして、「整識観」を日蓮教学の基本教学にしようと言っているわけである。

六 五時八教と大乘非仏説

天台智顗が大乘仏説という前提で五時八教を説いていることは事実である。だが、天台が前提とする大乘仏説という意味は、歴史的事実として一代五時の説法があったという意味ではない。通の五時、別の五時の区別があるように、膨大な量の涅槃経がわずか一日の説法であったということや、成道直後の華嚴経の説法などを、歴史的事実であったと天台が認識したわけではないことは誰にでも分かることである。

また、釈尊滅後「偽経」も相当作成されたわけで、經典の全部が全部、仏説だと天台が認識したわけではない（牧田諦亮「天台大師の疑経観」『止観の研究』所収 岩波書店）。

大乘非仏説では「梵天勸請」や「三十二相八十種好」などは仏陀の神格化の現われであるというが、天台教学からすると、「三十二相」や「宝塔涌現」「三变土田」「舌相至梵天」などは、諸法実相印の究極である即空即仮即中の法門を説くための語として解釈するのであり、このことは『法華玄義』や『法華文句』を見れば分かることである。

天台教学は玉石混交の一切経を、大乘仏説という前提で、「五味の内容と順序次第」「四つの教理（藏・通・別・円）」「四つの教化形式（頓・漸・秘密・不定）」によって分類整理して法華最勝の教判を立てた体系的な論理哲学である。

日蓮聖人は、

日蓮は諸経の勝劣をしること、華嚴澄観・三論の嘉祥・法相慈恩・真言の弘法にすぐれたり。

天台・伝教の跡をしのぶゆへなり。（『開目抄』定遺五八九頁）

と言われている。聖人は天台の五時八教を是とみられたから、天台の義を踏まえた上で、出世の本懐たる末法相應の事の一念三千の法門・三大秘法を説かれた。

明治以来、西洋の仏教研究の流入によって「五時八教は大乘仏説を前提とする」という、ただそれだけの理由だけで学問的でないという烙印を押され顧みられない傾向にある。しかし、五時八教は、小乗

と大乘は教理的には連続的關係にあり寿命開顯で全仏教が統一される説である。『摩訶止観』の冒頭の「止観明静」以下には付法藏が記述されている。大覺世尊より大迦葉に仏法は付嘱され、阿難・馬鳴・龍樹・師子尊者まで計二十三人（末田地を加えると二十四人）の聖人の名がある。この章安による金口相承の記述については今日諸説が多々あるが、一代五時を踏まえて釈尊より迦葉・阿難・馬鳴・龍樹等まで連続した仏法の継承を示している。

一方、大乘非仏説すなわち大乘仏教發展説は『新日蓮教学概論』によると「大乘仏教は仏教徒が讃仰して止まぬ教主釈尊への思慕の情から次第に仏陀觀を發展」（『新日蓮教学概論・増補改訂版』二二一頁）したという視点に立脚した發展説であり、小乗と大乘は歴史的に分断され教理的にも分断的に見られる傾向が強い。小乗の教えと大乘の教えが教理的分断の大乘仏教發展説を前提にすると、その断層を利用した九識靈断説のごとき外道の解釈も登場することになる。

つまり、小乗仏教で否定した「我」を、小乗の無我思想を踏まえ超克的に解釈するのではなく、大乘仏教は小乗仏教に対する反旗であるとして大乘の「大我」を外道的に解釈するわけである。高佐日煌師や靈断説がその最たる例である。天台教学の場合、このような断層はない。阿含經から法華涅槃に至るまで、終始一貫した無我思想・空思想を踏まえた論理で解釈されている。また、近代仏教学の成果を前提にし、羅什訳法華經を捨てて梵文法華經を踏むと、囑累品は卷末にあり、二処三会や起顯竟の法門は成立しない。

近代仏教学の文献学的研究は排除するのではなく、むしろ大いに参考にすべきである。大いに参考にするというのは、近代仏教学の結論だけを妄信的に鵜呑みにするのではなく、天台や日蓮聖人の論理を

踏まえた上で大いに参考にすべきだという意味である。

龍樹・世親・天台・伝教・日蓮聖人という大乘仏説前提派の分析能力と、大乘非仏説を主張する近代の内外の学者の分析能力と比較して、いずれが上であると判断するか。龍樹・世親・天台・伝教・日蓮聖人の説にしたがうのも信仰であり、大乘非仏説にしたがうのも信仰である。しかし、日蓮門下であるというのであれば、聖人の分析能力を信頼して聖人の指南にしたがって、天台釈を踏まえた御遺文研究に力を注ぐべきである。その上で、大乘非仏説の所説と対比して吟味し研究すべきではあるまいか。高佐師や靈断は、天台教学の用語は使用しても、天台の理論は踏んでいない。

七 偽装教学による日蓮教学に対する「重大なる訂正」の要求

高佐師や靈断の不敬な発言は多々あるが、高佐師には釈尊や日蓮聖人に対して尊崇や信頼があるのだろうか甚だ疑問である。一例を示す。

高佐師いわく、

この一品二半下種の五字。お釈迦様程の大聖者が何でこれ分からなかったんだろう。お釈迦様だってわからん。わからんのは当たり前。人間の知能というものね、大体その水準があるんです。

〔観心本尊鈔を語る〕二二二頁

つまり、高佐師の釈尊に対する尊敬や信頼はこの程度のものであって、とても「無疑曰信」という信

仰に立ったものではない。釈尊に対してさえこのような発言であるから、高佐師の龍樹・世親・天台・伝教・日蓮聖人に対する評価は推して知るべしである。高佐師が大乗非仏説（大乗仏教発展説）を支持するのは学問的良心からであろうか。

執行海秀教授は、

師（高佐日煌師）はつねに、本宗の信仰は密教である、といわれている。（「本尊論の根本課題」二七頁）

と述べている。

高佐師の大乗非仏説支持は、日蓮聖人の教えを密教的に解釈したいという高佐師の欲望が大乗仏教発展説を支持させていると思われる。日蓮聖人の五綱は五時八教を踏まえた上で説かれている。故に、五時八教と五綱は一体不可分である。ところが、『新日蓮教学概論』は五時八教を否定して五綱が記述されている。靈断のいう大乗非仏説と五綱は異質であり、これを連結するということは、大乗非仏説という能面の上に五綱の厚化粧をするようなものである。

高佐師は、『宗門改造』第九八号（昭和三五年三月）に、

未開拓教学の研究に永年没頭して、若干の成果を収めるに至っている。かの己心の問題を解決する、一念三千の経験心理学の研究も、心象の学としての百界心理心組の学としての『整識観』は、

共に戦前及び戦時中に大成し、進んでこれを教線に応用する前人未発の世界に切り込み、日蓮教學上幾多の難問題を解決し得たのみならず、教線開拓に驚くべき効果を齎すに至っている。

と言っている。日蓮聖人遺文を多数引用し、日蓮聖人の教えのごとく装っているが、「整識観」なるものは心理学を応用したものにすぎない。

「整識観」は日蓮教學とは縁もゆかりもない説であり、仏教や唯識の衣を着た偽装教學である。

このような説が「日蓮大聖人の遺された有り難い秘法である」と宗門内外で広まることは由々しきことであり大いに危惧する。

『新日蓮教學概論』や『靈断師会綱要』の執筆者は、近代仏教學の成果を錦の御旗にして、

日蓮宗宗学も天台教學に依存する限りその影響を免れないが、整識観及び日蓮教學原理に立てば何等の影響を受けないばかりでなく、反て近代仏教學に依って日蓮仏教の性格が明らかになり、新鮮味を加え光彩を放つことになる。今や既成宗学の構成に重大なる訂正を要求せられているのである。（『靈断師会摘要』二七頁）（◎点・引用者）

と言っている。

だが、日蓮門下であるならば、日蓮聖人の教えを踏まえるのが当然である。

「重大なる訂正」などと言う前に、

『開目抄』をはじめとする日蓮聖人遺文を拝読し、

開目して、速やかに、

高佐日煌師の「整識観」の「非」を訂正すべきである。

註1 「是法住法位 世間相常住」の読みと高佐師の天台批判

『新日蓮教学概論』でも『靈断師会摘要』でも『観心本尊抄を語る』でも「是の法住は法位にして」という読みを記述している。われわれ日蓮門下は「是の法は法位に住して世間の相常住なり」と読んでいる。高佐師は現代仏教学の成果を優先して、天台乃至日蓮宗の読みを意識して避けたものと思われる。坂本幸男博士によると「是の法は法位に住して」という読みは天台の読み方で「法位」を「真如」と釈している、という。（詳しくは岩波文庫『法華経（上）』三四二頁・安藤俊雄『天台学論集』二九八頁平楽寺書店参照）

このことは既に、本田義英博士が『法華経論』（弘文堂書房 昭和十九年）で指摘している。本田博士の法華経の梵文研究によると、「法住・法位」は名詞であるのに天台は「住」を動詞に解釈している、と述べ、天台の非を指摘している（同書二八〇―一頁）。高佐師は本田博士の研究を賞賛しており（『十字仏教』二二八―二三二頁）、天台の読みを「非」とし、意識してこのような読みをしている。高佐師は天台釈より本田説を是として、（本田）博士の説によるとサツダルマは（中略）仏陀の人格を通した法であって、天台流の直説に真理そのものを指しているのではない」「これも天台流の華果の妙を示す華果同時の意味ではない」（『十字仏教』二二九頁）と言っている。

註2 仏教の無明は「空性」に対する無知が基本であること

昔の仏教学者は「無明から現れるものは本能的欲望だけである」と思っていない。無明とは煩惱であり、煩惱の根本は空を知らないことである（『摩訶止観』巻第五下参照）。三諦即一であるから、空を知らないということは、

仮中も知らないわけで、人空法空を悟るための教えが空観である。仏教が阿含経から空を説くのは、我執を対治するためであり、我執を対治して無我の義をさとる。無我を悟って諸苦の元である迷妄という煩惱を対治する。

註3 靈断は密教を唯識説より上位概念としていること

『観心本尊鈔を語る』（二七三頁）で高佐師は「阿摩羅識を（中略）転じて得る智を法界体性智という」と言っている。真諦三蔵の九識説は「八識が転じて九識・淨識・阿摩羅識という」のであり、阿摩羅は転じない。唯識では「第八識転じて大円鏡智と成るを第九識と名くる」（日下大痴『台学指針』百華苑昭和十一年・同五一年復刻二三〇頁）のであり、淨識である阿摩羅識は転じない。故に、唯識説からすると「阿摩羅識が転じて法界体性智を得る」ということは言わない。だが、真言密教ではそう説く（高神『密教概論』改定版一三八―九頁、『密教辞典』法蔵館参照）。

つまり高佐師は唯識より密教を上位の教学と見ているわけである。後述するが、所詮高佐師にとって唯識説や九識説は高佐教を流布するためのただの道具に過ぎない。

註4 靈断説に「法華最勝」の義はないこと（靈断の涅槃經の取扱いについて）

近代仏教学の成果を前提にすると天台教学との相違が出てくる。たとえば、高佐師は「涅槃經は法華經の後で出来ているけれども、それは法華經の延長としての成立である。（中略）近代仏教学の立場から、そういう結論になっている訳である」（『観心本尊鈔を語る』二六五頁）と言っている。

しかし、天台教学では涅槃經は法華涅槃經のように純一無雜の円教は説かない。『法華玄義』に、

即ち是れ前番に摩訶般若より妙法華を出だす。未熟者の為に、さらに般若より涅槃に入りて、仏性を見ることを論ず。即ち是れ後番に、また般若より大涅槃を出だすなり。（中略）また涅槃は滅に臨みて、更に、三蔵を扶けて将来を誠約し、末代の鈍根をして仏法をして久住せしむ。此の如き等の事は、其の意則ち別なれども、第五の醍醐にして仏性の味は同じきなり。（大正蔵三三、八〇九上）

とある。これは法華經と涅槃經の相違を嚴格に區別して判定した智顗の義である。諦観の『天台四教儀』にも、

然るに若し時と味を論ずれば法華と同じきも、某の部内を論ずれば純と雜と少し異なるなり。故に文にいはく

「摩訶般若より大涅槃を出だす」と。(大正藏四六、七七五下)

とある。(安藤敏雄『天台学』六四、八〇頁参照) 涅槃經を法華經の後に出了たと見るか般若經から出了たと見るかによつて涅槃經の評価は変わる。天台は、涅槃經は般若經から出て藏通別円の四教を説くと判定している。近代仏教学を利用して五時八教を否定する高佐師や靈断説には法華最勝の義はない。「涅槃經は法華經の後で出来ている(中略)近代仏教学の立場から、そういう結論になっている」と高佐師は言うが、そういう解釈は天台や日蓮聖人の教ではない。

第二章 九識の歪曲

天台智顗は『法華玄義』で「九識は是れ道後の真如なり」（大正蔵三十三、七四二中）と述べ、唯識説に言及している。だから、「九識」は日蓮教学や天台教学と全く無縁であるとは言えない。日蓮教学や天台教学でいう「九識」と、高佐師がいう「九識」は概念がどのように異なるのだろうか。

- (一) 真諦訳論書の「九識」の概念を確認するために「道後真如」「阿摩羅識」「転依」の概念を見る。
- (二) 天台の『法華玄義』における「九識」「菴摩羅識（阿摩羅識）」の概念を考察し、
- (三) 『日女御前御返事』の九識を天台・妙楽の「九識」の義にしたがって考える。
- (四) 高佐師の「九識」がいかに仏教の説と異なっているかを述べ、
- (五) 小結では、執行海秀教授が断じたように高佐師の九識説は「仏法に非ざる外道の思想」であることを述べる。

(一) 真諦訳における九識（道後真如・阿摩羅識・転依）

九識説は真諦三蔵以前から存在する説であるといわれている。真諦には九識説を論じ『九識義記』という解説書があったと言われているが現存していない。宇井博士によると、

九識建立は決定藏論にも無相論又は三無性論にもよったともいへる。〔印度哲学研究第六〕二九二頁）
三無性論と願識論と転識論とを纏めて無相論と称せられた。（同二九一頁）

という。隋唐代ではかなりさかんに九識説の研究が行われ、敦煌出土の文献にも九識を示す記述があるというが、九識説は玄奘の新訳が出現して以来、玄奘の徹底的な排斥のために衰退していった。

一 『法華玄義』の菴摩羅識・九識・道後真如

『法華玄義』には、

九識は是れ道後の真如なり。（『法華玄義』大正蔵三三、七四二中）

類通三識とは、菴摩羅識は即ち真性軌。阿黎耶識は即ち觀照軌。阿陀那識は即ち資成軌なり。（中略）摂大乘の人の云く、是れ無記の無明随眠の識なり。亦無没識と名づけ、九識を乃ち淨識と名づくと。互いに諍いて（中略）即ち依を転じて道後の真如と成るを名づけて淨識と為す。（同七四四中）

とある。この九識・菴摩羅識について、岩田諦静博士は、

智顗の『法華玄義』において真諦訳の諸論書に説かれている菴摩羅識に関して、それは九識であり、道後の真如であり、転依であり、淨識であると解説されている。（『真諦の唯識説の研究』山喜房五三

頁・「真諦訳撰大乘論世親釈における道後の真如について」『仏教学仏教史論集佐々木孝憲博士古稀記念論集』所収
十六頁）

と述べている。つまり、『法華玄義』の菴摩羅識は、九識・道後真如・転依・淨識である。

「道後の真如」については、

煩惱障と所知障を転じて解脱身・有上転依・無上転依を得る三種の形式を参考にして、皮、肉、心の三種の煩惱を転じて道前、道中、道後の真如を得るといふ形式方法を考察したものと考えられる。真諦は道後の真如を『仏性論』に説かれる仏性の体としての道後の法身と対応し相応するものとし、同一の基盤としているように考えられる。（岩田諦静『前掲書』五四頁・『前掲書』十七頁）

と、「道後の真如」とは「道後の法身」に相応するという。

真諦訳書にある「阿摩羅識」「道後真如」「転依」「淨識」がいかなる意味であるかを確認すれば、真諦の九識の概念を確認することができる。そこで、まず、「道前・道中・道後の真如」および「道後の法身」ということを手がかりに考えてみよう。

二 「道後の真如」とは

まず、「真如」とは、『日蓮宗事典』によると、

大乘では空性、すなわち存在の本性が人法二無我で一切の差別相を超えて絶対的に戲論寂滅でであるのを真如と称し如来の法身の身性とする。(略)天台宗では、性具説を説いて真如そのものにも本来的に染淨善惡を具えていると見る。一般に法界・法性・實際・不思議界・一心・自性清淨心・如来藏・實際・実相の異称。

とある。『仏教辞典』(宇井伯寿監修・大東出版社)の「真如」の項には、

一般に法界・法性・實際・不思議界・一心・自性清淨心・如来藏・實際・実相などの称あり。

とある。

「真如とは何か」と問われても、われわれはなかなか説明しにくい。その理由は、真如という概念がすこぶる抽象的な概念で多くの義を含むからだと思う。ここでは、「真如は実相の異称」ということから考えてみよう。

われわれ日蓮門下は、方便品の諸法実相の經文である、

如是相 如是性 如是体 如是力 如是作 如是因 如是縁 如是果 如是報 如是本末究竟等

を三転読する。これは、「法界とは三義あり」という義により、空仮中の三諦を示すために三回読誦す

る。

『法華玄義』に、

如に約して明かさば一空一切空、如を点じて相を明かさば一仮一切仮、是に就いて論ぜば一中一切中。一二三にあらずして而も一二三不縦不横なるを名づけて実相と為す。(大正蔵三三、六九三中)

とある。また、妙樂の『金鉾論』に、

実相は必ず諸法、諸法は必ず十如、十如は必ず十界、十界は必ず身土。(大正蔵四六、七八五下)

とある。

「真如は実相で空仮中である」という視点で考えると、真如は形而上形而下の一切に関する概念になる。

また「真如は法性・自性清浄心・如来蔵の異名」ということで考えると、形而上的な意味がより強くなる。とにかく「真如」という語は広範囲の概念を含んでおり、真如の語が文中でどのような使われ方をしているかによって意味を判断するしかない。また、われわれは「真如は一つである」と思っている。真如に何通りもの真如があるとは思っていない。だから、真如を道前・道中・道後と区別して考えることは馴染みが薄い、世親は『法華論』でも「真如」や「法身」を道前・道中・道後と区別して説いて

いる。以下、その実例を見てみよう。

三 世親『法華論』の「道後の法身」

『法華論』の「一大事因縁」の解説の箇所に世親は、

「一大事」とは四種の義に依る。まさによく知るべし。なんらをか四となす。

一には、無上の義、唯如来の一切智を除いて更に余事なしと知る。

經に「仏知見を開き、衆生をして清淨を知得せしめんと欲するが故に、世に出現したまふ」というがごとき故なり。「佛知見」とは、如来能く証して如実に彼の深義を知りたまふを以つての故なり。

二には、同の義、声聞、辟支仏、佛、法身平等なり。

經に「衆生に佛知見を示さんと欲するが故に、世に出現したまふ」というが如きが故なり。

法身平等とは、佛性と法身とは差別なきが故なり。（『妙法蓮華經優婆塞』大正藏二六、七上）

と。また、

声聞同じとは、この中に諸仏如来の法身の性は諸々の凡夫、声聞の人、辟支仏等と同じきを示現す。法身は平等にして差別なきが故なり。この義みな是れ比喻をもって因縁の義を次現すること向（さき）の所説のごとし。念観と言ふは、小乗の諦の中に於いては人無我等なり。

大乘の諦の中に於いては真如、實際、法界、法性及び人無我、法無我等の種々の観あるが故なり。

(同七中)

と述べている。ここである「法身は平等にして差別なきが故なり」とは、無差別の視点で法身を述べている。

しかし、『法華論』には、次のような記述もある。

いわゆる唯一乗の体有るが故なり。

一乗の体とは、いわゆる諸仏如来平等の法身なり。

彼の諸々の声聞、辟支仏の乗は彼の平等法身の体にあらず。

因果行観不同なるを以っての故なり。(同七下)(傍線―引用者)

と。傍線部分の箇所は、一仏乗と声聞辟支仏乗は「因果行観不同」であるから「異なる」という理由で、「彼の平等法身の体にあらず」と区別して法身を述べている。また、

また何の義に依って仏三乗を説いて名づけて一乗となしたまふや。

同の義に依るが故に、諸の声聞に大菩提の記を授けたまふ。

同の義と言うは、仏の法身と声聞の法身と、彼此平等にして、差別無きを以ての故なり。

諸の声聞、辟支仏の乘不同なるを以ての故に、差別有り。

彼二乗は、大乘に非ざるを以ての故なり。(同九上)

とある。ここでも法身を無差別の同の義と差別の義によって述べている。

四 世親『仏性論』の「道後の法身」

世親造『仏性論』(真諦訳)には、仏性を衆生の事用に約して三種を説き、「道後の法身」について述べている。

一切法とは即ち三性(偏依円の三性のこと―引用者)の法なり。(中略)

因中は是れ無染清浄にして、至果は無垢清浄なるが故なり。(中略)

是の佛性の中に衆生を分別するに自ら三種有り。一には佛性を證見せざるものにして、名けて凡夫と為し、二には能く佛性を證見するものにして、名けて聖人と為し、三には此の理を證至して究竟清浄なるものにして、説きて如来と名くるなり。

復た次に、此の佛性に約するに衆生の事用に三有り。一には顛倒を事と為すと、二には無顛倒を事と為すと、三には無顛倒、無散乱にして別法の正事を為す有るとなり。顛倒とは、一切の凡夫をいひ、無倒とは、一切の有学の聖人をいひ、無倒散とは、道後の法身をいひ、別法の正事を為す有りとは、是れ應化の二身にして衆生を度することを為すをいひ、皆、大悲本願力に由るが故なり。

〔仏性論〕大正藏三一、八〇六上

要約すると、①仏性を証見しない凡夫、②能く仏性を證見する聖人、③仏性を證得した如来、の三通りに区別している。無転倒無倒散を「道後の法身」と言い、「道後の法身」は三障を滅除したことによる行の果徳であり無垢清淨である。

仏性を不淨位・淨位・最清淨位と區別し、それぞれ衆生界・菩薩地・仏地に配した記述もある。

（仏性の三種の位階に就きて）

次第は三位の中にあり。三位とは、一は不淨位にして、衆生界を謂い、二は淨位にして菩薩地を謂い、三は最清淨位にして即ち是れ仏地なり。（中略）（大正藏三一、八〇六上）

（仏性が三種衆生に遍滿するに就きて）

遍滿とは、凡夫と聖人と及び如来との無分別性が、次第に三位の中に在るなり。

一に転倒の虚妄、二に無倒の聖道、三に四徳の究竟清淨なり云々。（大正藏三一、八〇六中）

この文も、仏性を無差別で見るのではなく「因果行觀不同」の理由で三種に區別した見方である。この見方は「皮、肉、心の三種の煩惱を転じて道前、道中、道後の真如を得る形式」（岩田諦靜『真諦の唯識説の研究』五四頁）と同じ表現である。心肉皮の三煩惱について真諦三蔵の訳書には数々記述がある。（宇

井伯寿『印度哲学研究第六』三二二頁）。

真諦訳論書における「道後の真如」「皮肉心の三障」および「九識」「阿摩羅識」等の概念の検証は（註一）に回した。

五 真諦訳論書の「九識すなわち阿摩羅識」のまとめ

真諦訳論書に記載の「阿摩羅識」とは、阿頼耶識を対治して虚妄分別が無くなり円成実性が顕現することである。宇井博士によると

法身は転依を指していふのであつて転依はまた十地及び波羅蜜を修習することを成就せる出離転依の功德を特質となす。（『撰大乘論研究』三三四―三五頁）

と述べ、修習の功德が「転依」であり「九識」である。

「転依」とは、

転依の依は真如のこと、真如に迷うところの生死を転滅して真如たる涅槃を転証すること、すなわち真如が雑染を離れることが転依であると説くのである。したがってこの場合も転依は生死を転捨し涅槃を転得する過程とその結果とを指す。（勝又俊教『仏教における心識論の研究』山喜房昭和三六年

七〇二頁）

という性質のものであるから、ここでの転依と阿摩羅識は同義語である。『三無性論』の七種如如について宇井博士は、

七種如如の中の第一生如如第四の依止如如第五の邪行如如等の如きは所謂在纏位の如来藏に外ならぬのである。（『印度哲学研究第六』三三二頁）

と述べている。

故に、「道前道中の真如」は「在纏位の真如」、「道後真如」は「阿摩羅識」「九識」であり「出纏位の真如」に相当するといえる。

なお、九識を「一切衆生の心中に遍在する真如法性の理を仮に九識と呼んだまでのことである。」（『天台本覚論』岩波書店・四四二頁）という見解もある。しかし、九識が「単なる真如法性の理」を意味するのであれば、「道前・道中・道後」というように「真如」を区別して論述する必要は無い。本来無差別の真如をわざわざ区別して論ずる理由は、「真如法性」を無差別と差別の二面で考察しなければならぬ理由があるからである。それは仏陀と九界の衆生とは因行果徳が異なり、修行や迷悟の側面から見ると歴然とした格差があるから、「道前・道中・道後」と「真如」を区別する。

故に「道後の真如」とは、無明を対治した無垢清浄を指すのであり単なる真如ではない。単なる真如とは本性清浄であって無垢清浄ではない（『仏性論』大正蔵三一、七九九中参照）

(二) 天台釈における九識（「九識は道後真如」）

一 天台の「道後の真如」

天台智顗の釈の中で九識（菴摩羅識）についての言及は、次の（A）（B）の二つ以外にもあるが、智顗の「九識」に対する基本的概念を知るには充分であると思う。

（A）九識は是れ道後の真如なり。（『法華玄義』大正蔵三三、七四二中）

（B）類通三識とは、菴摩羅識は即ち真性軌。阿黎耶識は即ち觀照軌。阿陀那識は即ち資成軌なり。若し地人明さく、阿黎耶は是れ真常淨識。攝大乘の人の云く、是れ無記の無明睡眠の識なり。亦無沒識と名づけ、九識を乃ち淨識と名づくと。互いに諍いて（中略）即ち依を轉じて道後の真如と成るを名づけて淨識と為す。（同七四四中）

前述の（一）では、真諦三蔵の九識の概念を「道後の真如」から考察した。ここでも同じように、智顗の「真如」や「法身」に対する見解を手がかりに考えてみる。

まず、天台の法身は三身即一の法身であり、発迹顯本の三如来は不縱不横の三如来であることを確認する。

二 天台の「法身」と「不縦不横の三如来」の関係

法身について、『法華文句』には、

法身の如来を毘盧遮那と名づく。ここには遍一切処と翻ず。

報身の如来を盧舍那と名づく、ここに淨満と翻ず。

応身の如来を釈迦文と名づく、ここに度沃焦と翻ず。

是三如来は若し単に取らば則ち不可なり。〔法華文句〕大正蔵三四、一二八上

とある。智顗の法報応の三身に対する基本的見解は「三身即一」である。円融三諦理論からすると「是三如来は若し単に取らば則ち不可」が前提であるから、報身応身が欠如した単独の法身はない。

智顗は寿量品の経文に即して法報応の三身の義を示した後で、

若し但だ性徳の三如来ならば是れ横、但だ修徳の三如来ならば是れ縦なり。

先に法、次に報、後に応なるべし、これ縦なり。

今経は円に不縦不横の三如来を説くなり。〔中略〕

発迹顕本の三如来は永く諸経に異なる。〔法華文句〕大正蔵三四、一二八頁中

と解説している。つまり、寿命品で開顯される三身は「不縱不横の三如来」で、諸經で説く「縱」や「横」の表現で示される如来とは異なるわけである。『法華文句』（大正蔵三四、一二八中）のこの文の直後には、世親『法華論』を引用し法報応三種の菩提の解説がある。すなわち、

法仏の菩提とは如来藏・性淨涅槃不變をいう。（『妙法蓮華經優婆塞持論』大正蔵二六、九中）

と。この『法華論』の文は、『法華玄義』（大正蔵三三、八〇三上）にも引用されており、『法華論』に記載の法身と、智顗のいう法身は、義において基本的に同一線上にあると見てよいと考える。

三 『法華玄義』の「九識は道後の真如なり」

次に、『法華玄義』にある（A）「九識は道後の真如」の文章を示す。

三に別教の三法を明さば、（中略）然るに撰大乘に三種の乗を明す。理乗・随乗・得乗なり。理とは即ち是れ道前真如、随とは即ち是れ真如を觀るの慧、境に随順するなり。得とは一切の行願熏習して無分別智に熏じ、無分別の境に契い、真如と相応す此の三意、一往は乃ち三軌に同じ、而して前後未だ融せず。

何となれば、九識は是れ道後の真如なり。真如に事無し。智行の根本の種子なり。皆な梨耶識の中に在り。熏習成就して無分別智光を得て眞実性を成ず。

是れ則ち理乗は本有、随と得は今有なり。

道後の真如は方に能く物を化す。此れ豈縦の義に非ずや。

若し三乗悉く梨耶の為に摂せらるは、又是れ横の義なり。

また冥初に覺を生ずるに濫ず。既に縦、既に横なり。真伊と相ひ乖く。（『法華玄義』大正蔵三三、七四二中）

この意味は、『摂大乘論』にある理乗・随乗・得乗を、それぞれ「道前真如」「道中真如」「道後真如」に相当し、「真如と相応」して三つに区別する。この理乗・随乗・得乗の三は、「一往は乃ち三軌に同じ」であるが、『摂大乘論』の所説は開頭がないので、この三は隔歴である。「縦」の義であろうと、「横」の義であろうと、いずれの場合も「前後未だ円融」しない。

「冥初に覺を生ずるに濫ず」とは、田村芳朗博士によると、

サーンキヤ派の説で、冥初は始源の実体（我）であり、そこから万物が発生すると主張するものである。無我・縁起を立場とする仏教から、古く因中有果説ないし転変説（流出説）として批判を受けた外道の一つである。（『天台本覚論』「三十四箇事書補注」四五七頁参照）

という。「真伊」とは真実（不縦不横）の意で真実ではない、という意味である。智顗は「天親龍樹内鑑冷然」（『摩訶止観』大正蔵四六、五五上）と言っているが、龍樹に対する帰依はあっても唯識に対する帰依

はない。その理由は、唯識説は三乘真実一乘方便であり、十界皆成の一乘思想とは異なるからで、不縦不横の円融三諦からすると、唯識は別教（不思議生滅十二因縁）の教説で、縦の義を説く次第法門や隔歴法門は方便権教であるゆえに破折しなければならないからである。（註2・註5・III・3、4、5参照）

四 『法華玄義』の「類通三法」における天台・妙楽の「九識」

智顗が「類通三法」として説いた（B）の箇所を確認しよう。

『法華玄義』に、

二に類通三識とは、菴摩羅識は即ち真性軌。阿黎耶識は即ち觀照軌。阿陀那識は即ち資成軌なり。若し地人の明さく、阿黎耶は是れ真常淨識なりと。

撰大乘の人の云はく、是れ無記無明睡眠識なり。亦た無沒識と名づけ、九識を乃ち淨識と名づくと。互いに諍ふ云云。（中略）

三識も亦た応に是くの如くなるべし。若し阿黎耶の中に生死の種子有りて、熏習増長して即ち分別識を成ず。若し阿梨耶の中に智慧の種子有りて、聞の熏習増長して即ち依を転じて道後の真如と成るを名づけて淨識と為す。若し此の兩識に異なるは、祇だ是れ阿黎耶識なり。此れ亦た一法に三を論じ、三の中に一を論ずるのみ。（『法華玄義』大正藏三三、七四四中）

とある。

天台は、迹門十妙（境妙・智妙・行妙・位妙・三法妙・感応妙・神通妙・說法妙・眷屬妙・功德利益）の「三法妙」を解説する箇所で、第七・八・九識の三識（菴摩羅識・阿黎耶識・阿陀那識）を三軌に配当している。参考として、図1「十種の三法と三軌の關係」を示す。これは『法華玄義・仏典講座26』（多田孝正・大蔵出版一九九五年一八四頁）より転写した。（安藤敏雄『天台学論集』平楽寺書店三二六頁にも同様の図がある）

図のように、智顗は菴摩羅識（九識）を真性軌に配当している。この図は、「煩惱・業・苦」や「菴摩羅識・阿黎耶識・阿陀那識」乃至「法身・般若・解脱」の語を使用して、三道・三識・三徳等の十法と三軌の相即關係を示している。

ここで示されている三識は、法華教学の義を踏まえた概念であり、「菴摩羅識→真性軌、阿黎耶識→觀照軌、阿陀那識→資成軌」と配当される。三道と三軌が全く同じ、三識と三軌が全く同じという等式關係ではない。円融し「通ず」という意味である。もし、等式關係であると誤解して、三軌＝三道＝三識＝三仏性＝（乃至）三徳と見ると、煩惱菩提・生死涅槃の無差別論に墮することになる。

この箇所に相当する妙樂釈を示す。『法華玄義釈

図1 十種の三法と三軌

三徳	三宝	三涅槃	三身	三大乗	三菩提	三般若	三仏性	三識	三道	
法身徳	法宝	性淨涅槃	法身	理乗	実相菩提	実相般若	正因性	菴摩羅識	苦道	真性軌
般若徳	仏宝	円淨涅槃	報身	隨乗	実智菩提	觀照般若	了因性	阿黎耶識	煩惱道	觀照軌
解脱徳	僧宝	方便淨涅槃	応身	得乗	方便菩提	文字般若	縁因性	阿陀那識	業道	資成軌

【籤】には、

初めの文は三識同じく理心に在り。教門に権説して且く遠近を立つ。菴摩羅と言うは是れ第九、本理無染なれば以て真性に對す。阿黎耶は是れ第八、無没無明なり。無明の性即ち是れ智性なるが故に般若に對す。末那識は即ち是れ第七、藏識所持の諸法を執持す。即ち此の執持を名づけて資成と爲す。藏識を助けて諸法を持するを以ての故に。第六は但能く諸法を分別するが故に第七と同じく資成と爲す。

是の故に今の文は第六を論ぜず。若し唯識論に八識を轉じて以て四智を成じ、又四智を束ねて以て三身を成ずるに準ぜば、則ち第八を轉じて大円鏡智と爲し、第七を轉じて平等性智と爲し、第六を轉じて妙觀察智と爲し、五識を轉じて成所作智と爲す。大円鏡智は法身を成じ、平等性智は報身を成じ、成所作智は化身を成じ、妙觀察智は三身に遍す。此の中第九を取らず。乃ち是れ教道一途の属對、今と同じからず。何となれば、彼は位果に居して三身仍ち別なり。此れは因位に在って三身互いに融ず。即ち此の三身祇是れ三徳なり。三徳は内に拠り、三身は外に約す。今初心より常に三徳を觀ず。故に彼の義と雷同すべからず。〔法華玄義釈籤〕大正藏三三、八九九上

とある。妙樂が言う「若し唯識論に八識を轉じて以て四智を成じ、又四智を束ねて以て三身を成ずるに準ぜば」という意味に沿って言うならば、八識を轉じて四智を成じ三身を成就することは、すなわち、第八識↓大円鏡智と、第七識↓平等性智、第六識↓妙觀察智、五識↓成所作智と轉じ四智一、体を成ずる

故に、大円鏡智Ⅱ法身、平等性智Ⅱ報身、成所作智Ⅱ化身と成り、妙觀察智は三身に遍す、という。

この「若し唯識論に」の箇所は、真諦の九識説ではなく、妙楽の在世時代に流布していた玄奘の唯識論で、八識を転じ、四智を成じ、三身即一の三身に配当する場合のことである。

権大乘では「九識・道後真如」は位果であり三身各別であるが、法華経では、理において「因位に在って三身互いに融ず」である。「因位に在って三身互いに融ず」というのは、三道乃至三徳が一理で円融しているからである。

智顗は唯識説を批判したが、その理由は、法華経の教理にしたがって「不縦不横の三如来」を説くためである。「縦」の次第法門を説く唯識説は、「横」を説いても隔歴であり、権門の理なるが故に相即しないので、「不縦不横の三如来」を説くために破折しなければならないわけである。このように純円の法華経の立場から爾前権門の教理を破折することを「法華折伏破権門理」（『法華玄義』大正蔵三三、七九二中、『如説修行鈔』定遺七三三・七三六頁）という。折伏とは教学的破折である。

空仮中がそれぞれ単独で存在するものではなく即空即仮即中であるごとく、三身即一説も法報応がそれぞれ単独で存在するものではない。智顗のいう法身は、修行による功德と即一であるから、出纏位の法身に相当する概念であることは疑いない。元品の無明を対治すると、境・真如（法身）と、智・般若（報身）は冥合し、応身と不可分ゆえに三身即一身を成就する。

真諦訳書で説く「道後の法身」も、智顗の「三身即一の法身」も、空思想を踏まえ無明の虚妄を対治して成就する法身である、という義は同じである。ただ「道後の真如」という意味では同じであっても、義において浅深はある。別教と円教の五十二位は、名は同じだが義が異なるということと同じで（『二代

聖教大意』定遺六四頁参照)、真諦の九識(阿摩羅識)は隔歴三諦の爾前權門の次元、『法華玄義』に記載の九識(菴摩羅識)は円融三諦の法華經(但し迹門十妙は本有未顕の故に迹門の分際における教説)の次元という相違はある。(註5・III参照)唯識説と天台教学における「九識」の相違は難解であり、以上、未熟であるが概略を述べた。詳しくは専門研究者諸氏の研究を参照されたい。

(三) 日蓮聖人御遺文における九識(『日女御前御返事』)

一 中世の日本仏教における「九識」と日蓮聖人遺文

玄奘以後、撰論宗は衰退したのだから真諦の九識説も衰退したはずであるが、日蓮聖人御在世当時は「五智八識九識」はそれなりに言われていた。島地大等氏は、

天台仏教に來たりては、密教との關係上、五智八識九識の義を加えざるべからざるにいたり(『仏教大綱』一一六頁・昭和六年・明治書院)

と述べている。

「四智八識九識」は元來唯識用語であるが、中古天台の時代は、唯識説が流布して「九識」が広まったのではなく、密教流布の影響で「五智八識九識」が広まっていたわけである。密教と唯識の教学的直

接関係は無い。『法華玄義』に「九識は道後真如」や「真性軌・菴摩羅識」等の語があるが、真言密教では『釈摩訶衍論』が重要視され、これに八識・十識（大正蔵三二、六一一下）が記載されている（武寛超『天台教学の研究』第三章 天台の九識説と起信論 法蔵館 昭和六十三年参照）。空海は『釈摩訶衍論』を重視し積極的に引用し密教を流布した。

故に、「九識＝法界体性智＝大日如来」は、台密や東密が盛んだった当時、仏教界では周知の説であった。『釈摩訶衍論』は龍樹造というが偽作の評判すこぶる高く、伝教大師は偽作説である。日蓮聖人の御見解はもちろん偽作説である。真言宗の重要論書である龍樹造『菩提心論』も聖人は偽作と断定されている（『撰時抄』定遺一〇二二頁等）。

では、中古天台本覚思想が流布した時代に生存された日蓮聖人は九識について、どのように説かれているのだろうか。

九識に関する語を、日蓮宗電子聖典で検索した。結果は、次のとおり合計四書である。検索が未熟であり遺漏があるかもしれない。

① 「撰論の識を八、九に分つ」『守護国家論』（定遺九九頁）

② 「天台四菩薩・真言五菩薩、天台九識十識・真言十識十一識」『大学三郎殿御書』（定遺一〇八一頁）（昭和定本日蓮聖人遺文は「天台四菩薩・真言五菩薩」である。日蓮宗電子聖典や他の日蓮聖人御遺文集には「天台四菩薩・真言五菩薩」を「天台四智・真言五智」と記載されているものがある。）

③ 「古徳のことばにも、心地を九識にもち、修行をば六識にせよとをしへ給」『上野殿後家尼御返事』（定遺三三一―三二頁）

④「此御本尊全く余所に求る事なかれ。只我等衆生法華經を持て、南無妙法蓮華經と唱る胸中の肉団におはしますなり。是を九識心王真如の都とは申也。」「日女御前御返事」(定遺一三七六頁)これらの御文の意味について考えてみると、

①撰大乘論の新旧二訳があり訳が著しく相違していることについて「これらは皆訳者・人師の誤りなり。この外にまた四十余年の経経において多くの誤りあるか。」(定遺九九頁)といわれている。

②聖人御在世当時の世間の天台・真言の相違を言われている。

③「古徳のことばにも云々」と前置きされて「心地を九識にもち、修行をば六識にせよ」というのであるから、「心地を九識云々」は世間ではよく言われた言葉であつたのかもしれない。

④御本尊に関する解説があり、古来日蓮門下ではよく引用され、高佐師も重要視する御遺文である。この四書の内、重要なのは④『日女御前御返事』である。文献学的研究から疑義書ともいわれているが、この書の「九識」の概念を『法華玄義』の「九識は是れ道後真如なり」すなわち「九識」≡菴摩羅識の義を踏まえて解釈すれば、『日女御前御返事』が真書であろうとなかろうと異論はないと思う。

二 『日女御前御返事』の九識

『日女御前御返事』の御文には「只我等衆生法華經を持て」という法華經受持を前提にしている。三秘を受持する行者は以信代慧で仏智慧が譲られるのであるから、三秘を正しく受持したならば、元品の無明を対治し三道を三徳と転じた仏ということになる。であるならば、御本尊は、元品の無明を対治した「即身成仏後の真如」「境智冥合後の真如」「出纏の真如」を表したものであり、仏智慧の光明に照ら

された真如という表現は、天台教学の境智冥合であると解するならば矛盾はないと思われる。

天台の九識の義は「道後の真如」で「三身即一の法身」である。この「道後の真如」「三身即一の法身」は、元品の無明を対治した仏の法身をいう。故に、この義で考えると、「道後の真如」「三身即一の法身」は末法の法華經の行者が三大秘法を受持して元品の無明を対治し成就した仏身の当体をさす。したがって、三秘を受持する以前の行者の当体は、三秘と無縁の一切の凡夫の当体と同じ「道前道中の真如」であり、「道後の真如」すなわち「九識」ではない。

＊『日女御前御返事』を含む所謂無作三身遺文の真偽問題等々に関する記述は割愛した。

(四) 高佐師や靈断のいう九識（万物を生み出す九識説）とその「非」なる問題点

一 靈断のいう「九識」と「主我」と「意識主体」

まず、靈断が「九識」をどのような概念で定義しているのか確認しよう。

『新日蓮教学概論』には、

第九識は神秘識・仏性である。この識は、心理現象と違って、実存の意識であるから誰でも最も鮮明に自覚していながら、それを客観することは殆ど不可能である。ただ、精神機関を使って思惟を働かせている実存の意識であり、それが「主我」とする「意識主体」であり、「自分そのも

の」である。（『新日蓮教学概論』増補改訂版八一頁）

とある。短い文章だが、意味不明で読解が困難な箇所がいくつもある。

まず、「第九識は不可能である」まで。

ここでは「九識は仏性だから、理性や本能のように心理現象とは違う」と言っている。

次の「この識は、心理現象と違って、実存の意識であるから」というのは、「九識すなわち仏性は実存の意識だ」と言っているのだろう。靈断説では道前・道中・道後真如の区別はないから、この文章を簡単に言うと、「仏性は実存の意識だから誰でも自覚していながら、仏性を客観視することは殆ど不可能だ」と言っているのだろうと思われる。

もしそうだとすると、ここの文だけでも問題がある。

A 「仏性は実存の意識」と言えるのか

B 「仏性は誰でも最も鮮明に自覚している」と言えるか

ということである。仏性を客観視することは殆ど不可能」ということは当然のことである。仏性が目に見えるものであるならば「一目瞭然」で誰にでも納得できる。

日蓮聖人は「已上、上の藏通二教には六道の凡夫、本より仏性ありとも談ぜず」（『一代聖教大意』定遺六九頁）と言われており、仏性義は藏通二教では説かない。仏性は肉眼では認識不可能で、法眼仏眼でなければ見ることはできない。その深義の仏性を、B 「仏性は誰でも最も鮮明に自覚している」ということが、そもそも間違いであり、日蓮聖人の教えに反している。

A「仏性は実存の意識」と『新日蓮教学概論』は言うが、「実存の意識」とは何を根拠に言っているのか。さらにどういう意味なのか。この「実存の意識」の意味を考えるに、この文の主語は、「この識は」であるから、「この識」は「九識」であろう。「心理現象と違って」というのであるから、やはり、通常の第六意識ではなく、靈断がいう第七識本能や第八識理性でもない。要するに靈断は「九識」のことを「実存の意識」と言っているらしい。後続する文章では、「ただ、精神機関を使って思惟を働かせている実存の意識であり、それが主我と称する意識主体であり、自分そのものである」と言う。甚だ意味不明の表現である。

「実存の意識」の「意識」であるが、高佐師は、「意識」と「意識主体」の区別について、次のように述べている。

『観心本尊鈔を語る』にいわく、

意識と意識主体は違う。意識は我々の第六識である。(中略)つまり心理活動をしている状態を意識という。その意識の中に自己意識というものがある。自分というものに対する意識がある。自他の区別を判断している意識である。これは意識主体ではない。(中略)意識主体とはそういうものではない。意識主体とは我々が意識を持つ精神活動おこしてくるその原因となり、本体となっておるものをいう。これは個人的な自己意識と違うから、全部の人に共通している。誰でも同じものである。(二七〇―一頁)

と言っている。

『新日蓮教学概論』では、

主我はどこまでも意識の主体として肉体に君臨している。(七一頁)

主我は肉体のどこにも存在せず、支配者として肉体に君臨している。故に霊なる存在である。意識主体である主我そのものは不偏不党・無色透明・中正穩健な在り方を立場にし清淨無垢である。

(八一頁)

と言うに至っては、アートマン(我)を認める外道と同じであり、まさに、

附佛法中之外道〔金剛經法眼懸判疏鈔〕統藏二十五卷六五一中)

とあるように「佛法の中に寄生してしまった獅子身中の虫」ということになる。すなわち、靈断のいう「九識」と「意識主体」と「主我」は同義であると言える。

高佐師や靈断がいう第六意識の「主我」と第九識の「主我」は、前者は各々個別意識であるが、後者は本体であり共通であるという。さらに、第九識だけでなく、第七・八識も個人を越えたものであり万人共通であるという。高佐師いわく、

心という問題になると、第六識に於いては又、ひどく個人差があるけれども、七識、八識、九識には差がない。七識は本能である。八識は理性である。九識は意識主体である。これは万人が共通しておつて、その共通した中身を心理的な内容を持つということが宇宙を代表していることになつてゐる。〔観心本尊鈔を語る〕二七七頁)

と。唯識説では第七識末那識・第八識阿頼耶識は万人共通ではない。正報たる衆生は個々別々であり、第七識末那識・第八識阿頼耶識も個々別々である。故に、第八識阿頼耶識に蔵識や一切種子識の義がある。

だが、高佐説では七識・八識・九識はすべて万人共通で「個人を超えている」のであるから、高佐師の整識観には、唯識説という蔵識の義が欠如している。

仏教において「識」は、あくまで衆生の五蘊中の識を前提に考察されるものであり、衆生とは五蘊仮和合で、個々の衆生を超越した第七・八識はありえない。

所詮、高佐説は一般心理学の応用にすぎないから、仏教や唯識と概念も理論構造も異なるのは当然であるが、第七・八識の概念や理論構造は仏教とは異っても、九識靈断の第九識だけは、仏教や日蓮聖人の九識と同じであると、もし主張するならば、それは欺瞞である。

二 靈断のいう「主我」と仏教の「無我」

『靈断師会摘要』では、「主我」を区別し、

本能的主我・理性的主我・本質的主我（七頁）

と言っている。

ここで、はっきり述べておくが、高佐師や靈断が言う「主我」なるものは、そもそも仏教では否定されるべき迷妄である。

『摩訶止観』に、

諸法は皆即空なり、主我なきが故に。

仮もまた即空なり、施設を仮るが故に。

中も又即空なり、断常の二辺を離なるが故に。（大正蔵三〇、七中）

とある。もともと、諸法実相空仮中を旗印とする仏教に、「主我」が肯定される義などない。

『大智度論』にも、

問うて曰く、云何が「我」は不可得なるや。

答へて曰く、（中略）是識の縁する所の法は、皆「空」にして「無我」なり。

そは生滅するを以てなり、自在ならざるを以てなり、

無為法の中に亦「我」を計せず、苦樂を受けざるを以てなり。

是中に若し強いて「我法」あらば、応當（まさ）に第七識ありて「我」を識るべし。

今は爾らず、是を以ての故に「無我」なることを知る。（『大智度論』大正藏二五、一四八中）

とある。要約すると、「諸法は空にして無我である。にもかかわらず、主我を確信するのは第七識の認識作用による。第七識が、第八識を『我』と思量し、『我』が存在すると錯覚する。だが、人法ともに『空』にして『無我』なるがゆえに主我は存在しない」という意味である。空觀や中觀や唯識の教えは、主我の存在や我我処に執着する迷妄を対治するために説かれる。

主我の否定は仏教にとっては常識であるから、これ以上の説明はしないが、『新日蓮教学概論』の執筆者は九識を「本質的主我」として肯定し、無明は対治すべきものではなく肯定されるものとしている。靈断説は、あまりに仏教の常識を逸脱した大胆な説であるがために、その大胆さに惑わされて、靈断説も仏教であるという錯覚が生ずるかもしれない。しかし、靈断説は、仏教の無我説に反旗を翻した真正銘の有我思想である。靈断説には空や無我思想がないのであるから縁起の理論もないのであって、本来の仏教理論との接点は皆無である。靈断の「整識觀」が「大乘非仏説であっても一切影響を受けない」（『靈断師会摘要』二七頁）という根本理由は、「整識觀」が仏教と全く無関係であるからである。

『新日蓮教学概論』の「第九識」の冒頭の数行を説明するだけでも、このように多くのことを指摘せざるをえないほど矛盾がある。

三 靈斷のいう「三法印」と「空」

では、靈斷は、仏教の基本である「三法印」や「空」について、どう述べているのだろうか。

『新日蓮教学概論』にいわく、

釈迦牟尼仏が仏陀の覺境を極めた思想の内容を「三法印」の教理に纏めて教えられたのであるが、その重要な捉え所は、肉体と主我の區別を正確に認識し反省して、倫理的自由を高度に發揮することであつたのである。この三法印を整識觀から見たとき、「諸行無常」は、滅び行く肉体と、それに即する六識以下の心理であり、「諸法無我」は、肉体を使用して生命の運営を樂しむ意識主体の第九識と、その屬性である七・八兩識に當る。「涅槃寂靜」は、このような心理構成を正確に觀念して、主我を肉体に固着させる錯覺妄想の外に出て、普遍的な生命の運営者たる自己を發見することである。

大乘仏教に到達して、諸法無我を空觀に昇華し、空無を密有に置き替え、「空」の名をもって定義した。この空觀は、万有無相密有主体觀であつて、万物は相無く、知覺の他に實在する主体を原因として發生し、千變万化消滅を繰り返しつつ、自然と人生は展開している。その創造的秘密の名を「空」をもって呼ぶのである。ともあれ、仏教で最高の哲理、難信難解とする空觀は、心理学的には意識主体である第九識への反省であつたのである。（『新日蓮教学概論』増補改訂版八二頁）

と言う。要約すると、『新日蓮教学概論』でいう「三法印」とは、

「諸行無常」↓滅び行く肉体と、それに即する六識以下の心理

「諸法無我」↓肉体を使用して生命の運営を楽しむ意識主体の第九識と、その属性である七識八識

「涅槃寂靜」↓主我を肉体に固着させる錯覚妄想の外に出て、普遍的な生命の運営者たる自己を発

見すること

と言っているのだろう。靈斷説は「主我」を前提としており、「普遍的な生命の運営者たる自己を発見」するのが靈斷の「法印」らしい。故に、

靈斷のいう「諸行無常」は、「無常にして実には諸行常住」

靈斷のいう「諸法無我」は、「主我を前提としている故に、諸法有我」

靈斷のいう「涅槃寂靜」は、「永遠の輪廻を肯定するが故に涅槃不寂靜」

と言えるだろう。

次に、靈斷のいう「空觀」とは大胆にも「創造主的秘密の名を『空』をもって呼ぶ」（『新日蓮教学概論』増補改訂版八二頁）と定義している。このようなことがまことしやかに語られていることは由々しいことである。さらに、高佐日煌師の『觀心本尊鈔を語る』でも、

大乘は、この諸法無我のもう一つ奥に切り込んで入った。それが所謂「本体界」であって、空觀というのは、何にもないということは、物の形を越えると云うことであって、実在していないという事とは違うのである。物の形を越えることを空というのである。したがって無相である。

(中略) つまり、無相の密在の状態より有相顕在の状態に発展せるものを名づけて「実相」とする。
(一九七―八頁)

と言っている。仏教において「空」とは「自性がない」という義であり、この自性とは私のことであるから無自性を無我という。高佐師や靈断において「空」とは、「実在する主体を原因として発生し千変万化消滅を繰り返す創造主的秘密の名を『空』と呼ぶ」のであり、高佐師や靈断がいう「空」は「根源実体説」「本体発生説」そのものである。日蓮宗だけでなく宗派のいかんを問わず仏教では、靈断がいう「創造主の実体発生説」を「外道」という。

四 靈断のいう「常樂我淨」

靈断における「常樂我淨」の解釈について、『新日蓮教学概論』にいわく、

第二の意識主体の性格は、第九識すなわち主我は、無意識の無明の彼方に実在し、肉体に君臨するとき、無明線を超えて覚意識に変わることである。そのとき、七・八の両識を属性として帯同し、個々の生命体に即して第七識を具え、宇宙の大生命に通ずる社会性に即して第八識を具え、両者の調和に依って究竟目的を満足せんとして活動することである。

全人類が個々に誰もが、「常・樂・我・淨」と称する究竟目的をもち、無意識にそれを達成せんと躁擾している不思議な状態が生命の実相である。主我は無意識の無明の彼方に実在することに

依って、知覚で捕捉することはできないから、神秘そのものであるが、その心象を通じて主我の本質を解明すれば、人類すべてが例外なく合目的たる究竟目的、すなわち四徳波羅蜜多を持っていることが主我の本質の性格を物語るものである。

○常波羅蜜……常住不滅の生命を欣求する

○樂波羅蜜……無苦安樂の生活を欣求する

○我波羅蜜……自主自由の立場を欣求する

○淨波羅蜜……清淨平安の樂土を欣求する

かかる四徳波羅蜜多を性格とするということは、意識主体である主我の本質が、常住不滅であり、無苦安樂であり、自主自由であり、清淨平安でなければ、自然にかくのごとき人類共通の欲望を所有することはない。（『新日蓮教学概論』増補改訂版八三―四頁）

と。『宗門改造 第一〇九号』（昭和三五年三月）にも、

○（常波羅蜜）……「死にたくない。いつ迄も生きていたい」という欲望

○（樂波羅蜜）……「樂な生活をしたい。苦勞はしたくない」という欲望

○（我波羅蜜）……「自主自由を確保したい。他人の支配を受けたくない」という欲望

○（淨波羅蜜）……「清淨平安な樂土に住みたい。犯罪、鬭争、紊亂を欲しない」という欲望

と言っている。

『十字仏教』（九七頁）では、「樂波羅蜜とは、飽満不尽の享樂にひたりたい。」と述べ、さらに、

要するに死なない生命と、飽きない樂しみと、思いのままの振舞いと、気持ちのよい生活環境を理想とすることである。うまいものを食べたい、きれいな着物が着たい、立派に家に住みたい、仕事は樂で収入は沢山欲しい、すばらしい美人と恋をしたい、氣に入った娛樂や趣味に耽りたい、自家用公共自動車を乗り廻したい、珍しいものを見物したい、人からちやほやされたい、などと希望はいろいろあるであろうが、その全部は常、樂、我、淨の四つに納まってしまふのである。

万人が万人ともこの理想には一致する。（『十字仏教』九七頁）

と言っている。

仏教では、高佐師や靈斷のいう「常樂我淨」は四顛倒である。こういう人類共通の欲望は仏教では初步的な顛倒である。

釈尊が説かれた人類共通の基本的顛倒とは、

常……現実は諸行無常であるのに顛倒して常住を欣求する

樂……現実は一切皆苦であるのに顛倒して安樂を欣求する

我……現実は諸法無我であるのに顛倒して我見を生じ我の自由を欣求する

淨……現実は煩惱の垢のために不淨であるのに顛倒して不淨の中に清淨を欣求する

生死の苦海すなわち三界には常樂我淨は無いのにもかかわらず、それを求めるから苦が生ずる。だから釈尊は涅槃の道を説くために、まず、顛倒の欲望を前提にした外道の四顛倒を破し、小乗で「苦空無常無我」と説く。そして次に小乗の「苦空無常無我」は大乗と相対すると四顛倒となり、大乘般若の空觀がこれを破し大乘の「常樂我淨」を説く。

これは小乗の人無我の教理を全否定したのではなく、人無我しか説かなかった小乗を破して、人法二無我を説くのであり、小乗で説かれた無我の教理が否定されたのではない。(四倒と四徳が相対関係であることは「仏性論解題」(坂本幸男稿)『国訳一切経瑜伽十一』二五九頁参照)

『撰大乘論世親釈』(真諦訳)にも、

二空所顯の三無性の真如を性と名け、此の性に由りて十度十地を修するを行と名け、此の行を修するに由りて、究竟して常樂我淨の四徳を證得するを果と名く。(『撰大乘論世親釈』大正蔵三一、二六四下)

とあるごとく、常樂我淨の四徳は法身証得の果分の四徳で「二空所顯の三無性」を踏む常樂我淨である。大乘の「常樂我淨」と、外道の「常樂我淨」と名は同じでも義が異なることは、『十章鈔』に詳しい。

日蓮聖人は

外道は常樂我淨と立しかば、仏、世にいでまさせ給ては苦空無常無我ととかせ給き。二乗空觀に著

して大乘にすゝまざりしかば仏誠云、五逆は仏の種、塵勞の疇（ともがら）は如来の種、二乗の善法は永不成と嫌せ給き。常樂我淨の義こそ外道はあしかりしかども、名はよかりしぞかし。而ども仏、名をいみ給き。（『十章抄』定遺四九〇頁）

と言われている。この御文の意味は、外道は涅槃を常樂我淨と言っていたが、釈尊は外道を破折して小乗の空の悟りを苦空無常無我と説かれた。この義は大乘に引導するために説かれた布石であるが、仏弟子たちは二乗の空觀に満足していたので、釈尊はより高次の般若の空觀を説き、大乘の涅槃の境地を常樂我淨という語を使用して説いた。常樂我淨の名も義も、もともと外道にあった。だが釈尊は阿含時においては常樂我淨の名を斥けた。しかし空の義を踏むならば、常樂我淨という名（語）は涅槃を表す言葉として適當で名は良いのであるから使用した、という意味である。

大乘で説く常樂我淨は、成道後の法身証得の果徳を常樂我淨の四徳というのであるから、凡夫である限り常樂我淨と関係ない。もし、凡夫のままで常樂我淨であるならば信仰や修行は一切必要ない。

諦觀の『天台四教儀』にも、

いづれのところにか天然の弥勒、自然の釈迦あらんや。（大正藏四六、七七九上）

とある。もし、天然自然の弥勒や釈迦や常樂我淨が存在し、靈断のいう「常樂我淨」が仏教の目的である、と主張するならば、それは仏法を謗ることと同じである。

五 靈断のいう「九識」と「本仏」と「神」

高佐師や靈断は「九識」を「仏」と言い、さらに「仏」を「神」と言っている。

『新日蓮教学概論』にいわく、

第九識である意識主体は、個々の人間には自覚されていない。しかし、人類の総合した動きは、不断に四徳波羅蜜多を目指していることに注意してみると、そこに人類の普遍的概念としての神と宗教の姿を窺うことができる。（『新日蓮教学概論』八四頁）

神は人間の意識主体の客観である。人間が求めて、しかも得ることのできない四つの理想を、抽象的に纏め、客観するならば、神の概念を捕捉することができる。故に神は、主観に在るがごとく、客観的に実在するということが、哲学的な推論と経験に依る信仰からいえるのである。

仏教の仏陀の観念は、人間釈迦の人格の敬慕と研究に出發しているので、キリスト教やその他の神観とは趣きを異にしている。仏陀という語は、印度の「BUDDHA」漢字音写で「覚者」がその意味であり、「自覚」「覚他」「覚行円満」を内容とするものである。自覚とは自己の心理的内容に対する正しい認識、覚他は自己をとりまく客観世界に対する正しい認識、覚行円満は実人生に対する正しい生活態度である。これは一個の人間の完成に必要な基本的三条件であり、従ってその条件に叶った完成せられたる人格者を仏陀というのである。

しかし、成立している仏教の實際は、いずれも仏陀を「神」とし、神変不可思議な力の所有者と

考えている。神から出発して人間に辿り着いた仏陀と、人間から出発して神に辿り着いた仏陀の結合終着点が整識観に於いて捕捉された第九識・意識主体であるから、第九識の意識主体・主我の本質こそ仏陀そのものである。それは個人に属する自由、享樂と、社会人に属する倫理・道徳とが異和することなく一大調和を醸しだす点であり、個人と社会人の要件を同時に結ぶ第三の真理である。その第九識、神秘識・仏性を基点とされたのが日蓮大聖人の実践宗教である。(同八五頁)

と。高佐師や『新日蓮教学概論』は、このような意味不明なことを「常に」と言つて良いほど言つてゐる。

こういう意味不明の文章に出会ふと、ある言葉を思い出す。

つまり、まるでつじつまが合わないことは、

智者にも愚者にも神秘らしく聞こえますからね。

この手は昔も今も同じことですよ。

(ゲーテ『ファウスト』第一部 手塚富雄訳)

高佐師は『宗門改造 第一一二号』(昭和三六年六月)で『ファウスト』に触れており、この言葉の意味をよく承知しており、意識して意味不明のことを言い神秘的に装っている、と思われる。

高佐師亡き後、『新日蓮教学概論』の執筆者も、これを習い意識して意味不明の文章を書いているも

のと思われる。そうでなければ、このような意味不明な文章がとうとうと綴られるはずはない。

九識靈断説が高度であるから難解なのではない。

読者の頭が悪いから靈断の言うことが分からないのではない。

わざと分からないように書いているから意味不明なのである。

靈断説を聞く前に、このゲーテの言葉に耳を傾け、

法四依の教えにしたがって靈断説を解読することしよう。

そこで、「第九識である意識主体は、個々の人間には自覚されていない」という文に戻るが、冒頭では「誰でも最も鮮明に自覚している」と言い、ここでは「第九識である意識主体は、個々の人間には自覚されていない」と言う。高佐師や靈断の文章には意味不明と同時に、相反した意味の文章が記述されている場合が多い。

だから、一方の文章をもとに靈断説を否定しても、他方相反することが別の箇所ですべてあるから、片方を捨て、片方を生かすというように装備されているように思われる。こういうつじつまの合わない矛盾は、神秘性を増長させる効果をもたらしているので用心しなければならない。

ここで、靈断は「仏教の仏陀の観念は、人間釈迦の人格の敬慕と研究に出發しているので、自覚・覚他・覚行円満を内容とする条件に叶った完成せられたる人格者を仏陀という」と定義し「成立している仏教の実際は、いずれも仏陀を『神』とし、神変不可思議な力の所有者と考えている」と大乘仏教の仏陀観を神変不可思議な所有者と断定している。

仏教や日蓮聖人の教えは、こういう神変不可思議な所有者と「如我等無異」（方便品）の仏に成る教え

なのか。もし、そうであるならば、即身成仏は絵にかいた餅ではあるまいか。

また、靈断は、

人類の総合した動きは、不断に四徳波羅蜜多を目指していることに注意してみると、そこに人類の普遍的概念としての神と宗教の姿を窺うことができる。（『新日蓮教学概論』増補改訂版八四頁）

と言っている。

何度も言うが、ここで靈断がいう「四徳波羅蜜多」とは、本来の仏教でいう四徳ではなく、凡夫の「四顛倒」そのものである。

六 靈断のいう「無相密在の万能主の神」と「有相顕在の神（釈尊）」

『新日蓮教学概論』にいわく、

人類の先覚者は、万物の創造主であり、人間の本体であるものを名づけて神と呼び、その無相密在の万能主に従い、仕え、護られることに依って、安心立命する道を開き、これを宗教と名づけたのである。一度、生命体となって現れた神は、自然に於いては任運の調和に依って相互互恵の生命一体を現出する。物理・生理・心理こそ神の働きであり、その調和こそ神の姿である。人間は神を自らの本質とし、その神を表顕すべき義務を負うているのである。それが主我の意識主体

であり、愛であり、大慈大悲である。それは神の偉大なる万能の力と同一の能力を保全するものである。(八七―八頁)

と。
また、

かくのごとく祖文によって明らかなように、日蓮大聖人は、人間心理の奥底に位する第九識をもつて神とし、本仏とする思想である。釈迦牟尼仏もその神を覚悟し、自他彼此の境界を超越して、生命一体の原理を現実生活の上に表現した「有相顕在の神」に他ならない。その意味に於いて、釈尊と等しく救いの道を行ずる者を成仏と名づけるのである。

第九識は、人間の心識に於いては主我であるが、その本質は愛を生命とする仏性である。同時に現象世界を顕現せしむる本体界である。本体界は神秘蘊在の世界であり、その本体界にこそ、万有の起源があり、万物の創造の意志があるのである。所謂、靈界はこの無相密在せる秘密の本体界であって、その靈界の主人格を名づけて神と呼ぶのである。人間の主我は、無相に密在せる神の分霊であって、無意識の無明を越えて、現実の現象世界に神として君臨しているのであるが、この神秘識が、第六識の判断識である意識に現れるときは、仏教の説く「三世兩重の因果」「結業」「輪廻転生」に依って成立する個人の肉体の主人格となるので、尊厳にして広大なる本仏の神秘は、その時点で「個人我」に置き替えられるのである。

故に、人間は自然の俦では「神」とはいない難いが、第八識の理性の慧光に照らされ、自己の主我

の本質を覚ったとき、人間にして天地宇宙の創造の意志を持ち、万物の起源を所有する神を兼ねることになるのである。それが釈迦仏教から発展して、大乘仏教で大成した思想、すなわち生命一体の原理を実際の生活に生かし、仏の願いを成就する菩薩（覺有情）である。（『新日蓮教学概論』 八八―九頁）

と言う。「第九識をもつて神とし、本仏とする思想である」「第九識は（中略）愛を生命とする仏性である。同時に現象世界を顕現せしむる本体界である。本体界は神秘蘊在の世界であり、その本体界にこそ、万有の起源があり、万物の創造の意志があるのである」と、ここまで仏教思想を無視した主張をしている。

靈断の「九識・神・本仏」は無明煩惱を肯定し命令する本体であるから、本来の仏教から見ると、靈断のいう「九識・神・本仏」は「無明煩惱の根源体」である。靈断によると「靈界の主人格である神（九識）」は本体で、人間の自我は、その本体である無相に密在せる神の分霊である」のだから、「結業や輪廻転生は個人我に置き替えられ、それらの生成変化は九識本仏（大我自我）という本体の顕現」ということになる。

これは、外道の梵我一如説や因中有果説の「梵」や「神我」そのものであり、悪しき因中有果説であると言わざるをえない。

七 靈断のいう「九識」と梵我説

九識靈断説は梵我一如説ではないが、梵の名の代わりに「九識」の語を当てた本体創造主説であるといえる。仏教は「梵」「我」を破す教えであるから、「梵」「我」の非なる理由を大筋で知することは、靈断説の「非」を知る近道なので、以下、簡単に述べる。

梵我一如説は時代や学派によつて諸説多々あるが一言でいうと、「梵（ブラフマン）という原理と、梵なる原理の分霊（我・アートマン）と合一して解脱涅槃を成ずること」をいう。（ただしここで言う解脱涅槃とは外道の概念であつて仏教の概念ではないのはいうまでもない。語は同じでも義は異なる。）梵は神ではないともいわれ、梵の概念も多々ある。仏教では娑婆主梵天として人格を所有し、世界を支配する最高神として六道の天上界に属している。梵天勧請や仏道を歩む者の「護法神」としても記述されている。宇井博士は、

梵天の考は仏陀自身の創説したものでなくして、其当時の一部の人々の間で信仰せられて居たものなることは疑ふの余地はない。（『印度哲学研究第三』一〇五頁）

と述べている。この宇井説のように、梵天の考えは当時の人々で信仰された常識で、それを教説に利用したのであれば、当時、宇宙創造主とされる梵天^{（註4）}を、仏教經典では二乗以下の天上界に配置して、梵天を六道の衆生と規定することにより、五蘊仮和合を衆生と定義する教理によつて因果律を超越した創造

神を否定した教説と言える。だから、梵天を天上界に配置する教説は、創造主梵天の存在を直接否定するのではなく、梵天の存在を信ずる当時の大衆の心情に大きな衝撃を与えることなく、凡聖の配列にこそ寄せて間接的に創造主たる梵天の非存在を説いていることになり、まことに巧妙な説法であると言える。このように仏教は、創造主はもちろん恒久的実体として「梵」も「我」も一貫して否定した教えを説いているが、靈断はこれを肯定している。

八 靈断のいう「九識」と因中有果説

次に、因中有果説。金倉圓照博士によると、

そして物の発生には質料因を必要とし、一定の物からだけ一定の物が生ずる。そこで因は造る力をもち、果は常に因に規定せられる。ゆえに物は果としてあらわれる前に、すでに因中に存在しなければならぬ。かようなわけで、現実の世界がある以上、その根元たる本性（＝根本勝因）は実在し、しかもその中に現象界に至るまでの展開の諸原理が、予め含まれているとする、これを因中有果論という。（傍線・引用者）（『インド哲学史』平楽寺書店一一〇頁）

と述べている。この因中有果説と高佐説とを比較してみよう。

『皇道仏教読本』（昭和十八年）の中で、高佐師は、

我々の現実の人生を舞台に譬えて見ると、我々は―有相の身を以て―この舞台の上で喜怒哀楽、善惡の所作をやるのであります。仏教の言葉で言えば生住異滅を現するのでありますが、その我々は芝居が済むと―死んだならば―もとの楽屋へ―無相の身へ―還るのであります。その楽屋はもう芝居をしない―不生不滅の―安住処であるのです。〔皇道仏教読本〕澁澤論稿「高佐日煌の教
学」より引用）

と言っている。

この高佐説は因中有果説そのものである。

金倉博士の傍線部分に【】を補ってみる。

現象界に至るまでの展開の諸原理が、【無相密在の本体界に】予め含まれている

となる。高佐師のいう有相の舞台は無相の密在の本体にあらかじめ内在しており、高佐説が因中有果説であることがよく分かる。

高佐師は『十字仏教』（昭和二十四年）で、

苟も大乘仏教が『苦の娑婆』などという觀念に捕われていてはならない。人生は苦果の依報ではなく、蒙昧より聡明への向上の途上にあるのである。苦は蒙昧を切り開く毎に一つ一つ消えて行く、大乘の船師は百般の文化と協力して、人類の向上進歩に努力すべきが本業でなければならぬ。娑婆こそ我々仏教徒の活動すべき本舞台である。靈となって光明世界に帰っても、また直ぐ扮装

を改めて出直さなければならぬ筈である。(二三五頁)

と言っている。

「人生は苦果の依報ではなく、蒙昧より聡明への向上の途上にあるのである」というのであるから、高佐師や靈断にとって娑婆は苦海ではないわけである。故に、高佐説では、仏教の基本である「苦集滅道」の四諦の教えは全くない。寿量品に「没在於苦海」とあるように、阿含経から法華経まで仏教は「苦」が基本として説かれる教えである。苦あるが故に苦の集まる因縁を説き、苦滅の涅槃と、涅槃に至る縁起の道理を説く。高佐師は苦集滅道の仏説を否定している。また、高佐師は「娑婆こそ我々仏教徒の活動すべき本舞台である。霊となって光明世界に帰っても、また直ぐ扮装を改めて出直さなければならぬ」と言う。「無相密在の光明本体界」は本拠地で、「霊」なる存在が無常の娑婆で活動を繰り返すというのであるから永遠の生死輪廻である。高佐説は新宗教に良く見られる大生命論と同じであることは既に指摘されている(前掲濫澤論稿参照)。

仏教では、こういう「本体」や「基体」を意味する「梵」「我」「神我」「極微」を否定して、「空」「縁起」「中道」を説く。高佐師の九識(本仏・神)は人格的な意志があるので無神論的ではない。有神論における創造主であるから、実質的には宇宙創造主を想定する自在天説の一種であるといえる。

龍樹、世親、天台、日蓮聖人は、外道の本体説、自在天説(創造主説)、因中有果説(サーンキヤ学派等)を破折されている。ここで再確認するために、次に日蓮聖人の外道破折を述べる。龍樹・世親・天台の外道破折は(註5)に回した。天台の破折と日蓮聖人の『事理供養御書』の御文(本書一三八―三七頁)は重

要なので参照されたい。

九 日蓮聖人の「本体説・創造主説・因中有果説」批判

天台は龍樹を踏み、日蓮聖人は天台を踏んでいる。故に、日蓮聖人は龍樹や天台と同じように「梵」「我」説を否定していることは言うまでもない。日蓮聖人は、龍樹の『中論』と同じように、自在天説や摩醯首羅天などの創造主説を破折されている。

『開目抄』に、

二には月氏の外道。三目八臂摩醯首羅天・毘紐天、此二天をば一切衆生の慈父悲母、又天尊主君と号。迦毘羅・漚楼僧伽・勒婆婆、此三人をば三仙となづく。(中略)其所説の法門の極理、或は因中有果、或因中無果、或因中亦有果亦無果等「云云」。此外道の極理なり。(中略)(定遺五三七頁)

外典外道の四聖三仙、其の名は聖なりといえども実には三惑未断の凡夫、其の名は賢なりといえども実には因果を弁ざる事嬰兒のごとし。彼を船として生死の大海をわたるべしや。彼を橋として六道の巷こえがたし。彼を橋として六道の巷こえがたし。我大師は変易猶をわたり給へり。況分段生死をや。元品無明の根本猶をかたづけ給へり。況見思枝葉の麁惑をや。(『開目抄』定遺五三八頁)

とある。この意味を述べると、「摩醯首羅天・毘紐天、此二天をば一切衆生の慈父悲母、又天尊主君と号」とは、摩醯首羅天(シヴァ神の異名。大自在天のこととも言われる。時代によっていろいろ説あり)や、毘紐

天（ビシュヌ神）は、当時、宇宙や我々一切衆生の生みの親と信じられており、慈父悲母とか天尊主君と言われていた。次の、「迦毘羅・漚楼僧伽・勒婆婆、此三人をば三仙となづく」の、迦毘羅（カピラ）は数論派（サーンキヤ学派）の祖で因中有果を主張した。漚楼僧伽は勝論派（ヴァイシェーシ学派）で因中無果を主張した。勒婆婆（ミーマーンサ学派）は因中亦有果亦無果を主張した。この三人の究極の理論は正しい因果の道理ではない。彼らは四聖三仙と尊称され、その名は聖なり賢なりと言われているが、実際は三惑未断の凡夫であり、因果を知らない嬰兒のようなものである。印度の外道哲学では六道を越えて涅槃に入ることとは不可能であり、釈尊の教えだけが、元品無明を対治して出離生死をする教えである、という意味である。^(註6)

日蓮聖人は因果の道理について厳格である。外道の因果の道理はいうまでもなく小乗・権大乘の因果の道理も元品無明を対治することは不可能であるから、爾前無得道といわれる。「爾前無得道」は釈尊・天台・伝教・日蓮の三国四師は皆な同様に説く教えである。

天台は、因果律の上で、法華経を除く一代聖教は法華経を説くための方便と洞察し、法華経の開迹顯本で顯された本因本果の因果で十界互具百界千如一念三千の法門を説いた。別教は「三惑の体は不相即であるから、次第に三惑を破すのであるが、円教では三惑は、円融の三諦であり体は一であるから三惑同時断、三智一時得。」（字井伯寿『仏教汎論』五九六―七頁）である。円教であっても、爾前の円は隔歴であるから三惑の完全対治は不可能である。故に、元品の無明を対治するために、円融三諦の法華経で説く「不可思議境」（『摩訶止観』所説の不可思議境）を正観しなければ、煩惱を菩提と転ずることは不可能である。

日蓮聖人は『始聞仏乘義』で、

我等が煩惱・業・苦の三道なり。薬とは何物ぞ、法身・般若・解脱なり。よく毒を以て薬となすとは何ぞ。三道を変じて三徳となすのみ。天台云く、妙をば不可思議と名く等云云。また云く、それ一心、乃至不可思議境の意ここに在り等云云。即身成仏と申すはこれなり。(定遺一四五三頁)

と、天台が説いた「不可思議境」の重要性と「即身成仏」を力説される理由は、即身成仏と不可思議境は必然の關係にあるからである。^(註5・III・4・5)

十 高佐師の顛倒した固定觀念

しかし、高佐師のいう「不可思議境」は「万物の根源」である。天台や日蓮聖人のいわれる「不可思議境」ではない。高佐師は因果の道理の整合性にはほとんど無関心のように思われる。高佐師からすると、三道は転ずる必要はなく、そのまま三徳であるから、『始聞仏乘義』のような、「煩惱・業・苦の三道を、法身・般若・解脱の三徳と転ずる」という転依のごとき法門は不要なのである。高佐師は自分自身で頭脳明晰(『十字仏教』二〇五頁)というが、肝心な箇所は論理的な説明が少なく、神秘や不思議を連発しノーコメントが多い。その理由は、高佐師には、「本体界は神秘蘊在の世界であり、その本体界にこそ、万有の起源があり、万物の創造の意志がある。」(『新日蓮教学概論』増補改訂版八九頁)という固定觀念が根底にあり、論理的説明が不可能になると神秘や奇蹟を力説せざるをえず、自説の論理矛盾を明確

に自覚していると思われる。

三法印や諸法実相印は仏教徒の掟である。だから、もし、法印を無視すれば仏教徒ではない。高佐師はその法印を無視している。高佐説は仏教の法印とは合致しないが、外道の説とはよく合致している。

高佐師は仏教で否定される根源体を「意識主体」「主我」と規定し、これを「九識」「本仏」と言っている。

『新日蓮教学概論』の執筆者は、高佐日煌師の思想を継承し、

「無相密在の万能主」(『新日蓮教学概論』八七頁)

「万有の起源」「万物の創造の意志」(『新日蓮教学概論』八九頁)

を九識靈断の基本理念とし、御遺文と御遺文の間に靈断説を挿入して述べている。だから、靈断の言っていることと日蓮聖人の言われていることが混合して判別しにくいが、

「神秘蘊在の本体界」「本体界や万有の起源」

という説は「外道」であって、仏教でも日蓮聖人の教えでもないということを認識すると、次のような文章も、一見、日蓮教学に見えて、実は日蓮教学でないことがよく分かる。

『新日蓮教学概論』にいわく、

すなわち、法身、報身、応身の三身を一身に具足して闕減無き仏が、寿量品所願の本師釈迦尼仏である。仏陀觀の詮及に依って説き明かされた、釈尊の本地開顯である。また寿量品に説かれるが如く、本地身は全宇宙の生命の大根源にして、無相に密在する為、本門寿量仏と尊称するので

ある。(二一四頁)

この文章で「非」なのは、「本地身は全宇宙の生命の大根源にして、無相に密在する為」という箇所である。「寿量品の仏」という語が使用されると、右の説も日蓮教学であるかのように錯覚するかもしれないが、「全宇宙の生命の大根源」や「無相に密在の本体界」と、「寿量品の仏」は全く無関係であり異質である。「大根源」や「本体」は外道宗教のよく説くところであり、仏教も同じように「大根源」や「本体」を説くと思うと「法印」に背くことになる。

十一 高佐師や靈断による仏教概念の改変の実例（「仏の三身」と「境智冥合」）

ではこの「三身説」について、靈断ではどのように言っているのだろうか。「仏の三身」の改変の例を示す。一事が万事と拝察されたい。『新日蓮教学概論』にいわく、

無相に密在せる人間の主我本質の本体界は、自然と法則、生物、文化に依って現象世界を顯現している。仏教は、本体界の主人格である神の創造する天地自然と、その中に宛然としてそれらを動かしている法則を指して「法身仏」といい、その法身仏をもって生命を活動させ、創造して行く文化形態を指して「報身仏」と説き、人間の日常生活に現れる人格の価値である慈悲活動を指して「応身仏」といっている。

法身——人間の身体、生理及び心理
 報身——人間の理想実現、文化活動
 應身——人間の和合形態を造る慈悲
 └──三身即一

〔新日蓮教学概論〕増補改訂版八九〜九〇頁

ここでは、「法身仏」「報身仏」「應身仏」が、右図のように概念が書き換えられている。
 日蓮宗・天台宗等々の「法身仏」「報身仏」「應身仏」の概念は概ね次のようなものである。

法身——仏の自性たる真如・所觀の境を表す
 報身——仏の智慧・能觀の智を表す
 應身——肉体を所有する八相成道の仏
 └──三身即一

高佐日煌師の『觀心本尊鈔を語る』では、

仏陀の人格で云うならば多宝は法身の如来であり、ただ大自然の法理を如来という、そんなふう
 に考えているが、そうじゃない。大自然は大きな一つの生命体であるけれども、生命体の中に今
 ここでとりのあげられているのは人間なんである。仏というのは木や石を云うんじゃない。人格
 です。これは明らかだ。法身の如来といえども、あに人格なからんやである。そうではない、こ
 れは應身の如来を沢山集めると法身の如来になるわけだ。全人類という場合は法身の如来になる。

なんのなにがし、というときは応身仏だろう。その応身の如来が、合して一つとなった時に人類というでしょう。人類という時は、法身の如来だろう。しかし、和するについては和する根拠がなきゃならぬ。これを繋いでおるものが報身である。智慧だ、文化である。(二二頁)

と言っている。高佐師は他でも「多宝如来は文化だ」とも言っており、仏教語の概念の改変を一々あげるときが無い。「無明」を「本能」と改変するのと同じように、三身の義をここまで改ざんしている。仏教では、「三身」とともに「三諦」と「三智」が不可分の関係で説かれるから、仏智慧の欠如した三身説は仏教の三身説ではない。ちなみに「仏智慧」すなわち「般若」とは、元品の無明を切る妙覚の仏智慧であるが、高佐師や靈断は無明を本能と見て肯定するから無明を切る必要はなく般若は必要ない。したがって靈断説の仏身論には無明を切る妙覚報身の義はない。

高佐師は、「応身の如来を沢山集めると法身の如来になるわけだ」と言っているから、中道の義である法身の義も、不滅不生の常住や遍満の義も欠如している。高佐師は義がなくても「常住だ」とか「中道だ」とか言えば通用するものであると思っているのかもしれないが、高佐師の常住は「我」の常住である。

天台・日蓮聖人の不滅不生の常住は、空思想を踏み「八不中道」に立脚した義である。

無文無義は信受すべからず。(『開目抄』定遺五八四頁、『撰時抄』一〇四四頁、『持妙法華問答鈔』二七六頁)

と再三再四、『法華主義』の文を引用して訓戒される日蓮聖人の御判を重く受け止めるべきである。
高佐師はさかんに「境智冥合」を言い、

境智冥合とは、観念と現実の一致（『宗門改造』第七四、九〇号等、『観心本尊鈔を語る』一六九―七〇頁等）

と至るところで繰り返して述べている。

では、高佐師のいう「境智冥合」とは何かというと、

九識の本体界から万有の現象世界が現れることを『境智冥合』と説き、それを釈迦牟尼仏（智）、多宝如来（境）に配し（『新日蓮教学概論』増補改訂版九二頁）

と驚くべきことを言っている。そして、

釈迦・多宝に象徴される観念と現実の一致である教学原理に立つとき、天地法界を創造している一切の本源は、凡夫大衆を育み、凡夫大衆は、またその創造主の意志に依って、必然的に四徳波羅蜜多の彼岸に向かって文化を創造しているのである。（『新日蓮教学概論』増補改訂版三三〇頁）

と言う。

要するに、靈断は「九識の本体界から万有の現象世界が現れることを境智冥合」であると前代未聞の新定義を示し、これを「釈迦・多宝に象徴される観念と現実の一致である教学原理」という。

天台教学や日蓮教学の境智冥合は、「真如たる境（不可思議境）」と「真如に対する正観の智慧」が冥合（整合）することという。靈断説には智顗が心血を注いで解説した「境智の二法」の義は跡形もなく消滅している。高佐師や靈断のいう「境智冥合」は、天台教学や日蓮教学の「境智冥合」とは全く関係ない。（第二章註5、山14、5参照）法華教学の「境智冥合」を、靈断は盗用し、概念を完全にすりかえている。

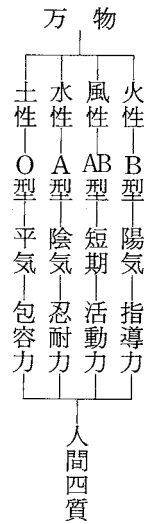
もし、高佐師が言うような「法身Ⅱ人間の身体生理心理」「報身Ⅱ人間の理想実現・文化活動」「応身Ⅱ人間の和合形態を造る慈悲」を三身即一の如来というとするならば、こういう如来？は、別に法華經信仰や法華經受持をしなくても存在するのであるから、こういう三身即一の如来？は、そこら中に存在しているわけである。

なんと、高佐師は釈尊と並べてキリスト・ガンジー・リンカーン等を仏と言っている（『十字仏教』一三六頁等。本書第三章一六六頁等参照）。しかし、こういう三身の概念は仏教とは全く無関係のものである。

十二 高佐師や靈断のいう四菩薩と血液型

高佐師や靈断が、現代の世間の迷信を積極的に取り入れて大衆受けを考えている一例を示す。四菩薩を地水火風の四大に配当することは古来から言われているが、これをA・B・AB・Oの血液型に配当している。

『新日蓮教学概論』にいわく、



かくのごとき優れた力と特徴の所有者が完全に和合して一大人格を為せば、相乗積の効果を顯わし、文化の開拓という人間の理想実現に向って、人類は確実に前進して行くのである。法華経が九識の本体界を指して「久遠本仏」といい、九識の本体界から万有の現象世界が現れることを「境智冥合」と説き、それを釈迦牟尼仏（智）、多宝如来（境）に配し、久遠本仏の生命活動を「本化地涌菩薩」として四大系統に分ち、上行菩薩（火徳）無辺行菩薩（風徳）浄行菩薩（水徳）安立行菩薩（土徳）というのは、この間の消息を道破するもので、それはまた、人間の四種の血液型及び主我の性格が四種に分かっていることに一致する。（『新日蓮教学概論』増補改訂版九二―三頁）

と。上行菩薩・無辺行菩薩・浄行菩薩・安立行菩薩をB・AB・A・Oの血液型に配当している。これは『新日蓮教学概論』だけでなく、『十字仏教』『靈断師会摘要』『観心本尊鈔を語る』にも記載されて

いることであるから余程自信がある説なのかもしれないが、こういう説に至っては言葉も出ない。このようなこじつけや当てはめが平然と出来るのは、高佐師が時流に敏感で一般世間大衆の受けを狙い、仏教概念の改変に抵抗がないことを如実に物語っている。高佐師や靈断は概念を多々改変しているが、過失ではなく確信的行為である。仏教語の概念は仏教思想を踏まえて道理に依って解釈するべきであるのに、靈断は、時流や大衆の趣向に合わせて仏教語の概念を積極的に改ざんしている。

十三 高佐師のいう「空」とは「無相密在の本体界」

『宗門改造』でも、血液型と摂論派の説を結び付けて高佐師ならではの「空」を語っている。

高佐師いわく、

意識主体とは生命の本源でありまた人格の本質であって、摂論派の唯識の説く第九識阿摩羅識（法界体性智）と称するものと同義である。血液型の原四種とその生命に具有する四種の個性が父母未生以前の實在である如く、意識主体は更にその本地に位する。其所未だ突っ込んで入ると、それは既に超知覚の世界であって、寿量品の如来秘密、神力品の秘要之藏である。原始仏教の諸法無我の思想は般若の十八空に発展したが、それを要約した法華經安樂品の

『一切の法を觀するに、空なり、如実相なり、顛倒せず、動せず、退せず、転せず、虚空の如くにして所有の性無し、一切の語言の道断え、生ぜず、出せず、起せず、名無く、相無く、実に所有無し、無量、無辺、無碍、無障なり。但だ因縁を以て有り、顛倒に従ひて生ず』

の空観は要するに超知覚の神秘と人格の基本である意識主体を、仏教一流の哲学的思弁を試みたものであつて、寿量品に説く所の、

『如来は如実に三界の相を見ず。生死の、若しは退、若しは出、有ること無く、亦た在世及び滅度の者無し。実に非ず、虚に非ず、如に非ず、異に非ず、三界の三界を見るが如くならず』

と同義であることは申すまでもない。此所に至つて寿量品の仏陀観は歴史を超え、現象を超えて四次元の世界の秘奥に入つて歴史上の釈迦牟尼仏を通じて、不生不滅の如来の実体たる本有の覺体を仰いだものである。故に本門の教主釈尊とはいふけれども、それは人間的な個人格を指すものではなく、普迦人格たる意識主体を指すことは極めて明瞭である。而して此かる大靈仏は、宛然自爾であるから始覚仏の如き因位は無い。従つて果位の成仏も無い。〔宗門改造 第八五号〕

昭和三四年三月)

この個所は、寿量品の仏陀観が熱っぽく語られている。高佐師の九識観を知るにはこれで充分であるから、引用はこのくらいで止めておく。

高佐師は、「意識主体とは生命の本源でありまた人格の本質であつて撰論派の唯識の説く第九識阿摩羅識（法界体性智）と称するものと同義である」と言い切っている。

しかし、すでに述べたように、撰論派唯識ではこのようなことは説かない。真諦三蔵の唯識説は「生命の本源である第九識阿摩羅識」などという外道思想ではない。^(註7)

撰論派に外道の論理をなすりつけ、「血液型のA・B・AB・O型」から「寿量品の如来秘密」「神力品の秘要之藏」さらに「安樂行品」「寿量品」と話を運ぶこの大胆さは、高佐師以外の何人たりとも真似はできない。

前述の「三 靈断の三法印と空」でも指摘したが、高佐師や靈断にとって「空」とは、無自性空ではなく万物を有相顕在にする根源的実体のことである。靈断からすると「安樂行品の十八空」や「寿量品の如来如実知見三界之相」は、「生命の本源」であるから、高佐師や靈断のいう「十八空」や「如来如実知見」は、その名は「空」「中道」「不生不滅」といっても実には「外道の梵我」である。

(五) 小結（仏法に非ざる外道の思想）

唯識の九識の義は「道後の真如」であり、天台智顗の九識の義は「道後の真如」で「三身即一の法身」である。天台を踏まれた日蓮聖人の九識の義も、「道後の真如」であり「三身即一の法身」であると言える。この「道後の真如」「三身即一の法身」は、三身即一の仏の当体（法身）である。故に、末法の法華經の行者が三大秘法を受持して仏身を成就した時の当体（法身）は「道後の真如」ではあるが、三秘を受持する前の行者（凡夫）の当体は「道前道中の真如」であり「道後の真如」すなわち「九識」ではない。

唯識では方法唯識といい「真如が諸法を生ずる」とは説かない。^(註8) 凡夫である我々は、眼前に見える現象世界を自己と相対して存在するものとして認識している。しかし、唯識では、「実在する」と我々が

認識している客観世界は、自己の認識の所産であり、すべての現象界は、ただ識の現れであると説く。そういう意味で、世親は、

一切法は唯識あるのみ（中略）

一切法は識を以って本となす（『撰大乘論世親釈』大正蔵三一、一六五下）

という。万物発生の大根源体のような九識があつてその九識から一切の現象が生産されるというような説ではない。^(註9)九識を万法の根源のように記載している辞典もあるが、唯識説の基本を踏まえて記述されていると見るべきである。記述の文字面だけで判断して、「本体界や万物の大根源」を肯定していると見るべきではない。

高佐師は、九識を「主我」の根源、八識七識を共通の「主我」、第六識を個別的「主我」と主張した。これは、あまりにも脱線した解釈である。しかし、ある意味では驚くべきことではない。唯識説は一步誤ると主我説となりかねないことは、唯識説が説かれた当初から危惧されていたことである。

『解深密経』には、

阿陀那識は甚だ深細なり、我凡と愚とに於いては開演せず、一切の種子は瀑流の如し。

恐らくは彼分別し執して我と為んことを。（大正蔵一六、六九二下）

とある。この經文を引用し無著（アサンガ）は『攝大乘論』で、甚だ深細な識を「我」と誤認する懸念を述べている。この箇所の現代語訳によると、

それ（アーラヤ識）はまた、アーダナ識とも呼ばれる。

これに対する教証としては、解深密經の中に、

アーダナ識はなはだ深くまた微細であらゆる種子たるものとして、波立つ川の流れるが如くにある。それを私は愚者たちには説かない。彼らがそれを自我であると思ひ込むことは許されざる故に。

と説かれているとおりである。（長尾雅人『攝大乘論上』講談社八三四頁）

とある。

『攝大乘論世親釈』（註10真諦訳）を参考にして右の文の意味をいうと、

如来は、凡夫にはもちろん二乗にも、阿黎耶識や阿陀那識に関することは説かない。

なぜならば、阿黎耶識や阿陀那識は二乗にさえも理解できない難解なものであるから。

經文を誤解して、阿黎耶や阿陀那を「自我」や「主我」と誤認する可能性がある。

もしそのようなことになれば、仏道修行の障害になり大変なことになる。

故に、このような難解な法門は、無明の対治の志がない鈍根の凡夫や二乗には説かない。

という意味である。「微細な識を我や主我と錯覚するな」ということは、唯識において基本であり重要な注意点である。「微細な識」を「我」や「主我」あるいは、「根源体」や「基体」とみなすことは「空性」に反し「非」である。

まして天台教学や日蓮教学における久遠実成の如来は、龍樹の空仮中を踏み、法華經の即空即仮即中の法報応の三身即一、不縦不横の義を踏まえて解釈されるべき如来である。「法身正意」あるいは「報身正意」のいずれの解釈であれ、「本体」「根源」「基体」を意味するものでない。

しかるに、高佐日煌師の『観心本尊鈔を語る』では、第九識は己心の積尊や寿量久遠本仏を指すとして、「(九識は) 個人格ではない、所謂総和の人格である。一切を産み、一切をまとめる天地法界の一大生命の中心を指」(同一六三―四頁)す、と言っている。『新日蓮教学概論』には、

九識は(中略)現象世界を顕現する本体界である。本体界は神秘蘊在の世界であり、その本体界にこそ、万有の起源があり、万物の創造の意志があるのである。所謂、靈界はこの無相密在せる秘密の本体界であって、その靈界の主人格を名づけて神と呼ぶのである云々(増補改訂版八九頁)

とある。『十字仏教』では、

全宇宙法界に君臨する神、全宇宙法界を指導する神、全宇宙法界の生み出せる神に仕えることを知らない者は、愚もまた及ばずである。(一九五頁)

と言っている。高佐師がいうところの、

「一切を産み、一切をまとめる天地法界の一大生命の中心」(『観心本尊鈔を語る』一六三―七頁)

「無相密在の万能主」(『新日蓮教学概論』八七頁)

「本体界や万有の起源」(『新日蓮教学概論』八七頁)

「万物の創造の意志」(『新日蓮教学概論』八九頁)

「全宇宙法界に君臨する神」(『十字仏教』一九五頁)

「全宇宙法界を指導する神」(『十字仏教』一九五頁)

「全宇宙法界の生み出せる神」(『十字仏教』一九五頁)

このような神を仏教では説かない。「万物の創造主」や「本体界」を想定することは、たとえそれを「仏」と呼ぼうと「九識」と名づけようと、もはや仏教思想ではない。

立正大学教授執行海秀師は、このような高佐日焯師の主張する「九識」に対して、

自然現象の本源として、その背後に、超自然的無相の靈在を設定して、

一切の現象が、その密在より顕在したものというような思想こそ、

仏法に非ざる外道の思想である。(『本尊論の根本課題』)

用者)

『大崎学報第一一五号』昭和三八年 二八頁◎点・引

と断じている。

筆者は、この執行海秀教授の見解に全く同意するものである。

高佐師は「望月執行兩教授の謬義を批判し大崎宗学の歪曲を是正する」(『宗門改造』)というが、靈断は「九識の義」を著しく歪曲している。

註1 真諦詠論書の「道後の真如」「九識」「阿摩羅識」等の概念

①真諦詠『三無性論』の「道後の真如」

『三無性論』に、

謂はく本来清浄と無垢清浄となり、分別性に約して本来無垢と説き、依他性に約して無垢清浄と説く、何を以ての故に。此の性は體有らば則ち能く染汚するも、道に由りて垢を除くが故に清浄を得ればなり。即ち是れ道前・道中にして、無垢清浄は即ち是れ道後なり。此の二の清浄を亦二種涅槃とも名づく、前は即ち本来清浄は非擇滅にして自性本有、智慧の所得に非ず、後は即ち擇滅にして、修道の所得なり。前に約するが故に本有と説き、後に約するが故に始有と説く、始めに始有と名づくることを願はすが故に清浄如如と名づく。(『三無性論』大正蔵三一、八七二下)

とある。ここでは本来清浄を道前道中と無垢清浄を道後と述べている。無垢清浄は「道に由りて垢を除くが故に清浄を得ればなり」と述べ修徳である。道前・道中は「非擇滅にして自性本有、智慧の所得に非ず」、道後は「後に約するが故に始有と説く、始めに始有と名づくることを願はすが故に清浄如如と名づく」とあり、前者は性得、後者は仏智慧所得の修得である。故に「無垢清浄」とは「道後の真如」であつて修道の果徳である。「無垢清浄」は、『攝大乘論世親釈』(真諦詠)にもある。

②『攝大乘論世親釈』の「無垢清浄」と「皮肉心の三障」

『攝大乘論』に、(釈曰とは世論の釈。論曰とは無著の論のこと)

釈曰 一切の障とは、謂く皮肉心の三障なり。或は、一闡提・外道・声聞・独覺の四徳の障なり。此の如き障を解脱するに由るが故に清浄なり。此の解脱は何の因によりて成ずることを得るや。

(論曰 得及び成就に由る。)

釈曰 諸地の至得と相応するに由り、第十地の中に於て因成就するに由り、仏地の中に於て果成就するに由る。故に一切の障を解脱することを得。此の偈は根本無分別智の、能く一切の障を対治することを顕はす。此れ即ち根本の功徳なり。(『攝大乘論世親釈』(真諦訳) 大正蔵三一、二四一下)

とある。「一切の障とは、謂く皮肉心の三障なり」と言い、「此の如き障を解脱するが故に清浄なり」と言っているので、清浄や解脱は「一切の障を対治すること」によって成就する四徳の果であることは明白である。

③『攝大乘論世親釈』の「道後の真如」と「皮肉心の三障」

皮肉心の三障と「道前・道中・道後の真如」の關係を、『攝大乘論世親釈』でみると、

釈に曰く。此の句は法身の自性を明かす。真如を成就すとは是れ無垢清浄なり。若し道前と道中とに在って、垢累未だ盡きざれば、未だ成就すと名くるを得ず。道後は垢累已に盡くるが故に成就すと名く。此の真如を法身の自性と為す。

(論に曰く 諸地を修して出離し)

釈に曰く。此の句は法身の因を明かす。因位に在りて真如を修し、所顯の十地究竟して、皮、肉、心の三障を出離す。即ち是智斷の二種の転依なり。此の転依に由るが故に法身を得。

とある。明らかに、道前と道中とは垢があるが、道後は無垢である。また直後の文に、

(論に曰く 他の無等の位に至り)

釈に曰く。此の句は、法身の果を明かす。若し法身の果を證すれば、則ち淨我楽常の四徳の果を得。淨は闡提と等しからず。我は外道と等しからず。楽は声聞と等しからず。常は独覺と等しからず。(『攝大乘論世親釈』)

大正蔵三一、二五八上)

とある。「若し法身の果を證すれば、則ち淨我楽常の四徳の果を得」であるから四徳は果徳であり、「我」は「淨は闡提と等しからず。我は外道と等しからず。楽は声聞と等しからず。常は独覺と等しからず」と記しているから、ここで説く「淨我楽常」が大乗の義であり、外道の義や二乗の義と異なることは明らかである。

つまり外道の「常我楽淨」と語は同じであっても大乗で説くそれとは義が異なる。

④「道後真如」から「九識」を考える

右の『撰大乘論世親釈』（真諦訳）の文に「転依によるが故に法身を得」とある。

法身とは、字井博士によると、

大乘にては、仏の自性たる真如を指すのが普通にて、無漏・無為・無生無滅なりとし、一切衆生も亦此の性を有すといひ、或は煩惱の纏縛中に在るを如来蔵といふに對し、この纏縛を離れたるを法身と名づけ常楽我淨の徳ありとす。（『仏教辞典』字井伯寿 大東出版社）

とある。このように、法身は真如を指し、「一切衆生もこの性を有す」という義と「纏縛を離れたるを法身と名づけ常楽我淨の徳あり」という義がある。

後者の義によると、法身とは如来の三身の一つであり、衆生の仏性や衆生の当体を法身とは言わない。法身も真如と同様に、「無差別の義」と「修得による別の義」があるということである。

では、『撰大乘論世親釈』（真諦訳）でいう「転依によるが故に法身を得」の法身は、「無差別の義（性徳）」か、「修得による別の（修徳）」か。いずれかというならば、「転依によるが故に」という条件があるので、明らかに修得である。「差別・無差別」「修得・性得」のどちらの立場で論じているのか、区別して検討しなければ、性得法門と修得法門を混同することになる。性徳・修徳、不変・随縁を混同して、すべて「無差別の義」を前面に押し出し、仏果に至る修行の意義や果徳を無視すると、中古天台本覚思想や九識靈斷説のような「本体説」や「基体説」となる。「道後の真如」という視点で「九識」を見ると、九識とは、仏道成就後の「道後の真如」のことで、「阿摩羅

識」「垢識」「淨識」「軛依」という唯識用語で表現される。

⑤「阿摩羅識」から「九識」を考える

次に、真諦訳書の「阿摩羅識」は、「九識」「道後真如」「軛依」「淨識」のことであるから、真諦訳書にある「阿摩羅識」の意味から九識の概念を確認しよう。阿摩羅識の語がある真諦訳書は、次のものである。

『決定藏論』（『瑜伽師地論』の異訳）

『三無性論』（『顯揚聖教論』の異訳）

『軛識論』（『唯識三十頌』の異訳）

『十八空論』（『中辺分別論』の異訳）

特に『決定藏論』では「阿摩羅識」の語は十一箇所あり、その内、八箇所が『瑜伽師地論』では「軛依」と、一箇所は「淨識」と訳されている。

右、真諦訳四書は『国訳一切経瑜伽部十二』に所収され、「決定藏論の研究」「三無性論の研究」「十八空論の研究」「軛識論の研究」として『印度哲学研究第六』に収められている。また真諦唯識説については、宇井伯寿『大乘論研究』『印度哲学研究第五・六』（岩波書店）、勝又俊教『真諦三藏の識説』（『仏教における心識論の研究』所収山喜房 昭和三十六年）、岩田諦静『真諦の唯識説の研究』（山喜房 二〇〇四年）等を参照されたい。

次に、前掲真諦訳四書における阿摩羅識の記載のうち、各書一例を示し、真諦の「九識」すなわち「阿摩羅識」がどのような意味であるかを考える。

⑥『決定藏論』にある阿摩羅識（九識）の一例

『決定藏論』には、

修習の行の故に、阿羅耶識を断じ、即ち凡夫性を軛じ、凡夫法を捨てて阿羅耶識は滅す。此の識が減するが故に一切の煩惱も滅す。阿羅耶識が対治せらるるが故に阿摩羅識を証す。（宇井伯寿『印度哲学研究第六』五六

とある。『決定藏論』の異訳である『瑜伽師地論』の同じ箇所は次の通りである。

転依の無間にすでに阿頼耶識を断じたりと言う。この断に由るが故に、当に一切の雑染を断じたりと言う。当に知るべし。転依は相違によるが故に、能く永く阿頼耶識を対治するなり。(同五六三頁)

『決定藏論(真諦訳)』では「修行によって阿頼耶識を断じ阿頼耶識を対治し阿摩羅識を証す」といい、『決定藏論』の異訳である『瑜伽師地論』玄奘訳では「転依によって阿頼耶識を断じ能く永く阿頼耶識を対治する」というもので、阿頼耶識は対治されるべき対象である。

唯識では第八識は対治の対象であり、退治して頭われるのが第九識・阿摩羅識である。阿頼耶識と阿摩羅識は同一系統の関係にあるのではなく正反対の関係にある。煩惱業苦を法身般若解脱と転ずるように、第八阿頼耶識の無明を対治し転じて第九識・阿摩羅識を成就する。

⑦『三無性論』にある阿摩羅識(九識)の一例

『三無性論』に、

分別性が永無なるに由るが故に、依他性も亦有るならず、この二の無所有なる即ち是れ阿摩羅識なり。唯此の識のみ有りて独(ひとり)無変異なるが故に如如と称す。(『三無性論』大正蔵三十一、八七二上)

とある。如如とは「真如・俗如の如如であり真如の異名」であり、ここでは遍依円の三性の唯識用語を使用して阿摩羅識(九識・淨識)が説かれている。三性の概念を使用しないと九識・阿摩羅識は説くことはできない。故に三性三無性説の欠如した靈断説では修行の理論は欠如しているので、唯識が説く「九識」「阿摩羅識」「転依」を説くことは不可能である。

三無性論には「分別性と依他性の二つが無所有なる即ち是れ阿摩羅識なり」とあるから、阿摩羅識とは分別性と依他性を対治したものである。「如如」について宇井博士は「この真实性を所縁とする時、心が清浄となるとせば、其心は常楽我淨の四徳を顕現することになる。これ即ち道後の無垢清浄で、始覺に当り、其性は全く道前の本来清浄に外ならない。即ち本覺と同ずる点である。攝大乘論に本来自性清浄・無垢清浄・至道清浄・道生境界清浄の四

清浄を説き、釈に第一清浄を如如と名づく」云々（『印度哲学研究第六』三三一頁）と述べている。

⑧『転識論』にある阿摩羅識（九識）の一例

『転識論』には、

是の故に境も識も俱に混ぜれば、是れ其の義が成ぜるなり。此の境も識も俱に混ぜるは即ち是れ實性なり、實性は即ち是れ阿摩羅識なり、亦卒終に論を為す可くんば是れ阿摩羅識なり。（『転識論』大正蔵三十一、六二下）

とある。これについて宇井博士は、「境識俱混即是実性、実性即是阿摩羅識の実性はいずれも空性となって居る。

阿摩羅識は人法二空の無相如如であり境智無差別であるから空性となすのも至極道理ある」（宇井伯寿『印度哲学研究第六』四五八―九頁）と述べ、境智冥合↓境智無差別↓唯識無境であることを示している。これも阿摩羅識は阿頼耶識を退治して成ずる実性であることは言うまでもない。

⑨『十八空論』にある阿摩羅識（九識）の一例

『十八空論』には、

第三は唯識真実を明して、一切の諸法は唯浄識有るのみにして能疑も有ること無く亦所疑も無きことを辯ず。廣く釋すること唯識論の如し。但唯識のみなるの義に両有り。

一には方便なり、謂はく先に唯阿頼耶識有るのみにして餘の境界無きことを觀じ、現に境智兩空を得て、妄識除いて已に盡くるを名づけて方便唯識と為すなり。

二には正觀唯識を明すなり。生死虚妄の識心と及び境界とを遣蕩して、一切が皆浄盡し、唯阿摩羅清浄心有るのみなり。（以下略）（『十八空論』大正蔵三十一、八六四上）

とある。この阿摩羅識も、妄識たる阿頼耶識を対治して成ずるものであることを示している。宇井博士は、

此の簡単な中に方便唯識と正觀唯識との二種を説いて居るのは唯識説全体の上で極めて重要なものたるのである。而も正觀唯識は阿摩羅清浄心のみとなった場合であるとなすから、これ全く般若空觀の究竟と同じであつ

て、真諦三蔵の伝えた唯識説は之を最後点となすものであることを表はして居る。（『国訳一切経瑜伽部十二』
宇井伯寿「十八空論解題」九三頁）

と述べている。

註2 天台が唯識説を破折する理由

天台が唯識説を破折する理由は、唯識の教説が別教の次第法門であり、しかも隔歴で外道の教説に酷似している
ので、法華經の即空即仮即中の円頓止觀の実相論を説くためには、即空即仮即中の理によって次第法門は破折せざるを得ない。智顗と唯識との関係は、安藤俊雄博士によると、「智顗は慧曠に師事した。慧曠は真諦三蔵の門人で真諦から撰大乘論・唯識論・金光明經を学び大智度論をも講じたという。智顗が後年、『金光明經玄義』や『金光明經文句』を説き、三法論で真諦三蔵の学説を紹介批判して唯識に深い蘊蓄を見せたのも、慧曠の影響である」（要旨）『天台学』平楽寺書店二六頁という。（島地大等『天台教学史』九四頁参照）

智顗は三大部にも真諦説を引用しており真諦の唯識を熟知していた。智顗の唯識説に対する批判が厳しいので「智顗は唯識を外道とみていた」と見る向きもあるというが、天台は「天親龍樹内鑑冷然」（『摩訶止觀』大正蔵四六、五五上）と言い、三識を三軌に配当している（『法華玄義』大正蔵三三、七四四中）。天台が唯識説を批判した理由は、別教は藏通二教と比較すると高次元な理論であるが、法華の円の理論と比較すると別教の理論は「劣」である。天台は、純円の実相論から唯識説を破折したのであって、唯識が所謂外道であったからではないことは言うまでもない。

註3 唯識用語はすなわち別教の概念ではないことについて

智顗は『法華玄義』において別教を述べるに際し「九識は道後真如」と述べている。このことから、「九識・菴摩羅識は別教の語だから別教の語が御遺文で使用されるはずはない。だから日女御前御返事は偽書である」という見解もあるらしい。しかし、唯識用語を別教の概念と断定するのは不可である。もし「九識の語の出処が別教の解説の箇所にあるから、九識は別教である」と固定的に解釈するならば、「四諦・十二因縁」の語の出処は阿含經で

あるから、「四諦・十二因縁」は小乗阿含經を示す概念ということになる。しかし、天台は玄義で藏通別円に相当する「思議生滅・思議不生不滅・不思議生滅・不思議不生不滅の四諦・十二因縁」を説いており、「四諦・十二因縁」の語が阿含經だけの概念でないことは明らかである。「四諦・十二因縁」の語は、阿含經から法華涅槃に至るまで一貫して使用される仏教用語である。同様に「九識」の語も出処は唯識であっても義は異なる。つまり、語の名称は同じであっても、經典の浅深によって義が異なり、下位で説かれた語の概念が上位の教理で超克され、超克された概念が上位の教理の概念となる。このような理論は被接や開会の理論を踏む天台の教判だけが持つ理論であり、大乘非仏説にはない。

註4 梵天および自在天説について

宇井博士によると、

梵天が世界の自在主であり、創造者化生者であり、最上の能生者たるが故である。創造者もウパニシャッドにて梵又は梵天について多くいはる所である。活動作者であれば梵又は梵天としては必ず創造者でなければならぬことになるのである。創造者又は作者となす考えがウパニシャッドの正系のもの、従って正統婆羅門本来の考えである。(中略) 次の化生者は(中略)今茲では創造者と同意味に用いられて居る(中略)。ブッダゴースはこの「予は創造主化生主なり」というのを註釈して「予は世界の創造者なり化生者なり、大地雪山須弥山鉄圍山大海月太陽は予によって化生せられたるなり」とし、創造を全く今いう意味の化生と解している。(『印度哲学研究第三』一四三―五頁)

と述べている。自在天には、世界の起源を自在神の創造・梵天の創造となす所謂「常住論」説と、「凡て梵天のみは常住であつて、其の他の梵身天や戲染汚天意染汚天以下地上の有情は皆無常なるものとなす」(『印度哲学研究第三』二二六頁)という所謂「一分常住論」というのがある。「一分常住論」とは「一分常住一分無常論」で「我と世界とを一分は常住、一分は無常なり」と説くものとなすという(『同』二二九頁)。

高佐師や靈断がいう本仏は、数論(サーンキヤ学派)の「神我」(アートマン・ブルシャ)のような非活動的な

存在ではない。意志を持ち活動する根源であるから、世界創造者という有神論的な意味での自在天（ブラフマン・梵）に相当する。靈断説は「万物を生み出す根源」「無相密在の万能主」「全宇宙法界の生み出せる神」であるから、「二分常住論」であろうと「常住論」であろうと、外道の自在天説・ブラフマン（梵）説と同種であることは疑いない。（宇井伯壽「阿含の現われたる梵天」「六十二見論」「印度哲学研究第三」所収参照）

註5 龍樹・世親・天台・日蓮聖人が破折する「本体説・創造主説・因中有果説」について

I 龍樹の「本体説・創造主説・因中有果説」批判

『中論』青目釈冒頭帰敬偈の後に、

問うていわく、何故に此の論（中論）を造るや。答えていわく、有る人言う、万物は自在天より生ずと。有るが言う、韋紐天より生ずと。（略）是の如き謬（あやま）りありて、無因、邪因、断常等の邪見に墮し、種々に我我所とを説いて正法を知らず。（略）大乘の法を以て因縁の相を説き給う。いわゆる一切法は不生不滅、不一不異等、畢竟空にして無所有なり云々（大正蔵三十、一中）

とある。この意味は、万物は自在天（ブラフマンともシヴァ神の異名ともいう）や韋紐天（ビシュヌ神）という宇宙創造神から生まれたというが、そういう説は我我所（梵我）を説く邪見であるから、一切法は不生不滅、不一不異等、畢竟空にして無所有の大乘の正法を説くために中論を説いた、という意味である。

『六十頌如理論』は漢訳・チベット訳が現存している。チベット訳によると、

ところで、根本原質や最高神などを説き、根本原質、最高神、実体、人我、時、ナーラーヤナ神などにもとづいて世界（趣）の生起や消滅などを主張する人びとは、すべてを捨てて涅槃の域に行こうと欲するけれども、二種の真理を誤りなく見ることに欠けるために（涅槃の域に）背を向けていて、輪廻が断たれているといわれる涅槃の域に、長い時間をかけても、行くことができない。（『大乘仏典14・龍樹論集』九頁中央公論社）

と。ここの「根本原質や最高神などを説き、根本原質、最高神、実体、人我、時、ナーラーヤナ神などにもとづい

て世界（趣）の生起や消滅などを主張する人びと」とは、瓜生津博士によると「インド哲学諸派のなかの、サーンキヤ派や大自在天派などをさす。彼らは形而上学的な意味における実体や神などを立てて、ものの存在や非存在、生成・変化・消滅などを説明しているが、中観派はそれを批判し否定する」（同三六四頁）と述べている。

ナーラヤナ神とは宇宙創造神のことで、『六十頌如理論』の文を要約すると、サーンキヤ派の神我や宇宙創造神を想定する人々は無明を対治できないので入涅槃はできない、という意味である。故に「万物を生み出す根源」「無相密在の万能主」を主張する人々は「涅槃の域に、長い時間をかけても、行くことができない」と龍樹は言っているわけである。

II 世親および真諦訳書の「本体説・創造主説・因中有果説」批判

因中有果批判は、世親造『仏性論』『十八空論』にもある。『仏性論』には、

若し因中に定んで果を有せば、即ち二失を成ず。一には因は即ち果なるを以て則ち因を失す。自性は一なるが故に只是れ果なるを得るのみなれば云何んが因有らんや。二には若し已に果有らば因は則ち何んぞ用ふるや。本、因に由りて生ずるに、果が既に已に有らば何ぞ復た因を用ふるや。若し汝が「是の因が有なるが故に、自性は失せざるなり」と説かば、是の義は然らず。何を以ての故に。自性の處所は無なるが故なり。（大正蔵三一、七九二上）

とある。世親『中辺分別論』の異訳という『十八空論』には、

僧法等の外道の無知の我を立てて因と為すが如きも、亦優婁法の常我を立てゝ因と為すが如きも、及び自在天を執して常等にして而も能く業を作すと為すも、亦是れ常を立てゝ因と為すものにして能く無常の果を作つて、因果は即ち相類せざるが故に、因を立てるの不平等の理と言ふなり。（大正蔵三十一、八六六中）

とある。ともに因中有果説批判で、僧法とはサーンキヤ派、優婁法とはヴァイシシュカ派である。（註6）を参照のこと。

Ⅲ 天台の「本体説・創造主説・因中有果説」批判

天台が龍樹の空觀や中觀哲學を踏んでいることは『摩訶止観』等に多々ある。例せば「龍樹師に帰命したてまつる。」(大正蔵四六、一中)と。また、「因縁より生ぜしところの法は、われ、即ちこれ空なりと説く。またこれを仮名となす。またこれ中道の義なり」と、中論偈を提示して即空即仮即中を説いている(大正蔵四六、一中)。故に、天台が龍樹の学説を踏まえていることは言うまでも無い。

1 『法華玄義』における創造主説等の外道批判

天台は龍樹の学説を踏襲しているので、本体説・創造主説・因中有果説を破折するのは当然である。自在天説すなわち創造主説については、

外道は邪に諸法は自在天より生ずという。あるいは世性といい、あるいは微塵といい、あるいは父母と言い、あるいは無因と言う。種種に邪推すれども、道理に当らず。(『法華玄義』大正蔵三三、六九八下)

と、外道の自在天説や無因や微塵(原子)等の所説は道理が通らないと述べている。また、

理に迷うをもつての故に、菩提を是れ煩惱なる集諦と名づけ、涅槃を是れ菩提なる苦諦と名く。能く解するを以つての故に、煩惱即ち菩提なるを道諦と名づけ、生死即ち涅槃なるを滅諦と名づく。事に即して而も中、思無く念無く、誰も造作すること無し、故に無作と名づく。(中略)一実諦とは虚妄なく顛倒無く常楽我浄等なり。この故に名づけて無作の四聖諦と為す。(『法華玄義』大正蔵三三、七〇一中)

と、「誰も造作すること無し、故に無作と名づく」と述べ、自在天造作説や神我造作説は虚妄で、かかる虚妄の顛倒を退治した「顛倒無き常楽我浄」を説いている。

この『法華玄義』に対する妙楽釈には、

宰主有ること無し。故に無誰と云う。性本自ら然り。故に造作無し。(『法華玄義釈』大正蔵三三、八五一中)

と、常一宰主は存在しないことを述べている。こういうことは仏教の基本なのでこれくらいにして、因中有果説因

中無果說批判を見よう。

2 『法華玄義』における因中有果說・因中無果說批判

天台は、唯識說批判の際に「唯識説は因中有果・因中無果の過失がある」ということを述べて批判しており、外道は直接の批判対象ではない。ここで述べる天台釈については、第二章（二）「天台の九識」で触れるべきではあるが、因中有果説に触れた後の方が良いと判断したので、ここで述べることにした。以下、大切な箇所なので長く引用する。

『法華玄義』の「不思議生滅の十二因縁」を説く箇所で天台は、

華嚴に云く、心は工なる画師の如く、種種の五陰を作る。一切世間の中に、心より造らざること莫しと。画師は即ち無明の心なり。一切の世間は、即ち是れ十法界の仮実国土等なり。諸論に明す、心の一切の法を出すことと同じからずと。或は言く、阿黎耶は是れ真識にして一切の法を出す。或は言く、阿黎耶は是れ無沒識なり、無記無明にして一切の法を出す。若し定めて性実を執すれば、冥初に覺を生じ、覺より我心を生ずるの過に墮す。尚、界内の思議の因縁を成ぜず、豈界外の不思議の因縁を成ずることを得んや。惑、既に不思議の境に非ず、惑を翻ずるの解、豈不思議の智を成ずることを得んや。此れを破すること、止觀の中に説くが如し。

（『法華玄義』大正藏三三、六九九下）

と述べている。この天台釈に対して妙案は次のように解説している。

略して兩計を述べ。余の兩知るべし。無沒等と言うは、無始の時より有つて未だ曾て断絶せず。故に無沒と云う。善惡の性に非ざるが故に無記と云う。種子を含藏して一切を出生す。次に若定の下は、略して性過を斥う。又二。初めに略して斥い、次に過の相を況出す。

初めに若定執性実と言うは、黎耶を計して真と為るは、是れ自性なり。計して無明と為るは、是れ他性なり。定めて自他能く諸法を生ずと計すれば、法は則ち始め有り。始め有るが故に、冥初に同じ。則ち二十五諦を出でず。当に知るべし、此の計は三蔵の所破を出ざること。豈別教の因縁を成ずることを得んや。（『法華玄義』

『積籖』大正蔵三三、八四八中)

妙樂釈を参考にして天台釈を要約すると、華嚴の「心はたくみななる画師が種種の五陰を造るがごとし。一切世間の中に心より造らざるはなし」の画師は即ち無明の心で一切の世間は十法界の仮実国土等である。「心造」については本書一三九頁参照) この「心の一切の法を出す」という解釈に二つの見解がある。

a 「阿黎耶は是れ真識にして一切の法を出す」という説

b 「阿黎耶は無没識で無記無明にして一切の法を出す」という説

「若定執性実」の「性実」とは「自性という実体」すなわち「我」のことで、妙樂は「黎耶を計して真と為るは、是れ自性なり。計して無明と為るは、是れ他性なり」という。これは、

a 阿黎耶識を真として考えるのは自性

b 阿黎耶識を善惡無記の無明として考えるのは他性

の考えである。

この自性・他性について妙樂は、a 真識(自性)であれ、b 妄識(他性)であれ、どちらで考えようと、阿黎耶識から「一切の法を出す」と考えることは、「冥初」という根本原質に相当するものを想定して考えることと同じである。「冥初(自性・神我・我)」という外道所説の二十五諦説は、すでに三蔵の阿含經で破折している。故に「冥初」を想定する説が阿含經より高次元別教の因縁説であるはずはない、という。これは法華円教に立脚して、a b の説の理論的過失を破折したものである。

3 『法華玄義』における自他性批判

さらに、天台は、『撰大乘論』の所説を批判して次のように述べている。この天台釈は難解なので①②と分割し、合せて同じ箇所を妙樂釈を示す。

①天台釈を示す。

撰大乘論に十の勝相の義を明かし、ことごとく深極なりと謂うて、地論をして宗を翻ぜしむ。〔法華玄義〕大

正藏三三、七〇四下)

次に妙樂釈を示す。

(撰大乘論の) 初めの勝相を釈するに、第八識は十二因縁を生ずる義を明す。依止と言うは、所依を謂うなり。真諦の所訳は則ち菴摩羅に依る。後代の諸訳は並びに黎耶に依る。其の各計するが如き、自他の性を成ず。一論二訳尚二計を生ず。況んや諸部をや。論師黎耶の依持を以て地論を破す。故に翻宗と云う。翻とは改なり。地論宗をして破して我が撰宗に帰せしむ。(略)(大正藏三三、八五八下)

『撰大乘論』の十の勝相の項目は、第一章(一)で示した。今、妙樂釈を頼りに読むと、この箇所の意味は、『撰大乘論』という依止は、真諦訳では菴摩羅のことで、後代の諸訳(玄奘)では阿黎耶(阿頼耶)である。これは自性説と他性説の二説であるから、『撰大乘論』は一つであるが二つの翻訳があり、二つの見解があるということになる。「一論二訳尚二計」については、日蓮聖人が「撰論の識を八、九に分つ、(中略)これらは皆訳者人師の誤りなり(『守護国家論』定遺九九頁)」と言われており、また「撰論師が邪義、百余年なりしもやぶれき(『聖密房御書』定遺八二四頁)」の御文とも関係があるが、ここでは示すだけにする。

②天台釈を示す。

今試みに十妙を以って之を比するに、彼れに漏らす所あり。且く理妙を用って依止勝相に比するに、不思議の因縁を明す。四句に執を破す。豈、黎耶・庵摩羅を留めて依止と為さんや。四悉檀の施設は止(ただ)無明他生の一句を立つるのみにあらず。彼は直ちに是れ一道に義を明かす。〔法華玄義』大正藏三三、七〇四下)

次に妙樂釈を示す。

次の文は、且迹の中の十妙の初め、境妙の少分を以て、彼の十の勝相の初相の全分に比するに、少分の中に於て尚漏るる所有り。四句の中に但自他の一句を得るのみ。故に上に斥って、漏るる所有りと云うなり。況んや破は則ち俱に破し、立は則ち俱に立す。彼の論の唯一句を計するに同じからず。故に今の文に不思議因縁と云う。豈、論文の黎耶・摩羅、自他の因縁に同じからんや。文は双べ挙ぐと雖も、計は必ず偏に執す。新旧の両

訳の如し。亦、地論の南北二道の還って性過を成じ各計同じからざるが如し。今の不思議は四性の計を離る。豈、彼の論の各計不同に同じからんや。〔法華玄義釈籤〕大正蔵三三、八五八下）

ここでは、『撰大乘論』で十の勝相の義を明かし悉く深極だと言って黎耶あるいは菴摩羅を依止（境）とするが、これを「迹門十妙の境妙」の少分と『撰大乘論』を比較してみると、『撰大乘論』は漏れているところがあるという。境妙は不思議の因縁を明らかにして自性・他性・共性・無因性の四句（*註6「四性計」参照）の執を破しているが、黎耶・菴摩羅の説は自性説・他性説に類するものである。妙楽は「今の不思議は四性の計を離る」と言うから、天台の不可思議境は黎耶や菴摩羅を依止（境）とする「四性計」に類似した爾前權教の「境」ではない。

この釈の後で「観心（本門）の十妙に対すれば、迹門十妙の境妙ですら漏れている、いかにいわんや黎耶・菴摩羅においてをや」（要旨）といい、天台の「所以に称して不可思議境」の一念三千説が、「龍樹世親の所論を凌駕する説である」と、章安は次のように述べている。

天竺の大論なおその類にあらず、真旦の人師、何ぞ勞しく語るに及ばん。これ誇耀にあらず、法相のしかるのみ。〔法華玄義〕大正蔵三三、七〇四下）

と。この文は『観心本尊抄』（定遺七〇三頁）をはじめとする多くの御遺文に引用されているので日蓮門下にとっては周知の文である。いずれにせよ、『撰大乘論』で説くところの黎耶・菴摩羅は真の「真如（境）」ではなく円融した実相ではないから境智冥合の「境」としては不可であるとして、天台は、

若し定めて性実を執すれば、冥初に覺を生じ、覺より我心を生ずるの過に墮す。尚、界内の思議の因縁を成ぜず、豈界外不思議の因縁を成ずることを得んや。惑、既に不思議の境に非ず、惑を翻ずるの解、豈不思議の智を成ずることを得んや。此れを破すること、止観の中に説くが如し。〔法華玄義〕大正蔵三三、六九九下）と述べている。（本書一三〇～一二頁参照）

「冥初（神我）」は外道という本源である。「冥初」は本論文第二章（三）の「法華玄義の九識は道後の真如」（本書七一頁）で述べた。このような「冥初」という本源の実体に相当する類のものを想定することは「非」であり、

これは正しい境ではないので境智冥合は成就しない。このような「冥初」の破折は「止観に説くが如し」言っているので、次に『摩訶止観』を見よう。

4 『摩訶止観』における「自他性批判と不可思議境」

『観心本尊抄』の冒頭に『摩訶止観』の文が次のように提示されている。

摩訶止観第五云「世間与如是一也開合異也」夫一心具十法界。一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已。介爾有心即具三千。乃至、所以稱為不可思議境。意在於此等（定遺七〇二頁）

と。ここに「乃至」（傍点・筆者）と省略された箇所の後続する部分が、『摩訶止観』における「自他性批判と不可思議境」の説明部分である。この箇所の前後は難解であるが「不可思議境」を知るためには重要である。長い引用は躊躇するが仕方ないので、①～⑧と分割して示す。

『摩訶止観』には、

①夫れ一心に十法界を具し、一法界に又十法界を具す、百法界なり。一界に三十種の世間を具し、百法界に即ち三千種の世間を具す。此三千は一念の心に在り、若し心無くんば而已なん、介而も心有らば即ち三千を具す。
②また一心前に在り一切の法後に在りと言わず。また、一切の法前に在り一心は後に在りと言わず。例せば、八相が物を遷すがごとし。物が相の前に在らば物は遷されず、相が物の前に在らば亦遷されず。前も亦不可なり、後も亦不可なり。ただ物に相の遷るを論じ、ただ相の遷るを物に論ずるなり。今の心もまた是のごとし。

もし一心より一切の法を生ぜば、これ即ち是れ縦なり、もし心が一時に一切の法を含まば、これ即ち是れ横なり。縦もまた不可なり、横もまた不可なり。ただ心は是れ一切の法、一切の法は是れ心なるなり。故に縦に非ず横に非ず、一に非ず異に非ず、玄妙深絶にして識の識るところに非ず、言の言うところに非ず。

③所以に称して不可思議境と為す。意ここに在るなり云云。（『摩訶止観』大正蔵四六、五四上）

④問う。心起るには必ず縁に託す、心に三千の法を具すとせんや、縁に具すとせんや、共に具すとせんや、

離して具すとせんや。(中略)四句なお不可得なり。いかんぞ三千の法を具せんや。

⑤問う、「地人」のいわく、「一切の解惑真妄は法性に依持す、法性は真妄を持し、真妄は法性に依るなり」と。「撰大乘」にいわく、「法性は惑の為に染せられず、真の為に浄められず、故に法性は依持にあらず。依持というは阿黎耶是なり、無没の無明、一切の種子を盛持す」と。

⑥若し地師にしたがわば則ち心に一切の法を具す。若し撰師にしたがわば即ち縁に一切の法を具す。この両師はおのおの一辺に拠る。もし法性が一切の法を生ぜば、法性は心にあらず。縁にあらず、心にあらざるが故にしかも心が一切の法を生ぜば、縁にあらざるが故にまたまさに縁が一切の法を生ずべし。何ぞ独り法性は是れ真妄の依持なりと言うことを得んや。もし法性は依持にあらず、黎耶が是れ依持たりと言わば、法性を離れて外に別に黎耶の依持あらば、即ち法性に關らず。もし法性は黎耶を離れずば、黎耶の依持は即ちこれ法性の依持なり、なんぞ独り黎耶がこれ依持なりと言うことを得んや。

⑦また、經に違す。經にいわく「内に非ず、外に非ず、また中間に非ず、また常に自ら有るに非ず」と。

⑧また、龍樹に違す。龍樹のいわく「諸法は自より生ぜず、また他より生ぜず、共ならず、無因ならず」とある。

まず、①から③までの意味を概略する。

①は十界五具百界千如一念三千を説くところである。

②は『観心本尊抄』の冒頭の「乃至」と省略された箇所である。なぜ②が『観心本尊抄』で省略されたのか。末代幼稚のわれわれのために聖人が省略されたことがよく分かるくらいややこしい。意味は、心が一切の法の前に在るものでもなければ、一切の法の後にもあるものでもないし、その反対でもない云々というような意味である。われわれ凡夫にはすこぶる馴染みのない難解なことが記述されている。生住異滅の四相に本の四相と随の四相の別があり合わせて八相という。物と八相の關係を、心と法との關係にたとえて考えて見なさい、と天台は言っている。

物が相の前にあるとするならば八相の中の「生」という作用がなくとも物が生ずることになるから不可、後にあるとするならば、物の生ずることに対して八相は無関係となってしまうので不可である。こういう物と相の関係と同じように、心と一切法との関係も同じである。もし、心より一切法が生ずるとするならば心が前で一切法が後であるから、これは時間的意味で「縦」といえる。もし心が一時に一切法を含むというならば、心と一切法の関係は時間的に前後する生滅の関係で認識されるべきものではなく、空間的な意味の関係で認識されるものとなり「横」といえる。しかし、縦も不可、横も不可であって、「ただ心は是れ一切の法、一切の法は是れ心」というのが真実であるから、「縦に非ず、横に非ず、一に非ず、異に非ず、玄妙深絶にして諸の識る所に非ず、言の言ふ所に非ず」と言わざるを得ない。

だから、③「所以に称して不可思議境と為す」という。次に、④⑤⑥までを、まとめて概略する。

『法華玄義』でいう「止観の中に説くが如し」というのは、④⑤⑥を中心とする箇所である。ここの意味を一言でいうと、「法性（心）が一切法を具す」とか「阿黎耶識（縁）が一切法を具す」ということはいえない。もし「法性が依持だ」とか「阿黎耶識が依持だ」というと、⑦の般若経の経文にも反するし⑧の龍樹『中論』（「観因縁品」大正蔵三十、二）にも反する。一心と一切法の関係は前後本末の関係ではないと述べている。この後も天台の解説は続くが省略する。天台は後統する箇所で再び龍樹の⑧「諸法は自より生ぜず、また他より生ぜず、共ならず、無因ならず」の文を引用しており邪見の因果論の止め込みにしている（註6「四性計」参照）。そして、「もし便宜にしたがわば、まさに無明は法性に法って一切の法を生ずといふべし」（『摩訶止観』大正蔵四六、五五上）と言い、「無明が法性に法って一心一切心なり、かの昏眠のごとし。無明即ち法性なりと達すれば一切心一心なり、かの醒悟のごとし」（『摩訶止観』大正蔵四六、五五下）と述べている。道理を説く場合、次第で説かざるを得ないが、「理は次第でない」ということは妙案が『始終心要』で「因より果に至るも漸修に非ず。之を説くこと次第するも理は次第なるに非ず。」（大正蔵四六、四七三中）と力説しているところである。

ここで、もう一度、②の『摩訶止観』の文と、前述の『法華玄義』でいうところの「心の一切の法を出すこと同じからずと。或は言く、阿梨耶は是れ真識にして一切の法を出す」と。或は言く、阿梨耶は是れ無没識なり、無記無明にして一切の法を出す」(『法華玄義』大正蔵三三、六九九下・本書一三二頁参照)という文について述べると、このような説は自性・他性に類する説はいずれも偏った説で、⑦般若経や、⑧龍樹『中論』の教説と相違する教説で「不可思議境」ではないから、無明は退治できない、と天台は言う。

このような難解な法華円教の因果論のまとめが①②であり、③「所以に称して不可思議境と為す。意此に在るなり」と総括されている。

5 『事理供養御書』における「不可思議境」と「心と一切法の関係」

『摩訶止観』の説くところはすこぶる難解である。

日蓮聖人は『事理供養御書』に、「心と一切法の関係」について

爾前の経々の心は、心より万法を生ず。譬へば心は大地のごとし、草木は万法のごとしと申。法華経はしからず。心すなはち大地、大地則草木なり。爾前経々の心は、心のすむは月のごとし、心のきよきは花のごとし。

法華経はしからず。月こそ心よ、花こそ心よと申法門なり。(定遺二二六三頁)
と言われている。

「心」と「一切法」の関係は、「心より万法を生ず」ではなく、「心すなはち大地」というのが法華経の教えなのだ、われわれ日蓮門下は聖人の御文を仰いで信じればよいわけである。

確かに、諸々の經典にも論釈にも「心より万法を生ず」という文章表現が多々ある。だが、日蓮聖人は、これは爾前経の心で読んだものであり、「法華経はしからず。心すなはち大地」と言われ、「心と万法の関係」を簡潔明瞭に説かれている。

『事理供養御書』と同様のことは『八宗異目抄』にもある。

前に心造と云うは、即ちこれ心具なり。故に造の文を引て以て心具を証す。(定遺五三三頁)

と、『止観弘決』の釈が示されている。この文の意味は、華嚴經の「心造」の經文の文字面どおり「心より万法を生ず」と解釈すべきではなく、法華經の教えを踏まえて「心具」と解釈するべきである、というものである。〔止観弘決〕大正蔵四六、二九三中参照〕

ここで長々と説明した理由は、龍樹・世親・天台・日蓮聖人の教えからすると、高佐師や靈断の主張する「本体説」や「根源発生説」は、当然、破折されるべき対象であることを示すためである。天台大師や日蓮聖人は、外道の万物本体説を破折するのみならず、四句で推検できない「不可思議境」を説くために爾前の教説を破折されている。

智顗が心血を注いで「不可思議境」を説く理由は、三道を転じて三徳を成就する理を説くためである（『摩訶止観』巻第二下・第五節「帰大処」参照）。高佐師や靈断のいう「不可思議境」は万物の本体であり、天台や日蓮聖人の「不可思議境」とは全く異なる。

註6 外道の「四性計」

日蓮聖人は『一代聖教大意』で、仏教以外の外道を、因中有果等の「四性計」で分類されている。（定遺七二頁）

- | | | | |
|---|-----|-----|--------|
| 一 | 自性 | 自力 | 迦毘羅外道 |
| 二 | 他性 | 他力 | 右樓僧伽外道 |
| 三 | 共性 | 共力 | 勒婆婆外道 |
| 四 | 無因性 | 無因力 | 自然外道 |
- 一 因中有果 → 万法は自性より生ず。故に自力。一切法は一なるが故に。一切法はすべて因果にして因を離れて果なく果を離れて因なし。迦毘羅を祖とする。サーンキヤ派（教論）。
- 二 因中無果 → 万法は他性より生ず。故に他力。一切法は、因は因にして果は果なり。この因と果とを一と説く可からず。右樓僧伽を祖とする。ヴァイシェーシカ派（勝論）
- 三 因中亦有果亦無果 → 共性、亦一亦異を計する外道。勒婆婆とは梵語、此に苦行と訳す。尼乾外道。尼乾とは

梵語、此に離繫と訳す。三界の繫縛を離れるの義。裸形塗灰等を修す。ミーマーンサ派。

四 因中非有果非無果→無因性、非一非異を計する外道。一切法は一にも非ず。異にも非ず。尼乾の一派である

若提子外道の所説。

（『日蓮聖人遺文全集講義第二卷』三五二―三五三頁参照。『本化聖典大辭林』一二七四―五頁参照）

この「四性計」は古代印度哲学学派の名称で記されているが、義においては印度哲学も西洋哲学も中国哲学も変りない。だから、この「四性計」の分類は仏教以外の外道の一覽表といえる。仏教や日蓮教学は外道の哲学を破折した上に立てられた論理的宗教哲学である。（『大智度論卷十二』大正藏二五、一四八等参照 高佐師や靈断のいう説は因中有果説の類に相当するが、因中有果説の代表とされるサーンキヤ哲学は、靈断説とは比較にならないはるかに高次元な学説であることはいうまでもない。

註7 真諦の外道批判

真諦の九識説は、高佐説のような「無相密在の本体界」「万物の根源説」でない。「無相密在の本体界」「万物の根源説」は自在天説・摩醯首羅天説に相当する。以下、真諦訳書における自在天説批判・摩醯首羅天説批判を示す。

I 『十八空論』の本体説・創造主説批判

『十八空論』に、

因者執とは、此の執を断ぜんが為に十八界の勝智を成ず。諸外道の輩が通じて一切法は我を因として生ずるを得と執するを因者の執と名づく。

我に九法有り、謂く知と楽と苦と欲と瞋と功力と念と法と非法となり。我は既に本有にして、我より法非法を生じ、法非法は心をして我と共に和合せしめ、和合するが故に能く所知有り、知の故に楽有り、楽の故に苦有り云々。（『十八空論』大正藏三一、八六五下）

作者の執を破せんが為の故に（中略）無常法に常を立てて因となすを以てのゆえに、不平等と名づくるなり。僧佉等の外道の無知の我を立てて因と為すが如きも、亦優婁佉の常我を立てて因と為すが如きも、及び自在天

を執して常等にして而も能く業を作すと為すも、亦是れ常を立て、因と為すものにして能く無常の果を作つて、因果は即ち相類せざるが故に、因を立てるの不平等の理と言ふなり。而して無常の果を論ぜんが為に、自は無明有るを以て因と為すに、而も彼は常の因有りと謂ふ、即ち是れ因の義を増益するなり。(同八六六中)

この文中の「僧佉」とは因中有果のサーンキヤ派のこと。「優婁佉」とは因中無果のヴァイシェーシカ派のこと。「自在天」とは自在天派のことで、宇井博士の「十八空論の研究」(『印度哲学研究六』所収)によると、

第四の作者執を破折する十二縁勝智の部分には外道説が多く引用せられているが、自在天を執するは自在天外道とも摩醯首羅天師ともいわるもの、(中略)第五の自在者執を破する処非処勝智を説く部分に於いて自在天を計するは自在天外道で、自在天が因であり、すべての根本であるから、個人の力は何等認められないことになる為に破せられる。(『印度哲学研究第六』一九六頁)

と述べている。つまり創造主を肯定すると、創造主がすべての根本であるから、個人の力は何等認められないことになり、因縁果報の道理がなくなり、修行や努力の意義はなくなる、と当然のことを述べている。「一切法は我を因として生ずる」とか、「一切法は創造主を因として生ずる」というのは邪見である。名を「梵」と言おうと、「神」と言おうと、「九識」と言おうと、恒常の実体を意味するものであれば、それが「我」であり、その「我」から生ずるという説ならば「我を因として生ずる」邪見である。『十八空論』本文の「我に九法有り、謂く知云々」からは、外道の説の説明であり、「我」すなわち「本体」が因として一切があつて、「心をして我と共に和合せしめ」楽・苦・欲・瞋・等々を経るという。

「作者執」とは、一切の現象世界は無常であるが、この現象世界を果とし、現象世界の根源を因として、それを「常住」として立てるのは不平等で論理に整合性が無い。本文の「僧佉等の外道の無知の我を立てて因と為すが如き」も、「優婁佉の常我を立て、因と為すが如き」も、「自在天を執して常等にして而も能く業を作すと為す」も、これらはすべて原因を「常住」として「無常の果」を作っている。

だから、このような邪見(「因者執」「作者執」など)は、「因縁を認めず、個人の力は何等認められない」(『印

度哲学研究第六』一九六頁）ということになるから破折される。故に、邪見の根源たる「此の無明を破して、（中略）則ち我見を除き、作者の執を離る」（『十八空論』大正蔵三一、八六六下）と述べている。同様のことが『三無性論』『決定藏論』でも記載されている。

II 『三無性論』の本体説・創造主説批判

『三無性論』の本体説批判は『十八空論』と同じ意味であるが、不平等因について述べている。

増因とは謂はく常住の法を執して行等の因乃至一切の不平等の因と為すなり、謂はく微塵自性自在天等が能く行乃至老死を生ずとなり、是を増因と名づく。不平等と言ふは彼が執すらく因は常、果は無常、因は他より生ぜずして但能く果を生ずるのみと、因果が相似せざるが故に不平等なるなり。（大正蔵三一、八七七上）

宇井博士の解説によると、

微塵自性自在天等とあるは外道の立つる因に関するもので、微塵は原子のこと、自性はここでは自然ということ同意であり自性上自然に成つて居るとなす無因論、自在天等は唯一常住の創造神である。増因は常住のものを因と立つる場合、常住因が無常果を生ずるから不平等因であり、あり得ざる因を誤つて立つるから因を増益するものである。（『三無性論の研究』『印度哲学研究第六』所収（三四九―五〇頁）と述べている。

また、三無性論の五蘊の「多・異・和合」の三義によって我を破す論法（『三無論』大正蔵三一、八七七）は、「多によつて我の常、異によつて我の一、和合によつて我の実有を破すとなすは巧みなる説で常一主宰義と比すべきである。」（『三無性論の研究』『印度哲学研究第六』三四八頁）と述べている。

このような我（身見）の破折は『撰大乘論世親釈』（真諦訳）（大正蔵三一、二六四下）にもある。宇井伯寿『撰大乘論研究』（七六八頁）参照。『決定藏論』の外道批判は、前掲『印度哲学研究第六』（七六六―七頁）参照。『金七十論疏』（国訳一切経・和漢論疏部二三、三一八頁）中村元『ヨーガとサーンキヤの思想』（中村元選集決定版第24巻）、『論理の構造・上』（四六一頁）参照。

以上、真諦訳論書を引用して長々と解説した理由は、九識説を体系づけたとされる真諦三蔵は、高佐説のような「自在天説」や「不平等因説」を、徹底的に破折していることを示すためである。故に真諦の撰論唯識と高佐説は根本的に全く無関係である。

註8 万法唯識について

唯識の目的は唯識無境であり、これが九識であり庵摩羅識であり淨識である。宇井博士は、

万法唯識は唯識無境で、対象界の实在性を否定して、対象界は独立の如く見えて、それはただ識の顕現したものに過ぎないとなす意味である。然し、対象の無い識が識として果たして停住するや否やといへば、識は了別であるから、無対象の了別などあり得ないし、考えられもしないから、識も識として其のままに存することはない。従って無境と同時に識も泯滅すべきである。故に、境識俱泯となるべきで、そこを阿摩羅識、即ち無垢識、といふ。かく進めば、これ正観唯識又は真実唯識であり、之を淨品唯識ともいうて、方便唯識即ち不淨品唯識と異なるとなすのである。（『仏教汎論』四一九―二〇頁）

と述べている。

註9 「阿頼耶識縁起の誤解」と「大乘起信論の誤読」

「阿頼耶識縁起」は、阿頼耶識という識が自己とは別の客観世界としての万法を生み出す根源のように考える向きもあるようだが「万法根源説」ではない。宇井博士は、

阿頼耶識縁起といはれる中の縁起といふことは、元来、生起の意味でなく、又、生起の過程を指す語でなく、生起するにしても、生起し終わって今現に存する状態の上の相互相関の関係を指していふ意味であるから、中心と従属とが相互に相依り、相関係して存して居ることをいふに外ならぬのである。此意味で縁起を解すれば、阿頼耶識縁起といふ名称は、阿頼耶識たる種子と現行との相依関係を意味する語として適切であるといはれ得るであらう。（『仏教汎論』三四四頁）

と述べている。もともと、仏教は、衆生の苦の元である無明を対治するための教えであって、宇宙発生論や万法の

起源を説く学問ではない。故に、宇井博士は続けて、

縁起論、実相論と呼ばれて、廣く仏教一般が此二系統に分類せられるとし、縁起論は宇宙に対して、それが何から生ずるかを研究し、時間的に、縦的に、其發生を究める説、実相論は宇宙が如何なる状態にたつて居るかを明かにし、空間的に、横的に其様相を説明する説であると解釈し、此解釈が殆ど一般的に認められて、一時仏教学界を風靡する程に流行し、其余弊は現今に於て猶未だ掃盡せられて居ない状態である。然し、仏教は元來宇宙論などを論究するのが目的でなく、かかる種類の形而上学は仏教の趣意と背反するものである。(中略) 仏教の趣意目的は転迷開悟、断惑證理であることは何れの宗、何れの説に於ても拒まれて居ないことで、これには宇宙論などは、妨げにこそなれ、資けとはならないものである。仏教の実踐修行は智を開発し磨くことにあるが、その智は無漏智であつて、宇宙論の智の如き有漏智ではない。何れの点から見ても、宇宙世界の解釈の如きは仏教の重要視する所でないから、之によつて仏教を系統付けんとすることは甚だ奇である。加之、進んでいへば、縁起と実相とはしかく相對立する語でないから、單に表面の字義のみで之を對立させるのは當を得て居らぬ。(『同』五五一—二頁)

と述べ、また、

屢々いふ如く、実相と縁起とは相對立する語ではなく、又、決して宇宙一切の空間的考察から其実体の如何なるものなるかを論ずる説と、宇宙諸法の時間的研究から其生起の如何を明かにする説との別などを指すのでなく、仏教の全体は凡て皆縁起、即ち因縁生ともいふ説、の考の上に立つて居るもので、これにも何等少分の例外もなく(中略)天台宗は、一般的にいへば、觀心門に於て、吾々に手近なものを取つて、觀ずる境となすといふ如く、從因向果の傾向の説であるが、華嚴宗は出纏果相のままとして一切法を見るから、從果向因の傾向の説であるといへるであらう。(『同』六五八頁)

と言っている。

「阿頼耶識縁起」と類似的に見られる「如来藏縁起」や「真如縁起」については、

真如縁起なる語が真如から諸法が順次に出生することを説く説と解せられることも、亦華嚴宗の言ふ所が一原因となつて居るのであらうと思はれる。然し、前に述べた如く、法界縁起に対して區別を明示する為に、同一如来藏縁起中の一方を、特に、しばらく、真如縁起と呼んだのみのことであるから、此点に注意を払ふべきで、真如縁起は如来藏縁起の意味と異なつて用ひられては居ないのである。真如は法身であり、無色無形の理である。法身から諸法が生起せられると説くものは全く存しないし、無色無形から形色が出生するとも説くを得ない点を考へたならば、此点のみでも真如縁起の通常の理解は不合理であるといはねばならぬことが明かである。恐らく、真如縁起を単に字面のみで解したから、今いふ通常の理解が出るに至つたのであらうが、誠に無反省な理解であるといふべきであらう。それが而も華嚴を専門となす人に見られるに於ては誠に奇観である。

〔同〕七〇二頁〕

と述べている。要するに、真如などから發生するという「阿頼耶識縁起」「如来藏縁起」「真如縁起」の説は、文字面を誤解した考へである、と宇井博士は述べている。

高佐日煌師のいう「仏界縁起」は、「本仏」や「九識」という本体から万物が發生するというものであり、「非」であることはいふまでもない。こういう真如發生論や基体説が『大乘起信論』にあるようにしばしば言われているが、宇井博士は、起信論に真如を実体として發生する説は無いと次のように主張している。

真如縁起が真如を宇宙生起の実体原因とまでなす意味なりや否やは疑問である。それにもかかわらず、『起信論』は真如を宇宙の第一原因たる実体となし、これから時間的に諸法一切を生ずと説くとなす考へは従來の學者の一方において常に継承せられてゐる考へである。おそらくかく解するに至つたのは唯識法相宗の阿頼耶識縁起説との対立から影響促進せられた点が存するであらうと考へられるが、同時に古來注釈の研究に没頭して論の本文を読むをおろそかにした点にも基づくであらう。（『大乘起信論』宇井伯寿一九九四年岩波文庫「後記」一五八頁）

『起信論』のいう真如の真とは一切法の本より已來言説の相を離れ心縁の相を離れたるものを指し、如とは一

切法の本より已来畢竟平等にして変異あることなく破壊すべからざるをいうのであって、一切法は皆同じく如であるとか称せらるるから、決して真如という一種特別の実体があるのではなくして、全く一切法が真如たるに外ならないというべきであるが、しかし一切法の不可説不可念なるを指すのである。しかもこれを一心と称するから一切法の一心となった所をいい、従って一心の心は物に対する心ではない。賢首大師は『起信論』は理事融通無礙の説で理が事に徹し事が理に徹すとなすというが、理はすなわち真如一心で、事は一切法物心である。この事を直ちに現象諸法、理を實體本体と考えるから、その間の関係を時間的因果で解せんとすることに於て、上述のごとき真如縁起論をなすに至るのであるが、かかる説は『起信論』の説というよりも、實際は仏教学者の脳裡に案出せられた説という方が適當である。真如は決してかかる意味での実在本体ではなく、全く一切法の渾然としての絶対たる所を指すのである。(同一六二―三頁)

と。つまり、『大乘起信論』には真如を實體とする發生説などではなく、發生説は誤説によるものであるとして、賢首大師法藏の起信論解釈を批判している。

ここで、長々と字井説を引用した理由は、中古天台本覚思想は『大乘起信論』の影響であるというが、『大乘起信論』には本体根源説や真如發生論はなく、別教所説「不思議生滅の十二因縁」の記述表現を本体根源説と解釈した法藏等の誤説によることを述べるためである。字井博士の所説に対して縁起説など批判はあるが、無我説を踏まえた『起信論』見解の代表例として示した。この説は、天台や日蓮聖人の本体説批判や「天親龍樹馬鳴堅慧等内鑑冷然」(定遺七〇八頁)の御文とも整合する。

註10 『解深密經』の經文の世親釈真諦訳

『解深密經』の經文に該当する世親の解釈(真諦訳)を示す。

『深細にして』とは、滅し難く解し難きが故なり。(中略)『凡に於いて我れ説かず』とは、諸の凡夫人には甚深の行無く、一切智を求めず、根鈍なるが故に、凡夫及び二乗の爲には説かずとなり。『彼れ執して我と爲すこと勿らん』とは一相起り相統して長ず。若し衆生經(説)に依つて、邪分別を起さば、即ち此の識を執して

我と為さん。邪執を起すことを恐るゝが故に我れ為に説かずとなり。（『撰大乘論世親釈』大正藏三一、一五七下）

註・補足 宇井伯寿博士の「真諦三藏研究」

唯識の八識説と九識説では種々解釈が異なるが、第二章は「九識」の論述がテーマなので宇井伯寿博士の論文を参考にして述べた。宇井説は真諦三藏に偏するとの指摘が多々あるが、坂本幸男博士は宇井博士を「真諦三藏研究の権威」と述べている。（『国訳一切経瑜伽部十一』「仏性論解題」二六八頁参照）

「九識」を論ずる場合、宇井博士の著作は基本であると認識したので多く引用した。仏教史から見ると、九識説は法相唯識の八識説によって駆逐され「千年以上も殆ど顧みられなかった程に虐げられたもの」（『印度哲学研究第六』八三二頁）で、顧みられなかった真諦説を本格的に研究したのが宇井博士である。

第三章 高佐日煌師と靈断の仏教観

仏教は高度な学問であり同時に一般大衆を救済する宗教である。日本における仏教の歴史は長く、時代とともに変容して今日まで伝わった。同じ時代同じ場所であっても、その土地や寺院や家の歴史事情、さらに檀信徒個々人の境遇や理解度など千差万別であるから、教師が自己責任による方便的教説を説かざるを得ない場合がある。

たとえば、法門の場合、『事理供養御書』（第二章註III-5、本書一三九頁参照）にある

「心すなはち大地」（定遺一二六三頁）

という日蓮聖人の教えを知っていても、こういう法門は伝えにくい教えであり、われわれは、

「心より万法を生ず」（同）

という爾前の表現をしていることが多い。また「法華経は無明を対治する教えである」と分かっている、この法門も現実の教化では伝えにくい教説である。こういう問題を挙げれば法門無尽であるからきりがない。

さらに、目に見える具体的な本尊形態にしても所説多々あり、結果的に教師は自己責任において法を説くしかないわけである。「守護の御符」にしても然りで、日蓮宗には土地柄、風俗習慣、寺院縁起によつて種々の護符はある。大曼荼羅本尊は三秘の大法であるから別として、「御守」や「御札」等は衆

生引導の方便としてその存在がすべて否定されるものではないと考える。

しかし、九識靈断説が問題なのは、日蓮聖人の教えを改変し随方毘尼の領域を大きく逸脱していることである。仏教や日蓮教学と無関係の「整識観」を公然と主張し、「整識観」を土台とした「九識靈断法」や「俱生靈神符」を「日蓮聖人の残された秘法である」と公言していることである。

そこで、ここでは、第一章、第二章で述べたことを踏まえた上で、

(一) 高佐師が戦前主張した「天皇本尊論」と戦後主張した「十字仏教」の関係を簡単に述べ、「高佐師の宗教観」を論じ、「高佐十字仏教の意図するところ」を述べる。

(二) 「九識靈断法」と「俱生靈神符」は、高佐日煌師の創作であることを示し、

(三) 「まとめ」で、九識靈断説の反仏教思想を総括する。

(一) 高佐日煌師の「天皇本尊論」と「十字仏教」

一 高佐師の戦前戦後に一貫する「創造主説」

高佐師の宗教観が、戦前の天皇本尊論から戦後の十字仏教に至るまで一貫して変わらないことは既に指摘されている。(伊藤立教「生死―現実そのもの―高佐貫長」『生死観と仏教』所収、澁澤光紀「高佐日煌の教学」

133参照)

九識靈断にとって「整識観」「九識靈断法」「俱生靈神符」はセットであるが同時に出来たものではない

いらしく、「整識観」は戦前戦中、「九識靈断法」は戦後であり、「俱生靈神符」は戦前か戦後か不明である。

だが、俱生神については戦前から言っている。『聖衆読本』では、

我身の無事安泰に就いては、寸時も離れず傍に附いて御守護下さる、俱生靈神にお任せして置けば宜しいのであります。此の守護神は太神が我等を生み給うと共に遣わされて云々。〔聖衆読本〕昭和十四年行道会宣伝叢書・前掲澁澤論稿から引用)

と言っている。『皇道仏教読本』に記載された「俱生靈神」の記述は興味深い。

高佐師は、

世界の群類は理として申せば天之御中主神の胎中から生まれたもので、伊弉諾、伊弉冊の二柱はその神業を直接に行われた遠祖であってこの御神を俱生の神と申すのであります。(二三頁)(中略)

人間は大神様の分体として造られたもので生命も心霊も皆大神様に繋がって居るのでありまして、人の本来は如何に尊いものであるかと窺はれるのであります。本体の大神様が分体である人間の無事息災を思召されて、一一守護の靈神をお附け下さることは当然為されなければならないのでありまして、それは丁度可愛い子供にお守りを附ける云々。(二四頁)

と言っている。大神様とは天之御中主神のことなのか天照大神のことなのか明確には分らないが、恐らく前者（天地開闢第一神を「天之御中主神」という）で、高佐師は大神様と伊弉諾・伊弉册と俱生神を結び付け、俱生神の正当性を『華嚴經』、『安樂行品』、『摩訶止観』、『摩訶止観弘決』、『乙御前御消息』、『真言諸宗違目』等の文を引用して主張している。

高佐師からすると、天之御中主神等が本体であるから、伊弉諾・伊弉册、俱生神も本体神と同類というのだろう。高佐師が列挙している文証は『新日蓮教学概論』『十字仏教』『靈断師会摘要』等々にも記述されている。

しかし、ここでこの文証については言及の対象としない。

その理由は、高佐師のいう天之御中主神等は、「万物を生み意志を持つ大根源や創造主」に相当し、第二章で述べた外道の創造神の類のものである。外道思想によって解釈された御文は文証にはならない。靈断の示す文証は、第二章で批判した「本体説」や「大根源説」を前提とした解釈によるものであり、これが文証として意味をなすのは、「本体説」や「大根源説」は是であるとする理証が具わった場合に限る。

だが、『新日蓮教学概論』や『十字仏教』等で、「仏」のことを「神」と主張している箇所は、高佐師や靈断のいう「神」の実体を詳しく知る上で重要である。高佐師は「如来秘密神通之力」の経文をあげて、問答体で次のようなことを言っている。高佐師いわく、

問「仏を神と呼ぶのは、貴方の独創ですか、それとも他に例がありますか」

答『法華經の如来寿量品に如来秘密神通之力という詞があります。観念において全然違うならば、この訳語は不当であります。また如来神力品というのがあります。その経文の中には『仏ノ神力ヲ以テノ故ニ』とか『大神力ヲ現ワシテ』とか述べてあります。仏の力ならば仏力が適当であります、神力でないとはびつたりしないのは、仏陀の観念が既に神の観念に一致しているからであります』（『十字仏教』一一二頁）

と。当初、筆者は、なぜ「仏」と「神」を同一視して、しかもその文証として「如来秘密神通之力」をあげるのか、甚だ理解に苦しんだ。

しかし、高佐師がもともと、大神様という本体の神の存在を想定し「万物を生み意志を持つ創造主」と見て、伊弉諾・伊弉册の二柱を俱生神とも言い続け、戦前は「大神様」と言っていた「万物の創造主」を、太平洋戦争敗戦と同時に「創造主」の名前を「大神様」から「九識」「本仏」に改めただけである、と見るならば簡単に理解できる。「大神様」を「九識」「本仏」と改めたことを正当化するにあたり「如来秘密神通之力」の経文を引用したのであろう。高佐師にとっては、「神」も「仏」も同じで、「万物の創造主」であれば名称は何でもよいわけである。「仏と言わずに神という方がびつたりくる」と言っている。

高佐師いわく、

故に『ホトケ』などという訛りに訛った変な詞を用いるより、『神』といった方が国民の気持に

びったり来る。この意味において十字仏教は、在来の『ホトケ』という呼び方を廃止する訳ではないが、神と仏の觀念が別々のように思われるために、ややっこしく混線する場合はこれを避けて、『仏陀』を『神』に訳して用いるのである。(『十字仏教』一一二頁)

と。「ホトケなどという訛りに訛った変な詞を用いるより、神といった方が国民の氣持にびったり来ると言い切り、戦前からの自己主張を押し通している。

二 高佐師の「仏教の如来」と「外道の創造神」を本体説で一緒にする説

さらに、宇宙の本体である「万物の創造主」は神道および仏教のみならず、世界宗教とも共通するとして、次のように言っている。

『十字仏教』にいわく、

宇宙の本体である大靈格者は、いろいろの立場に立ち、さまざまの教えを垂れて衆生を濟度している。それは一本体の活動であるから何々仏、何々如来といつても、皆な仮りの名であつて本体そのものには一定した名字はない。言を換えていえば、あらゆる仏陀は本体仏の分身散体にほかならない。今の釈迦牟尼仏の人格の内容は、実にかくの如きものであるという意味である。これは仏教の仏陀觀に統一を与え、釈尊中心の体系を整えるために創作せられたものであるが、更にその意味を拡げて考えれば、仏陀、如来、神という名称に躡かず、宗教の本質に立って、綜合し

た判断の出来る可能性がある。そうすることによって各宗教の信奉する神々は、いずれも宇宙の本体を仰いでいることにおいて変りはなく、ただその名称を異にするだけである。という考え方が出来なければならぬ。試みに宗教の神々の名を一つ所にならべてみると、十字仏教の主張に無理のないことが自ずから明らかになると思うのである。

天之御中主神（日本神道）

天照皇大神（日本神道）

釈迦牟尼仏（聖道門仏教）

阿弥陀如来（浄土門仏教）

大日如来（密教系仏教）

天に在す神（基督教）

エホバの神（猶太教）

アラーの神（イスラム教）

天理王の命（天理教）

天地金の神（金光教）

これ等の神名は、神格の解釈に多少の相違はあろうが、宗教を信ずる者の立場においては、最尊無上唯一絶対であることに於いて同一である。してみるとその名称よりも神の実質の方が大切

であることは申す迄もない。昔のように他の宗教の存在を知らず、自教独善の立場を守るのに、何の不自然もなかったときは、それで少しも差支えないのであるが、こうして世界の宗教を一堂に会してみると、最尊無上唯一絶対が幾つもあることは、人類の精神文化の大きな矛盾になって来る。所詮何等かの解決を必要とするのは、自明の問題である。ここにおいて十字仏教は、法華經寿量品の本仏觀を、更に全世界の宗教の上に齎らして、信教互融の根本原理にせんとするものである。この問題は十字仏教の生命とする所であり、吾々聖徒の信念は牢乎として動かし難いものがあるのである。（『十字仏教』一二五―七頁）

と。「宇宙の本体である大靈格者は、いろいろの立場に立ち、さまざまの教えを垂れて衆生を濟度している」（『十字仏教』一二五頁）というのであるから、高佐師のいう宇宙の本体である大靈格者すなわち本仏は、さまざまな神として名を変えて邪見の外道思想を説くということになる。

さらに高佐師は、

十字仏教はこの問題について、法華經の寿量品に説かれてある『久遠実成の本仏觀』を理解することにより、自から独善的な考えを一蹴して、諸宗教の信仰の対象は、同じ宇宙の本体を、各独自の立場から礼拝しているのであるという確信に到達した。同時にすべての宗教は本体である神の悲願を相続して、人類の迷蒙を覚まし、四徳波羅蜜多（常、楽、我、淨）の理想世界を地上に顕現するために、道義を護持する信仰生活を確立せんとしているものである。故にいずれの宗教も

実質においては同じであつて、甲乙是非をいうべきものではない。（『十字仏教』一一六頁）

十字仏教の聖徒は法華經の寿量品に説かれてある、本体の仏陀を信仰する。『靈なる神』には名はない。何々仏、何々如来、あるいは何々神というのは、この本体の『靈なる神』に対して、人間の方からつけた名である。故に仏名神号に拘泥すべきではない。嚴然としてまします宇宙の本体、姿を現わし給わない靈としています神を信すれば、凡ゆる宗教の信奉する神仏に通ずるのである。この神が基督教の考えるように万物の創造主であるか、仏教の考えるように自然においてになる本体であるか、その詮策は無用である。（中略）我々は次のことをはっきり知っている。自分の意志によつて現われたものでなく、何者かの意志によつて造られたものであること。造られた我々すらこれだけの精神をもっているのであるから、造り主はさらに偉大なる精神をもつものでなければならぬこと。この問題は推理の力のある者には、直ぐに領ける嚴肅なる事実である。

（『十字仏教』一九二頁）

と言っている。『新日蓮教学概論』でも高佐日煌師の説を踏襲して、

九識は（中略）現象世界を顯現する本体界である。本体界は神秘蘊在せる秘密の世界であり、その本体界にこそ、万有の起源があり、万物の創造の意志があるのである。所謂、靈界はこの無相密在せる秘密の本体界であつて、その靈界の主人公を名づけて神と呼ぶのである。（『新日蓮教学概

論』八九頁）

と言っている。高佐師や靈断からすると、すべての宗教は「宇宙の本体」を礼拝の対象にしているのであるから、実質的には同じものを礼拝しているという。

仏教は「宇宙の本体」や「創造者」を礼拝する教えではない。仏教において礼拝の対象は仏法僧の三宝である。三宝の中でも特に仏と法は特別で、法とは仏の説かれる教法である。仏なくして教法はない。仏の中でもわれわれ娑婆世界の衆生にとって、釈尊だけが主師親の三徳を具す如来である。

『主師親御書』には、

釈迦仏は我等が為には主也・師也・親也。一人してすぐひ護ると説給へり。阿弥陀仏は我等が為には主ならず、親ならず、師ならず。(定遺四五頁)

とある。

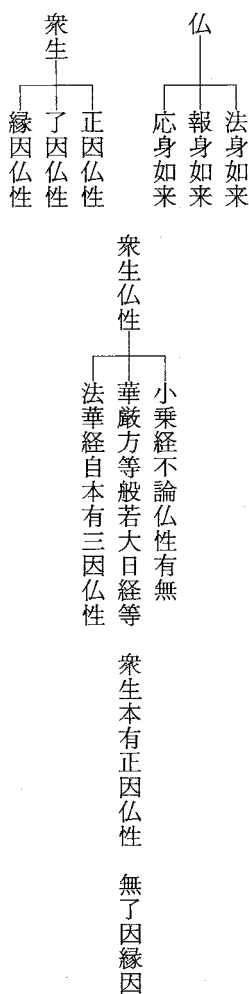
『南條兵衛七郎殿御書』には、

法華経の第二云今此三界皆是我有。其中衆生悉是吾子。而今此处多緒患難。唯我一人能為救護。雖復教詔而不信受等云云。此文の心は釈迦如来は我等衆生には親也、師也、主也。我等衆生のためには阿弥陀仏・薬師仏等は主にてはましますも、親と師とにはまします。ひとり三徳をかねて思ふかき仏は釈迦一仏にかぎりたてまつる。親も親にこそよれ、釈尊ほどの親。師も師にこそよれ、主も主にこそよれ、釈尊ほどの師主はありがたくこそはべれ。(定遺三二頁)

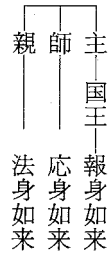
とある。

『八宗違目鈔』にも、「今此三界」の經文を示して、

記の九に云く、もし其れ未だ開せざれば法・報は迹にあらす。もし顯本し己われれば本迹各三なり。文の九に云く、仏三世に於て等しく三身あり、諸教の中に於てこれを秘して伝えず。(定遺五二五
六頁)



文句の十に云く、正因仏性「法身の性也」は本当もとまさに通亘す。縁了仏性は種子本有、今に適うにあらざる也。法華經第二云 今此三界皆是我有「主国王世尊也」其中衆生悉是吾子「親父也」而今此処多諸患難唯我一人「導師」能為救護。寿量品云 我亦為世父文。



と図示されている。この沙婆世界で、われわれに法華經をはじめとする一代聖教を説かれた釈尊だけが、主師親三徳具備の三身即一の如来である。如来であっても西方の如来である阿弥陀仏等は、主の徳（報身如来）はあっても師親の二徳はない、と日蓮聖人は言われている。

しかし、高佐師は、

十字仏教の聖徒は法華經の寿量品に説かれてある、本体の仏陀を信仰する。『靈なる神』に名はない。何々仏、何々如来、あるいは何々神というのは、この本体の『靈なる神』に対して、人間の方からつけた名である。故に仏名神号に拘泥すべきではない。厳然としてまします宇宙の本体、姿を現わし給わない靈としています神を信ずれば、凡ゆる宗教の信奉する神仏に通ずる。

（中略）

自分の意志によって現われたものでなく、何者かの意志によって造られたものであること。造られた我々すらこれだけの精神をもっているのであるから、造り主はさらに偉大なる精神をもつものでなければならぬこと。（『十字仏教』一九二―三頁）

と、あくまで九識や本仏を「創造主」と見ている。そして創造主の偉大さを強調し「仏名神号に拘泥すべきではない」と本体たる「霊なる神」への信仰を述べている。さらに、キリスト教の神を拝もうと天理教の神を拝もうと一向に構わないと言う。高佐師いわく、

問『仏教徒が基督教の神を拝んでも、信仰的に矛盾はありませんか、感情の上でびったりするでしょうか』

答『寿量品の本仏の意味がよく理解されていれば、びったりいたします。我々はむしろ宗教毎に我が仏我が神と、狭い立場で霊なる神を独占しようとする気持の方が、不思議でならないのであります。』（『十字仏教』一九七頁）

と、高佐師は他宗教の神々を礼拝することを是認する。『宗門改造 第九七号』（昭和三五年二月）でも同様のことを言っている。高佐師の仏陀観は「創造主」であるから、名前は違っても本来同じ本体を本尊としているので何を礼拝の対象にしても良いと言うのである。

高佐師は「十字仏教をクロスとして念仏、真言、禅を是認することで日本の仏教は活気を取り戻し大乘仏教融合の第一段階である（要旨）」（『十字仏教』二二六頁）と言っている（本書一六九～七六頁参照）。日蓮聖人の教えとは似ても似つかぬ説である。高佐十字仏教は、寿量品の本仏を「万物の創造の意志がある宇宙の本体」であると主張するが、第二章で論述したように、仏教は「創造主」や「本体神」を真に向から否定している。

高佐師は、人類共通の理想は同じだと言って仏教以外の宗教には四徳波羅蜜の名はなくとも四徳波羅蜜の義は含んでいると、問答形式で次のようにいわく、

問『四徳波羅蜜は仏教の教理であって基督教には全然ないではありませんか。』

答『真理には仏教のものの基督教のものとという区別はありません。基督教に四徳波羅蜜の名称はなくとも、これは人類共通の理想でありますから、愛と善との行われる所は、自然四徳波羅蜜の世界に化されて行くのであります。この意味において基督教の旧福音書は神の愛を相続し、その徳行をもって神に仕える教旨に満たされているのであります。』(『十字仏教』一一八―九頁)

と。「キリスト教に四徳波羅蜜の名称はなくとも四徳はある」と言う。高佐師が認識する四徳の概念は、仏教の四徳の概念ではないから、外道思想と共存することが可能なわけである(四徳については「第二章(四)―四、靈断の「常楽我淨」参照」。戦前、高佐師が、天之御中主神や天照皇大神という本体に結び付けて天皇本尊論を主張したことも、十字仏教では、このように肯定されている。故に、高佐十字仏教の説によると、時代と環境によって何でも本尊になりうるのである。

三 高佐師の「天皇本尊論」と「随方毘尼」

戦前の皇道仏教は日蓮宗だけでなく他宗も同様であったが、伝統宗教で、本尊を変えて天皇を本尊としようとしたのは日蓮宗だけだったのではあるまいか。仏教と無関係の天皇を本尊として祀り上げ、宗

門の歴史に大きな汚点をつけた張本人が高佐日煌（貫長）と清水梁山の両師であった。

戦後においても高佐師は、戦前の天皇本尊論（天皇が日蓮宗の本尊だという説）を反省するどころか、肯定している。高佐師いわく、

著者は昭和十三年皇道仏教を提唱したことがあった。（中略）皇道を翼賛することが即ち皇道仏教であると考えていた。当時はクロスの真理のことは念頭になかった。しかし今日から考えてみると、皇道仏教は一種のクロス仏教であることに気付かざるを得ない。もともと『世法即仏法』とか『凡聖一如』とか『娑婆即寂光土』とかいう、抽象的なクロス観念が、その当時既に出来ていたからであろうが、日蓮聖人が鎌倉時代にこの考え方に立っておられたことは、日蓮宗徒の大きい注意すべき点であると思う。著者の皇道仏教は内外から猛烈な反対を受けた、宗内からは異端邪説であるとし、宗外特に神道家からは皇道を布教に利用するものであるとして教界の物議の種となった。結局昭和十五年の三月、この団体が出来てから、満二月早目に解散することになった。当時著者の衷心の意図は、第二の排仏棄釈が現われそうな気配を見たので、この暴風を事前に回避する随時毘尼（時勢に順応すること）を行うにあつたのであるが、宗内の人々はそれに気がつかなかつたらしい。幸い大あらしにもならず済んで、著者の先見の明は役に立たなかったが、今日にして思えば十字仏教への一段階であつたのである。しかも解放せられた自由の立場で世界的な真理を口にすることの出来るのは、幸せであると思う。先きに皇道仏教を提唱し、今また十字仏教を提唱する、彼の信念那邊にありやと疑う人のために、如上の気持を一言つけ加えて置く

必要があつたのである。著者は所詮現状をもつて安んじない人間である。（『十字仏教』二二七―八頁）

と。高佐師は、皇道仏教時代は「第二の排仏棄釈が現われそうな気配を見たので、この暴風を事前に回避する随時毘尼を行うにあつた」と言っている。

しかし、これは、冒頭の「皇道を翼賛することが即ち皇道仏教であると考えていた」という言葉と矛盾する。いかに言おうと、高佐師は本気で皇道を翼賛して皇道仏教を主張していた。

高佐師は、当時、皇道仏教に反対していた清水龍山立正大学学長を『中外日報』（昭和十五年二月二〇日）で「国賊的不敬思想」と攻撃し（『澁澤論稿』参照）、同年九月、高佐師の行道会は龍山師を不敬罪で告訴する。高佐師は第二の排仏棄釈に対応するどころか、龍山師等に対し宗門内外から圧力をかける中心人物で、宗門から「獅子身中の虫」と評されていた（『中濃論稿』参照）。

昭和十五年十二月には『清水龍山先生教育五十年古稀記念論文集』が刊行され、発行所は「立正大学内清水龍山先生教育五十年古稀記念会」となっている。日蓮門下そうそうたる学者諸氏が諸論文を寄せた大部の論文集で、この中には「九識」や「教論（サーンキヤ）派」に関係する論文も入っており龍山師を支持する当時の立正大学の空気が感じられる。

高佐師は、

第二の排仏棄釈が現われ（中略）宗内の人々はそれに気がつかなかつたらしいと白を切つて、

今日にして思えば十字仏教への一段階であつたのである

と言ひ、天皇本尊の皇道仏教を十字仏教の布石であつたと言つてゐる。

しかし、そもそも、日蓮聖人が言われる「随方毘尼」という戒の法門は、

少々仏教にたがふとも其国の風俗に違ふべからざるよし、仏一つの戒を説き給へり。(『月水御書』定遺二九二頁)

というもので、仏教の第一義に違わない限りにおいて、その国や地方の風俗習慣等々は少々仏教に違ふとも一応それを認める、というものである。「本尊」を変え「教義」を変えるところという一般常識でも考えられない非常識が「随方毘尼」であるはずがない。

仏教は宗教であつて学問ではない。そして、どこまでも衆生の抜苦与樂を根本とするものである。

仮に、学問的には、一見、非仏教的であると思われるところがあつても、衆生を引導する時、教師は自己の責任と裁量によつて、その時代や土地の風俗習慣等を考慮し仏教の第一義に違わぬ限りにおいて、それなりに是認されるものであると思う。

しかし、「万能の創造主が存在しその神に仕える」という主師親の義なき他宗教の神の礼拝を肯定することは、天皇を本尊とすることと何等変わりない。

このような説は、仏教の第一義に著しく反するものであり随方毘尼でもなれば日蓮聖人の教えでもな

い。

四 高佐師や靈断のいう「仏」「菩薩」

高佐師は、釈尊と並べてキリスト・ガンジー・リンカーン等を「仏陀」と言っている。

高佐師いわく、

『仏陀』人類の歴史あつて以来、世の光りとなった人々は、普通の人間ではなく、聖の聖なるものの即ち神人である。釈尊、基督、孔子、ムハメット、ソクラテイスは、人間の中から生れた偉人なる神人であつた。己のすべてを犠牲にし、印度民族の解放に全生涯を捧げた聖雄ガンジーは、まさに印度民族にとって神人であつた。黒人奴隷の解放に身を提して立つたエブラハム・リンカーンは、単りアメリカ黒人解放の父であるばかりでなく、人道主義を奉ずる者にとって神人であればならぬ。三重苦の哲人ヘレン・ケラー女史は、盲啞者の大光明であり、救いの神であつた。およそ人類の文化に偉大なる業績を残した人々は。地上において神人と仰がるべき理由がある。

（『十字仏教』一三六頁）

と。高佐師が、まさか本気で、仏教とは無関係のキリスト、孔子、モハメット、ソクラテス、ガンジーを仏と言っているのでは無いだろうと思つたが、釈尊と並んで列記されており、高佐師や靈断は本気であるらしい。『宗門改造第九二号』（昭和三四年九月）でも同じようなことを言っている。

『新日蓮教学概論』にも、

仏教の仏陀の観念は、人間釈迦の人格の敬慕と研究に出発しているので、（中略）自覚・覚他・覚行円満を内容とする（中略）条件に叶った完成せられたる人格者を仏陀という（同・増補改訂版八五頁）

とある。仏教という仏陀の概念とは明らかに異なる。

さらに、高佐師はローマ法王や神父や牧師を「迹化の菩薩」などと信じがたいことを言っている。高佐師いわく、

そのローマ法王や神父や牧師は迹化の菩薩だろう。

つまり全世界の宗教及び倫理、道徳の指導者は迹化の菩薩と思っただけです。（『観心本尊鈔を語る』二五三頁）

また、いわく、

菩薩の名は言葉を変えて云うならば、菩薩の内容である。序品の処に「名を文殊師利菩薩」という。文殊師利ということは字のとおりである。これは、文科系の文化である。「観世音」という

のはね、観世音菩薩自ら説明しているように、世音を観じて救いを垂れるという意味である。言葉を変えて云うならば、必要とする総ての救いを観世音によって象徴するのである。「得大勢菩薩」「常精進菩薩」「不休息菩薩」。常精進と不休息とは同義であるが、「宝掌菩薩」宝を掌にする。これは経済だ。「薬王」所謂、医薬、衛生、薬品。「勇施」これは警察とか、自衛軍備、或は政治もこの中に入る。(二〇二―三頁)(中略)

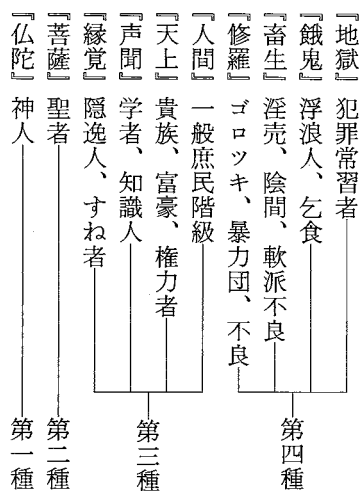
「宝月、月光、満月」などは、お月様を中心にしていつているが、これは天文学の方になるだろうね。「大力、無量力、越三界」三界を越えるというようなことは、一つの精神修養の問題になるだろう。大力、無量力はスポーツの方にも関係があるだろう。オリンピックの金メダル組は大力菩薩とか、無量力菩薩とか云える訳だ。(「観心本尊鈔を悟る」二〇四―五頁)

と言っている。このような発言には驚きを禁じえない。

高佐師のいう仏菩薩の概念は、通常の仏教という仏菩薩の概念とは全く異なる。仏教では「菩薩とは菩提を求める仏教徒」ということが基本である。だから、ガンジーやマザーテレサが、世のため人のために慈悲の行為を実践しても「菩薩のごとし」とは言っても、彼らは「菩薩」ではない。

高佐師の仏菩薩観は、キリストやガンジーも「仏」なら、キリスト教の神父や牧師さらにオリンピックの金メダル組までも「菩薩」というものである。

また、高佐師の六道解釈は、第一章の「第七識・本能」の箇所でも触れたが、『十字仏教』では「世の中には四種の人間が住んでいる」と言って、十界を次のように分類している。(『十字仏教』一六〇―一



この分類の内容を見ると、高佐師は六凡四聖を無視しており、もはや仏教理論を踏む意志が全く無いことが分かる。仏教では十界を迷悟の差で区別するが、高佐師は自分勝手な独創で十界を区別している。

五 高佐師のいう「十字仏教」

高佐師のいう十字仏教は仏教理論には制約されず、いかなる宗派、いかなる宗教とも融合するという。大乘仏教融合の第一段階として、高佐師いわく、

十字仏教は何宗の形態をも損ねないで何宗にもクロスすることの出来る大乘仏教の一発展段階である。各宗の布教家が道義を鼓吹するに当って、著者が前に述べたような矛盾を自覚することはないであろうか。真に力ある布教は些かも虚偽があつてはならない。十字仏教の行法をもつてすれば、自己を偽ることなく、大衆の立場と位地を同じうして道義を鼓吹することが出来る。これならば立派に『諸惡莫作衆善奉行』の大乘精神の発揚である。著者は、著者の既成宗团的立場を捨てないで、題目を唱えながら十字仏教をクロスして行く、念仏を唱えながら、光明真言を唱えながら、座禅しながら、十字仏教をクロスすれば、日本の仏教は不日脈々たる活氣を取り戻すであろう。それが大乘仏教融化の第一段階ではあるまいか。〔十字仏教〕二二六頁）と。

高佐師は、「念仏を唱えながら、光明真言を唱えながら、座禅しながら、十字仏教をクロスすれば、日本の仏教は 不日脈々たる活氣を取り戻すであろう。それが大乘仏教融化の第一段階ではあるまいか」と言うのである。

日蓮聖人の教えは成仏するための法であるから、「念仏ではいけない」「真言ではいけない」「禪ではいけない」と言われたのである。いづれの行も及びがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし、というがごとき苦海に没在する衆生にとって、法華経の題目を受持することだけが末法における出離生死成仏・現安後善の唯一の道であるから「法華経でなければならぬ」と念仏・真言・禪・律等を破折されたのである。

日蓮聖人が何のために、

諸経は無得道墮地獄の根源、法華経独り成仏の法也。（『如説修行抄』定遺七三六頁）

と諸宗を破折し『立正安国論』を執筆されたのか、その意味を高佐師は全く無視している。高佐師は「念仏を唱えながら、光明真言を唱えながら（中略）日本の仏教は不日脈々たる活気を取り戻す」（『十字仏教』二二六頁）と言い切っているのであるから、法華経の題目でなくてもいいわけである。

また、高佐師は、『諸惡莫作衆善奉行』は仏教だけでなく他宗教にも通じるといふ。

高佐師いわく、

問『あなたは基督教をしきりに弁護しますが、仏教徒として差支えありませんか。』

答『一向差支えありません。善い事は誰が行い、どこで行っても差支えないのでありますから、

仏教の本旨は、諸惡は作すなかれ、衆善は行い奉るべし、自から意を淨くするをこれ諸仏の教えとすというにあります。』

問『しかしあなたは仏に事える人で、基督教の神に事える人ではないではありませんか。』

答『仏と神とを別だと思ふのは認識不足です。法華経の寿量品にその問題が正確に取り扱われております。この問題は十字仏教の生命とする所ですから、後に詳しく説明致しますが、基督教の神、イスラム教の神、何教の神といって、神様を宗教株式会社社長のよう考えることは、

大きな謬りだということだけを申し上げて置きます。』（『十字仏教』五〇―一頁）

問『仏教徒が基督教の神を拝んでも、信仰的に矛盾はありませんか、感情の上でびったりするでしょうか』

答『寿量品の本仏の意味がよく理解されていれば、びったりいたしません。我々はむしろ宗教毎に我が仏我が神と、狭い立場で靈なる神を独占しようとする気持の方が、不思議でならないのであります。』（『十字仏教』一九七頁）

と。高佐師は「諸惡莫作衆善奉行」の文の善惡の意味を、仏教思想を踏まえて解釈せずに、一般世間の常識の次元で七仏通誡偈の善惡を解釈している。

仏教における善とは仏道を歩むことであり、最善とは元品の無明を退治して成仏することである。仏教における惡とは仏道から遠ざかることであり、最惡の惡とは仏道と大きく離れること。すなわち、正しい因果の法を謗り捨てること、一念三千正觀成就する道である法華經の教えを捨てて正法を謗ることである。

法華經は元品の無明を退治する教えであるから、日蓮聖人は成仏の法である法華經を捨てる惡業をきつく戒めて、

善に付け惡につけ法華經をすつるは地獄の業なるべし。〔開目抄〕定遺六〇一頁）

と言われるのである。

元品の無明を退治する教えを説く法華經の教主が主師親の三徳を具備する仏である。

しかるに、靈断は、われわれが礼拝し尊敬すべき三徳具備の如来を、「万物の創造主であり、人間の本体であるものを名づけて神と呼び」(『新日蓮教学概論』八七頁)、「基督教の神、イスラム教の神、何教の神を拜んでも、信仰的に矛盾はなく、寿量品の本仏の意味がよく理解されていれば矛盾はなくびつたりいたします(要旨)」(『十字仏教』一九七頁)と言っている。

こういう説が、日蓮聖人の教えと言えるのか。

高佐師は大乗仏教の統一だけでなく、世界宗教の統一を言う。

高佐師いわく、

仏教と基督教とを対照して成立の経過を考えると、非常に興味のある問題がある。仏教は教祖の釈尊が序論を書き、後の大乗仏教作者が本論を書き、まだ結論が出来上っていない。十字仏教はその結論を書く立場に立っていると思うのである。

基督教は丁度その反対に、教組のイエス基督が結論を書き、プロテスタントが本論を書き、ユニテリアンが序論を書きつつある。その序論が完成し、十字仏教の結論が完成すると、恐らくこの二大宗教は最後に仲よく手を握ることになるであろうと思うのである。著者が宗教の序論というのは、人間を出発点とし人間を中心とし知識と理解によって、人間の価値を発見しようとする事である。本論というのは神と人間との接点を明らかにし、哲学(科学知識も含む)と宗教とが

渾然と一体になる事である。結論というのは仏教でいえば仏陀の悲願を、基督教でいえば神の愛を、信仰によって確実に受け取り、五欲の使徒を神の使徒に振替え、利己主義を人道主義に改め、ボデイサドハー（菩薩）の生活つまり行道生活を楽しむことである。二大宗教に対してこういう見方をした者は、著者が最初であると思うが、この観察は誤っていないと信ずる。〔十字仏教〕五五頁）

と。要約すると、高佐師は、仏教においては、

- ① 釈尊が序論を書き、
- ② 大乘仏教作者が本論を書き、
- ③ 十字仏教はその結論を書く。

と言ひ、キリスト教においては、

- ③ イエス・キリストが結論を書き、
- ② プロテスタントが本論を書き、
- ① ユニテリアンが序論を書きつつある。

と言っている。

ユニテリアンとは、「三位一体説を否定、単一人格の神を主張しイエス・キリストの神性を認めず、その贖罪を無意味とし、聖霊を神の現存とする教派」（『岩波キリスト教辞典』）という。

高佐師は、②本論とは、

神と人間との接触点を明らかにし、哲学（科学知識も含む）と宗教とが渾然と一体になる事と言う。

われわれにとって釈尊・天台・伝教・日蓮聖人は三国四師である。この三国四師の根本である釈尊を、高佐師は、序論の執筆者にして、高佐師自らが結論を執筆する立場にあるがごときことを公言している。

①序論②本論③結論の中に日蓮聖人の名はない。

これは高佐師の十字仏教は、日蓮聖人の御名を挙げずに語れる宗教であることを如実に物語っている。高佐師は、日蓮聖人のことを忘れて、『十字仏教』にいわく、

十字仏教がユニテリアンとは正反対な立場で、仏教の仕上げをする大役を担っている。（五七頁）

と、高佐十字仏教の未来をとうとうと語っている。

高佐師にとって、②本論とは「神と人間との接触点を明らかにする」ものらしいが、仏教でもともと高佐師のいう本体神や創造神は否定している。だから、「仏教」と「本体や創造主の存在を肯定する宗教」が渾然と一体になるわけがない。高佐師は、

宗教と渾然と一体になる（中略）二大宗教に対してこういう見方をした者は、著者が最初であると思うが、この観察は誤っていないと信ずる（『十字仏教』五五頁）

と言っている。空仮中の仏教と、空を否定するキリスト教と「渾然と一体になる」という見方を公言することは「仏教思想の否定」である。だから、伝統教団を自認する仏教教団において、このような主張をする人はまず存在しない。もし、存在するならば「獅子身中の虫」である。高佐師が、教説上の論理において全く相反する思想を「渾然と一体」となることを本気で主張する最大の理由は、高佐師にとって、宗教とは「創造主の本体を礼拝するもの」であり、仏（神・九識）とは「万物の創造の意志がある無相密在の本体界」であるという大前提があるからである。

教義があるかぎり諸宗教が渾然と一体になることは不可能である。もし、日蓮宗が法華経を捨て、淨土系も淨土教を捨て、全仏教も全キリスト教も全イスラム教も全ての宗教が教義を捨てるならば、渾然と一体になるかもしれないが、教義を捨てた宗教同志であるならば、もはや一体化をするまでもない。

『観心本尊鈔を語る』では、

高佐日煌は求めてそうしたわけではなかったがな、そういうふうに運命的になってきておる。それで結局だね、後をふり返ってみると――つまり日蓮教学を完成してだ、弘通の極手を発見して、これを宗門に植えつけるために生まれて来たんだということがやっと今分かって来た。そうするとやっぱり本化の菩薩というものはあるんだ。終始一貫その目的の為に全生涯を投じ去っているものは正しく間違はなく本化の菩薩である。そして今ここへ集まる人々は皆菩薩である。私は確信しておるんだ。初めから用意されとる人々である。これも神秘世界の出来事だからね。我々の凡智をもつてうかがい知れないけれども、結果をもつてこれを問うならば、そうなつとる。だか

ら日蓮宗では私に齒がたたんわけなんだよ。基礎工事が違うわい。(『観心本尊鈔を語る』二四八頁)

と言っている。

ここで高佐師が言う「日蓮教学を完成する」とは「整識観」による日蓮教学の書き換えであり、「弘通の極手」とは「九識靈断法」と「靈神符」のことであると思われる。

高佐師のいう「整識観」や「九識」が、仏教とは全く関係ない説であることは既に述べた。故に、「整識観」を土台とする「九識靈断法」や「靈神符」が、仏教や日蓮教学と無関係であることは言うまでもない。したがって、靈断法や靈神符が日蓮聖人の教えの「弘通の極手」になるはずがない。

靈断は「九識靈断法は、お題目流布のための方便である」という。しかし、方便とは真実に通じ真実を説くための手立てのことである。「九識靈断法」や「靈神符」が「お題目流布のための方便である」というならば、創価学会や顕正会の教義やその活動も「お題目流布のための方便」として肯定されるというのか。

(二) 高佐師による「九識靈断法」と「俱生靈神符」の創作と問題点

高佐師が「九識靈断法」や「俱生靈神符」について語るところは、靈驗奇蹟や神秘の言葉で綴られ、常に「神秘」という鉄のカーテンに包まれている。九識靈断法が誕生した経緯が『十字仏教』に記載さ

れている。少々長いが引用する。

高佐師いわく、

行道生活に入るときは、心靈は宇宙の真理に通じ、真理を透して神に通ずることが判る。なぜなれば、行道生活は既に個人の意志ではなく、神の意志より現われているからである。従って行道生活には必然に神秘が超って来なければならぬのである。この理詰の考え方は、著者が『整識』の研究をなし遂げたとき、勃然と胸中に湧いた靈感であった。果せるかな、行道生活には神秘の現われることを、著者はひそかに体験することを得たのである。

靈驗奇蹟は宗教につきものであつて、普から夥しい例話が伝えられている。しかしそれが必然のものであるか。偶然のものであるかを瞭りさせることは、非常に難しい問題である。もし必然のものであるならば、物理化学が一定の公式によって、何回でも同じ結果を現わすことが出来るように、当然実験証明の可能性がなくてはならないのである。また偶然のものならば、それは必ずしも宗教信仰の有無に関係なく、自然現象として起つて来るのであるから、信仰する者が靈驗奇蹟と感ずるのは勝手であるが、第三者を得心させるには、はなはだ不充分である。行道生活に現われる神秘は、そういうのとは少しく違つて、偶然というにはあまりに正確であるし、必然というには実験証明する方法がないのである。目下は著者一人の体験に止まり、他の人の報告を聴く態勢が出来上つていないから、統計的な意味での確信を握む所までに至つていない。しかし著者の信念においては、十字仏教の精神運動が發展して行つて、多くの聖徒が行道生活を始めるよう

になると、著者における場合と同じ神秘現象が、誰にも経験されるに違いないと信じているのである。

その神秘現象はなんであるかという点、易の卦に似た黙示を受け取ることである。著者の場合は自然に黙示記号を了解するようになったものであって、絶えず同じことが繰返えされている内に、これは変だと気がついて来たのである。その記号にはいろいろの種類があるが、全部人間の姿態である。そうして二三の例外を除いては、何かの意味で悉く不祥の象徴と見られるものである。

例せば、ピッコの人、それも幾種かの変った姿態があり、それぞれ違った記号の意味をもっている。足を切断せられている人、手を切断せられている人、せむし、こびと、顔に瘤のある人、醜怪極まる容貌の持主などである。例外としては妊娠している婦人、白髪童顔の男子、長い白鬚を蓄えている老人などがある。著者の場合は、それらの姿態が一つ一つ意味を持った記号になっている。著者が何かの行動を取るとすると、眼前に必要な記号が現われて来る。その記号を綴り合せて判断すると、一つの予言になるのである。驚くべきことにはそれが百発百中であって、その黙示に気がついて以来一度もはずれたことがないのである。始めの内は極く単純な事柄しか判らなかったが、最近は大んだん複雑なことまで判るようになって来た。

本書に述べる態度でも判る通り、著者は理知的な頭の持主であって、物事をとことんまで追求してみなければ承知の出来ない性質であるから、この黙示に対しても始めは大いに疑惑を懐いて、それと気がつきながら俄かにに受け容れようとはしなかった。俗に御幣かつぎ縁起の類に似た所があるからである。第一それぞれに自由意志によって動いている人間の中から、著者に取って必

要な記号に当る姿態だけを選んで、眼の前に並べてみせるということは、偶然ならばともかく、必然の現象として判断し得る合理的な答は、どう考えても出て来ない。所がそう疑っていても、眼の前に記号の現われることは、依然として続けられていた。疑いながらも記号を読み取って、こうなるのかなと考えていると、果せるかな予言通りになって行く。論より証拠の前に、遂に屈服せざるを得なくなつて来たのである。ここにおいて著者は深く考えた。人間の知能には一定の限度がある。人生の半ば神秘の雲に包まれているのであるから、強いて推理に当て嵌めなくても、神秘は神秘として素直に受け取って差支えない。だがこれは何に原因して起つて来るのであるか、それを知り度い。以前にはそういう現象に気がつかなかつたのであるが、十字仏教の構想が次第に纏まり、自身で体験に乗り出すようになって、その現象が意識され始めたのであるから、恐らく原因がそこにあるように思われる。果してそうであるか否か、この実験は出来なければならぬ筈である。そこで行道生活と黙示とを睨み合わせて注意してみると、まさにその通りであつた。行道生活に真剣な努力を払うときは、神秘現象も活発であるし、これを怠るときは神秘現象も衰えて行く。断じて狂いはない。明らかに神の護りである。著者の法悦は限りなきものとなつた。多年いだいていた俱生神の護りに対する一点未解決の問題が、釈然として解けたからである。俱生神しょうじんの護りとは何であるか、読者は始めて聞く神名に不審を懐くであろう。そのことは次の節において説明する。ともかく行道生活は神意に通ずる生活である。必ず神の感応がなければならぬ。黙示は感応の端的な現われであるが、ただ黙示だけがあるのではない。これによってその人の生活が、全面的に神に護られていることが立証せられたのである。勿論靈驗も起り奇蹟も起る。

この神秘の体験こそ十字仏教聖徒に取って、偉大なる確信となり安心立命となるものである。

『十字仏教』二〇二―六頁

と。また、高佐師は、「第三節 俱生神の守護」という項目を掲げて続けて、いわく、

俗にいう一寸先は暗の世の中である。如何なる災難がどこから襲いかかるかも判らないし、どんな不幸が前途に待ち構えているかも知れないが、ともかく理性と常識の判断によって大体の見当をつけながら、手さぐりで生きて行く、というようなのが普通人の生活である。だから少しでも前途を予知する方法があるとすれば、飛びついて行きたい気持を誰でももっている。人相、手相、周易、おみくじ、お伺いなどが、半分疑われながらも世の中に用いられている所以である。しかし仮りに前途のことが判つてみた所が、災難は災難であつて免れる訳にゆかない。そこで更に積極的に神信心をして、大難は小難に変わり、幸運はいよいよ幸運になるように、守護と靈驗の御利益を頂戴したいと祈る。そういう俗信心が巷に溢れている。果してその種の信仰に神の守護があるであらうか、神界のことは得て我々の窺い知る所ではないが、道理の示す所、この一事だけははっきり判っている。それは神は必ず正しき者を護りたもうということである。正しいとか正しくないとかは、人間が自分の都合で勝手に割り出して定めるべきものではなく、宇宙の真理に基づき、天地の公道に従つて、神の方で認定することである。だから我々の日常生活が、神の意志に通ずるものであれば、必ず神の守護がなければならぬ筈である。昔の人が『こころこそ、まこと

のみちに、かないなば、いのらずとても、かみやまもらん』と詠んでいるのは、まことにこの間の真理を道破したものである。あの手この手と信心の方法を尽して、これでも御利益をくれないか、これなら承知してくれるであろうというような、私欲を強請する俗信心の浅ましさは、少し理性のある人ならば、明らかに迷信であることに気がつくのである。

既に述べたように、行道生活は社会を成立させている根本原理に基いて、生命の理想を実行するのであるから、これ以上正しい生き方はない。神はこの人を護りたまわなければ、世の中に護るべきものはないのである。この道理に基いて十字仏教の聖徒は必ず神の守護を受け、いい知れぬ心強さを感じることが出来なければならぬ筈である。そうして我々の身边を直接守護しているのが、ここに名を挙げた俱生靈神ぐしやうれいじんという隱身の神にほかならぬのである。昔から道理、文証、現証が揃えば真実であるといわれている。道理は既に述べた通りである。文証を必要とするのは、真実のことならば、昔から多くの人に体験せられて、それを後世に伝える記録がなければならぬからである。俱生神に関する一番古い文証は、華嚴經の人法界品に説かれている。(『十字仏教』二

〇六一八頁)

と。こういうことは、高佐師の九識靈断法・誕生の語りで、いわゆる靈驗体験談に属するものである。ここで再確認することは、「整識観」「九識靈断法」「俱生神の守護」はセットになっていることである。セットということは「整識観」が「非」ならば三つとも「非」ということである。

「九識靈断法」について高佐師いわく、

九識靈斷法はね、私はね、ここから入ったんだ。そうだ、我々の知覚を超えた神秘現象が題目によつて判るはず、どうすれば良いか判るまで実に七年かかってるんですよ。その前にね、私はやっぱりこれはこの五字をどう使うかという事に結局なるというんで東洋占術を片っぱしから研究してみた。九識を使うということは整識観で判ってきたから、それで九識を使って、五字を――つまり五字は九識なんだ。妙法蓮華経は九識なり、南無妙法蓮華経は八識已下なりと宗祖は云つておられる。五字を用いることによつて、これに万象を浮べる可能性があるんだと、これをもつてすればちゃんと通じるんだと、これは鍵だなど、どんなふうにこれを回して良いのかね、判らない。東洋占術をやつてみた。

ところが、これは全部偶然律なんだ。おどろいたね、おみくじと同じなんだ。あらかじめ、一番は何で二番は何だと決められてあるだろう。それでもつてピシャと引くと何番、ああ縁談は不調か、なんて話になってきてね。これは九識観じゃない。ただ周易だけが、最初筮竹を分ける時にだ、これは九識が働いている。念じてバツとやるんだ。その時に九識が働けば、後はあとずつと、それで出てくる勘定になる。けれどもこれもおみくじと同じで易经というものがあつて、火天大有と出たからな、なんといううなことを云い出してね、そういう式のものになっている。それでこれは結局偶然律になつてね、当たるも八卦当たらぬも八卦になつちまう。必ず、正確にピシッと行くものは、そういうあらかじめ用意せられたものでなくて、我々が知らんと欲することに対する答でなきゃならない。それからこの五字、五つの字だからね、五という数字、いったい何倍にすれば良いんだ、というんで……。『観心本尊鈔を語る』一一四―五頁

と尻切れトンボで終わっている。

この語りから察するに「九識靈断法」とは「占い」であるらしく、高佐師の占いは偶然律ではない、と言いたいのだろう。「九識靈断法」がどのように誕生したかという点、『観心本尊鈔を語る』で高佐師いわく、

一生懸命に念じておった時に、今の靈示表が、靈断法じゃない靈示表が浮かんできた。(同一一六頁)

と靈驗談を語るだけである。そして、「九識靈断法は公開しない。靈断師会総裁一人に責任を負わせる」と言っている。この箇所をもっと詳しく示す。

高佐師いわく、

九識靈断法というものが、いかなるものであるかと云う事を、真剣に考えなきゃならん。目の前で、お題目を唱え、お題目の字を掴まえると、ピヤッとそこへ超知覚現象が起こって、我々の知識を超えた神秘現象が目の前に出てくるじゃないか。俱生靈神符だって同じもんなんです。ただ形式が違っておるだけでね。我々の受取ったバトンの中から神秘現象が起こるという。これは祈りの裏付けになっている。祈りがなきゃいけない。駄目なんです。効果はない。祈りに又、祈り方があるんだよ。これは、私は公開しないと云っている。色んな奴が真似をしていけない。一

丁、俺もやってやろうという事でね。その必要はない。靈斷師会総裁一人に責任を負わせる。いつでも。その急所だけは。そして一人でいいんだ。一人だけがこの神秘力を動かしてくるテクニクを弁えて、そこから靈神符を通じて皆んなに、事実でできればいい。これ一体何じゃ、お守りじゃないか。その通りだ、別にどうってことない。破って中を見れば、内符が入っているだけなんです。(中略)

靈斷法だって随分真似している奴がおる。うまく行かないね。行くわけがない。これはもう時至ってですね、私はそういうこの祖道の中から出て来るものが、今出て来たんだよ。祖師はこれを具体化しておかれなかったから、我々は御祖師様の道だとは思わない、なんていう奴は馬鹿野郎だ。法華経の中に、どこに祖師の残された三秘密の法が書いてあるのだ。その文証を挙げる。挙げられない。なる程、こうして法華経の中から三秘密の法を取り出されたんだという事は判るけれども、具体的にどこに説明してあるか。いわゆる文底だよ、これはね。それと同じ事が祖書の中にあつたから、私はやった。ここから、我々の時に用いる具体的な耆婆の妙薬を作り出さなければならん。理屈抜きにして判るものでなければならぬ。という事に気の付いた事が、これが一番大事なんであって、これがなければこの信仰は成立しない。結局觀念遊戲に終わる。(『觀心本尊鈔を語る』六五―七頁)

と。

つまり、整識觀も靈斷法も高佐師の創作である。こういう創作の根拠については「文底」と言ってい

る。靈断を「御祖師様の道だとは思わない、なんていう奴は馬鹿野郎だ」(『観心本尊鈔を語る』六六頁)と言ひ、日蓮聖人も「文底」で三秘を説いたから、自分も文底で「私はやった」と主張している。日蓮聖人の「三大秘法」と「九識靈断法」や「俱生靈神符」を厚かましくも同等に扱い自己正当化をしている。もともと日蓮教学や仏教と無関係の「整識観」から生まれた靈断法や靈神符である。法華経や日蓮聖人遺文の文底ではなく、高佐師の創作した「整識観」から拾い出したものにすぎない。

高佐師は九識靈断法の非公開を宣言して、

九識靈断法だけは公開しない。専売を取らない代わりにね。なぜか。これは日蓮仏教の武器なんである。日蓮仏教の弘通の力なんである。これを宗祖日蓮大聖人以来連綿たる瓶水を受け、法統を護持しているもの以外に、そのテクニクだけを使わせるわけにはいかん。我々の相続している道を流布するためにのみこれを使う。(『観心本尊鈔を語る』一三二―一三頁)

と言う。「整識観や九識靈断法は日蓮聖人の教えである」という間違いが流布することこそ、宗祖日蓮大聖人以来連綿と続く仏法の灯火が消えることに等しい。

日蓮聖人遺文に、

師墮つれば弟子墮つ。弟子墮つれば檀那墮つ。(『身延山御書』定遺一九二〇、『六郎恒長御消息』四四一頁)

とある。われわれ一人の教師の責任だけでも計り知れない重さがある。

高佐師は、

靈断師会総裁一人に責任を負わせる。〔『観心本尊鈔を語る』六六頁〕

と簡単に言うが、一体、靈断師会総裁がどんな責任を背負うことができるのか。

「俱生神の加護」について『観心本尊鈔を語る』では、

靈神符をこしらえましてこれを身につけると云うことによって祈りの神秘現象をここに現してくと云うふうにしたわけです。ところがですね、これはもう、創始者の私が魂消しておるんです。事実奇蹟が起ってくる。もしこれを体験して信ずることが出来たなら、初めて現世安穩と云うことが保障せられてくる。昨日起こったようなあんな事件がしばしばありますね。先般は藤田航空の伊豆八丈から来た飛行機が、幸い、大勢乗っていなかったけれども、全機一遍に死んでしまった。そう云う時に靈神符を身につけておるものは逃れる。難を逃れる、これだけは誰も保障を得ていない。いづどんな災難が襲いかかってくるかわからんと云う状態に皆おかれている。全部の人がね。ここですよ。これを、救う。救うと云ったってその人の智慧の判断でやるのは救うことにならないんだ。自分が自分を救っているのである。本当に救われているのではなく守られているのではない。そうじゃなくて、そう云う奇蹟の救いがつまり救いになるわけで、しかも、

こう云う複雑な時代となり、そう云う交通の激しさから生まれて来た新しい人間の危険がある。そう云うものが五字七字のお題目によって確実に救われていくと云うことがはつきりすればですね、天下万民嫌でも諸乗一仏乘に帰する。まだこっちの宣伝も足りないが、宗門総立ちになってこの奇蹟を弘通することになればですね、事実だと云うことが解れば一人も残らず全部お題目を唱えるだろう。靈神符を身につけるだろう。これは科学も何学も遠く及ばない、しかも我々のもつ大きな盲点である。この文明の盲点だよ。危険から救われる、そう云う方法がない。運命の危険は避け難いと云う時にこれによって避けることが出来ると確立すれば、この位、私は強いものはないと思う。この恐ろしい事故に際して靈断師としては、ここに何時も注意をおくべきである。靈断法によって運命を予知し、靈神符によって危険を守ると云うこの二つの解決ですね、これは論ではなく事実である。と云うことこそ弘通の大きな武器であると信ずるのであります。これには迷信がない、立派な理論的根拠もある。現実の実証もある。こう云ったふうな宗門興隆への正確な道を発見することこそ、祖道を研鑽し、これを護る学者の仕事でなければならなかったんだ。今迄の学者と云う奴は信仰がない。(二七―九頁)

と、阿含経から嚴禁されている占いを「靈断法によって運命を予知する」と公然と主張し、「靈神符を身につけておるものは事故や難を逃れる」と奇蹟を意気揚々と語っている。

『観心本尊鈔を語る』では、

奇蹟を以て相手を圧倒して、そして入信させる。我々の布教にはこれが絶対必要なんだ。奇蹟を以て相手を驚かせるという力を行使しなければ、題目の信仰は流布しない。(中略) 本当に四海帰妙の実を挙げていこうと云うならば、理屈で押して行っただけではそれは駄目、理屈ではなしに、目に物を見せると、現実の救いを示すということに依って、初めて有効に行く訳だ。(二九八頁)

と述べている。

日蓮聖人は一天四海皆帰妙法を願って『立正安国論』を執筆された。『立正安国論』をはじめとする日蓮聖人御遺文集全篇を一言で言うならば、法華経が正法である道理と末法における法華経修行の解説書である。道理とは論理である。道理の是非によって諸宗の義を破折された日蓮聖人の布教を、高佐師は「理屈で押して行っただけではそれは駄目」「奇蹟を以て相手を圧倒する」「奇蹟を以て相手を驚かせる力を行使しなければ、題目の信仰は流布しない」と、日蓮聖人の布教法はまるで「駄目」と言わんばかりである。かかる発言を聞くに至っては、高佐師に「汝はこれ誰れが弟子ぞ。三寸に足らざる舌根を以て、宗祖日蓮大聖人の所説の教えを謗る」(『観心本尊抄』定遺七〇八頁参照)と言わずにはいられない。

高佐師は、「立派な理論的根拠もある。現実の実証もある」(『観心本尊抄』を語る(二八頁))と言っているが、なぜ俱生霊神符に靈驗あらたかな効能があるのか、「神秘」「奇蹟」を強調するだけで何も説明しない。このように「奇蹟」を強調する一方で、病人の自癒能力について意味深長なことを言っている。

高佐師いわく、

靈驗が授かるように説いている祈禱修法の行者がいる。著者は決してそのすべてを否定するものではないが、(中略)いろいろの流儀の心霊療術者があって、医療よりも遙かに偉大な効驗があるように宣伝するを常とする。これとても著者はその悉くを否認するものではない。しかしそれ等の療法は、人間自身に具わっている自癒能力を利用する場合が多く、これを施術による靈力とあやまられやすいことに、注意しなければならぬのである。我々の心霊は神に通じている。故に自から信念が決定すれば、不思議な力を現わし得るのである。多くの人はそのことを弁えていない。先ず療術師の宣伝を聴き、施術を受けて信頼感をもつ、その事が自癒能力を誘起する原因になる場合もあるであろう。療術師も自身の経験から得た信念によって、精神力を発揮することが出来る筈である。それがいづれであつたにしても、病気の癒るのは療術師の靈力ではなく、病人自身の自癒能力によることは動かないのである。この問題については、百の議論よりも一つの実験が最も効果的であろう。十字仏教は其種の療術を目的にするものではないが、世人は往々にして心霊療法と宗教とを混同するものであるから、療術に根を置く類似宗教に迷わされることのないよう、誰にでも実験が出来る、自癒能力の現わし方について、十字仏教の行法を指南する用意をもっている。これは神秘現象であるが、所謂守護神とか守護靈の作用でなく、我々自身の所有する靈力の顕現であつて、不思議にして不思議ではなく、不思議がなくて不思議である所の、信念力と精神統一の働きである。いづれにせよ太陽の如く赫々たる道理に対して、真面目な信念を持つことの出来ない者ほど、些細な神秘現象に対して大きな驚きを覚えるものである。未開な野蠻人ほど迷信の多いのはそれがためである。読者はこの間の消息に聡明な判断をもち、十字仏教が何

を教える宗教であるかを充分理解され、合理的であつて、しかも神秘である行道生活の聖徒となり、国家社会を挙げて道義に輝くようにするため、自からの体験を携えて伝道に挺身せられんことを熱望する次第である。（『十字仏教』二二三―五頁）

と。ここでは「病氣の癒るのは療術師の靈力ではなく、病人自身の自癒能力によることは動かないのである」とか「所謂守護神とか守護靈の作用でなく、我々自身の所有する靈力の顕現」であるとい見まともなことを言っている。かと思つと、一方では「十字仏教の神秘現象や奇蹟」をさかんに言っている。このような相反する文章は靈斷の著述には多々あり、矛盾の記述は神秘性を増長させるので要注意である。（本書九四―五頁参照）

では、その靈神符であるが、日蓮聖人の教えを踏まえた場合、靈神符なるものは、いかに解釈されてしかるべきものなのか。

高佐師や靈斷は、「三大秘法を受持し靈神符を身に帶すること」と言っている。

御題目（三秘）を受持する末法のわれわれが、なぜ、さらに、靈神符を帶する必要があるのだろうか。お題目を受持とは三秘の受持であり、三秘の受持は、すなわち、御本尊の受持である。法華經（三秘）を受持する者は四大菩薩が守護して下さるのである。

『観心本尊抄』の結文に、

一念三千を識らざる者には、仏大慈悲を起して、五字の内にこの珠を裹み、末代幼稚の頸に懸けさ

しめたもう。四大菩薩のこの人を守護したまわんこと、大公・周公の成王を摂扶し、四皓が恵帝に侍奉せしに異らざるものなり。(定遺七二〇頁)

と記載されている。

『如説修行鈔』の結文にも、

釈迦・多宝・十方の諸仏、靈山会上にして御契約なれば、須臾の程に飛来て手を取り肩に引懸て、靈山へはしり給はば、二聖・二天・十羅刹女は受持の者を擁護し、諸天善神は天蓋を指、旗を上て、我等を守護して、慥に寂光の宝刹へ送り給べき也。(定遺七三七頁)

と、御題目を唱え法華經(三秘)を受持するならば、二聖(藥王・勇施)・二天(多聞・持国)・十羅刹女は擁護し諸天善神も守護したまふと明記されている。この『如説修行鈔』の結文は、陀羅尼品および「此經難持」の「一切天人 皆応供養」の經文と同じ意味である。この「一切天人」には「梵天・帝釈以下俱生神等々までの一切の天人」が含まれている。

俱生神について、高佐師は、『四條金吾殿女房御返事』を引用して、

人の身には左右のかた(肩)あり。このかたに二の神をはします。一をば同名神二をば同生神と申。此の二の神は梵天・帝釈・日月の人をまほらせんがために、母の腹の内に入りよりこのかた一生を

わるまで、影のごとく眼のごとくつき随て候が、人の悪をつくり善をなしなむどし候をば、つゆちりばかりものこさず、天にうた（訴）へまいらせ候なるぞ。華嚴經の文にて候を止觀の第八に天台大師よませ給へり。（定遺八五七頁）

と御文をあげている。だが、この御文は、同名同生の二神が「天に訴へまいらせ候」なる伝達者にすぎないことを示す証文である。

『觀心本尊抄』に示されているごとく、法華經を受持する末代の者は、俱生神よりもはるかに上位の梵天帝釈のみならず、梵天帝釈より更に上位の四大菩薩が既に守護し給うている。

靈断は「靈神符は御題目受持のための方便」と言うが、本来ならば、法華經受持の直道である三秘の受持、御本尊の受持を布教して勧めるべきであるのに、日蓮聖人の預かり知らぬ靈神符を勧めることは、常に第一義を説かれた日蓮聖人の教えに反する。

また、靈神符は毎月取り替えるものだという。『靈断師会摘要』にいわく、

俱生靈神符は毎月その月の初めに当月の符と取り替える。寿量仏の守護は、俱生靈神を通して時刻も絶えないのであるから本来ならば毎日御本尊を礼拝し、新符と取り替えるべきであるが、それは事実上出来ないので、毎月の初めに定めてある。（八四頁）

と。

このように靈斷は、毎月はじめに靈神符の取り替えを言っているが、まともな理由は書かれていない。かくのごとく、靈神符を帶することの正当性を見出すことは不可能である。

(二) まとめ―九識靈斷説における反仏教思想を総括する―

仏教は大衆を救済する宗教である。その仏教が旗印とするものは小乗仏教では三法印、大乘仏教では諸法実相印である。法印とは仏教が他の宗教や哲学とは異なることを示す仏教独自の旗印である。法華経で説く諸法実相印とは、寿量顯本によつて説かれる即空即仮即中の法門である。この法門を踏まえて日蓮聖人は末代幼稚の良薬として三大秘法を説かれた。

しかし、われわれが現実、釈尊の出世の本懐である即空即仮即中の教えや、日蓮聖人の三秘の大法を説こうと思つても、自己の未熟さや仏教学の難解さのために、一見、外道の教説に類似した説き方をする場合が多いことは否めない。そして、こういう法の説き方を一方的に「非」とであると断定できないことは既に述べた。

結局、個々の布教の現場においては、自己責任において、日蓮聖人の教えにしたがい「随方毘尼」を踏まえて随力演説するしかないのである。「随方毘尼」の解釈は、個々の布教の現場において最終的には、個々人の見識に依らざるをえないのであるから、そこに見解や表現の相違が生ずるわけである。見解や表現の相違が、やがて著しい見解の相違に至る場合も多々あるが、あくまで日蓮聖人の教えを踏まえるという原点に立つことは言うまでもない。

ところが、九識靈断の場合、「整識観」も、整識観を土台にした「九識靈断法」も「靈神符」も、全く高佐師の創作であり、日蓮聖人の教えを踏まえたものではない。原点は高佐説であって日蓮聖人の教えではない。「随方毘尼」や「見解の相違」という次元の問題ではない。

仏教や日蓮聖人の教えに反する高佐師の「九識靈断説」が、日蓮聖人の教えであるかのごとく公然と主張されていることを知りながら黙視することは、与同罪に相当すると言わざるをえない。

靈断師は「日蓮宗内にも護符はあるのだから俱生靈神符も肯定してしかるべきだ」という。しかし、宗門内の護符は、日蓮聖人の教えや五時八教を否定したりはしない。

要するに、高佐日煌師の九識靈断説が「非」であると言わざるを得ない最大の理由は、仏教や日蓮聖人の教えを改変し仏教思想や五時八教を否定していることである。

そして、高佐師の創作した整識観に立脚した九識靈断法を、

九識靈断法は日蓮大聖人の遺された有り難い秘法で法華經の信仰を具現化したもの

と公言していることである。

もし、あくまでも「九識靈断法は日蓮大聖人の遺された有り難い秘法である」と言うならば、日蓮聖人の教えとの整合性を道理で明らかにする義務がある。「文底」や「神秘」を楯にして論証を拒否することはできない。

もう一度言う、九識靈断説が「非」であると言わざるを得ない最大の理由は、靈断が、日蓮聖人の

教えを改変し仏教思想に反する「整識観」を公然と主張していることである。

九識靈断説は中古天台本覚思想を踏む解釈であるから宗門内だけの問題にとどまらない。

中古天台本覚思想は「基体説」であり差別思想を内在するものであることは、すでに、松本史朗氏（『縁起と空』大蔵出版）や袴谷憲昭氏（『本覚思想批判』大蔵出版）によって指摘されている。さらに宗教社会学の見地からも門馬幸夫氏によって同じ様に指摘されていることは周知のことである（『現代宗教研究第四号』門馬幸夫氏講演録「男女共同参画と日本仏教」、『差別と穢れの宗教研究』岩田書院参照）。

九識靈断説のように五時八教を否定して大乘仏教発展説を踏むならば、「大乘仏教は、仏教徒が讃仰して止まぬ教主釈尊への思慕の情から次第に仏陀観を發展せしめて、遂に法華経如来寿命品に達し」（『新日蓮教学概論』二二―二頁）たもので、法華経は記述表現も思想内容も差別思想を含有する經典である、と法華経批判をされても仕方がないだろう。

さらになお、高佐師や靈断のような中古天台本覚思想を踏む御遺文解釈を是とするならば、「日蓮聖人の教えは中古天台本覚と同様に差別思想を是認する思想である」と非難されても仕方がない。

だが、われわれ日蓮門下は、日蓮聖人の教えにしたがい五時八教を踏まえて法華経や御遺文を拝読している。五時八教説を踏むということは、中古天台本覚思想や本体根源論で御遺文を読解するのではなく、法華経を即空即仮即中の義で読解するということである。五時八教を踏み日蓮聖人の教えにしたがうならば、法華経を差別經典と批判する門馬氏の所見は誤解で、経文誤読の責任は法華経を誤読解釈した者にある、と当然のことを主張することができる。

しかし、高佐師の「整識観」は本体根源論であり空仮中の思想は全く無い。いわゆる中古天台本覚思

想の悪しき業論そのままであるから、九識靈斷説は必然的に差別思想の肯定である。「整識観」を主張して、法華經に差別經典の汚名を着せるつもりなのか。

それとも、「九識靈斷説は中古天台本覚思想や本体根源論を踏まえつつも差別思想はないという論理的見解がある」というのか。

執行海秀教授が断ずるように、高佐師のいう「九識」や「本仏」は、

仏法に非ざる外道の思想（『本尊論の根本課題』『大崎学報第一一五号』二八頁）

であり、創価学会や新新宗教が主張する「根元生命論」と同じである。

だが、いかに「根元生命論」を主張する創価学会でも、次のようなことは言わないだろう。

『新日蓮教学概論』にいわく、

人類の先覚者は、万物の創造主であり、人間の本体であるものを名づけて神と呼び、その無相密在の万能主に従い、仕え、護られる。（同平成六年増補改訂版八七頁）

これが即空即仮即中を踏む即身成仏の法門なのだろうか。

これが平等大慧一乗妙法蓮華經の教えなのだろうか。

「万物の創造主や人間の本体を神と呼ぶ」という顛倒した説が正当化される教学が、高佐日煌師の

「整識観」である。

釈尊・龍樹・天台・日蓮聖人が「四性計」(第二章・註6本書二三九頁参照)の道理で外道の諸説を破折されたように、聖人に習って、われわれも、創価学会の根元生命論を破折すべきであるのに、破折し駆逐すべき対象である本体根源論が跋扈するならば、日蓮宗は創価学会と似たもの同志となる。安易に構えていると反対に高佐十字仏教の外道性が創価学会の標的となり、戦前の天皇本尊論の失態とは比べようもない汚点を宗門の歴史に残す可能性さえある。

日蓮宗は仏教正統の宗団であり、三大秘法を受持し事の一念三千正観成就すなわち即身成仏を宗旨とする。

靈断が主張する「無相密在の万能主に従い、仕え、護られる」(『新日蓮教学概論』同八七頁)という神や神我を想定する外道の因果律を、日蓮聖人は、かくのごとく破折されている。

其の名は賢なりといえども実に因果を弁ざる事嬰兒のごとし。

彼を船として生死の大海をわたるべしや。

彼を橋として六道の巷こゑがたし。(『開目抄』定遺五三八頁)

と。また、

然るに人皆経文に背き、世悉く法理に迷へり。

汝、何ぞに悪友の教へに随はんや。

されば邪師の法を信じ受る者を、名づけて毒を飲む者也と天台は釈し給へり。
汝能是を慎むべし、是を慎むべし。〔持妙法華問答鈔〕定遺二八一頁〕

と言われている。

日蓮聖人の説かれた「妙法の船」に乗るのか。

それとも、高佐日煌師の靈断の船に乗るのか。

日蓮聖人の「妙法の船」に乗り「是好良薬」を服すならば、

「日蓮聖人の教えを正しく信受する」これ以外に道はない。

おわりに

この一文は、高佐日煌師が主張した教学、すなわち整識観や九識説等々の「非」を述べ、九識靈断説に対して真摯に議論されることを願い問題提起するものであり、高佐日煌師や靈断師諸師を非難攻撃するものでは決してない。このことはご理解いただきたい。批判は批判として明確に主張するべきであるから、あいまいな表現は避けた。無礼な表現はあるかもしれないがご容赦いただきたい。

われわれ日蓮宗の教師は、深重の縁あつてお題目を受持している。それぞれの教師が発心し僧侶となり今日に至るまでの過程は十人十色である。

しかし、日蓮聖人の教えに随つて仏道を歩もうという思いは同じではないか。

今一度、ともに、日蓮聖人御遺文と真正面から向き合つて、本当の日蓮聖人の教えを学ぶべく議論すべきではないか。真摯に議論することを、釈尊も日蓮聖人も望まれていると私は思う。忌憚なき批判を請う。

補遺

〔一〕 本論文の視点

〔二〕 『日蓮仏教研究第二号』所収論文における加筆修正について

〔三〕 「高佐日煌師の時代と九識靈断説」および「日蓮教学に対する挑戦」

〔四〕 『九識靈断説の問題点』を執筆した理由

〔一〕 本論文の視点

本論文をどのような角度で論述したのか、視点を明確に示すことは、誤解なく読んでいただく上で有効だと思うので、簡単に述べることにした。第一章・第二章・第三章は序・正・流通に相当し、第三章は第二章までの道理を踏まえた上で靈断説の具体論について考察した。

〔第一章〕 「九識靈断説は唯識説と関係する」と一般に思われているが、無関係である。靈断の九識を述べるためには、唯識説の九識について述べなくてはならない。唯識の九識を述べるためには、第七

識・第八識について述べなくてはならない。そこで、まず唯識の「第七・八識」を説明し、靈断説の「第七・八識」について述べた。唯識の説明は、通常、法相唯識で解説するが、法相唯識では「第九識」を認めない。そこで撰論宗・法相宗に共通する重要論書である『撰大乘論』の骨子を示し唯識説を概略した。

唯識の「第一能変」等の説は、天台の「不可思議境」を考察する際に障害になる可能性があるかと思ひ意識して触れなかった。「九識」の語は『撰大乘論』の本文にはなく「世親釈真諦記」にのみあるので玄奘訳の引用は意識して避けた。真諦訳や天台釈を述べる場合、第八識は、阿黎耶識と記載する方がふさわしいと思ったが、玄奘訳流布の後、一般に第八識は阿頼耶識と表記され真諦訳にも阿羅耶とあるので阿頼耶識と表記した。また、今般流布したトランスパーソナル心理学の解釈と混同しないように、第八識が対治されるべき識であることについて述べた。

ここで唯識説を記述する目的は、次章で真諦の「九識」を述べ、龍樹・世親を踏まえ、天台・妙楽・日蓮聖人の「九識」の概念を確認するためであるから、通常の唯識の論述とは異なり違和感があるかもしれない。唯識説と靈断説と比較すると、「第八阿頼耶識」の概念は全く異なっている。唯識説で重要な「三性説」を削除した靈断の「整識観」を見れば、唯識と靈断説とはまったく無縁であることが分かる。

【第二章】 この章で論述した「九識」道後真如は本論文の理論的根拠である。第一章までの論述を踏まえて、まず真諦三蔵の「九識」の概念を考察し、「九識」が阿頼耶を対治したものであること、および、真諦訳論書で外道の因中有果説が破折されていることを示し、「真諦の撰論唯識」と「原始的な因

中有果説である靈斷説」が全く無関係であることを述べた。

次に、天台は「九識はこれ道後真如なり」と言っており、これを手がかりに、『法華玄義』『摩訶止観』にある「九識」菴摩羅識や「阿黎耶識（＝阿羅耶識）」に関する所説を考察した。なぜ天台が唯識説を批判するのか、その理由を確認する過程で、外道の因中有果説をはじめ、爾前権教の法門でさえ破折する理由を天台・妙楽釈にしたがって述べた。法華経の円融三諦の教えで爾前権門の麁なる教理を、破折することを「法華折伏破権門理」（『法華玄義』大正蔵三三、七九二中）という。

智顗の阿黎耶識の解説に沿うと「不可思議境」まで言及せざるをえないので「天台の自他性批判」（註5・Ⅲ）において長々と述べた。この箇所は、天台大師と日蓮聖人の真如実相論の究極部分であるから重要である。本来は、本文で述べるべきであるが、難解なので（註）に回した。第二章の目的は、「九識」道後真如」を出発点として、『事理供養御書』の御文（註5・Ⅲ・5、本書二三八頁）に到達するための論述であるといえる。

「四性計」（註6）は、無我を前提とする仏教から見た外道の一覧表で、「空」を前提としない学説を「自性（因中有果）」「他性（因中無果）」「共性（因中亦有果亦無果）」「無因性（因中非有果非無果）」と分類したものである。故に、ここに記載した「四性計」は、仏教の「無我」「空」思想に立脚し、印度哲学だけでなく西洋哲学も含めた仏教以外の一切の宗教や哲学で説く「我」「自性」を踏む外道の所説を破折した分類であるといえる。日蓮聖人の教えは「四性計」を破折した上で展開された教学であることはいうまでもない。したがって、仏教においても日蓮教学においても、靈斷説のような原始的な一元論的因中有果説が是認される余地は皆無である。

【第三章】 この章は、第二章までで論述した「高佐師や靈断の九識の概念は、仏教や日蓮聖人の九識の概念ではなく、外道で説く本体乃至根源である」という論証を踏まえた上で、高佐日煌師や靈断のいう具体的問題点について言及した。

戦前の「天皇本尊論」、戦後の「十字仏教」や「整識観」は、仏教および日蓮聖人の教えとは全く異なる世界の説である。「九識靈断法」や「俱生靈神符」の理論的根拠は「整識観」であるが、「整識観」「九識靈断法」「俱生靈神符」はすべて高佐日煌師の創作である。高佐師や靈断の主張は、仏教を曲解したというより、釈尊や日蓮聖人の教えを無視した「仏法に非ざる外道の思想」であることを、高佐師の文章を示して述べた。

本書が大部となった理由は、

①高佐日煌師の創始する九識靈断説は、たとえば本尊論などの各論的の議論で片付く問題ではなく、仏教思想という総論を踏まえた検討が必要があり問口が広くなったこと

②靈断師会の教学者は第一次資料に基づいた研究を目標にしているというので、できるだけそれにふさわしい論釈等を示して論述したこと

③九識靈断説の資料は一般教師には入手しにくいので、高佐日煌師や同師の門人の手による『新日蓮教学概論』等の所説を、できるだけ詳しく引用したこと

である。第二章の本文や註で述べた龍樹・世親・真諦・天台・妙楽等に関する記述は、馴染みにくい内容であるが、日蓮聖人の本意を示すためにやむを得なかった。

〔二〕『日蓮仏教研究第二号』所収論文における加筆修正について

一 加筆修正に至る経緯

平成二十年一月、本論文全文の原稿が日蓮仏教研究所に渡り、二月三日その省略版が『日蓮仏教研究第二号』に掲載されることが決まった。それから約二ヵ月後の三月三十日（日）朝、同研究所主任・都守基一師から次のような電話があった。

昨日の編集会議で、三友健容先生のコメントが付いた山崎論文のゲラ刷りを見た顧問や研究員から掲載反対の強い意見が出た。反対意見とは「論文にコメントを掲載するようなことは前例がないので三友先生のコメントは削除する。文章が攻撃的表現であるから日蓮仏教研究所の名前で出すのは問題がある。霊断側は宗門改造など自費で出版しているのだから、こういう問題の主張は自費出版するべきである。もし山崎論文を掲載するならば顧問・研究員を辞任する。」というものである。そこで次のA Bのいずれかを選択して欲しい。A「文章表現を修正して『日蓮仏教研究第二号』に掲載する」、B「『日蓮仏教研究第二号』には掲載せず、入稿予定のものをそのまま別刷りで印刷し配送する」。当研究所としてはBを希望する（要旨）

という内容であった。

「学室だより」に記載のように、同研究所に掲載の依頼の労をとって下さったのは星光喻師（埼玉・本応寺住職）であり、すぐに連絡した。もともと問題提起を目的に書いた論文であるから、当方は、『日蓮仏教研究』に掲載されることを優先してAを選択した。修正はすべて都守主任による。五月二十日、最終稿が届き、私はそのまま了承した。「自序」でも書いたように修正は入ったが、靈断説批判という点では、本論文と『日蓮仏教研究第二号』（常円寺日蓮仏教研究所）掲載論文（以下「修正論文」と略す）は同じ主旨である。しかし、修正論文には私の見解と学術的に異なることが加筆されているので、そのことについて述べる。

二 本論文の見解と著しく異なる加筆部分

まず、私が執筆した内容と著しく見解を異にする「加筆部分」を示す。

『日蓮仏教研究第二号』（二〇八―九頁）に、

2 一大秘法の実体は九識か

『新日蓮教学概論』は、「日蓮仏教の教義の研究に先立って、祖文の随所に教示されている九識についてあきらかにしなければならない」とする。そのために整識観が必要であるという。

祖文に教示された「九識」については、すでに検討したように偽撰説のある『日女御前御返事』など数例がみられるのみである。実乗の一善に立脚する日蓮聖人が、権大乘の撰論宗が説く九識説

に多くの関心を示していたとは思われない。「一大秘法の実体は九識である」との断定は何に基づくのか。なぜ日蓮教学の研究に先立って祖文に教示された九識について明らかにしなければいけないのか、大きな疑問である。

もっとも『新日蓮教学概論』では、「妙法蓮華経は九識なり」、「妙法の五字は九識」と説く『御義口伝』（定遺二六一三頁、二七一六頁）や、「九識本法の都とは法華の行者の住処なり」と説く『御講聞書』（定遺二五四六頁）を文証として引くが、これらの文献が日蓮聖人の思想を論ずる上での資料たりえないことは、今や学界の常識であろう。また『新日蓮教学概論』は、『観心本尊抄』の「己心」（定遺七一二頁）を「九識」であるとするが、しいてそのような解釈をする必要性があるのであろうか。

真諦訳出の論書に示された本来の第九阿摩羅識は、「道後の真如」といわれるように、煩惱を断じ尽くし、無明を転じた結果として得られる悟りの境地であることは上来述べた通りである。祖文にみえる「九識心王真如」も、題目の受持により、本仏釈尊より譲与される信心の極地として示されているのであって、靈断がいうように、「人間心理の奥底に位する第九識をもって神とし、本仏とする思想」とは異なるのである。（傍線引用者）

とある。

ここに示した文章は私・山崎が書いたものではない。日蓮仏教研究所主任都守基一師の書いた文章である。加筆修正箇所は他にもあるが、この箇所の内容は、私の見解と著しく異なる点があるので示した。

加筆文では文献学的考察による「無作三身御書偽書説」を主張しているが、私は、文献学的考察による偽書説を肯定する立場ではない。本論文には「日女御前御返事」を含む所謂無作三身遺文の真偽問題等々に関する記述は割愛した」（本書七九頁）と明記し第二章註2・3（本書一二六・七頁）でも「日女御前御返事偽書説」や「御遺文の真偽問題」については意識して触れなかった。

しかし、都守師は修正論文に「学界の常識」を加筆した。そして「学室だより」には、

できるかぎり学術的な内容への修正をお願いした上での掲載となりました。（『日蓮仏教研究第二号』二七四頁中）

と記載してあった。この文の意味は、「山崎論文の原本は学術的ではなかったが、できるだけ学術的内容に修正して掲載した」という意味であろうと思われる。

前述のように、入稿直前、掲載反対の騒動があった。私は問題提起を第一に優先すべきと思い妥協して都守師の修正を了承した。掲載反対の騒動の中で、掲載を断行した都守主任をはじめとする関係諸氏に感謝と敬意を持っている。だが、修正は文章表現の修正であつたはずが、文章表現はそれほど修正されず、構成や順序次第は改変され加筆修正がなされていた。当初、三友博士の御文章を含めて掲載予定は五十九頁であつた。紙面の都合もあるので短縮には不満はないが、加筆修正された上に、このような批評を書かれ、沈黙したままであつたならば、この批評を認めたことになりかねない。「掲載に対する感謝」と「加筆修正の責任の所在」とは別問題であるから、私は星光喩師を通して都守師に次のように

伝えた。

拙論が『日蓮仏教研究第二号』に掲載され問題提起をすることが出来たことは心から感謝している。だが、加筆修正箇所は、私・山崎の説ではない。故に責任は負えない。加筆修正箇所および加筆修正から生じる矛盾等の責任は加筆修正した都守師が持つべきである。しかし、問題提起を公表するためとはいえ修正原稿の掲載を了承したのは山崎であるから、拙論に対する質問や批判等に対して、「加筆修正部分は都守師の文章である」ということを述べた上で回答し、その責任を果たす。後日、都守師の加筆と批評に対する私見を述べる予定である。(要旨)

と。

都守師からは、

加筆修正部分の責任は都守が持つ。修正論文に対する質問や批判等については、この部分に関する自分の意見はこうこうであり、都守の意見とは全然違う。学術的な内容への修正と称して都守が種々改悪した、と回答してもらって結構である。(要旨)

との返事があった。

御遺文の真偽問題は日蓮宗だけでなく日蓮門下にとって重要な問題である。故に敏感な諸師も多く、

後日のために、以下、私見を述べることにした。

三 加筆部分に対する私見——「日女御前御返事偽書説」について——

加筆個所で私の所見と著しく異なる個所は次の三点（Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ）である。右の文中に傍線で示した。

Ⅰ 日蓮聖人は「九識」に関心を示さなかったのか

右の加筆文中に、

実乗の一善に立脚する日蓮聖人が、権大乘の撰論宗が説く九識説に多くの関心を示していたとは思われない。（『日蓮仏教研究第二号』二〇八頁下）

とある。日蓮聖人が「九識」に関心を示していない理由として右の文章が書かれているものと思われるが、日蓮聖人が関心を示したのは天台釈にある「九識」であり、権大乘の「九識」ではない。

天台・妙楽は、法華円教に立脚して「類通三識」や「不可思議境」を解説する過程において、阿黎耶や菴摩羅の語を使用している。また、天台は『金光明玄義』でも九識を仏識と述べている（大正蔵三九、四上、『日蓮聖人遺文辞典教学篇』二二八頁上参照）。天台・妙楽が使用した九識は権大乘の概念ではなく法華経の理を踏まえた概念である。天台・妙楽釈に記載された「九識（菴摩羅識）」について、日蓮聖人が関心を持たなかったということはありえない。

伝教大師は徳一と仏性論争（三一権実論争）をした。徳一は法相唯識の学匠であり、三乘真実の立場から一乘真実の天台法華教学を批判した。天台大師は玄奘の新訳は未見であり、地論宗や摂論宗の説を示し批判しているから、法相唯識と真諦の摂論唯識を比較すると、真諦唯識に親しいといえる。天台教学を踏む伝教大師から見ても唯識説は破折の対象であるが、徳一の法相唯識は一乘思想を真つ向から否定するのでそれだけでも破折の対象である。伝教大師と徳一に始まる天台と法相の論争は「十界皆成と五姓各別」「真如随縁と真如凝然」の大論争で、天皇の面前における「応和宗論」（九六三年）まで継続し王権の介入によって一応の終結をみた（蘭田香融「奈良時代の瑜伽唯識学派について」『大乘起信論の研究』所収、関西大学出版部二〇〇頁）。

「天台伝教の跡をしのぶ」（『開目抄』）と言われ、公場対決を望まれた日蓮聖人が、この宮中法論に至るまでの大論争を良くご存知であったことは当然である。

また、聖人は『摂大乘論』に精通されていた。たとえば、『守護国家論』には、

摂論の識、八、九に分つ、法華論と妙法華經との相違、涅槃論の法華は煩惱に汚さるるの文、法相宗の定性無性の不成仏、摂論宗の法華經の「一称南無の別時意趣」、これらは皆誤者人師の誤りなり。

（定遺九九頁）

とある。『注法華經』（『日蓮聖人註法華經』上巻三八八頁・昭和七年初版）には『摂大乘論』世親釈真諦訳と無性釈玄奘訳が記載されており、真諦訳と玄奘訳の相違を領解されていたことは明らかである。天台は

「九識（菴摩羅識）は道後真如」「菴摩羅識→真性軌」と述べている。これは、唯識説を否定することなく唯識説を利用し止揚して「九識（菴摩羅識）を真性軌に配当した。聖人は、天台・妙楽釈に記載の九識と真諦訳の九識の相違を明確に認識されていた。要するに、日蓮聖人は、天台・妙楽・伝教の唯識批判ならびに法相唯識と真諦唯識の相違を領解されていた。

ところが、日蓮聖人御在世当時、唯識説は衰退し慈覚・智証の系譜である中古天台本覚が流布していた。中古天台本覚の「九識」は、天台・妙楽の「九識」ではない。不空三蔵以降の真言密教の概念に変化した「九識」である。密教的に変貌した「九識（菴摩羅識）」に対して、聖人が関心をもたれなかったということはある。ない。（本書第二章（三）の冒頭参照）

なお、「日女御前御返事偽書説」の教学的理由として、「九識心王真如の都」や「八葉の心蓮華」は、「胎蔵界曼荼羅の中台八葉院」や「八葉の中央の大日如来」であるとの指摘がある。しかし、「日女御前御返事」に記載の「九識」は、中古天台本覚や密教という「九識」や「大日如来」を意味するものである。いことは本書第二章（修正論文では省略）で述べたとおりである。

以上、加筆部分の「日蓮聖人の九識に対する関心」について私見を述べた。

II 文献学的御遺文研究による「学界の常識」について 加筆文中に、

これらの文献が日蓮聖人の思想を論ずる上での資料たりえないことは、今や学界の常識であろう。

『日蓮仏教研究第二号』二〇八頁下―九二〇九頁上

とある。

(a) 『日女御前御返事』に対する筆者の立場

ここでは御義口伝や御講聞書を示して文献学的定説による「学界の常識」が主張されている。これは結果的に『日女御前御返事』を「学界の常識」で偽書とみなし否定することを意味する。私は「日女御前御返事偽書説」には疑義があり、「学界の常識」に同意する立場ではない。

加筆文には、「祖文にみえる九識心王真如も、題目の受持により（略）云々」と『日女御前御返事』を肯定的に見た文章も記載されている。加筆文中に日女書に対する否定肯定両方の記述が存在するのは、もとからある日女書の肯定的記述を削除すると論旨が通らず、さりとて肯定的記述のままにすると「学界の常識」に反するので、都守師は日女書に対する否定的見解を書き加え、そのため加筆文のように日女書に対する否定肯定両方の記述の文章になったものと推測する。

周知のように、靈断の主張には「無作三身御書」「御義口伝」「御講聞書」が多々引用されているが、私はあえて言及しなかった。それをわざわざ御義口伝や御講聞書を引用して「偽書説」を加筆したのは、都守師が「学界の常識」を主張したい思いがあったからであろうか。同師は、無作三身御書を排除した米田淳雄師編纂『平成新修日蓮聖人遺文集』（平成六年）に協力し、執行海秀著『御義口伝の研究』（山喜房仏書林 平成十八年）の出版に際し校正（『同』四二頁）をしており、偽書説を支持する立場であると

推測する。

この「補遺」を書いた大きな理由は、「学界の常識」（偽書説肯定）に関する加筆と「学室だより」の批評にある。故に以下述べる。（なお、以下の論述において、「いわゆる無作三身遺文」については勝呂信静博士が「御遺文の真偽問題」で使用した「無作三身御書」の語を使用する。*インターネットで「御遺文の真偽問題」を検索すると『現宗研所報第三十二号』勝呂論文が掲示される。）

(b) 『日女御前御返事』における「偽書説」と勝呂博士の「偽書説批判」

『日女御前御返事』および「無作三身御書」偽書説は、浅井要麟教授・執行海秀教授・浅井円道博士等の主張する説である。

『日女御前御返事』について、浅井要麟教授は、

胸中の肉団におはしますなりという思想は、かの東密及び台密の八葉心蓮台の輸入でなくて何であろう。且胸中の肉団が九識心王真如の都というのは、理体本覚の思想であり、中古天台と何等撰ぶ所はない。（『日蓮教学の研究』二七三頁 平楽寺書店 昭和二〇年）

と。『日女御前御返事』の記述は中古天台本覚思想である、と主張している。（同書二七八―九頁）。

浅井要麟教授以後、『日女御前御返事』および「所謂無作三身御書」に対する偽書説は同じような内容である（『天台本覚論』岩波書店五六―二頁参照。「妙法心性八葉九尊白蓮説」については執行海秀「御義口伝の研

究』六九・二三八頁参照）。

昭和四十年、勝呂信静博士は、浅井要麟・執行海秀説に対して、次のように述べている。

真蹟の完備する忘持経事（建治二年）に『心性の妙蓮忽ちに開き給うか』とあるのも、八葉蓮華説と無関係ではないだろう。心臓が仏であるという思想は、胸中の肉団が本尊であるという思想（日女御前御返事）と異ならない。しからば、つぎの観心本尊抄の一節は、このような本覚思想と別ものではないであろう。

妙覚の釈尊は我等の血肉なり、因果の功德は骨髓にあらざるや

血肉・骨髓という御表現は、肉体即仏の思想をあらわしている。すると標準遺文における本覚思想と八葉蓮華説における本覚思想とは、教義形式の表現法が異なるだけで、本覚思想そのものにおいては異なりがないように思えるが、この点はいかなるものなのであろうか。（傍点原文のまま―引用者）

（『日蓮思想の根本問題』五一頁 教育新潮社 一九六五年）

と。つまり、「八葉蓮華説」が偽書の理由であるならば『忘持経事』（真蹟）の御文に反する。「胸中の肉団が本尊とする説」が偽書の理由であるならば『観心本尊抄』の思想や表現と矛盾する。表現の相違はあっても本質的には相違していないと見るべきである、という主旨である。

平成十年、勝呂博士は「御遺文の真偽問題」において、

八葉蓮華説の有無をもって真偽判定の基準とすることには無理があるというべきであろう。(現代宗教研究第三二号)所収 現代宗教研究所 日蓮宗宗務院 平成十年)

と、再度、文献学的御遺文研究の矛盾点を指摘し、同論文を次のように結んでいる。

浅井教授は「無作三身」御書は、中古天台教義の影響を受けて作成されたものと考えられているようである。『当体義鈔』においても当体蓮華の概念と思想は中古天台教義のそれと共通性のあるものであるが、しかしその所説内容には中古天台思想は見られず、むしろ本化別頭の法門を強調する文勢が認められる。しかし『当体義鈔』の成立が『金綱集』より後のように見られることは浅井教授の説を一層強化するものといえよう。この点を十分に認めながらも私は、上述したような理由によって、日蓮聖人の宗教には無作三身の思想が存在し、その言葉も使用せられたと推定するものである。(「御遺文の真偽問題」『現代宗教研究第三二号』所収 一三二頁)

「無作三身御書」に関する勝呂博士の見解は「その所説内容には中古天台思想は見られず、むしろ本化別頭の法門を強調する文勢が認められる」「日蓮聖人の宗教には無作三身の思想が存在し、その言葉も使用せられたと推定する」という言葉に要約されると思う。

一九六五年以来、「偽書説」の矛盾点を指摘する勝呂説に対し何ら学術的解答をしていない「無作三身御書偽書説」が「学界の常識」と言えるのか、甚だ疑問である。「所説の内容は中古天台思想は見ら

れず、むしろ本化別頭の法門を強調する文勢が認められる」という意味で、私は勝呂博士の意見に同意する。『三大秘法抄』の本門戒壇築壇説については無作三身御書と別次元で「一秘即三秘」の理に整合するか否か検討されるべきであると考える。）

「日女御前御返事偽書説」の根拠は大きく分けて、文献学的理由と教学的理由の二つに大別される。

(c) 「日女御前御返事偽書説」の文献学的理由とその問題点

偽書説の文献学的理由は、『日女御前御返事』に、『修禪寺決』の文が引用されていること。また、『秘密莊嚴論』の言葉を伝教大師の言葉として引用されていることが、偽書の理由であるという（浅井要麟『日蓮教学の研究』二七九頁、執行海秀『御義口伝の研究』八九頁、『天台本覚論』五六―二頁、浅井円道『上古日本天台本門思想史』平楽寺書店一七〇―一頁参照）。

『修禪寺決』の引用とは、

此事伝教大師入唐して、道邃和尚に値奉て、五種頓修の妙行。（定遺一三七七頁）

『秘密莊嚴論』の引用とは、

伝教大師云、一念三千即自受用身自受用身者出尊形仏、文。（『日女御前御返事』定遺一三七五頁）

である。この文の「伝教大師云く」以下の文が『秘密莊嚴論』の文であるという。

もし、『修禪寺決』等の中古天台本覺の文献を引用することが偽書の理由になるならば、『観心本尊抄』に、『本理大綱集』の抜書きがある。すなわち、

華嚴經云 究竟離虛妄無染如虛空。(中略) 文断諸法中惡等。(定遺七〇八頁)

の箇所である。この抜書きについて、浅井円道博士は、

日蓮自筆の「本理大綱集等要文」という表題の巻物一卷が池上本門寺の書庫にあり、その中に本書の(中略)三ヶ所を抄写しているから、本書が日蓮以前の成立であることは疑う余地がない。(中略) 日蓮が、本理大綱集は最澄の真撰ではないと考えていたことは確かであって、現存する遺文のどこにも自説の援証のために本書を引用したり、最澄の意見を叩くために本書を引用したりすることはない。ただ一の例外として「観心本尊抄」の中で十界互具を問答するとき、問者が十界互具を疑って、「華嚴經に云く、究竟して虚妄を離れ、染なきこと虚空の如し。仁王經に云く、源を窮め性を尽すに妙智のみ存せり。金剛般若經に云く、清淨の善のみあり。馬鳴菩薩の起信論に云く、如来藏の中には清淨の功德のみあり。……經文を開拓するに、断諸法中惡等云云」(定遺七〇八頁)という箇所は、明らかに本理大綱集の『十界互具の文』(『天台本覺論』一八頁六行―二二行)に取材したものであるが、しかし、これは大綱集の意見を聴取したのであって、「大綱集に曰く」と銘打ってはい

ない。〔天台本覚論〕岩波書店五五〇（一頁）

と述べている。

しかし、『観心本尊抄』を一の例外とするよりも、『観心本尊抄』に記載されているのであるから、聖人は教えを説くに際し、支障がない限りにおいて、対告衆の教養や能力に応じ、当時流布していた中古天台の書の記述を利用された可能性があると見る方がむしろ自然ではあるまいか。中古天台の書の記述を利用されたか否か、一概に言えることではないが、意識して徹底的に避けたというより、支障がない限りにおいて中古天台の文を利用する方が教化において有効であったと思われる。

『観心本尊抄』と同じように、『日女御前御返事』に記載の引用文は、「修禅寺決に曰く」と銘打っていない。『修禅寺決』の引用は、法華経受持を信心堅固に勧める文章の流れの中での引用であり、中古天台本覚の教えを説いているわけではない。『日女御前御返事』が昭和定本の正篇に収録されていることを、浅井博士は「これは修禅寺決的表現を日蓮滅後のものと断定しきれない事情が残る証拠となろうか」（『上古日本天台本門思想史』七頁）と述べているが、仮に、引用文献が聖人滅後の作であったとしても、後世の書き入れの可能性も皆無とは言えず偽書説の決定的証拠にはならない。

『秘密莊嚴論』については、浅井博士によると、「秘密莊嚴論なる書物は今日現存せず、その存否を確かめるすべはない」（前掲書一七〇頁）と述べ、「最澄はかかる表現形式があり得るはずはない」（同七三五頁）と述べている。「その存否を確かめるすべはない」のであるから、伝教大師の真撰であるか否か、あるいは、表現形式の是非よりも、引用文の記述が日蓮聖人の教えに整合するか否かを吟味するしかない。

いと考える。

日蓮聖人遺文全体からすると「九識」の語を記載した御遺文は少ない。これをどう判断するか断定的なことは言えないが、御遺文全体の量から見た場合、「九識」の語はあまり使用されなかったといえるだろう。「九識」の語があまり使用されなかった理由は、「天台・妙楽の九識（菴摩羅識）」は難解であり（「類通三法」本書第二章（二）および註5・III・2、3参照）、「天台の九識」と、当時流布していた「中古天台や密教の九識」との相違を、門弟たちが正しく理解せず混同し誤解することを懸念されたからであろうと推測する。

しからば、何ゆえ、多くの直弟子直檀那に積極的には説かれていない「九識」が、『日女御前御返事』に記述されているのか。

中古天台の密教思想が流布していた当時、台密・東密に親近し、後に、日蓮聖人に帰依した人々も多きといはずで、日女御前もその一人ではなかったかと思われる。日女御前は布施の内容から身分の高い大身の室といわれている。真蹟が存在する『日女御前御返事』（品々供養事）は、法華經二十八品の一つを供養したいとの申し出に対する御返事で、この消息では嘱累品からの勧発品までの七品の解説が記載され、布施は「錢七貫文」とあるので一品一貫文の布施で供養されたのであろうか。二十八品の品々供養というのも平生の門下の様子とは異なる。また、この御書（品々供養事）には、

此宝塔品はいづれのところにか只今ますますらんとかんがへ候へば、日女御前の御胸の間、八葉の

心蓮華の内におはします。〔日女御前御返事（品々供養事）〕定遺一五一五頁）

とあり、もし真蹟の一部が存在していなければ、「八葉の心蓮華」が記載されているので偽書と断定されかねない記述である。本論文で考察した「九識心王真如の都」の『日女御前御返事』も、富木殿や四条殿等への消息と比べると多少趣が異なっていると感じられるのは事実である。

しかし、日蓮聖人の第一の目的は、日女御前が法華經を受持することである。もし、日女御前が『修禪寺決』や『秘密莊嚴論』等の中古天台に関する書物に親近する境遇の女人で、聖人は、その教養や境遇に応じ効果的な教化をされた、と考えるならば、このような引用や表現記述も大いにあり得るのではなからうか。一見、平生と異なる「法華經の品々供養」「八葉の心蓮華」「九識心王真如の都」という表現も、入信に至る過程や教養など習得の事情が他の対告衆と異れば、このような表現があっても、なんら不自然ではない。

浅井円道博士は、『日女御前御返事』の表現について、

本尊たる大曼荼羅の所在を「九識心王真如の都」と定めたりする点が平生の日蓮の文体に似ず、偽書らしき雰囲気をただよわせている。（浅井円道稿「解説」『天台本覚論』五六二頁一九七三年）

と述べている。だが、『法華玄義』には、

心に善惡の諸もろの心数等を含ず。当に知るべし。この心は諸法の都なることを。(中略)
心に、万法を含む。(大正藏三三、七七八中)

とある。「心すなわち万法」(『事理供養御書』本書一三八頁参照)であり「色心不二」ゆえに、「心は諸法の都」「心は真如の都」であるといえるものであり、右の天台釈を踏まえるならば、勝呂博士の指摘のうに「九識心王真如の都という表現は、あくまで表現の問題である」から、文体や表現は偽書の理由にならない。

(d) 「日女御前御返事偽書説」の教学的理由とその問題点

「偽書説」の教学的理由は、『日女御前御返事』に記載の内容は「東密及び台密の八葉心蓮台説」であるというものである。

しかし、前述のように「八葉蓮華説を偽書の理由にするには無理がある」(勝呂説)のであり、『日女御前御返事』に記載の「九識」は権大乘や中古天台本覚の義ではなく、天台・妙楽の義で解釈されるべきであることは既に述べた。よってここでは省略する。(第二章、「補遺」(二) IⅢ参照)

(e) 「御遺文の真偽問題」における学者間の相違点と一致点

「御遺文の真偽問題」において、浅井要麟教授・執行海秀教授・浅井円道博士と、勝呂信静博士とは「偽書説」を主張するか否かでは見解は分かれるが、「日蓮聖人の教えは中古天台本覚思想ではない」と

いう点の見解は一致している。

しかるに、「御遺文の真偽問題」における見解に相違が生ずる理由は、「本覚」や「無作三身」の概念の解釈の相違によるものと思われる。無作三身御書の解釈や真偽問題を論ずる際に重要なことは、「本覚」や「無作三身」の語に対する概念である。「本覚」の語については現在多義があり、「本覚」の概念をどう解釈するかによって、真偽判定や御文の解釈も異なってくる（註1参照）。特に日蓮教学においては顕本論とも不可分であり広範な問題であるから、これ以上立ち入らないが、「本覚」や「無作三身」の語は、伝教大師の著作に由来することは確認しておくべきである。

（f） 伝教大師の「本覚」

まず、伝教大師の著作にある「本覚」の語を確認する。

『守護国界章』卷上之中に、

二つには、無作の四諦。すなわち法華の中の開仏知見なり。自身のなかの清浄本覚、真如の智体を説くを仏智と名づく。（中略）この智の上において障を除きて未だ尽くさざるを名づけて在纏となす。本覚なお隠る。障を除き尽しおわるを名づけて出纏となす。本覚すでに顕るるを名づけて法身となす。（大正蔵七四、一五二中）

本覚の語を使用して、出纏と在纏を比較しながら法身を解説している。「障を除き尽しおわるを名づ

けて出纏となす。本覺すでに顕るるを名づけて法身となす」と定義が記載されている。

「本覺」の語は『大乘起信論』が初出であるという。『起信論』は古来よりよく読まれた仏教書であるが、天台三大部等には起信論の引用はないといわれ、『小止観』（大正蔵四六、四六七上）に記載されている『起信論』の引用箇所は後世に付加されたものとして、近年の研究において削除される傾向にある（『天台本覺論』岩波書店四九三頁参照）。智顗が『起信論』を引用しなかった理由は色々あるだろうが、最大の理由は不可思議境を説くためには障害になる可能性が大であったからであろうと思われる。

馬鳴と『大乘起信論』を直結させることは、今日、問題はあろうが、『摩訶止観』冒頭の付法蔵には『大乘起信論』の著者とされる馬鳴が記載されており、日蓮聖人遺文においても馬鳴と『起信論』は不可分である。『観心本尊抄』には、

天親龍樹馬鳴堅慧等内鑑冷然（定遺七〇九頁）

と、聖人は「馬鳴、内鑑冷然」といわれている。日蓮聖人から見た、法華思想上の馬鳴の位置は、時機未熟であるゆえに馬鳴は法華経を流布せず、『大乘起信論』を執筆した権大乘の論師である。「馬鳴、内鑑冷然」は、馬鳴の教説は空仮中を踏まえて読解されるべき論であることを示している。『起信論』を引用しなかった天台に対し、妙楽は、当時流布した華嚴教学に対抗するため、『起信論』の真如随縁説を使用し天台の一念三千説を敷衍した。伝教大師の在世当時は華嚴教学や法相唯識の華やかなりし時代であり、伝教大師は妙楽と同じように真如随縁説を述べている。（註2参照）

(g) 伝教大師の「無作三身」

次に伝教大師の「無作三身」を確認する。同じく『守護国界章』卷下之中の冒頭に、

有為の報仏は夢裏の権果、無作の三身は覚前の実仏なり。それ真如の妙理に兩種の義あり。

不変真如は凝然常住、随縁真如は縁起常住なり。報仏如来に兩種の身あり。

夢裏の権身は有為無常、覚前の実身は縁起常住。相統常の義にまた兩種有り。

随縁真如相統常の義と依他縁生相統常の義なり。

いま真実の報仏は随縁真如相統常の義に摂す(中略)

権教の三身は未だ無常を免れず。実教の三身は俱体俱用なり。(大正蔵七四、二二三下)

とある。

「有為の報仏は夢裏の権果、無作の三身は覚前の実仏なり」と「有為・無為」、「権・実」の相對語を使用して、権教の三身は未だ無常、実教の三身は俱体俱用と記載されている。

勝呂博士は、右の『守護国界章』の文を提示し、無作三身の思想が、

本来伝教大師の思想に由来することは注意すべきである。(『御遺文の真偽問題』所収)

と指摘している。この指摘は記憶されるべきである。

このように、「無作三身」や「本覚」の語は、既に伝教大師が使用しており、日蓮聖人が「無作三身」や「本覚」の語を使用したとしても何ら不自然ではない。故に、「無作三身」や「本覚」の語が御遺文に使用されていることは偽書の理由にはならない。ただし、その場合、「無作三身」や「本覚」の概念は、中古天台の義ではなく、あくまで空仮中を踏まえた伝教大師が使用した義である限りにおいてはである。

同じく『守護国界章』巻中之下には、

故に円教に説く所の常住の三身は俱体俱用にして大事を成ぜんが為の故なりと言う。(大正蔵七四、二〇三下)

と、法華円教の三身は俱体俱用であることが示されている。

(h) 妙楽の「俱体俱用」と『当体義抄』の「俱体俱用」
妙楽は、

三千、理にあれば同じく無明と名づけ、三千、果成ずれば威く常樂と称す。三千、改むることなければ無明即明。三身、並びに常なれば俱体俱用なり。此れは修性不二門を以って成ず。(『法華玄義釈籤』大正蔵三三、九一九上・傍線引用者)

と述べており、俱体俱用は果成であり理ではない。俱体俱用と果成・修性不二は必然の関係にある。「むしろ本化別頭の法門を強調する文勢が認められる」（勝呂信靜「御遺文の真偽問題」）といわれる『当体義抄』には、この妙染釈を引用し「無明法性其の体一」の解説（定遺七五七―八頁参照）が記述され、次の文章に続く、

正直に方便を捨てて但法華経を信じ南無妙法蓮華経と唱ふる人は、煩惱・業・苦の三道、法身・般若・解脱の三徳と転じて、三觀三諦即一心に頭われ、其の人所住之處、常寂光土也。能居・所居・身土・色心、俱体俱用無作の三身本門寿量の当体蓮華の仏とは日蓮が弟子檀那等の中の事也。（定遺七五九―六〇頁）

この『当体義抄』の文章は日向上人の『金綱集』（『日蓮宗宗学全書第十三卷』三四三―三四七頁）と類似し対応平行するところがあると指摘されている。（前掲勝呂論文参照。『当体義抄』と『金綱集』の対照は中條暁秀『日蓮宗上代教学の研究』二二三―六頁平楽寺書店参照）

『当体義抄』と『金綱集』の該当箇所において共通する教えは、

「無明法性其体一」（『当体義抄』定遺七五七頁）

「迷悟二法雖二然法性真如一理」（『金綱集』三四七頁）

「十世十如百界千如三千世間常住也と雖も十界迷悟の機各別也」（『同』三四四頁）

（性徳）

（修徳）

である。また、言い換えると、

「十界依正を妙法蓮華之当体」〔当体義抄〕定遺七五七頁『金鋼集』三四七頁——（性徳）

「法華經を信じ本門寿量の当体蓮華を証得する行者の当体（要旨）」〔当体義抄〕——（修徳）

という義である。

「当体蓮華」の語は『当体義抄』以外の御遺文にあまり記載されていないが、『金鋼集』には「当体蓮華」の解説があり「当体蓮華とは法華經の意、一色一香皆悉中道実相也。況や清淨蓮華当体妙法なる事、誰か之疑うべきか」（『金鋼集』三四六頁）とある。「十界三千依正二報、当体妙法蓮華經」であっても、法華經受持者の当体は当体蓮華であるが、法華不信者の当体は「仏性法身如来に背く故に当体妙法に非ず」（同三四四頁）と記載されている。

これと同じことが『当体義抄』にも記載されている（定遺七五八頁）。『当体義抄』と『金鋼集』に記載の内容は、法華經受持という修行の果を成満することによって「当体蓮華を証得する」という教説であるから、凡夫をそのまま仏と見る「凡夫実仏」や「修行不要論」を説く中古天台本覚とは明らかに異なる。

性修の二義で「真如」や「当体」を説く論法は、世親の、

「道前・道中真如」（在纏真如）

「道後真如」（出纏真如）

の論法と同じである（第二章参照）。道前・道中・道後は修徳の過程であり、道前・道中は無明を対治していないという意味で無明の域である。『当体義抄』には『法華論』に記載の「如来の淨妙法身」を「開示する」「開示しない」を、「果の義」「因の義」で区別して述べた記述がある（定遺七六三頁）。これは『法華玄義』の説を踏まえた記述である（大正蔵三三、七七二中下参照）。権大乘の教え（『法華論』）でいうところの「如来の淨妙法身」とは、あくまでも爾前權教の分際であり、真実の「如来の淨妙法身」は開顯されていない。「天親龍樹内鑑冷然」と言われる所以である。

妙樂は、「三千果成威称常樂、三千無改無明即明、三身並常俱体俱用。」（前掲『法華玄義釈籤』大正蔵三三、九一九上、本書二二六頁参照）と言ひ、天台は、

本有の四徳隠るを如来藏と名づく。修成の四徳顯るを名づけて法身となす。性徳修徳の常樂我淨、一にして二なし。是を仏界の十如の本末究竟等と名づく。（『法華玄義』大正蔵三三、七七四上）

と述べている。

「修成の四徳顯るを名づけて法身」というのであるから、天然自然の法身は存在しない。

「三千果成の常樂」は修徳法門、「三千無改無明即明」は性徳法門であり、修性不二の理を踏まえた法華教学という「如来の淨妙法身とは何か」というと、無明を元とする修惡を対治し「当体蓮華を証得」

して（定遺七六五―七頁）「三千果成、修成の四徳」が顕われた法身である、と考えられる（『法華玄義釈籤』大正蔵三三、九二七上中参照）。

第二章（本書六二―七頁参照）で述べたように『法華論』や『仏性論』は、「無差別平等の義」と、「因果行觀不同の義」の二義によつて解説され、『法華玄義』『法華文句』等の天台・妙楽釈もこの二義によつて解説されている（本書第二章（二）二―四参照）。『当体義抄』の既当箇所も、龍樹・世親・天台・妙楽・伝教の所説を踏まえ、性徳修徳の二義で論述された教説である。

（i）文献学的研究による伝教大師の「本来の本覚思想」と「無作三身」

「本覚」について、浅井円道博士は、

衆生に遍在する真如理性には覚知性があることを証明することなしには、本覚を無闇に云々してはならない。（中略）故に最澄にとつて、本覚ということは既定の事実ではなく、論証の対象でなければならぬ。ここに最澄が本覚を云々しなかつた理由がある。ただし本覚の名で呼ぶにふさわしい思想内容は最澄にもある。それは天台教学・華嚴教学に本来備わっていた思想に外ならぬからである。

（浅井円道『上古日本天台本門思想史』一三一頁）

と、文献学的御遺文研究において、天台教学・華嚴教学に本来備わった「本覚」思想を否定していない。「無作三身」について、浅井博士は、

故に最澄は円教三身、あるいは法華三身というべきところを、無作三身と呼んだのである。(同二頁)

と述べている。つまり、文献学的御遺文研究は、無作三身御書を「本覚や無作三身の語を使用しているから偽書である」と主張しているのではない。浅井博士の表現を借りるならば、「無作三身」の語は「円教三身」あるいは「法華三身」という理解の下に解釈されるべきで、伝教大師の思想には「本覚の名で呼ぶにふさわしい思想内容」があるということである。

(j) 伝教大師の「本来の本覚思想・無作三身」と真言師の「本覚思想・無作三身」

しからば、伝教大師の思想に「本覚の名で呼ぶにふさわしい思想内容」や「法華三身」「無作三身」説があるにもかかわらず、この義は流布せず、中古天台本覚の無作三身義が流布したのは、いかなる理由であろうか。

『四信五品抄』に、

天台云く「もし相似の益は隔生すれども忘れず。名字観行の益は隔生すれば、即ち忘る。或は忘れざるもあり、忘るる者もし知識に値えば宿善還(かえつ)て生ず。もし悪友に値えば則ち本心を失う」云云

恐くは中古の天台宗の慈覚・智証の両大師も、天台・伝教の善知識に違背して、心、無畏・不空等

の悪友に遷（うつ）れり。（定遺一二九六頁）

とある。

『報恩抄』には、

慈覚・智証の二人は言は伝教大師の御弟子とはなのらせ給えども、心は御弟子にあらず。（定遺一二一六頁）

されば叡山の仏法は但伝教大師・義真和尚・円澄大師三代計にてやありけん。天台座主すでに真言座主にうつりぬ。名と所領とは天台山、其主は真言師なり。されば慈覚大師・智証大師は已今当の経文をやぶらせ給人なり。已今当の経文をやぶらせ給は、あに釈迦・多宝・十方の諸仏の怨敵にあらずや。（中略）其教相の法門は弘法の義いにくきゆへに、善無畏・金剛智・不空・慈覚・智証の義にてあるなり。慈覚・智証の義こそ真言と天台とは理同なり。（定遺一二二七頁）

日本国は慈覚・智証・弘法の流なり。一人として謗法ならざる人はなし。（定遺一二二二頁）

とある。また、『大田殿許御書』には、

今愚見をもつてこれを勘うるに、善無畏・弘法・慈覚・智証等は皆仏意に違うのみにあらず、あるいは法の盗人、あるいは伝教大師に逆える僻人なり。（真蹟・定遺八五五頁）

とある。

これらの御文を要約すると、慈覚・智証は、本心を忘れ、善無畏・金剛智・不空・弘法の系譜に連なり、「仏意に違うのみにあらず」「伝教大師に逆える僻人」であるために、伝教大師の本意に反し「本覚の名で呼ぶにふさわしい思想内容」および「本来の無作三身」や「法華三身」説を弘通せず、語は同じ「無作三身」「本覚」だが、義は真言密教に変貌した「無作三身」「本覚」を弘通した、と言われている。

当時の天台宗は、天台・伝教の善知識に違背し「真言第一」「理同事勝」を主張した。これは弘法の義を内に秘し善無畏・金剛智・不空等の義を表にした密教教義で、慈覚・智証以後、代々の天台座主は、その名は天台座主といえども実には「真言座主」(定遺二二七頁)として、真言第一の教判を踏み真言密教の色に染まった法華経を流布させたのであるから、伝教大師の系譜する正統の法華教学および本来の本覚思想や無作三身思想は跡形もなく消え、真言密教の系譜である中古天台本覚思想が源平時代には出来上がり流布し謳歌された。

(k) 真言師の「中古天台本覚」を破折された日蓮聖人

その「真言座主」「真言師」(『報恩抄』定遺二二七頁)の説が流布する中古天台本覚の盛んな時代に、日蓮聖人は法華経流布のため、文応元年(一二六〇年)、『立正安国論』を当時の事実上の国主である北条時頼に呈し、

汝早く信仰の寸心を改めて、速かに実乗の一善に帰せよ。しかればすなわち三界は皆仏国なり。

〔立正安国論〕定遺二二六頁〕

と、権乗の有漏の散善を捨て「実乗の一善」に帰すことを勧められた。建長五年（一二五三年）の「立教開宗」以来、御入滅（弘安五年一二八二年）に至るまで、

善に付け悪につけ法華經をすつるは地獄の業なるべし。本願を立て。日本国の位をゆづらむ、法華經をすてゝ觀經等について後生をご（期）せよ。父母の頸を刎、念仏申さずわ。なんどの種々の大難出来すとも、智者に我義やぶられずば用じとなり。其外の大難、風の前の塵なるべし。我日本の柱とならむ、我日本の眼目とならむ、我日本の大船とならむ、等とちかいし願、やぶるべからず。

〔開目抄〕定遺六〇二頁〕

の御誓願そのまゝに、

今真言宗・念仏宗・禅宗・律宗等の学者等は仏陀の本意を忘失し、未来無數劫を経歴して阿鼻の火坑に沈淪せん。（『忘持經事』定遺一一五〇頁）

等々と諸宗の義を破折され、釈尊・天台・伝教大師の即空即仮即中の法華教学を踏む「事の一念三千の法門」を弘通されたということは、法華思想史上、まことに特筆すべきことである。

『報恩抄』に、

日蓮が慈悲曠大ならば、南無妙法蓮華經は万年の外未來までもながるべし。

日本国の一切衆生の盲目をひらける功德あり。無間地獄の道をふさぎぬ。

此功德は伝教天台にも超へ、龍樹・迦葉にもすぐれたり。

極楽百年の修行は穢土の一日の功に及ばず。正像二千年の弘通は末法一時に劣るか。

是はひとへに日蓮が智のかしこきにはあらず。時のしからしむる耳。(定遺一二四八・九頁)

と、その慈悲と功德を自賛されている。この「南無妙法蓮華經」とは「事の一念三千の法門」(三大秘法)であり、「末法相応の法華經の教え」すなわち「是好良藥」そのものである。

中古天台本覚の隆盛時に、中古天台の義を多かれ少なかれ有する諸宗の義を「爾前無得道」と法華最勝の義で折伏し三秘弘通の功德を伝教・天台・龍樹・迦葉にすぐれると自賛されるのも当然であるといえる。このように、日蓮聖人の教えは、慈覚・智証等の中古天台本覚の系譜につながる教えでないことは明らかである。(註3参照)

(1) 「日女御前御返事偽書説」に対する「まとめ」

前述のように、現在の宗門において「日蓮聖人の教えには中古天台本覚の義はない」ということで學術的見解は一致している。にもかかわらず、御遺文の真偽問題に見解の相違が生じる理由は、「本覚」

や「無作三身」の概念が多義で曖昧なために、御文の解釈に見解の相違が生じたものと推測する。(註2参照)

「日蓮聖人の教えには中古天台本覚の義はない」という基本においては全く同意見であるが、『日女御前御返事』を中古天台本覚の書とする根拠は見当たらず、「偽書説」には同意しかねるので、以上、「学界の常識」に対する疑義と私見を述べた。

(付記3・本書二五〇～二五一頁参照)

III 「権大乘の九識」と「天台・妙楽・日蓮聖人の九識」の違い 加筆文中に、

真諦訳出の論書に示された本来の第九阿摩羅識は、道後の真如といわれるように、煩惱を断じ尽くし、無明を転じた結果として得られる悟りの境地である。(『日蓮仏教研究第二号』二〇九頁上)

とある。

「本来の第九阿摩羅識は煩惱を断じ尽くす」と都守師が書いた理由は、「不断煩惱不離五欲」(普賢經)の法華經の教えとの相違を示し、「実乗の一善に立脚する日蓮聖人が、権大乘の撰論宗が説く九識説に多くの関心を示していたとは思われない」理由にしたい思いがあったのであろうと推測する。

しかし、日蓮聖人が関心を持たれた九識は真諦訳出の「第九阿摩羅識」ではなく、『法華玄義』の類

通三識の「九識（菴摩羅識）」である。「九識」の義が著しく変容していることに、聖人は「非」なる認識を持たれていたことは疑いない。「実乗の一善」に立脚する日蓮聖人だからこそ、本来、法華教学の義によって解釈されるべき「九識」が、中古天台本覚の概念に変容していることに対し、大いに危惧を抱いておられたことはすべて述べた。

文献学的研究による「日女御前御返事偽書説」を支持する人々は、「九識」を別教や権大乘の概念であるという固定観念があるのか、「九識は日蓮聖人の教えではない」とか「日蓮聖人は九識に関心を持たなかった」と断定する傾向がある（第二章註3・本書一二七頁参照）。だが、日蓮聖人遺文における「九識」は類通三法の「三・道」「三・識」乃至「三・徳」に通ずる義によって解釈されるべきものである。

詳しい解説は省略するが、『始聞仏乘義』に「三・道即是三・徳」（定遺一四五二頁）とある。「三・道即三・徳」や「煩惱即菩提」「生死即涅槃」は法華円教の法門である。三・道三・識乃至三・徳等の十法のみならず「一切の三法」は三軌に配され法華経の即空即仮即中の理で融する（『摩訶止観』大正蔵四六、二・三中・『摩訶止観』弘決一二二中下等参照）。天台・妙楽の読解は、文脈を検討し、記述内容を別教次元の解説か、円融法華の次元の解説か、検討しなくてはならないが、類通三識の「菴摩羅識（九識）・阿黎耶識・阿陀那識」は円融三諦を踏まえて解釈すべきことは明らかである。故に、天台・妙楽や日蓮聖人遺文の「九識」を一律に別教の概念であると断定することは、過失であると言わざるを得ない。

また、「一切衆生の心中に遍在する真如法性の理を仮に九識と呼んだまでのことである」（本書六七頁参照『天台本覚論』四四二頁）。あるいは、九識は「万有の現象を生み出す根源」（『日蓮聖人遺文辞典教学篇』二二七―八頁）という記述もあるが、真諦、天台、妙楽、日蓮聖人の「九識」の概念が、単なる「真如法

性の理」や「万法の根源」でないことは、第二章において論述したとおりである。（本書一一六頁参照）

「九識」を、法華經の義で見るか、撰論唯識の義で見るか、深淺の相違は当然あるが、天台・妙楽説においても唯識説においても基本概念は「九識はこれ道後の真如なり」（『法華玄義』大正蔵三三、七四二中）であつて、「出纏位の真如」であることに変わりない。

仏教は一貫して、「法を見る」「仏を見る」「諸法実相を正観する」ことを説き、天台教学・日蓮教学においては、一念三千正観成就の修徳により「元品の無明を切る」（『諸経与法華経難易事』真蹟・定遺一七五一頁）と説く。

「縁起を見る者は法を見る。法を見る者は縁起を見る。」（阿含経『南伝大蔵経』九卷、三三九頁参照）

「法を見る者は我を見る。我を見る者は法を見る。」（阿含経『南伝大蔵経』十四卷、一九〇頁）

「法身証得」（『撰大乘論世親釈』大正蔵三一、一三〇上、二五八上他・本書九一頁参照）

「此法身の本は衆生の当体也。十方諸仏の行願は実に証法身也。」（『一念三千理事』定遺七九頁）

「観心者観我已心見十法界。是云観心也。」（『観心本尊抄』定遺七〇四頁）

「一心欲見仏 不自惜身命」（寿量品）

法（仏）を正見し無明を対治することは、いかなる宗派も否定しない仏教の基本である。九識は「法身証得」の道後の真如であり、「九識」の基本概念は「出纏位の真如」である。故に、法や仏を正観していない凡夫はただの凡夫であり「在纏位」に過ぎず「出纏位の法身」の徳はない。

IV 修正論文の加筆部分に対するまとめ

右、I・II・IIIで述べたことは不可分の関係にある。本論文は「道後真如」を考察するに際し、第二章において、世親『法華論』における「道後の法身」を切り口にした。如来蔵的に表現するならば、

「道前・道中真如」（本来清浄・在纏位法身）と

「道後真如」（無垢清浄・出纏位法身）

の相違を論じ（第二章註1参照）、その延長線上で、天台・妙楽における「九識」の概念を考察した。

このような切り口による考察は、浅井円道博士が指摘するところの、

①世親の法華経論は、法身平等の理によって法華経の全体を解釈しようと試みているから、最澄も法華経の特色の一つに法身平等をあてたことだけは動かせない。（『上古日本天台本門思想史』一二二

頁、一六七―九頁参照）

②最澄のいう無作三身とは後世にいう凡夫実仏の意味でないという断定を下すことができる。（一

一五頁）

という二つの指摘に沿うものであると認識する。

本論文は、天台・妙楽・伝教の義を踏まえて『日女御前御返事』に記載された「九識」の語を否定的に見るのではなく、「九識」の御文を尊重して解釈し、「靈断説の九識は仏法に非ざる外道の説」であることを論証するものである。

しかるに、右の都守師による加筆文傍線箇所は、『日女御前御返事』に記載の「九識」を否定的に見て、文献学的研究による偽書説を主張している。これは結果的に『日女御前御返事』を偽書扱いすることと同じであり、本論文で世親や天台・妙楽の所説を踏まえ「九識」道後真如」を論述した意味が消失する。

本論文と都守師の手による修正論文は、『日女御前御返事』に記載の「九識」の語に対する解釈は異なるが、「御遺文の真偽問題」を除いて、九識靈断説が「非」である主旨においては全く変わらない。

再度申し上げる。『日蓮仏教研究第二号』に修正論文が掲載されたことによって、問題提起という執筆の目的が成就し感謝に耐えない。常円寺日蓮仏教研究所ならびに同研究所主任都守基一師に心から感謝申し上げる。

註1 「本覚」は「理性」「在纏位」であり「出纏位」ではないこと

「本覚思想」というと、「衆生本来成仏」と見て現実を絶対肯定する解釈もある。もし「凡夫は本来成仏している」と「凡夫即仏」と肯定するならば、この「本覚」の概念は「凡夫即仏」の中古天台の概念が含有しているということになる。現在、本覚の義は多義あるが、「本有の覚性」（宇井伯寿『仏教辞典』大東出版社）、「本来の覚性」（『天台本覚論』岩波書店四八四頁）、「無作理性」（若杉見龍『中国天台宗における本覚的思想』『法華経研究』⑩本覚思想の源流と展開）所収二八頁参照）と見るべき概念であると考ええる。

仏と仏性が異なるように、覚と覚性は異なる。本覚を「本有の覚性」「無作理性」と見る基本理由は、本覚と始覚は相对概念であり、始覚とは無明を対治して獲得する修得の仏智慧（妙覚）である。『大乘起信論』では本覚は始覚と同様に心生滅門で説かれるので、生滅門の概念である。だが、始覚と本覚を相对比较して、始覚（妙覚）を

修徳の「智」と見るならば、相對語である本覺は性徳の「理」ということになる。「覺性」とは、習得による「覺」や「智」ではなく「覺知性」（浅井円道『上古日本天台本門思想史』一三一頁）であるから「理性（りしょう）」「理即」である。

もし、本覺も始覺と同じく妙覺であるというならば、始覺との相違は如何となる。また、本覺が妙覺ならば、なぜ妙覺を本来具す衆生が仏道修行をしなければならないか、という当然の疑問が生ずる。もし、本覺が妙覺であり、且つ、本覺が理性であるならば、天然自然の妙覺を是認することになる。さすれば、一切の經論釈および仏道修行の意義は消滅する。この矛盾を、「無明即明」「煩惱即菩提」「生死即涅槃」等の相即論で解決しようとする向きもあるが、そのような解釈は、「無明と明」「煩惱と菩提」「生死と涅槃」というそれぞれ相對する概念の意義を無視し同一視した悪しき無差別論で言葉の遊戲に過ぎず、何の矛盾解決にもならない。

また、本覺を「衆生本來成仏」として「修行無用論」までも中古天台本覺では主張するが、『大乘起信論』は「修行無用論」を説かない。同書には、

衆生をして一切の苦を離れ、究竟の樂を得せしめんが為に（中略）止觀を修習することを示して（中略）修行を勧めんが為の故。（『大乘起信論』大正蔵三二、五七五中下）

に起信論は造られた、と記載されており、『起信論』は終始一貫した「修行必要論」である。『大乘起信論』の本覺は、妙覺の仏智慧ではない。

以上のことをまとめると、本覺は理性性徳の覺性にすぎず、始覺は修徳で妙覺である。

中古天台本覺思想が、現實を絶対肯定し「凡夫即仏」という場合の仏とは、凡夫がそのまま尊き如来であるという意味であるから、この「凡夫即仏」は、「一切衆生悉有仏性」（涅槃經）というような理性（りしょう）の次元で言っているのではない。中古天台本覺思想を日本仏教の歴史的過程の中で肯定的に見ようとする説では、「毘盧遮那遍一切処」や「一色一香無非中道」（大正蔵四六、一下）をあげて、天台教学にも「凡夫即仏」や現實肯定の思想があるように主張する説もあるが、『天台四教儀』に「一色一香無非中道等の言は総て是れ理即なり」（大正蔵四

六七八〇上」とあるように「一色一香無非中道」の義は理即・理性である。「毘盧遮那遍一切処」等は天台教学において、あくまでも三身即一を踏まえて把握される法身である。

なぜならば、天台は、

是三如来は若し単に取らば則ち不可なり。（『法華文句』大正蔵三四、一二八上）

と、単独の法身は不可として認めない。ましてや、在纏位の法身を「仏と同じ」と肯定的に是認したりはしない。

『普賢經』に、

釈迦牟尼仏を毘盧遮那遍一切処と名けたてまつる。其の仏の住処を常寂光と名く。常波羅蜜に撰成せられたる処、我波羅蜜に安立せられたる処、淨波羅蜜の有相を滅せる処、染波羅蜜の身心の相に任ぜざる処、有無の諸法の相を見ざる処、如寂解脱・乃至般若波羅蜜なり。是の色常住の法なるが故に。是の如く応当に十方の仏を觀じたてまつるべし。（大正蔵九、三九二下）

とある。「釈迦牟尼仏を毘盧遮那遍一切処と名づけ、仏の住処を常寂光と名く」と、常樂我淨の四波羅蜜等が説かれていたがこの經文の「毘盧遮那遍一切処」は、「出纏位の法身」を指すことは明らかで、単独の法身や在纏位の法身を指しているのではない。もし「毘盧遮那遍一切処」は「在纏位の法身」を指すとするならば、釈迦牟尼仏は「毘盧遮那遍一切処」で「在纏位の法身」となり、仏の義に反す。天台の「是三如来は若し単に取らば則ち不可」の文にも反す。「補遺」の本文でも引用したが（本書二二九頁）、『法華玄義』に、

本有の四徳隠るを如来蔵と名づく。修成の四徳顯るを名づけて法身となす。性徳修徳の常樂我淨、一にして二なし。是を仏界の十如の本末究竟等と名づく。（大正蔵三三、七七四上）

とある。「毘盧遮那遍一切処」の毘盧遮那仏は「性徳修徳の常樂我淨」の仏で、「修成の四徳顯るを名づけて法身となす」出纏位の法身である。在纏位すなわち如来蔵は「本有の四徳隠る」が故に、「毘盧遮那法身」ではない。性修不二而二の常樂我淨が「仏界の十如」で、この性徳修徳の常樂我淨は、元品の無明を対治した妙覺の仏智慧（修徳）の光明に照らされた本有の法性（性徳）である。「三諦は天然の性徳」「三智を証して三徳を成ず」（始終心

要」とある。三道が転じ三智を証することが境智冥合で、冥合とは三徳の修成、四徳法身の同時顯現である。真如法性が無明煩惱の垢で覆われたままの凡夫は「本有の四徳」が隠れた状態である故に、凡夫に毘盧遮那法身の義はない。(常樂我淨については、本書九一―一二頁参照)

次に、遍滿の義について述べると、「遍一切処」や「遍於法界」の義は、

妙樂大師云、当知身土一念三千。故成道時称此本理一身一念遍於法界等。(『觀心本尊抄』定遺七一二頁・妙樂『止觀弘決』大正藏四六、二九五下参照)

とあるように、得菩提の成道時に「一身一念遍於法界」は成就する。故に、在纏位の凡夫には「遍一切処」の法身の徳はない。前掲の『普賢經』『法華玄義』『止觀弘決』『觀心本尊抄』の文はいずれも、「成道時」に四徳が顯れ「遍於法界」の義が成ずることを示している。したがって、「毘盧遮那遍一切処」や「一色一香無非中道」を以って、經文や天台釈に「凡夫即仏」「凡夫実仏」や「凡夫にも遍滿する」教説がある、と主張することは不可である。

註2 「本覺思想の四分類」と「日蓮教學の本覺の位置」

ここで試みに「本覺」を次の四つに分類してみる。

- ① 「大乘起信論の本覺」
- ② 「伝教大師・守護国界章の本覺」
- ③ 「空海の本覺」
- ④ 「中古天台本覺の本覺」

天台教學、日蓮教學において①は馬鳴の教説で爾前權教の説である。②は天台・妙樂に系譜する円融三諦の法華經の理で解釈すべき本覺で、①は寿量頭本によって融合するので②と合す。③は善無畏・不空を源とする真言密教に系譜する本覺である。天台教學では大日經等は爾前權教であるから本来ならば法華經で円融するが、③は「大日經第一」という前提で説く義であるから天台教學という円融の義はない。したがって③を以って①②と融することは不可能である。④は③に系譜する本覺思想である。③④と①②とは異質である。(この四つの分類の他に、日本

仏教の本覚については「華嚴宗賢首法藏・大乘起信論義記の本覚」等も挙げるべきであるが論旨上の都合で除いた。

末木文美士東京大学教授は、「本覚思想と密教」(シリーズ密教『日本密教』所収春秋社一五四頁)において、「本覚思想A」「本覚思想B」の分類をしている。末木教授の「本覚思想A」は右の④「中古天台本覚思想」に相当し、「本覚思想B」は③「空海の本覚思想」に相当する。末木教授は、「本覚思想研究に大きな役割を果たした田村芳郎は本覚思想Bの最終段階として本覚思想Aを位置付けた。このような方向はすでに近代における本覚思想研究の先駆者である島地大等から見られるものである。」(「本覚思想と密教」『日本密教』所収一五四頁)と述べている。島地氏は、「是ら諸宗の本覚の思想は、根本『起信論』のそれとは異なるものである」(島地大等『教理と史論』一一〇頁)と、また「日本天台・真言・日蓮等で用ふる本覚は起信論のそれとは、その義を異にしている」(「同」一一二頁)と述べ、③④は①と別系統であることを指摘している。島地大等・田村芳郎の両氏は③の最終段階として④を位置付けた。

島地氏は、「中古以来の日本仏教は、平安朝の初頭に立てる南山北峯の教学が爾後の日本仏教の二大幹流を為すのであり、源平鎌倉に入ると共に諸の新仏教を派生したが、爾後の日本仏教は禅・念仏・日蓮の三系統を幹流とし、それ等が最も有力に人心を支配した。さてこの禅・念仏・日蓮等の仏教は何を母胎として産声を揚げたのであらうか。日本仏教史上、この場合先ず推すべきは日本の古天台であらう。勿論、南都仏教の華嚴・三論、平安仏教の真言その他も相当に交渉を有するものではあるが、最も有力に関係するものは北峯の古天台であつたであらう。」(『教理と史論』一二三頁)と述べている。島地氏によると日蓮聖人遺文は中古天台本覚思想に類するものであり、島地説を支持する後世の諸氏は、「日蓮聖人の教えに中古天台本覚思想はある」という。しかし、本書で述べたように、日蓮聖人の教えは④中古天台本覚ではない。②の伝教大師の教説に系譜する本覚思想である。

末木教授は、「空海においては、本覚思想Aに結び付く要素は少なくない。(中略)法身の遍満性、特に『即身成仏義』で展開される六大説もまた、現象界を直ちに絶対的な世界と見ることになり、やはり本覚思想Aと結びつく。

しかし他方、九頭一密的な立場から顕密の区別をはっきりと立て、密教は凡人のみならず聖賢にも窺い知れない仏のみの境地とする点は、凡夫の自然状態をそのまま究極的な仏の境地と同一視する本覚思想Aの発想と一線を画するものである。」(前掲『日本密教』一六〇頁)と述べている。

註3 いかなる教判で「法身」「本覚」を解釈するか

教判と概念解釈の必然的關係

日蓮聖人が、慈覚・智証を破折する理由は、法華最勝の教判である五時八教を否定し、「大日経第一」「理同事勝」を主張したからである。どの經典を最勝の經典と判定するか。一見、単なる經典優劣論のように見えるかもしれないが、たとえば、高佐日煌師の靈断説を例に考えると、この問題が重要な意味を含有していることがよく分かる。仏教思想や日蓮聖人の教えでなく、靈断説や十字仏教を大前提にするならば、仏教語の概念はその大前提である靈断説の意のままに改変され、その結果、法華経や日蓮聖人遺文は見るも無慚な外道の解釈に変貌する。

同様に、空海所説の「大日経第一、華嚴経第二、法華経第三」の教判にしたがうと、法華経は大日経の色に染められ、その上さらに華嚴経の色に染められ、大日経版釈摩訶衍論脚色の華嚴的な法華経に変貌する。故に、法華経第一とするか、大日経第一とするか、華嚴経第一とするか、教判は経文解釈や教義解釈に著しい相違が生ずるので最重要問題である。

大日経は天台教学では方等部であるが、真言宗では第一とみなして法華経を下位に置く。すると、迹門の十如実相や如我等無異・五仏同道・三変土田・二仏並坐、本門の久遠実成・開迹顯本等々の法門は、すべて大日経の枠内において絶対化された大日如来を莊嚴するための単なる一教説ということになる。

しかし、それでは、法華経で開顯されるはずの円融三諦や一念三千の教理は、隔歴三諦の壁に阻まれて開顯されない。不可思議境の止観法門も説くことは不可能である。天台教学の白眉たる性惡説も顯されない。

大日経を第一とするならば、「一切衆生悉有仏性」(涅槃経)、「毘盧遮那遍一切处」(普賢経)、「一色一香無非中道」(『摩訶止観』大正蔵四六、一下)は、即空即仮即中の法門で解釈される法門ではなく、真言密教の配下の法門

として中道義が処理される。空海は、『金剛頂經開題』で、

一切の如来とは、顯密の二つの意を具す。顯の義は、十方三世の一切の諸仏を一切如来と名づく。これすなわち各各の衆生、如実の道を修して、去りて正覺を成じ、来りて衆生を化するを如来と名づくるなり。密の義は五智の仏を一切如来と名づく。一切の諸法を聚（あつ）めて共に五仏の身を成ずるが故に。この五仏はすなわち諸仏の本体、諸法の根源なり。故に一切如来と名づく。この五智に二の別あり。一には自の五智の仏、二には他の五智の仏。他の五智の仏にまた二あり、一に先成就者、二に未成就の仏。先成就にまた二あり、一には自先成就、二には他先成就。自他の本覺の仏はすなわち法爾自覺にして本来三身四徳を具足し、無始より恒沙の功徳を円満す。（中略）

大日金剛峯といっぱ、毗盧舍那法界体性智、これなり。微細住自然とは、金剛自性大円鏡智、阿閼仏これなり。光明常遍照とは、南方宝生平等性智自証の徳、これなり。清淨とは、本来清淨心妙觀察智、無量寿仏なり。不壞業とは、無為作業者成所作智、北方不空成就仏なり。この五智の仏、及び三十七智の仏、ないし無量俱胝の仏は、修行を觀ぜず対治を待たず、本来この法爾の仏位に住して、四種法身を具し、塵沙の莊嚴を備へたまふ。四種法身といっぱ、自性身・受用身・變化身・等流身、これなり。かくの如きの四種法身は自然自覺なり。故に先成就の本覺の仏と名づく。（大正藏六一、二下―三上）

と述べている。右の空海の記述について、末木文美士東京大学教授は、「ここでも法身の『覺』が因縁を超えて『自然』であることが『本覺仏』と呼ばれる根拠とされている。」（『本覺思想と密教』シリーズ密教『日本密教』所収一五九頁春秋社）と指摘している。また、右引用文に後続する『金剛頂經開題』の本覺の記述について、「本覺は諸仏を超え、諸仏を統合する原理にまで高められている。」（同一五九頁）と述べ、空海作『大日經開題』『金剛頂經開題』などにおいては、「最高の法身仏やあるいは諸仏を統合する原理として『本覺』の語を用いている。その際、その性質として、因縁を超えた自然の覺とされることは注目される。」（同一五九頁）と述べている。

空海の義の源は善無畏・不空であり『釈摩訶衍論』の釈を踏んでいる。『大乘起信論』の註釈書とされる龍樹造

『釈摩訶衍論』は、奈良時代から偽作と多々指摘されたが、空海は真書と見て重視した。今日の研究でも『釈摩訶衍論』と『大乘起信論』の内容が著しく異なっていることは周知のことである。

『起信論』の読解を、馬鳴の本意に沿って空仮中を踏むか、それとも『釈摩訶衍論』の釈を踏むかで天地の相違が生ずる。本来ならば「本覚」や「真如随縁」は、馬鳴の本意に沿い、妙楽・伝教の義を踏まえて解釈されるべきであるが、『四信五品抄』『報恩抄』に記載のように、慈覚・智証は、天台・伝教に親近せず、善無畏・不空・弘法に親近し真言師に墮し中古天台本覚の義を流布した。

大日如来は権仏および迹仏であること

ところで、「大日法身」というように、日蓮門下でも「大日如来」法身」と無条件に見なす傾向が一般にある。だが、日蓮聖人の教えにおいて大日如来は、あくまでも爾前権仏であり法華経に至っても迹仏である。

『観心本尊抄』に、

夫れ始め寂滅道場・華藏世界より、沙羅林に終るまで五十余年の間、華藏・密厳・三変・四見等の三土・四土は、皆成劫の上の無常の土に変化する所の方便・実報・寂光・安養・淨瑠璃・密厳等なり。能変の教主涅槃に入れ、所変の諸仏随つて滅尽す。土もまた以てかくのごとし。(定遺七二二頁)

とある。この御文の密厳とは大日如来の浄土である。密厳浄土を「三土・四土は成劫之上無常の土に変化する所の密厳等」と言われているので、密厳浄土の教主である大日如来は無常の権仏であり寿命頭本後は迹仏である。

『開目抄』には、

華嚴経の台上十方・阿含経の小釈迦、方等・般若の、金光明経の、阿弥陀経の、大日経等の権仏等は、此寿量の仏の天月しばらく影を大小の器にして浮給を、諸宗の学者等近は自宗に迷、遠は法華経の寿量品をしらず、水中の月に実月の想をなし、或は入て取んとをもひ或は縄をつけてつなぎとどめんとす。天台云 不識天月但観池月等(定遺五五二頁)

とあり、「般若の、金光明経の、阿弥陀経の、大日経等の権仏等」と明確に言われている。

『法華取要抄』にも、

教主釈尊はすでに五百塵点劫より已来妙覺果満の仏なり。大日如来・阿弥陀如来・薬師如来等の尽十方の諸仏は、我等が本師教主釈尊の所従等なり。天月の万水に浮ぶこれなり。華嚴經の十方台上の毘盧遮那、大日經・金剛頂經の兩界の大日如来は、宝塔品の多宝如来の左右の脇士なり。例せば世の王の兩臣のごとし。この多宝仏も寿量品の教主釈尊の所従なり。(定遺八一二頁)

と、大日如来等の尽十方の諸仏を「天月の万水に浮ぶこれなり」と言われている。

このように、『觀心本尊抄』『開目抄』『法華取要抄』において、大日如来は阿弥陀如来・薬師如来等と同じように「迹仏中の一仏」として解釈されている。

「諸仏を統合する原理」について

「諸仏を統合する原理」という視点で見ると、法華經の久遠実成は「諸仏を統合する原理」といえるが、方便品の如我等無異や五仏同道を否定せず是認した上での教説であって、寿量開顯で統合し整合する。三世諸仏說法之儀式で諸仏はそれぞれ法華經を説法し開顯するのであるから、久遠実成すなわち寿量開顯は、「超越的絶対的で多を束ねて高次の一に帰す」という単純な一元論ではない。法華教学における久遠実成の統合は、「本迹雖殊不思議一」(『法華玄義』大正藏三三、七八九下)、「是三如来若单取者則不可」(『法華文句』大正藏三四、一二八上)、「若從別意正在報身」(同一二九上)等の天台釈を踏まえた整合的統合である。

法華經の久遠実成に対して、真言や中古天台本覺の大日如来は、前掲の空海の『金剛頂經開題』に記載のように、「大日如来を中心とする五仏」は「諸仏の本体」と定義される。また「一切の本覺を攝し、別しては不二門の本覺を表す。この本有法身、その数無量なり。故に一切如来といふ。この如来は余の一切門を攝すること能はざるところなり。然かもこの不二本覺はよく一切門の仏を攝す。」(大正藏六一、三上中、前掲末木論文一五九頁参照)と「本覺」と「一切門の仏を攝す」るのであるから、理論構造からすると、今日指摘されるところの「基本説」に酷似している。

大日如来を絶対化し根本・本体と見て、それを中道義に当てはめて解釈するならば、即空即仮即中の円融三諦の法門は雲散霧消し、「毘盧遮那遍一切処」や「一色一香無非中道」は一元論的汎仏論に利用され、「凡夫即仏説」「現実の絶対肯定説」、さらに「修行不要論」という仏教思想にあるまじき説が登場するのも自然の成り行きである。このような中古天台本覚思想を、「仏教哲学時代に於ける思想上のクライマックス」（島地大等「日本古天台研究の必要を論ず」『教理と史論』所収一三八頁昭和六年明治書院、『天台本覚論』岩波書店四七八頁参照）として肯定的に見るか否かは見解が分かれるところであるが、日蓮聖人は、慈覚・智証等の上古日本天台および中古天台本覚思想を、教判論を表にして徹底的に破折されている。

要するに、中古天台本覚思想は、善無畏・金剛智・不空・弘法・慈覚・智証等による大日経第一とする密教思想の系譜である。故に法華経の円融三諦の法門を否定する中古天台本覚は「非」である、というのが日蓮聖人の御判である。

付記1 「日女御前御返事偽書説」の教学研究発表

右の「日女御前御返事偽書説」についての要旨を、平成二十年十月三十一日～十一月一日に開催された「第六十一回 日蓮宗教学研究発表大会」（於身延山大学）において、「日女御前御返事偽書説」に対する「考察」と題し研究発表した。

付記2 「義なき文証は不可」であること

文献学的研究による御遺文の真偽問題について疑義を述べたが、あくまでも真偽問題についての疑義であり、文献学的研究を否定しているのではない。靈断説に限らず無作三身御書を文証とする場合、「学会の常識」の見解を以って、すぐさま「非」と断定する傾向がある。だが、「依義不依語」であるから、所説の是非は義に依って論証されるべきである。その故は、いかに『観心本尊

抄』等の真蹟遺文を文証としても、靈断説のような中古天台本覚の義を踏む解釈であるならば、その解釈は「非」である。いかにいわんや、仮に無作三身御書が真書に準ずる御遺文であるとしても、靈断説の本体根源説や創価学会の大生命論のように中古天台本覚の義を肯定する解釈であるならば、その解釈は「非」である。文と義（理証）が合致しなければ文証の価値はない。「無文無義不可信受」「仏法と申は道理也」と言われる所以である。

付記3 本書の「偽書説批判」は靈断説と正反対の意味での「偽書説批判」であること

この「補遺」で記載した「日女御前御返事偽書説」批判の結論部分だけが利用されることを懸念し、念のために述べておきたい。ここに記載した内容は、『日女御前御返事』に記載の「九識」は、『法華玄義』の「九識」道後真如菴摩羅識（類通三識）の義で解釈されるべきであり、権大乘の論書や中古天台本覚という「九識」ではない。故に、『日女御前御返事』は中古天台本覚の書と見るべきではない、という主旨である。

靈断は、『日女御前御返事』を中古天台本覚の書と見なし、九識靈断説の根拠にしている。『日女御前御返事』の「九識」を仏教思想に立脚して解釈するのではなく、「本体根源説」「万物創造の意志」「無相密在の根源（『新日蓮教学概論』二三三四頁）」に立脚し『日女御前御返事』を文証とし、『偽書説』に反対している。

「日女御前御返事偽書説に疑義がある」という点では、この「補遺」で述べた結論と同じだが「偽書説」に対する疑義の理由の根本は全く異なり正反対である。

私は『日女御前御返事』は中古天台本覚の書ではないという理由で「偽書説」に疑義がある。こ

れに対し靈断は中古天台本覺の書であるという前提に立ち「偽書説」に反対している。九識靈断説は、与えて言えば「中古天台本覺張り」、奪つて言えば「外道思想」である。念のために一言書き添えた。(付記1―3・十一月十五日筆者記)

「三」「高佐日煌師の時代と九識靈断説」および「日蓮教学に対する挑戦」

人間は時代と環境に影響を受ける存在である。だから、高佐日煌師(明治二九年―昭和四一年)の生きた時代に流布した思想や学説を知ること、九識靈断説が生まれた経緯を知る手がかりになると思う。高佐師は青年時代を回想して次のようなことを述べている。

本多脱下(本多日生のこと、筆者注)の側に居ってお茶くみをやっていてね。この人はあんまり学者じゃないなということはずが気がついたんだ。しかし新しい解釈―彼は東洋大学の前身、哲学館の出身であり、山田日真と同じ同窓生だ。そこで哲学バリなんだ何んでもね。だからイズムで云っている。これも大いに参考になった。(高佐日煌『観心本尊鈔を語る』二四三頁)

と。

新しい解釈を積極的に取れ入れた高佐師にとって哲学バリのイズムは大いに参考になったものと思う。

ここに記載のように哲学館とは東洋大学の前身で、井上円了が創始者である。井上の著作は百三十冊に及ぶといわれ、西洋哲学と仏教思想を直結した解釈には大いに問題はあるが、なにより西洋文明礼賛の時代に、仏教思想を顕揚し積極的に哲学バリエーションで解説した功績は認められるべきである。

井上は『仏教心理学講義』（明治三十年）で、阿頼耶識（本識）を一切諸法が生起する根本とし、西洋哲学のライブニッツの原子を阿頼耶識（本識）に近いと述べている（『井上円了選集十卷』所収東洋大学一九九二年一一七頁）。現在からすると到底認められない説であるが、井上に限らず当時の学者諸氏は、西洋哲学の真理・実体（たとえばカントの「物自体」、プラトンの「イデア」、スピノザの「神」と、仏教の「無自性空」や「真如」を、同一視している。

たとえば、木村泰賢著『大乘仏教思想論』の「真如の意義」と題する箇所では、

般若は万有の真相を畢竟空であると主張するけれども、（中略）しかれば、この絶対空を認識論的に翻訳するならば、それはやがてカントのいわゆる物自爾（Ding-an-sich）の境に当たると見るを得べく、また、これを形而上学的にいい表わすならば、それは万有の本体である。（『大乘仏教思想論』二五四頁昭和十一年明治書院、『木村泰賢全集第六卷』二四三頁復刊版昭和四二年大法輪閣）

と言っている。

姉崎正治『根本仏教』（明治四三年）や木村泰賢『原始仏教思想論』（大正十年）の十二因縁の「行」や輪廻の「業」の解釈は、「ショーペンハウアー流の解釈が支配的であった」ことが指摘されている

（兵頭高夫『ショーペンハウアー論』行路社一〇六頁、井上克人稿『ショーペンハウアー研究第十二号』所収二〇〇七年）

明治四五年、姉崎はショーペンハウアーの主著『意志と現識としての世界』（博文館）を翻訳し出版する。ショーペンハウアーの説を一言で言うならば、「因中有果説」に類する説であり、高佐師も酷似したことを多々述べている（『意志と現識としての世界』姉崎正治訳・第四八章、六十章、六十一章「意志の本性・愛欲・自我」等参照）。ショーペンハウアーの影響を受けたニーチェ哲学は、既に日本で紹介され、明治三四年「登張信一郎・高山樗牛」と「坪内逍遙等」は「ニーチェ論争」をした。明治年間の哲学界では、本能主義（登張・樗牛等）、自然主義（抱月等）、現実主義を主張する者がかなり多かったそうで、井上哲次郎は、

本能主義と云ひ、自然主義と云ひ、現実主義と云ひ、兎角、低級な情欲の満足を來たすことに声援を与える傾向が多い。（『明治哲学界の回顧』『岩波講座 哲学』昭和七年岩波書店四四―五頁）

と批判している。大正十年、登張はニーチェの『ツァラトゥストラ』を仏教經典風に翻訳し出版する。書名を『如是経序品 原名・つあらとうすとら 訳名・光炎菩薩大獅子吼経』（星文館装丁岸田劉生）として、「超人は仏であり、超人を説くツァラトゥストラは仏経に見ゆる菩薩である」（同十六―七頁）と言ひ、親鸞の言葉を引用しながらニーチェを解説している。

このように明治大正期は、東西の哲学宗教が混同混在した思想が風靡し、本能を肯定した本体根源説

や「兎角、低級な情欲の満足を来たすことに声援を与える」本能主義等々が流布していた。だから、当時青年だった高佐師が、そのような説の影響を強く受けたとしても仕方ないかもしれない。ただし、本論文で度々引用した字井伯寿の『印度哲学研究』は、大正十三年から昭和五年までに全巻が刊行されている。

新興宗教で高佐師の説と酷似しているのが谷口雅春の『生命の実相』である。谷口は、聖書や神道、法華経・般若経・維摩経等だけでなく優陀那日輝まで引用し「本体根源論的大生命」を語っている（『同』初版序文昭和六年・『久遠の実在』昭和八年刊行六三三頁等参照）。高佐説は谷口説を素材にして皇道仏教や十字仏教を主張したのではないかと思うくらい良く似ている。高佐師の主張が、戦前の皇道仏教や天皇本尊論から、戦後の十字仏教まで本質的に同じであることは、伊藤論文「生死・現実そのもの」高佐貫長（『生死観と仏教』所収平凡社）や澁澤論文「高佐日煌の教学」に詳しい。（＊インターネットで「高佐日煌の教学」を検索すると「日蓮宗東京西部教化センター・教化情報第12号」が揭示される。）

戦後、「十字仏教」や「九識靈断説」を主張する際に、高佐師が仏教や日蓮聖人の教えと相違することを認識して主張したのか、相違することを知らずに主張したのか、それは分らない。私はどう考えても前者の方が、つじつまが合うので本文ではそう述べた。

だが、次のように想像してみよう。

「高佐師は、九識靈断説が仏教や日蓮聖人の教えに相違するということを知らなかった。そして戦前から信じていた本体根源説や本能主義をそのまま踏み、第七識を本能と誤解して整識観を構成し、九識靈断説や新日蓮教学を主張した」と。

もしそうであるならば、「九識靈斷説」は、右に述べたような時代の影響による過失の産物であったとも言えるかもしれない。

しかし、近代仏教学は半世紀前の高佐日煌師の時代と比較して格段の進歩がある。西洋哲学の研究からも、

アーラヤ識は勝義においてはあくまで空であって、ショーペンハウアーの意志のような実体的存在ではないことに注意せねばならない。（兵頭高夫『ショーペンハウアー論』一九八五年行路社一〇七頁）

と指摘されている。アーラヤ識も九識も空であり実体的存在でないことは、仏教においても日蓮教学においても基本であり、このことを靈斷師会の学識ある諸氏が知らないはずはない。

ところが、靈斷は「九識」を根源の本体として実体視し「一切を産み、一切をまとめる天地法界の大生命の中心」「無相密在の万能主」「万物の創造の意志」（本書一〇六、一一九頁等参照）と主張している。高佐日煌師は、「望月執行説批判」最終回（『宗門改造・第一二六号』）で、次のように締めくくっている。

今や宗門は大崎宗学者の自称して当代日蓮教学の最高水準とするものと、筆者の新日蓮教学とを比較対照しなければならん時代に突入しつつある。日蓮仏教は生命の琴線を振動させる力がある。どちらに血湧き肉踊る教学上の魅力があるか、宗門の現実がいづれ軍配を挙げる事になるであろう。

う。大崎宗学者よ、しっかり禪を締めてかかれ。諸師には眼前に筆者という敵がある。筆者を倒さなければ必ず諸師が倒されるのである。食うか食われるかの闘いだと思え。筆者の方では決して容赦しない。機会ある毎に大崎宗学を罵倒し、諸師を宗門に有害な存在として追求する。宗門の官学が筆者の軍門に降を乞うに至って、始めて宗門人は教学の重大性に目醒め、学者を大事にする料簡を起こすようになるのだ。宗門を興す為には止むを得ない。諸師の生皮を剥いで、生血のしたたる犠牲を興宗の祭壇に供えるのが一番効果があるらしい（終）（『宗門改造・第一二六号』

昭和三七年十月）

高佐日煌師の教えを継承する人々は、高佐師と同じ気持ちで「九識靈断」や「新日蓮教学」を弘通しているのだろうか。

日蓮聖人滅後、諸派に分かれたとはいえ、広義においては諸派ともに五時八教および空仮中を踏まえた日蓮教学である。日蓮宗において清水龍山師と執行海秀師・浅井円道師等と見解が相違しても同じ宗門内の日蓮教学である。日蓮聖人御入滅以来、五時八教を踏む広義の日蓮教学と、五時八教を否定し外道思想を踏む九識靈断説（新日蓮教学）とは、根本的に異なる。

右の高佐師の発言は、ひとり大崎宗学に対する挑戦ではなく、日蓮聖人御入滅以来の広義の日蓮教学全体に対する挑戦である。

高佐師は、

執行師に注意して置きたいことがある。それは自分の学説に対して学者としての責任を有つこと、日蓮教学の土俵の外に出ないことの二つを固く守れである。

宗門死活の重大

自説に責任を有つとは、執行師は立正大学宗学科の教授として、宗門子弟の教育に当たっている。若し謬ったことを教えて子弟を誑惑することがあったとすれば、上は宗祖大聖人に対し奉り、下は大学を信頼して子弟の教育を託した宗門寺院全体に対し、軽からぬ罪を働いたことになる。

〔宗門改造第一一七号〕昭和三十七年一月）

と言っている。「宗門死活の重大」とは『宗門改造』紙の小見出しである。

「自分の学説に対して責任を有つこと」「日蓮教学の土俵の外に出ないこと」この二つはすべての日蓮門下が固く守らなければならない掟である。過失による「誤謬」も大罪である。いわんや「日蓮聖人の教えでない説を日蓮聖人の教えである」と説く「誑惑」は、阿鼻無量劫の大罪である。『宗門改造』に記載のように、「新日蓮教学」に対する是非の談義は、高佐日煌師の願いである。

本文でも述べたように、『新日蓮教学概論』の執筆者は、高佐日煌師の所説が世親の唯識説と異なることを熟知し修正（『新日蓮教学概論』増補改訂版三七頁・本書三四―六頁）しており、唯識、仏教学、日蓮教学に対する深い学識を所有している。

九識靈断説が、日蓮聖人の教えと相違することを明確に知りながら、なぜ、九識靈断や新日蓮教学を

主張するのか。それとも、九識靈断説は日蓮聖人の教えであると認識しているのか。

執筆者が生存しているならば執筆者が、生存していないならば靈断説を信奉する門人諸師が、高佐日煌師の願いを継承し「九識靈断説」および「新日蓮教学」に対する所見を正々堂々と主張すべきである。

〔四〕『九識靈断説の問題点』を執筆した理由

「なぜ、九識靈断説批判の論文を書いたのか？」と、よく質問されるので、その経緯を簡単に述べておきたい。

平成十七年十月、私は日蓮宗現代宗教研究所研究員を委嘱された。そして「今成元昭師の如説修行抄偽書説ならびに摂折解釈を批判する」を執筆した（『現代宗教研究・所報第四十号』所収）。私が所属した現宗研第一分科会は、「現代と教学」を考察する研究チームであり、平成十七年度の研究テーマは「日蓮宗における内棲宗教」であった。私が現宗研に入る前、第一分科会では靈断説研究のため『新日蓮教学概論』を読んでいたと聞く。同年九月に開催された中央教研第一分科会のテーマは「皇道仏教から学ぶもの」で活発な討議がされ、天皇本尊論や皇道仏教についての批判的意見が出ていた。二日目のディスカッションで特に印象に残っていることは、前現宗研所長久住謙是師（平成十九年四月遷化）が隣に座っていた高佐宣長師に、「高佐日煌師の皇道仏教と日蓮教学の関係、および戦後の十字仏教への急転直下の変わり身について、後日で良いから明確な説明を回答されたい」（要旨）と詰め寄ったことである。

私は靈断の名は耳にしていたが九識靈断説は全く知らなかった。靈断師会の教本である『新日蓮教学概論』を現宗研から資料配布され一読し、その内容に非常に驚いた。本論文で示した執行海秀教授や岩田諦静教授の論稿が、現宗研から資料として送付されてきた。靈断師会の公認問題もあり、右に述べた中央教研の議論も見ていたので、現宗研では靈断説の批判的研究がなされているものと思っていた。

平成十八年度第一分科会の研究テーマは「法華経差別經批判に対する見解」「創価学会批判」復刻「靈断説の批判的研究」で、靈断説の研究は継続され、私を含めて三名の研究員が担当することになった。理由は分らなかったが、当時の主任伊藤立教師は現宗研の全体会議で、「靈断教学の批判的研究はデリケートな問題なのでオフレコで」(要旨)と述べていた。

研究員は研究例会で研究発表をすることになっていた。唯識は専門外であるが、九識研究の担当になったので、平成十八年七月二六日の研究例会において「今成元昭師のミニ講演に対する反論」を冒頭に話し、龍樹・世親・天台・日蓮聖人説を踏まえた「九識について」を発表した。その際、靈断が主張するところの「九識を万物の創造主と見なし『本体界にこそ、万有の起源があり、万物の創造の意志がある』(『新日蓮教学概論』八九頁)」という説が、仏教や日蓮聖人の教えに反する「非」なる説であることを述べた。しかし、現宗研発行の『現代宗教研究第四一号』には、第一分科会「現代と教学プロジェクト」が靈断説の批判的研究に取り組んだことや「九識について」の研究発表があったことなどについては、該当箇所(同七五九、八〇〇頁)に記載されていなかった。

平成十九年四月はじめ、高佐日煌師の孫にあたる高佐宣長師(立正大学非常勤講師)が現宗研主任として六月に赴任すると聞いた。高佐師を含めて連続四代の現宗研主任が靈断師だという。現宗研では靈断

説の批判的研究に取り組んでいると認識していた私は大変驚き、所見をまとめて「問題提起」する責任を痛感し即刻研究員を辞した。

靈断は、仏教や日蓮聖人の教えと全く無関係の九識靈断を、日蓮聖人の教えであると宣伝している。それを耳にした真面目な教師が、法を求め、寺門興隆を願ひ、靈断の門をたたく。「九識靈断」や「新日蓮教学」を学べば学ぶほど、仏縁から遠く離れていく。それを見て見ぬふりをすることは、与同罪である。故に本論文を執筆した。

追記 1 日蓮教学における法身は「基体説」でないことについて

本論文の実在論的自体論批判は空仮中を踏まえたものである。

天台・伝教・日蓮聖人の教えは、龍樹の「八不中道」を踏まえた空仮中に立脚している。随って日蓮聖人遺文に記載の「法身」等は、「自体」「基体」を意味するものではない。即空即仮即中の義に、「自体」や「基体」の義が介入する余地は全くない。

今般、天台教学や日蓮教学の基本思想を「法身＝自体・基体」と見なして批判する説が宗門外に登場し、今後さらなる教学の混乱も予想されるので一言書き添えた。

追記 2 本論文の通読に対する立正大学・身延山大学諸先生への謝意

入稿前に立正大学、身延山大学の諸先生方に通読して頂いた。毎日が研究と教育で超多忙であるにもかかわらず、正法護持のために「死身求法」の情熱をもって貴重な時間を割き助言していただいたことに、心より感謝申し上げます。（十月十五日筆者記）

あとがき

『立正安国論』奏進七五〇年記念出版に際して

「靈断問題を考える会」は、高佐日煌師が創始する九識靈断説が、仏教や日蓮聖人の教えに沿う説であるか否か、真剣に教学談義がされることを願う諸師によって結成されました。

『立正安国論』奏進七五〇年を記念し、「九識靈断説の問題点（全文）付・補遺」を出版し、活発な議論によって日蓮聖人の教えを正しく弘通したいと願っています。ご意見ご感想は、左記へお寄せいただきますようお願い申し上げます。

〒350-0824 埼玉県川越市石原町一―四―十 本応寺

「地涌塾」内 「靈断問題を考える会」

電話 ○四九―二二五―一二五〇

FAX ○四九―二二五―一二五一

寄せられたご意見ご感想は、当会において取りまとめ、承諾を得た所見については公開する予定です。匿名でもかまいませんが、匿名で公表することの可否を添えてください。紙面の都合等々で、すべてのご意見等を公表することが出来ない場合は、ご容赦願います。

平成二十一年正月

「地涌塾」内 「靈断問題を考える会」

『立正安国論』奏進750年記念
九識靈断説の問題点（全文）付・補遺
——仏法に非ざる外道の思想——

発 行 平成21年2月16日発行

著 者 山崎斎明

発行者 「霊断問題を考える会」

埼玉県川越市石原町1-4-10 本応寺 地涌塾内

印 刷 創栄図書印刷株式会社
