

「九識説」とは何か

— その起源・展開と現況 —

「九識説」とは何か

序

本化ネットワーク研究会（二〇一一年から本化ネットワークセンターの研究会部門）は、本化仏教を現代社会に「再歴史化」して仏国土づくりに資するために、二〇〇五年一月から活動を始めた門流（教団・宗教組織）横断的な本化門下の研究会である。

本化とは久遠の昔に本仏釈尊に教化されて末法に遣わされた本化地涌菩薩のこと、本化仏教とはその自覚をもって末法に生まれてきた人々の仏教のことで、簡単にいえば日蓮仏教のことである。

本書は、二〇一一年九月に東洋大学で開催された本化ネットワーク研究会の第七回夏季セミナーの講義録（後に加除・修正）を単行本化したものである。本化ネットワークセンターでは、二〇一一年に本化ネットワーク叢書 1 として山上弘道氏の『日蓮の諸宗批判』を既に上梓しているので、本書の出版はその第二弾（叢書 2）ということになる。

本化仏教とその周辺についての正確な知識をもつことは、本化仏教の「再歴史化」の大前提となるものであるから、そのために本化ネットワークセンターでは月例研究会や夏季セミナーを開催し、その成果を叢書として出版してきた。本化ネットワークセンターは、これからもこうした活動を続け、その成果を本化門下や一般社会に公表していくつもりである。

本書のタイトルは、『九識説』とは何か その起源・展開と現況』というものである。「九識」（庵摩羅

識または阿摩羅識、淨識」という言葉は、一部の人々を除くと本化門下の方々にはあまり馴染みがない言葉かも知れないが、妙法の受持成仏をいう本化仏教の成仏法に関わる概念であるばかりでなく、宗祖（一二二二—一二八二）の遺文のなかにも、真蹟と真偽未決のものを含めて五篇ほど（本書の岩田講義録を参照）散見される言葉である。このほか、「御義口伝」と「御講聞書」のなかにも「九識」の言葉がある。

宗祖は、「九識」についての遺文の記述を、天台智顛（五三八—五九七）が口述して弟子の章安灌頂（五六—六三二）が筆録したとされている。『法華玄義』を典拠に行った（本書の岩田講義録を参照）模様である。宗祖遺文のなかで最もよく知られている「九識」関連の用語は、「日女御前御返事」（二つあるが系年が建治三年とされているもの、真偽未決）にある「九識心王真如の都」であろう。幾つかの本化教団は、これを文拠にして、人間心理の最深部に無垢清浄心としての「九識」があると説いている。

これらの教団は、「九識」を最新の深層心理に通ずる「仏教心理学」の深遠な言葉として活用している場合が多いが、もしそうだとすると、この場合の「九識」は深層心理学的な概念に近いものになる。

本書の後半で紹介されている在家日蓮宗浄風会と日蓮宗霊断師会、および創価学会の三つの教団・宗教組織もまた、「九識心王真如の都」に触れている。ただ、「九識」を衆生本有の実在（はじめから己心に具足しているもの）として説くか、「八識」（阿頼耶識、蔵識）心田への妙法下種の結果として生ずるものと説くかについては、当該教団間に大きな違いがみられる。詳しくは、本書の後半の三つの講義録を参照されたい。

本書の前半には、「九識」説の起源と展開についての仏教学や仏教史学の知見を踏まえた講義録が収められている。妙法の受持成仏を唱え、本化仏教の「再歴史化」にも言及する我々は、本化教学についてだけではなく、この辺りまで視野を広げて考究する必要があるのではあるまいか。

さて、従来の唯識説では「八識」（阿頼耶識）までしか立てなかつたところに、訳語または自らの造語として「九識」（阿摩羅識）の言葉を最初に使つた人は、五四六年にインドから中国（梁）に入つた訳経僧の真諦三蔵（パラマルータ、四九九—五六九）であつた。このとき、真諦が新たに「九識」という言葉を使つた背景には、先行して存在していた「如来蔵」思想があつたと思われる。その意味で、真諦の「九識」説は、唯識思想と「如来蔵」思想が融合したものであつた（本書の花野講義録を参照）といえる。

「如来蔵」思想については、松本史朗氏が『縁起と空』（大蔵出版、一九八九年）等で「恒常的な実体論や根源的な實在論は仏教思想ではない」（取意）として批判しているが、こうした松本説を認めるとすれば、空の思想を踏まえつつ涅槃の境地から常楽我淨（四徳波羅密）に立ち戻つた「如来蔵」思想や「仏性」思想はすべて仏教思想から追放されてしまうことになる。「如来蔵」思想と融合した「九識」説も、同様の運命にある。

しかし、真諦が使い始めた「阿摩羅識」（九識）という言葉は、第九番目の「識」が衆生本有のものというよりも、仏道修行（瑜伽行）の結果、「阿頼耶識」（八識）が減して煩惱業苦が無垢清淨心に「転依」（従来の唯識説のいう転識得智）したもの（本書の花野・岩田両講演録を参照）であつた。

また、南北朝から隋にかけて活躍した淨影寺慧遠（五三三—五九二）も、「心生滅」を「八識」として、そして「心真如」を「九識」と位置づけて、真諦のいう「九識」の存在を認めている（本書の吉津講義録を参照）が、これについても真諦の場合と同じことがいえよう。

問題があるとすれば、彼らが、従来の唯識説でいう「八識」と同じように、「九識」を「識」と呼んだところにある。彼らが「九識」に「識」の名を与えたために、「九識」が「八識」と同じように独立してある

ものと考えられるようになったのではあるまいか。

ところで、宗祖が参照した『法華玄義』は、真諦の「九識」説を弟子の灌頂が組み込んで編纂したものであるとされている（本書の花野講義録を参照）から、真諦の「九識」説の影響は宗祖にまで及んでいるといえる。

しかし、その『法華玄義』は、「識」（七・八・九の三識）の相即をいう立場から、「阿黎耶識」（八識）が「転依して道後の真如」となったものを「庵摩羅識」（九識）というと述べている（以上、本書の花野・岩田両講義録を参照）。にもかかわらず、花野充道氏によれば、『法華玄義』は三識の相即を説くために、「九識」もまた衆生本有であるとしているという。

以上、「九識」説をめぐる空と有（实在）の説について若干の整理をさせて頂いたが、門外漢である私（専門は宗教社会学）の素人談義はこの辺でやめて、さらなる議論は本書の講義録に譲ることにしたい。また、講義録とともに、セミナーの討論にも触れている「あとがき」も、是非、読んで頂きたい。

本書は専門性が高く、それだけ難解なところもあるが、本化仏教の妙法受持成仏論と「再歴史化」に大きく影響する内容を含んでいる。本書が叢書 1 に続いて、多くの読者に読まれることを期待する。

平成二十五年四月八日

本化ネットワークセンター主宰

西山 茂

目次

序	西山茂
講義(一) 「学説史より見た九識説の発生と展開」	吉津宜英 1
講義(二) 「天台教学と九識説」	花野充道 25
講義レジュメ(花野)	71
講義(三) 「日蓮遺文と九識」	岩田諦静 81
講義(四) 「鈴木基靖の九識論」	善家基明 99

講義 (五) 「高佐貫長の九識論」……………高佐宣長 117

講義 (六) 「池田大作の九識論」……………大西克明 145

あとがき 事務局報告……………澁澤光紀 178

講義レジュメ (吉津・岩田・高佐)……………裏表紙側から収録



講義一

学説史より見た九識説の発生と展開

講義（一） 「学説史より見た九識説の発生と展開」

講師 吉津宜英（駒澤大学教授）

ただいまご紹介いただきました、駒澤大学の吉津宜英です。駒澤大学では、だいたい三論学から地論学、華嚴学あたりの学問をやってきています。花野充道先生とは長いお付き合いで、駒澤大学でも一回花野先生が中心となつてゐる研究会を開催して頂きました。現在、『大乘起信論』（以下、『起信論』と略す）を研究していますので、その話を語らせていただきました。

本日は「学説史より見た九識説の発生と展開」ということですが、これは主催者側が付けられた題です。これはハッキリしておかなければ、吉津がつけたと思われる、質問が出てきますので（笑）、このあたりの質問が出ましたら明確に主催者の方に答えていただきたいと思ひます（笑）。

「学説史」という事ですが、なかなか難しい言葉です。「研究史」という言葉もありますけれども、学説史といひますと、ちよつと「研究史」よりも重いのかなと受け止めてゐます。

今日の場合は九識ですが、九識について、例えば真諦三蔵が、ある学説をもつておられたか、あるいは曇遷が何かもつていたでしょう。次に発表されます花野先生ならば、天台智顛が何か九識、あるいは心識論についてある考え方もつていたということ、研究史と言つよりも、学説史になりましようか。もっと広く

天台学説、または華嚴学説という事になるのではないかと思います。ちょっと幅を持つてその研究史を行うのが研究史家だと思います。

本日のテーマは、九識という事です。現在は大蔵経テキストデータベース研究会のSAT（サット）というウェブ検索システムで、簡単に『大正新修大蔵経』検索ができるようになりましたので、検索してみました。原語の問題もありますが、私は阿摩羅識と庵摩羅識を検索しました。

このあたりは、岩田諦静先生がたくさん研究されています。そしてまた、先生は『真諦の唯識説の研究』という著作でお纏めてございまして、拝見させていただきました。また岩田先生のご発表もありますので、そのあたりは学ばせていただきたいと思います。

また九識に関して『楞伽經』がよく言及されますが、中途半端な言い方で、「八九種種識」とあるだけです。求那跋陀羅訳の四巻『楞伽』には無く、菩提流支訳の十巻、また実叉難陀訳の七巻にこの一句が出ています。ですからインド成立の経論には単独で九識という用例はないのではないかと思います。事実誤認でしたらお許し願いたいと思います。

中国で成立しました『金剛三昧經』があります。新羅の元暁が注釈しています。これには水野弘元先生のご研究がありまして、達摩の『二入四行論』を取り入れているということを指摘し、水野先生が本經の成立についての年代設定をなさいました。この經典にも九識が出てきます。

「阿も、庵」という字で出てくる事もあります。後でふれますが、『釈摩訶衍論』が『金剛三昧經』に言及して、庵摩羅識と九識説とを関連付けていますが、元々の經典にはそのようには出ていないようです。

次に進みましょう。真諦三蔵の教学というものは、どこからどこまでが翻訳で、どこで彼の講説が入って

いるのか、それがよくわからないわけです。最近私は『起信論』をやっていますが、同僚の石井公成先生は独特のソフトを使いまして分析したところ、真諦訳の『仏性論』と『起信論』が極めて対応がいいと指摘しました。そうしますと私のように『起信論』はまったく真諦三蔵とは関係無いだろうといっている人間には、どうしたらいいのかと不安になる面もあります。

『仏性論』も含めて、高崎直道先生に至るまでの研究に拠りますと、真諦三蔵訳出経論全体に『宝性論』の影響が強いという事であります。『仏性論』も『宝性論』との関係が強い事は形式的には間違いないのですが、ただ教学的に本当にそのなのだろうかという疑問を私は持っています。

少し九識からは離れますが、如来蔵というものをどう捉えるか。結論から言いますと、私は『起信論』と『華嚴経』は非常に近い仏身論だと思っているのです。そのような立場から考えますと、どうも『宝性論』と『起信論』とは仏身論が全く違います。

独断的な言い方で申し訳ありませんが、『宝性論』はほとんど面白くない論書です。『起信論』は大変面白い。『宝性論』を専門にやっている方には申し訳ありませんが、仕様がありません。事実ですから。これはこー読いただければ、『起信論』がいかに面白いか、という事がわかります。その面白さとは、私は仏身論、如来蔵の捉え方の問題から来ていると思っています。

全体的に見まして、確かに九識という議論がある人々の間で行われたことは、『続高僧伝』の中で曇遷伝、あるいは靖高伝等で、九識についての著作があったと出ていますから事実です。九識というテーマが地論学派から撰論学派に展開していったと思います。

私は、地論・撰論学派 という言い方を使った事がありますが、唐の始め頃には両学派が一体になった状

況が生まれました。六〇二年に生まれた玄奘三蔵が仏教を学んでいた時代はそのような状況でした。その中において玄奘三蔵が、地論・撰論を学んでいて、いろいろな疑問を抱き、唯識教学をもっとハッキリさせたいという意欲のもとにあのインドへの大旅行を敢行されたようです。

これから『起信論』の諸注釈書を検討しつつ、九識論を述べるのですが、中国において九識説はあまり盛んではないという結論になるのです。どうして日本では九識の議論が盛り上がるのか。これは今日明日のこの研修会において、ぜひ私が学びたいところです。

私は『起信論』自体、曇延、慧遠、元暁、法蔵などの注釈、それから問題の『釈摩訶衍論』、これらを見て、結論としては九識に関する議論というものが中国ではあまり盛んではないと思います。

日本における九識論ですが、日蓮宗系の議論もあるようですが、いわゆる唯識の専門家の法相宗。それから『釈摩訶衍論』を真撰として中心に据えた空海の真言宗の流れ。あるいは、天台の中においては円珍、安然等からの問題もあるかと思えます。それから浄土教においても、非常に複雑な議論が行われている。そして日蓮宗です。そうなりますと私にはチンプンカンプンです。

私は『起信論』を中心に、だいたい心識説というものがどう扱われているかという事を述べるに留まりません。皆さまご承知のように、だいたい六識でなんの問題もございません。お釈迦さまの説かれた阿含経でもすべて六識説です。また大乘仏教でも唯識系以外はだいたい六識説です。

それが六識よりも深い心を探索する萌芽は、おそらく説一切有部と深い関係を持った唯識教学において意根、意識のよりどころを深く掘り下げたところに生まれたのではないかと思えます。

意識というものは明快です。眼耳鼻舌身意の六根、六境、六識とも申しますが、特に意根は意識が法境を

認識する根拠になります。無著の『摂大乘論』において、いわゆる第六意識の拠り所としての意根と、もう一つクリシュタ・マナス（汚れた意）というものが主張されています。無著はこれを第七識と呼んでいますが、弟の世親は後に第七末那識（マノー・ナーマ・ヴィジュニヤーナ、意と名づける識）という複雑な呼称の第七識を説きますが、これは兄の無著のクリシュタ・マナスを継承しておりましよう。無著では本識と呼ばれていたアーラヤ識は必然的に第八識になりますから、後に九識説も出てくる因縁となるわけです。

これらの議論を文献的に裏付けて、世親の『俱舍論』から『成業論』、それから『唯識二十論』、『唯識三十頌』という順序で展開する中において、世親が独特の業思想の展開として、阿頼耶識論を形成するに至った経緯を平川彰先生が指摘されました。

ここで大きく大乘の流れを少し見ることにします。『般若経』が大乘（マハーヤーナ）を主張し、一切皆空を説き、法有を強調する部派を小乗（ヒーナヤーナ）と決めつけ、批判しました。この大乘に対して『法華経』はかみついたのです。部派を小乗と批判し、成仏できないと除外する姿勢を大乘と言えようかということです。そこで自らは一乗（エーカーヤーナ）と主張し、一切衆生をどんな方便を用いても成仏させると大言壮語したのです。

ところが『解深密経』という經典が出まして、また波風を立てました。この經典は先行する『般若経』も『法華経』も両方ともにバツサリ切り捨てました。まず『般若経』に対しては空の教えが十分に仏の教えを發揮していない、未了義（頭了な教えでない）と言い、自らは三性説（遍計所執性・依他起性・円成実性）こそが了義、頭了な、仏の真説であると自負しました。次に『法華経』に向って一乗は単に三乗共通の真理を説くに過ぎない方便の教えであり、未了義であると批判しました。そして自らのどんな衆生にも対応できる無

量乗（単に三乗ということもある）の教えこそが真の了義であると主張しました。この『解深密経』がアラヤ識を説いたことが後に『起信論』などに援用され、さらに九識説などに展開する濫觴となりました。

そこで『起信論』に戻りましょう。『起信論』自体の心識説ですが、第七とか第八とか一切ナンバーが付いたような事は出ておりません。ただ一か所だけ問題になる一文があります。『起信論』は一切衆生の心を基盤とします。そしてその衆生心を真如と生滅の二門から分別していきます。その心生滅門に属する一文が八識説を誘発する可能性を持っています。原文は「復次、生滅因縁者、所謂、衆生依心意識轉故。」です。この一文を私は「復、次に、生滅の因縁とは、謂う所は、衆生は心と意と意識とに依りて転ずるが故なり」と訓読します。宇井伯寿先生は「復次に、生滅の因縁とは、謂う所は衆生なり。心に依りて意と意識とが転るが故なり。」と訓読し、柏木弘雄先生は「復、次に、生滅の因縁とは、謂う所は、衆生、心に依りて意と意識として転ずるが故なり。」と訓じています。この「心意意識」の四字成句が菩提流支三蔵の訳語に多く出ると指摘された竹村牧男先生が私のように訓まれないで、「復た次に、生滅因縁とは、謂わ所る、衆生は、心に依りて意と意識とが転ずるが故に。」と柏木先生と同じように訓読されたことは、私は不思議に思っております。

さて、この四字成句は見るからに八識説を連想させましょう。心が第八アラヤ識、意が第七識、そして意識は六識の代表と考えれば、きれいに八識を読み込むことができます。しかし『起信論』自体はこの前後の文章で一切そのような事は言っていない。

以下では、諸注釈の検討に入ります。曇延が最初の注釈を行ったと思います。続いて淨影寺慧遠のもので、曇延は長安で活躍しまして、慧遠は洛陽から後の北魏から二分する東魏、北斉で活躍した人です。曇延

は非常に宗教性豊かな人であつたようです。両者ともに『涅槃經』の大家であつたということと並び称せられました。彼ら二人の注釈書の積風これが非常に対照的なのです。

すなわち曇延は真諦三蔵の訳しました『撰論』や『撰論』世親訳に基づいて注釈しています。慧遠は『起信論』が『楞伽經』に拠つて撰述されたと明言しますが、曇延は『楞伽經』を一回も引用しません。

一方、慧遠の注釈については、偽撰説もありましたが、私は彼の主著である『大乘義章』『八識義』などと比較研究を行い、慧遠の著者性に問題はないと論じました。慧遠は後に見るように、今問題の四字成句に八識義を読み込むだけではなく、九識説も出しています。

では、少し原文を引用して、曇延たちの心識説を見ることにしましょう。まず引用文の第一は立義分の注釈部分です。

「能示摩訶衍自体相用故者、謂摩訶衍有自体、能起成生滅心法。非謂心法有自体成此相用。又復此六七

生滅心相。相雖復前後剎那無量差別、窮至実体、更無異相、故名真如用。即用此相、示摩訶衍諦。此云

何示。以本識是諸識種子。此種子識、若体異者、所生諸識、旧各別体、尋求諸識、無各体故、即驗本識、体無有二。此明第一示其体義。」（続藏影印本七二冊、二六七頁b）

棒線を引いた所に「本識」、「六七生滅心相」などとあります。立義分の所の注釈です。線を引いた「本識」というところ、これが『撰論』などによる解釈です。

次にもう一文、これは例の四字成句の部分の解釈を引きます。

「次分別第二生滅因縁。此文有二。初略积因縁体。此義云何下、広积因縁義。復次生滅因縁者此牒前章。

以本識内種子為因、三界虚状為縁。所謂衆生者、縁心幻起、生者非一、故衆生。依心意意識転故者、明

此衆生、各無自実、唯心転変所作。此心識意名義者、種種茲長、名之為心。能生依止、説名為意。取塵了別、名之為識。此等三名、因有通別。通則三識、各具三名。別則三名、別目三識。唯義可知。今此所名、為欲撰末就本。六七等識、皆是本識上用。故合皆約本識釈。此三名顯因縁義（同、二七五頁b）、「本識」というのがアーラヤ識である事は間違ひありません。ここでも「六七等識」とあります。要するに、決して第八識とは言わないという事だけを申し上げておきます。

慧遠になりますと、『起信論』に關しましては大胆不敵な態度をとる人です。『起信論』の文章が自分の解釈に合わないところがあると、ずいぶん勝手な、本文に副わない切り方をして読んでいます。

四種法熏習（真如、無明、妄心、妄境界の四種の法により相互の熏習を論じる）のところに典型的な強引さが出ます。染法と言いますか、汚い心が断絶しないでどうして続いていくかという熏習のところがありません。もう一つは浄法、きれいな清浄なるものがどのように続いていくかという事がありません。染法熏習のところでは妄心熏習と無明熏習と妄境界熏習の三つがあります。真如熏習というのはないんです。きれいな方、浄法熏習に關しましては妄心熏習と真如熏習があります。ところが慧遠教学では「八識義」を見ると分かるように真妄互熏が根本であり、染浄双方に真如の要素が存在しないと不合理であると解釈し、本文には存在しない染法の方にも本分の理不尽な切り方を行い、無理やり真如熏習を認めてしまつたのです。

ただ慧遠は第九識に言及します。ここで、二つの文を引用しましょう。

「何以故下伝釈。所以是心世出世法体者、彼前一句釈之。以二義釈。一義云、是心真如相者、即是第九識。

第九識是其諸法体故。故言即示摩訶衍体故也。是生滅因縁相者、是第八識。第八識是其隨縁転変。隨染縁故、生滅因縁相也。」（大正蔵四四卷、一七九頁上）

「心真如者、是第九識。全是真故、名心真如。心生滅者、是第八識。隨緣成妄、攝從用、攝在心生滅中。亦一師云、六識七識生滅也。」(同、一七九頁下)

いずれも「顯示正義」段の部分の注釈です。端的に解り易いのが後者の引用です。「心真如」と「心生滅」で八九両識を分別して、「心真如」を第九識、「心生滅」を第八識といっています。「亦一師云、六識七識生滅也」というのが、曇延疏の引用かとも考えてみたことありますが、断定はできません。

また前にも申したように慧遠には『大乘義章』「八識義」という体系的な八識論があり、そこにも九識が出ますが、これについてはすでに岩田先生が検討されており、それを受けて、私の同僚の吉村誠先生が多くの研究成果を残されていますので、そちらに譲りたいと存じます。

『起信論』は真諦が南朝の梁の都、金陵で五五〇年に訳したと通常は言われます。これに対して私は慧遠の活躍した年代からと、また後に述べますが、吉藏の引用態度からみて、真諦の訳出はないと断定しており、まず、慧遠の誕生が五二七年です。多く残っている彼の著作を検討した結果、彼が最初洛陽で勉強を始め、その最初期から『起信論』に出会っていると思います。そう考えると五四七年前後には『起信論』は北地に存在してはいるとは思いません。到底、五五年に南地で訳出されて、北地に将来されたとは考えられないのです。

また単純な事ですが、『法経録』に真諦の目録に存在しないから、本論の真諦訳は疑わしいとありますが、初期の諸注釈書において真諦についての言及のないのも本論が真諦に関わらないものであることの有力な証拠となるのではないのでしょうか。曇延・慧遠は勿論の事、後に扱う元暉に至っても真諦に全く言及しないという事は不思議な事です。

真諦に始めて言及するのは法蔵の『大乘起信論義記』(以下、『義記』と略す)からです。法蔵の『義記』のテキストでは、こ丁寧に分までついています。それは後代に作られた偽作であるということはすでに証明されています。

ここで慧遠の九識義に関して、彼の『起信論疏』と『大乘義章』、『八識義』の両者と、『撰大乘論』の引用の有無、阿摩羅識への言及の有無などの議論を整理しておきましょう。

まず、両書共に第九識への言及は存在することです。ただ、『起信論疏』において第一の引文で、「一義云、云々」などと曖昧な表現がされていたことは気になることです。第二に、『撰大乘論』の引用は、『起信論疏』には存在せず、『八識義』に見られる事です。第三に阿摩羅識の用例は、『八識義』に見られるが、『起信論疏』には存在しないことです。以上のことから、まとめると、『起信論疏』では第九識の表現のみが見られるのに対して、『八識義』では、『撰大乘論』の引用、第九阿摩羅識の用例、すべてが出ていることとなります。ここでは第九識が確認されれば、それで良いのですが、『撰大乘論』の引用の有無については慧遠の弟子たちが挿入した可能性だけをここで述べるに止めます。

ここで三論の吉蔵について触れることにします。五四九年に生まれた吉蔵は梁の都、金陵で三蔵、ころ真諦三蔵に遭います。名前を付けてもらっています。吉蔵の父はパルティア、安息系の人ですから、インドからやってきたばかりの真諦にわざわざ逢いに行ったのでしょう。そこで、吉蔵は後に多くの著作を物しますが、その書物の中で、「三蔵」とあれば、だいたい真諦三蔵であるぐらいの親密さで多く引用しています。その吉蔵が、『起信論』を引用してはいるのですが、特に『勝鬘宝窟』という『勝鬘經』の注釈書で何箇所か引用しますが、それがすべて慧遠の『勝鬘經義記』からの孫引きで、直接『起信論』からの引用ではありません。も

しも本当に真諦が『起信論』を訳出していたら、吉蔵は当然そのことを知っていて、直接引くでしょう。この事実も『起信論』が真諦に関わら無い論書であることの傍証の一つにはなりません。吉蔵に九識への言及はありません。

次は時代も国も飛びますが、七世紀の新羅の元暁です。この元暁は本当に沢山の著述をものしました。牛に乗ってその角のところに本を置いて書いたなどというエピソードも残っています。結婚もして、一人息子の薛聡は外交使節として日本にも来ています。

日本の鎌倉時代に高山寺を開いた明恵上人もこの元暁や後輩の義湘が大好きで、彼らの伝記を書き、また絵師に素晴らしい絵画を描かせていますね。それが『華嚴縁起』として残っており、私も拝見したことがあります。

彼は元々華嚴学派の人としての自己認識は無かったと思いますが、なぜか東大寺の華嚴宗の中で華嚴の列祖として位置付けられるのです。法蔵と並んで元暁が華嚴宗の祖師として代表者として扱われるのは不思議です。それというのも、法蔵は華嚴至上主義者です。元暁は『十門和諍論』（今は断簡のみ現存）を著し、どんな經典の、どんな教学も、『法華経』の一乗や『起信論』の一心が分かれば融和できると主張します。ですから、元暁は法蔵のような至上主義者ではなく、融会主義者です。不思議なことに東大寺の華嚴宗の中で、私が「全一のアイデア」と命名している独特の理念が生まれましたが、この理念は水と油のような元暁と法蔵の教学が合体されて生まれたものです。日本は宗派性が強いのですが、この一宗、一行を選べば、全仏教がそこに具現するという考え方は全一のアイデアから生まれ、今も有力に生きています。

さて、元暁の心識説についてのべましょう。彼も九識説には言及していません。曇延や法蔵と同様です。

ただ彼は今申し上げた和諍の思想から、『起信論』の心識説も玄奘将来のそれも矛盾が無いことを縷々主張します。その結果、他の誰も述べない三細六麤の智相や五意の知識が実は第七末那識に相当するということけっこう強引な解釈を押し通します。文例を一つ示します。

『起信論疏』上巻「次別釈中、初之二相、是第七識。次四相者、在生起識。後一相者、彼所生果也。」（大正蔵四四卷、二二二頁中下）

三細六麤の六麤の解釈です。三細は無明業相、能見相、境界相です。六麤の第一が智相、以下相続相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相となります。元暁は三細は第八アーラヤ識に相当させ、六麤の第一を第七末那識とし、以下の四相を六識、最後の業繫苦相はこれらの心識の結果としての苦果と解釈している一文です。相当に強引な解釈ですが、元暁ならではという気もします。

さて、法蔵は元暁の『起信論疏』や『大乘起信論別記』を側に置いて、彼の『義記』を撰述したことは明瞭です。文字ずらだけを見ると法蔵は大いに元暁疏を依用しているように見えますが、元暁が『華嚴経』を引用したりしているところは注意ぶかく削除しています。そして、今の元暁独特の『起信論』に第七末那識説があるとの解釈については、次に引用する一文で異議を申し立てて、『起信論』ではアーラヤ識と六識だけで、第七末那識は説かれていないと論じています。

『大乘起信論義記』巻中末、問、三細屬羅耶、六麤屬意識、何故不説末那識耶。」（大正蔵四四卷、二六三頁上）
 ちよつと余談になりますが、この第七末那識をめぐるのは宇井伯寿・結城令聞両先生の間熾烈な論争がありました。宇井先生は一般的に玄奘将来の唯識思想に批判的で、真諦三蔵を持ち上げたのです。この第七末那識も玄奘一派の独特な説であり、唯識思想としては特殊で、一般的ではないと論じたものですから、当

時まだ若かった結城先生が伝統唯識を擁護する立場から『心意識論より見たる唯識思想史』を書いたのです。私は学生時代にこれを通読して、感銘を受けました。また学会などで結城先生の警咳にも接しましたが、剣道の達人でもおありになり、武士のような風貌でした。宇井先生も駒大の総長にまでなりながら、みんなが自分の言うことを聞かないので、すぐに辞めました。なにしろ、天下一品の学者ですからね。理想はあるが、大学の現場の実務には向かなかったということでしょう。

さて、法蔵ですね。彼にも九識への言及はありません。ただ彼が『義記』を撰述したことで、『起信論』研究史は大きく展開します。それ以降は法蔵の『義記』が研究対象になっていく新しい時代の到来です。

法蔵には『華嚴五教章』で出した五教十宗の教判があります。これは慈恩大師基の三教八宗を参考にしたものです。特に十宗が換骨奪胎と称して良いほどの継承ぶりですが、ちょっと問題が起きました。本家本元の基の唯識説、応理円実宗が法蔵の十宗では位置付けがなくなりました。五教判では大乘始教に唯識説を配します。

そこで『義記』の中で新しく四宗判を提案し、その問題に対応したのです。四宗判を列挙してみましょう。

『大乘起信論義記』 卷上（大正蔵四四 一四三頁中下）

- 1、随相法執宗：小乗教
- 2、真空無相宗：般若経、中観など
- 3、唯識法相宗：解深密経、瑜伽論など
- 4、如来蔵縁起宗：楞伽経、起信論など

『義記』は、『華嚴経探玄記』と前後して、法蔵が五十歳ごろの油の乗り切った時代の著作とされています。この『義

『記』でやっと玄奘将来、基などの教学に「唯識法相宗」という宗名が付ききました。先に引いた一文で『起信論』には未那識は説かないと言ったのは、それは第三宗で説く教えであるということを含意しているわけです。もちろんこの第三宗で八識説を説くわけです。

ここで如来藏縁起宗についても一言述べれば、この名称にも『起信論』への教判的限定が為されているのです。即ち、『華嚴經』の法界縁起とは異なるという意味です。法蔵は中国仏教の教判の歴史の最後を飾る人と思いますが、思い切り教判で他の唯識三乗仏教はもちろんのこと、『法華經』、『涅槃經』などに拠る一乗仏教の教学者をも切りまくっています。そのことを私は昨年『法蔵「一即一切」という法界縁起 構築された仏教思想』（佼成出版社）の中で思い切り書きまくりました。どうか、ご参照いただければ幸いです。余談ですが、東大寺では最初は唯識の事を法性宗と呼んでいました。東大寺は華嚴宗中心ですが、六宗全体を学ぶ仏教総合大学のようなものとして充実していきました。図書も次第に整えられていくのですが、その書物を入れるお厨子に「法性宗」とあるのです。それがなぜ今に至るまで「法相宗」と自称しているのか、疑問です。

はつきりしていることは、平安時代になり嵯峨天皇が南都六宗と平安二宗、八宗の中で俱舎宗と成実宗を除いた六宗に対し、各宗の教学の概論を提出するように要請しました。そのとき、元興寺の護命が『大乘法相研神章』を提出したのが、「法相」の自称の最初の用例です。

元々、法相宗は先ほどの四宗判からも分かるように法蔵の独創に関わります。そしてそれは三乗仏教の意味であり、一乗仏教は法性宗と呼ぶのです。ですから両者には法蔵からの価値判断が入り、法性宗が高い教えとして扱われていることは疑いありません。

疑問は当初なぜ法性宗としていたかということ、次にいつ、いかなる理由で法相宗の呼称に変えられたという点です。東大寺の橋本聖圓先生に「先生どうお考えですか?」と聞いたことがあります。先生も分らないとおっしゃいました。私の推測では、当初は東大寺の内部で気にもせず「法性宗」と命名していたが、次第に華嚴教学の研究が進んできて、後に華嚴宗の側からの圧力で「法相宗」と名乗らせられたのであろうと思います。日本では宗名はいろいろうるさい問題がありますね。高名な先生がわが宗は、日蓮宗ではない、法華宗である、今日の日にも宗議会を開いて、法華宗にしてほしい」と力説されていたことを思い出します。我が曹洞宗も道元禅師はいかなる宗名も否定しているのですが、瑩山禅師あたりからはどうでも「曹洞宗」と自称していたと聞きますので、宗祖の理想通りには後代の歴史は展開しませんね。

それでは『釈摩訶衍論』です。これまでを総括しますと、『起信論』の諸注釈書を中心に見る限り九識は憐れなるかな、ただ浄影寺慧遠が用いているだけという結果と相成りました。そこで、やっと九識に出番が来ました。『釈摩訶衍論』です。しかしこの『釈摩訶衍論』は九識が中心ではない。これは十識です。十識の中に第九番目として存在しているということです。

今回のセミナーでの講義を引き受けましてよかったのが、『釈摩訶衍論』を本気でちょっと眺めたことです。読んだとは決して言いません。眺める事が出来た事に非常に幸せを感じています。私は大蔵出版社からの『義記』を新国訳する役目を帯びていますので、いま元暁疏を一生懸命読んでいます。石井公成先生が論文を書いていきますように、『釈摩訶衍論』には法蔵の『義記』の影響は大きい、またあるいは新羅の元暁や義湘の影響も受けて、新羅で成立したかもしれないと論じています。その『釈摩訶衍論』をこれからはまじめにやろうと思っただけです。

『釈摩訶衍論』を読んでいましたら、意味不明のオドロオドロしい文字が出てきます。アニメだと思つと楽しいし、アニメだと思つしかありません。まともな、真剣に考えたらいけないですね。則天武后の文字など、どうでもいいです。どこかの天才が龍樹に成り代わつてアニメを形成したんだと考えればいいでしょう。それを日本でもあんなものはみんな偽論だといっているのに、空海は「真撰だ」と言い切りです。これは宗教の力でしょね。これは仕様がありません。あの空海が言ったならばもう動かしようがありません。

ここで、参考までに、『釈摩訶衍論』の十識のところを概略的に引用しておきましょう。

『釈摩訶衍論』巻二「論曰、凡集一代諸聖說中異說契經、總有十種。謂從一種識、乃至、十種識。云何為十種差別經。一者立一種識。…二者立二種識、總撰諸識。云何為一。一者阿梨耶識。二者意識。…三者立三種識、總撰諸識。云何為三。一者阿梨耶識。二者末那識。三者意識。…四者立四種識、總撰諸識。云何為四。謂前三中、加一心識故。…五者立五種識、總撰諸識。云何為五。謂前四中、加隨順遍轉識故。…六者立六種識、總撰諸識。云何為六。所謂眼等五種別識、及第六意識故。…七者立七種識、總撰諸識。云何為七。謂前六中、加末那識故。…八者立八種識、總撰諸識。云何為八。謂前七中、加阿梨耶識故。…九者立九種識、總撰諸識。云何為九。謂前八中、加庵摩羅識故。金剛三昧契經中、作如是說、爾時、無住菩薩、而白仏言、尊者、以何利轉、而轉衆生一切情識、入庵摩羅。仏言、諸仏如来、常以一覺、而轉諸識、入庵摩羅故。十者立十種識、總撰諸識。云何為十。謂前九中、加一切一心識故。法門契經中、作如是說、心量雖無量、而不出十識、乃至、広説故。」(大正蔵三三卷、六一一頁下、六一二頁上)

このように、一種識から二種識、三種識、四種識、五種識、六種識、七種識、八種識、九種識となっています。一々は説明しませんが、目立つところは七種識で末那識とあり、八種識では阿梨耶識を加えます。そして九

種識で『金剛三昧經』を引きます。確かにこのような文章が『金剛三昧經』にはあります。「爾時、無住菩薩」のところす。しかしそこに「第九」ということはありません。ただ「庵摩羅」という言葉はあります。ですからこれは「庵摩羅」と出ているから、もう第九であるという刷り込みが出てきているという事です。最後に十種識を立てます。それは「一切一心識」です。この十識の列挙の一文から感じることは、空海が本論を真撰としたことを通し、日本仏教の中で意外なほどに九識を意識させることになったのではないでしょうか。

さて、最後にまとめと課題を見ることにしましょう。

インド仏教では『楞伽經』に「八九種種識」あるぐらいで、九識の議論は特段のテーマになっていないようです。ただ、大正大藏經などで検索できる範囲での議論です。絶対に他にはないと断言できません。参考資料 であげたものはチベットのゲルク派の祖、ツォンカパの唯識論書『クンシ・カンテル、マナ識とアラヤ識とに関する難解な箇所』の注釈、善説の海』の和訳ですが、その最後の方で九識説を破析する（第三章 九識説の否定」、一〇七頁）一節があります。その典拠が円測の『解深密經疏』のチベット訳によっています。例の「真諦三蔵、依決定蔵論、立九識義、如九識品。」（続蔵影印本三四冊、三六 頁b c）の前後の文章を引用し、九識説を否定しています。ツォンカパは九識説は尊師ヴァスバンドウ（世親）の認めるものではないと述べています。このことは少なくともツォンカパの眼の前にこの円測の文献以外には有力な九識説の拠り所となるインドから将来された経論は存在しなかったことになりましょう。

そうなる、真諦三蔵だけが九識説の提唱者となりますが、それもはっきりはしません。ただ状況証拠として、慧遠はもちろんのこと、智顛や吉蔵等の有力な隋代の仏教者が阿摩羅識（もしくは庵摩羅識）に言及

していることも事実です。曇遷や靖高に「九識義」関係の著述があつたと『続高僧伝』に記載があるのですから、阿摩羅識説や九識説がある程度、伝播し、情報が共有されていたことは事実でありましょう。この点は後ほど岩田先生や花野先生にご教示いただきたいと思ひます。岩田先生の参考文献で掲げましたご発表を拝聴しました。阿摩羅識という言葉自体に語義矛盾があるのではないかとのこと趣旨だつたと思ひます。阿摩羅は無垢だから識では無く智であろうと問題提起されたと記憶しております。感心しました。ただともかく私は九識まで立てる必要を感じません。『撰大乘論』までの本識で十分です。そして、転識得智して、大円鏡智などを獲得していく世界が唯識の真骨頂だと思ひます。

せつかくの真諦三蔵に由来するような九識説も玄奘の大翻訳、それも特に瑜伽唯識説の明解な八識説の前に光を失いました。前に見たように『起信論』の注釈書の検討から、慧遠だけは九識を取り入れたが、元暁は八識に執着するあまり、法蔵は八識に冷淡であるが故に、九識への言及もありません。ちなみに法蔵の初期の著作として有名な『華嚴五教章』、「所詮差別第十」の十門分別の第一が「所依心識」であり、そこでは法蔵の五教判、すなわち小乘、大乘始教、終教、頓教、円教の各心識が論じられていますが、「九識」に一切言及しないことは不気味なほどであります。

ところが石井公成先生（参考資料）が論じたように、法蔵はもちろん元暁や義湘など新羅の仏教思想の影響の下に『釈摩訶衍論』が現れました。この論では一気に「十識説」を謳歌しました。そのため九識説は八識説と俱に、この異常な注釈書の世界に巻き込まれ、少なくとも根拠の薄い九識説は中国仏教の世界から姿を消したと言つてよいでありましょう。

ところが、日本では奈良時代から法相宗の学問も盛んになり、また空海のお蔭で九識説は中国とはまるで

異なる歴史的経緯をたどることになります。

日本では南都六宗から始まり、その中に法相宗があるから、八識説を玄奘、基、慧沼、智周の正統説として八識説を伝持したことは言うまでもありません。しかし楠淳澄先生（参考資料）によれば秋篠寺の善珠や西大寺の常騰にもすでに九識の議論があったとの伝承があることは不思議であります。楠先生が論じるように当初は八識義を確立するための九識義検討であったものが、後の平安末から鎌倉初期に活躍した興福寺貞慶あたりになると「五姓即一乘」、「一切皆成」の議論に展開するとありますから、通説で言われる日本の唯識思想、特に玄奘唯識の三乘仏教の一乗化の趨勢の中の議論ではないでしょうか。これは今の段階では推測に留めたいと思います。

さて空海が、偽論であるとの通説の中で、堂々と『釈摩訶衍論』を所依の眞論として位置つけたことは、今回の当該テーマ、「九識説」の展開にとって大きな意味を持つのではないのでしょうか。『十住心論』で言えば、秘密莊嚴心の心識説として、『釈摩訶衍論』の十識説が認定されたわけであります。

ところで石田充之先生（参考文献）の著作に依る法然門下の眞言教学者靜遍の項を拝見すると、盛んに『釈摩訶衍論』が引用されています。熊田順正先生にもご論文があります。彼は当初は眞言宗に属し、後に法然の念仏法門に帰依したと言いますが、なぜ浄土門で九識義なのでしょう。これについては私には憶測をする用意もないので、諸賢の高論を拝聴することにし、これをもって、私の発表を終ります。参考文献を並べました。直接に九識義に関係ないものもありますことをご了解下さい。ご清聴、ありがとうございます。

参考文献

- 宇井伯寿『印度哲学研究第六』（岩波書店、一九六五年、但し宇井博士がこれらの論文を著述したのは一九二九年から一九三一年にかけてである）
- 結城令聞『心意識論より見たる唯識思想史』（東方文化学院東京研究所、一九三五年）
- 結城令聞「支那唯識学史上の楞伽師の地位」（『支那仏教史学』一、一九三七年 四月、後に結城令聞著作集第一巻『唯識思想』所収、春秋社、一九九九年）
- 勝又俊教「真諦三蔵の九識説とその背景思想」（『東洋大学紀要』六輯、一九五四年、後に勝又俊教『仏教における心識説の研究』所収、山喜房佛書林、一九六一年）
- 勝又俊教『仏教における心識説の研究』（山喜房佛書林、一九六一年）
- 岩田良三「真諦の阿摩羅識について」（『大崎学報』一二二号、一九六七年）
- 岩田良三『Anala-janaと阿摩羅識について』（『印度學仏教學研究』一九二、一九七一年）
- 吉津宜英「大乘義章」「八識義」について」（『印度學仏教學研究』二一、一九七一年）
- 吉津宜英「大乘義章八識義研究」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』三、一九七二年）
- 岩田良三「真諦の阿摩羅識説について」（『鈴木学術財団研究年報』八、一九八二年）
- 岩田良三「摂大乘論と九識説について」（『印度學仏教學研究』二二、一九七二年）
- 武覺超「天台口伝法門と起信論 九識説の基調とその種々相」（『獅子王教授喜寿記念、叡山佛教学研究』、

一九七四年)

吉津宜英「慧遠『大乘起信論義疏』の研究」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』三四号、一九七六年)

石田充之「法然門下の浄土教学の研究、下巻」(第六篇 静遍僧都の浄土教)(大東出版社、一九七九年)

吉津宜英「宗密の『大乘起信論疏』について」(『印度学仏教学研究』三二、一九八二年)

兼子鐵秀「實地房證眞の菩提心説 九識説をめぐって」(『天台学报』二六号、一九八四年)

武 覺超「日本天台における『釋摩訶衍論』の受容について 五大院安然を中心に」(『天台学报』二六号、一九八四年)

武 覺超「安然尊者と『大乘止観法門』 九識説をめぐって」(『天台学报』二七号、一九八五年)

ツルティム・ケサン、小谷信千代共訳『アラーヤ識とマナ識の研究』(文榮堂、一九八六年)

林田正見「初期日本天台における唯識説 特に、八識・九識をめぐって」(『天台学报』二八号、一九八六年)

結城令聞「地論宗北道派の行方」(『東方學會創立四十周年記念、東方學論集』所収、一九八七年)

中村正文「静遍の教学に関する一考察」(『印度学仏教学研究』三九一、一九九一年)

北畠典生「共同研究、日本の中世における唯識思想の研究 「普為乗教」の展開」(『龍谷大学仏教文化研究
所紀要』二九号、一九九一年)

北畠典生「共同研究、日本の中世における唯識思想の研究 「第九識体」の展開・(上)」(『龍谷大学仏教
文化研究所紀要』三二号、一九九一年)

北畠典生「共同研究、日本の中世における唯識思想の研究 「第九識体」の展開・(下)」(『龍谷大学仏教
文化研究所紀要』三二号、一九九三年)

楠 淳證「日本唯識思想の研究 論義「第九識体」の検討」(『龍谷大学論集』四四三号、一九九三年)

岩田諦靜「真諦訳『撰大乘論世親釈』における此界無始時偈と最清浄法界について」(『勝呂信靜博士古稀記念論文集』所収、山喜房佛書林、一九九六年)

石井公成「華嚴思想の研究」第一部、第五章 新羅華嚴思想展開の一側面 『釈摩訶衍論』の成立事情(春秋社、一九九六年)

岩田諦靜「真諦訳『撰大乘論世親釈』における阿耶識説について」(『印度学仏教学研究』四五 一、一九九七年)
高崎直道(坂井淳一・野武美弥子・瀧川郁久)「大乘起信」の意味と論體 『起信論・曇延疏』解讀(一)(『東洋の思想と宗教』一四号、一九九七年)

伊吹 敦「地論宗南道派の心識説について」(『印度学仏教学研究』四七 一、一九九八年)

伊吹 敦「地論宗北道派の心識説について」(『仏教学』四 号一九九九年)

岩田諦靜「真諦訳『撰大乘論世親釈』における菴摩羅識説について」(『印度学仏教学研究』四九 一、二一年)

吉津宜英「浄影寺慧遠の起信論引用について」(『印度学仏教学研究』四九 一、二一年)

吉村 誠「真諦訳『撰大乘論釈』の受容について 三性三無性を中心に」(『印度学仏教学研究』四九 二、二一年)

岩田諦靜「法華玄義」における第九菴摩羅識説について 真諦訳『撰大乘論世親釈』との関連 (『勝呂信靜編法華經の思想と展開』所収、平楽寺書店、二一年)

岩田諦靜「真諦の唯識説の特色」(『印度学仏教学研究』五〇 一、二一年)

吉津宜英「吉蔵の大乘起信論引用について」(『印度学仏教学研究』五 一、二一年)

- 吉村 誠「撰論学派の心識説について」(『印度学仏教学研究』五一、二、二二年)
- 岩田諦靜「九識説と天台日蓮宗」(『渡邊寶陽先生古稀記念論文集、法華仏教文化史論叢』所収、平楽寺書店、二一年)
- 吉津宜英「真諦三蔵訳出経律論研究誌」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』六一号、二一年)
- 吉村 誠「中国唯識諸学派の展開」(福井文雅編『東洋学の新視点』所収、五曜書房、二一年)
- 吉村 誠「撰論学派の心識説について」(『駒澤大学仏教学部論集』三四号、二一年)
- 岩田諦靜『真諦の唯識説の研究』(山喜房佛書林、二一年)
- 岩田諦靜「九識説と日蓮宗」(『身延論叢』九号、二一年)
- 熊田順正「静遍」(『続選訳文義要鈔』における仏身論』(『東洋学研究』四二号、二一年)
- 熊田順正「静遍浄土教に見える七八九識説についての考察」(『仏教学』四八号、二一年)
- 吉村 誠「真諦の阿摩羅識説と撰論学派の九識説」(『印度学仏教学研究』五六、一、二一年)
- 岩田諦靜「撰論宗の九識説と法相宗の八識説について」(『宗教研究』三五五号、二一年)
- 吉津宜英『大乘起信論、実又難陀訳(P本)の成立、いわゆる真諦訳(S本)諸注釈書を考慮する視点から』(『多田孝正博士古稀記念論集、仏教と文化』所収、山喜房佛書林、二一年)
- 吉村 誠「天台文献に見られる地論・撰論学派の心識説、智顛と湛然の著作を中心に」(『印度学仏教学研究』五七、二、二一年)

講義二

天台教学と九識説

「九識説」とは何か——その起源・展開と現況—— 9月10日（土）

講義（二）「天台教学と九識説」

講師 花野充道（法華仏教研究会主宰）

本日は、本化ネットワーク研究会の主催により、「九識説とは何か」を総合テーマとして、第七回夏期セミナーが開催されました。現在、日蓮聖人門下には、九識説を積極的に活用している教団がありますから、その起源・展開と現状とを学ぼうということで、このようなセミナーが企画されたと聞いています。

私に与えられたテーマは、「天台教学と九識説」です。まず九識説の起源から話をはじめたいと思います。

天台大師智顛（五三八 五九七）は、仏の教えを考究することを「教相」と言い、仏に成るための修行を「観心」と言っています。自分の「こころ」を観察して真理を覚って仏に成る。これが天台大師の修証論です。

仏教では、「一切は空である」「諸法は無我である」と説きますが、仏道修行をする主体までも否定すると、修証論が成り立たないので、主体としての「こころ」の問題は仏教の重要なテーマでした。

インドのサンスクリット語で、「こころ」を意味する言葉が三つあります。

一つ目は、チッタ (citta) ビルバ (r pa) 色・物質や、カーヤ (k ya) 身・肉体に対して、いわゆる「心」を意味します。

二つ目は、マナス (manas) で、思量、思いはかること、考えることで、普通は「意」と漢訳されます。三つ目は、ヴィジュニヤーナ (Vijñāna) で、認識作用、識別作用を意味し、「識」と漢訳されます。世親の『俱舍論』(玄奘訳)には、

集起の故に心と名づけ、思量の故に意と名づけ、了別の故に識と名づく。……故に心・意・識の三名は所詮、義に異なり有りと雖も、体は是れ一なり。(二九二一a)

と説かれていますから、「心」と「意」と「識」は伝統的には同義語とされてきました。小乗のアビダルマ仏教では、眼・耳・鼻・舌・身・意の六識しか説かれていませんから、当然この三つの「こころ」は、第六の「意識」を「心」と称していたと考えられます。

ところが大乘仏教が起り、瑜伽行唯識学派では、瑜伽行、すなわちヨーガ (yoga)、瞑想修行の実践を通じて、「あらゆる存在はただ識(心)によって現われているに過ぎない」という唯識思想を説くようになります。

小乗仏教では、心のはたらき、認識作用は、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の六識しか説かれていませんでしたが、この六識がはたらいていない時は、何が(どのような主体が)、私たちの身体を維持しているのでしょうか。意識(心)があるうちは、五識がはたらいて、私たちは見たり、聞いたり、考えたりして、生きていますが、眠ってしまったって意識が完全になつた時は、もはや死んでいるのと同じです。しかし、深い眠りに落ちて、全く意識がなくなつても、何かが私たちの身体を維持しているので、眼が醒めて意識が戻れば、再び見たり、聞いたり、考えたりして、生きていくのです。同じように、この世の生存が尽きて、意識(心)が完全になくなつても、何かが私たちの存在を維持しているので、次の生存を享けて、意識(心)

が戻れば、再び見たり、聞いたり、考えたりして、生きていくと考えられます。このように六識の意識の奥底に、生死を繰り返している何か、すなわち輪廻の主体としての識が、設定されるようになりました。私たちのあらゆる行為や思考は、この根本の識から生じ、その影響、すなわち種子はこの識に蓄えられるということ、この識は種子を貯蔵する「蔵識」とも言われています。

六識の意識の奥底に、輪廻の主体としての識があり、その識が森羅万象（法）を生じさせるという唯識思想が、はじめて説かれた經典は『解深密経』です。『解深密経』には、瑜伽行派の三時教判も説かれています。三時教判とは、仏の教えを三時に分けて、その優劣を論じたものです。

第一時は、声聞乗のために有の教えを説く。

第二時は、大乘のために空の教えを説く。

第三時は、一切乗のために中道の教えを説く。

これが三時教判ですが、第一時は「我空法有」を説くアビダルマ仏教の教え、第二時は「我空法空」を説く中観派の教え、第三時は「我空法空の唯識説」を説く瑜伽行派の教えを指しています。玄奘訳の『瑜伽師地論釈』には、唯識思想が興起した事情を次のように述べています。

仏の滅後、多くの部派に分かれ、互いに抗争したが、彼等の多くは、事物は存在すると見る我空法有の
見 に執着した。そのために、龍樹が大乘の立場から我空法空の思想を説いたが、それによつて多
くの人々は、事物は全く存在しないと見る 空見 に陥ってしまった。そこで無着が弥勒に仕えて、瑜
伽行唯識の教えを説示してもらった。

アビダルマ仏教は、我は空であると説きますが、法は実体視して五位七十五法を説きます。対して龍樹の

中観派は、我も法も空であるとして、徹底的に実体化を否定します。瑜伽行派は、我も法も空であるという立場は中観派と同じです。しかし、中観派が「一切の法は、それ自体で存在しているのではない」「一切は空である」と否定的に説くのに対して、瑜伽行派は「一切の法は、それ自体で存在しているのではない」というありかたで存在している」「一切は空性として存在している」と肯定的に表現します。すなわち空性として存在している法を五位百法として説き直した、と言ってよいでしょう。

別の説明をしますと、中観派がすべてのもの（一切法）は空であり、勝義として実在するものではないとするのに対して、瑜伽行派は、私たちは外界に対象が実在していると錯覚しているが、あらゆる存在（境）は空であり、ただ識（心）によって現われたに過ぎない、と唯識無境を説いているのです。

「一切は唯識である」という場合の「識」は、六識の奥底にある根本識です。そしてそれは、「私たちの存在を維持する識であり、種子を貯蔵する識である」ということはすでに述べましたが、この根本識を『解深密経』では、それぞれアーダーナ・ヴィジュニヤーナ（*āraṇāyāna*）、アーラヤ・ヴィジュニヤーナ（*layavijñāna*）と呼んでいます。アーダーナ・ビジュナーナ、「阿陀那識」は、執持識と訳されるように、私たちの存在を維持する識です。アーラヤ・ビジュナーナ、アーラヤ識は、種子を貯蔵する識という意味です。玄奘の新訳では、「阿頼耶識」と音訳されていますが、それ以前の旧訳では、「阿黎耶識」「阿梨耶識」などと音訳されています。私たちの行為、おこないのカルマ（*kaṃma*）、業が、種子としてアーラヤ識に貯蔵され（熏習され）、そのアーラヤ識（＝アーダーナ識）が輪廻の主体として迷いの生死を繰り返しているのですから、このアーラヤ識は迷いの根本識であるということができます。

比喻を交えて説明しますと、私たちが暗がりで見ると、それを蛇と勘違いして冷や汗をかいたとします。

それは一切は空であるにもかかわらず、外界の対象（境）が実際に存在すると錯覚し、それを蛇と勘違いしたわけです。それは、ただ麻が集まったものにすぎないとわかれば、もう冷や汗をかくことはありません。しかし、その麻が集まってできた縄も、瑜伽行派の立場で考えれば「唯識」、すなわち一切はただ識の現われにすぎませんから、結局は虚妄なるものです。そして、あらゆる存在は虚妄であり、空であり、ただ識のみであるということに体得すれば、もはや識という主体もなくなります。なぜなら、見るもの（能縁）と、見られるもの（所縁）という相対的な認識作用を前提として、「唯識」が説かれるわけですから、この生死の世界における、見るものと見られるものという能所（主客）の相対性が完全になくなれば（完全に涅槃の世界に入って、再びこの生死の世界に輪廻しなくなれば）、もはや能所の相対性を前提にした識そのものがなくなってしまうからです。

ここで、皆さまに確認しておきたいことは、唯識思想のはじめは七識説であり、アーダーナ識とアーラヤ識は同じ識であった、ということ です。龍樹（約一五〇—二五〇）滅後まもない頃、紀元三〇〇年前後に成立した『解深密経』では、菩提流支訳（『深密解脱経』五巻）においても、「彼の識を阿陀那識と名づく。また阿梨耶識と名づく」（一六 六六九）と説かれ、また玄奘訳においても、「此の識はまた阿陀那識と名づく。……また阿頼耶識と名づく」（同六九二b）と説かれています。

無着（約三九五—四七〇）の『摂大乘論』でも、仏陀扇多訳は「阿梨耶識と名づけ、彼はまた阿陀那識と名づく」（三二 九七c）と説かれ、玄奘訳は、「是の故に説いて阿頼耶識と名づく。また次に此の識はまた阿陀那識と名づく」（同三三b）と説かれています。さらに世親（約四〇〇—四八〇）の『十地経論』（菩提流支訳）でも、

「阿梨耶識、及び阿陀那識中に於いて解脱を求む」（二六 一七〇c）と説かれています。

このように唯識思想は、『解深密経』の七識説から出発したのですが、唯識思想を体系化した無着の『撰大乘論』には、第六識と第七のアーラヤ識の間に、マナスという別の心（識）があることを説きます。私は先ほど、アーラヤ識は迷いの識である、と述べました。確かにアーラヤ識から虚妄の現象世界が生じるので、迷い（輪廻）の根本識に相違ありません。しかし、そのアーラヤ識は同時に悟り（涅槃）にも転換（転識得智）されるわけですから、アーラヤ識という主体がなければ悟ることもできないわけです。したがって、アーラヤ識そのものは、本性として空であり、アーラヤ識は迷いの生死と悟りの涅槃の両方の依り所である、ということになります。

そして、アーラヤ識が本性として空であり、ただ種子を貯蔵する識にすぎないとすれば、それを自我であると誤解する、迷いの原因としての識を別に設定しなければなりません。本来、無我であるにもかかわらず、常に自我を意識し（思惟し）、それに執着する心のはたらきを、第六の表層的な意識と、第七の深層的なアーラヤ識とは別に、「マナス」という深層心として設定したと言えましょう。

アーラヤ識そのものは、迷いと悟りの依所ですから、汚染するはたらきをもっていません。しかし、マナスは四つの煩惱（有身見・我慢・我愛・無明）と常に結びついて、悟りを妨げるはたらきをしますから、「染汚の意」（汚染されたマナス）と言われるのです。『撰大乘論』（玄奘訳）には、

説いて阿陀那と名づく。或いは説いて心と名づく。仏世尊が心・意・識と言うが如し。……染汚の意有り。四煩惱と恒に相応す。一に身見、二に我慢、三に我愛、四に無明なり。此の識は是れ余の煩惱識の依止

なり。（三三 一一四a）

阿頼耶識を成就し、以つて心の体と為す。此れを種子と為すに由りて、意と識とが転ず。(同二三四a)と説かれています。

玄奘(六〇二 六六四)訳の『成唯識論』になると、「意」、すなわちマナスを「末那識」と名づけて、独立させて第七識とし、

処処の経中に、心意・識の三種の別義を説くなり。……第八(阿頼耶識)を心と名づけ、……第七(末那識)を意と名づけ、……余の六(六識)を識と名づく。(三一 二四c)と説かれています。

ちなみに他の経論には、この心・意・識がどのように説かれているのかと言えば、求那跋陀羅(三九四 四六八)訳の『四卷楞伽』、『楞伽阿跋多羅宝経』には、

心を採集業と名づけ、意を広採集と名づけ、諸識は所識を識りて現等の境を五と説く。(一六 四八四b)と説かれています。「五境を識る」が五識、「広く採集する」が六の意識、「業を採集する」が七のアーヤ識と考えられますから、『解深密経』や『撰大乘論』と同じ七識説です。この『四卷楞伽』の説に基づいて、地論宗南道派の法上(四九五 五八〇)は、『十地論義疏』に、

心とは第七の心、意とは第六の意、識とは五識の識なり。(八五 七六三c)

と説き、その弟子の浄影寺慧遠(五三三 五九二)は、『大乘義章』に、

第七の妄識は集起の本なるが故に説いて心と為す。……第六の意識は遍く所塵を司どるが故に説いて意と為す。……五識の心、境に随つて別了するを名づけて諸識と為し、現在の五塵を識所識と名づく。(四四

と説いています。『四巻楞伽』の説に基づいて、法上と慧遠が、五識・六意(識)・七心(妄識)としたのに對して、玄奘は『撰大乘論』の染汚意と阿頼耶識とをそれぞれ第七識と第八識に分けて八識説にしたと考えられています。

ところが、『四巻楞伽』の他の箇所には、

略して心・意・意識及び習氣を説く。……謂わく、八識なり。何等をもて八と為すや。如来蔵を識蔵と

名づけ、心・意・意識、及び五識の身を謂うなり。(一六 五二二b)

と説かれており、菩提流支(五三五)訳の『十巻楞伽』にも、

諸の凡夫人は、心・意・意識に依りて熏習する故なり。……いわゆる八識なり。何等をもて八と為すや。

一には阿梨耶識、二には意、三には意識、四には眼識、五には耳識、六には鼻識、七には舌識、八には

身識なり。(同五五九b)

と説かれています。そして淨影寺慧遠は、この『楞伽經』の八識という枠組みの中で、真諦の阿陀那識説をふまえて、

撰論に説くが如し。一には是れ本識、二には阿陀那識、三には生起の六識なり。……所生の無明は真心

を離れず。共に神本と為し、名づけて本識と為す。此れまた名づけて阿梨耶識となす。故に論『起信論』

に説いて言わく、如来蔵の不生滅の法と生滅と合するを阿梨耶識と名づく。と。此の阿梨耶は、彼の無

始の我見の所熏の為に我の種子を成す。此の種の力の故に阿陀那なる執我の心を起す。(四四 五二九c)

と説いています。先ほど挙げた五・六・七の識を一つずつずらして、六・七・八の識としたということになりました。

ところが、さらにこれらの説と思想系統を異にする説が、真諦(四九九 五六九)訳の『仏性論』(世親造)

と『撰大乘論釈』（世親造）に説かれています。⁽²⁾ それは、

心とは即ち六識の心、意とは阿陀那識、識とは阿梨耶識なり。（三一 八〇一c）

第二の識は、第一の識を縁じて我執を起す。……仏は心の名を説いて、此の名は第二識に目づく。^な 仏は識の名を説いて、此の名は六識に目づく。仏は意の名を説いて、此の名は第一識に目づくるなり。^く（三一 一五九b）

という説です。

以上の説を整理して図示すれば、次のようになります。

	識	意	心
四卷楞伽	五識	広採集	採集業
法上	五識	第六意	第七心（阿梨耶識）
慧遠	五識	第六意識	第七妄識
玄奘撰論	六識	染污意	阿頼耶識
玄奘成論	六識	第七末那識	第八阿頼耶識
四卷楞伽	六識	意	心（如来蔵・識蔵）
十卷楞伽	六識	意	心（阿梨耶識）
慧遠	六識	阿陀那識	阿梨耶識（如来蔵）
真諦仏論	阿梨耶識	阿陀那識	六識の心

（八真如）
（第八阿梨耶識）

真諦撰論

六識

阿梨耶識（心）

我執

このように心・意・識について諸説がある中で、天台大師智顛はどのように考えていたかと言えば、『摩訶止観』の「非行非坐三昧」を明かすところに、次のように説かれています。

現代語訳をして、天台大師の説を見てみましょう。（レジюме）

「非行非坐三昧」とは、常に坐して修す（常坐三昧）とか、常に歩いて修す（常行三昧）とか、坐と歩とを併せて修す（半行半坐三昧）とか、そのような修行形態にとらわれずに、行・住・坐・臥・語・黙の六儀にわたって、いつでも、どこでも修する三昧（精神統一）のことである。南岳大師はこれを「随自意三昧」と呼び、意（心）が起こるたびにこの三昧を修した。『大品般若経』では「覚意三昧」と称する。意（心）の趣くところにしたがって、それを明了に覚知する三昧である。この三つの三昧は、基本的に同じ修行である。『大品般若経』に説かれる「覚意三昧」について説明すると、「覚意」とは、意（心）のはたらき（心数）を明らかに了知することであり、「三昧」とは、そのために精神を統一する修行である。どうして意について覚を論ずるのかと言えば、あらゆるものはみな意（心）によって起こるから、意を観ずることから始めるのである。

木石にはない、境を覚知するはたらきを「心」と言い、考えはかることを「意」と言い、明らかに了別することを「識」と言う。しかし、このように心を類別して、それに固執すると、心倒・想倒・見倒の誤った見解に陥るから、それは「覚」とは言えない。

「覚」とは、「心の中に意があるのでもなく、また意がないのでもなく、心の中に識があるのでもなく、また識がないのでもなく」、「意の中に心があるのでもなく、また心がないのでもなく、意の中に識があるのでもなく、また識がないのでもなく」、「識の中に意があるのでもなく、また意がないのでもなく、識の中に心があるのでもなく、また心がないのでもない」と了知することである。

心・意・識は、一ではないから三名を立て、三ではないから一性を説く。若し名が名でないと知れば、性もまた性ではない。名ではないから三ではなく、性ではないから一ではない。三ではないから散ではなく、一ではないから合ではない。合ではないから有ではなく、散ではないから空ではない。有ではないから常ではなく、空ではないから断ではない。この常・断がわからなければ、心・意・識が一即三・三即一であることもわからないであろう。

若し意を観ずれば、心も識も観することになる。若し意を破れば、無明も破ることになる。一切法も同じであるから、一切法の中でただ意を取り上げて三昧の修行を説くのである。意を観ずれば、心が正しく調うので「覚意三昧」と言う。「随自意三昧」も、「非行非坐三昧」も、これに準じて知るべきである。(四六
一四〇)

このような天台大師の教説は、龍樹の空の思想に立脚していることが明らかです。心・意・識について、それぞれ A の中に B があるのでもなく、また B がないのでもない」というフレーズが繰り返されていますが、要するに何を言っているのかと言えば、「一切は空である」、「したがって、一切は円融相即している」と言っているのです。一切は空であり、円融相即しているから、アビダルマ仏教が、ダルマ (dharma) 法をア

ビ (abhi)、分析して、心・意・識を類別したり、また唯識仏教が大乗空の立場から、ダルマを再分析して、六識の奥底にあるアーラヤ識の転依を説いたりするのは間違ひである（方便説である）、と言っているのです。

天台大師の弟子の灌頂（五六一 六三二）は、『摩訶止観』の序に、（レジユメ）

智者の観心論に云わく、龍樹師に帰命したてまつると。驗らかに知んぬ、龍樹は是れ高祖師なることを。
（四六一 b）

と述べています。天台大師の『観心論』の文を挙げて、「天台大師は龍樹を祖師とする中観派の系譜に属することは明らかである」と言っているのです。そこで、疑問が提示されます。

疑う者は云わく、中論は遣蕩し、止観は建立す。云何が同じきことを得ん、と。

龍樹の『中論』は、遣蕩の教説ではないか、という疑問です。遣蕩の「遣」とは、「取り除く」「排斥する」「否定する」という意味で、「蕩」とは、「蕩かす」「溶かす」「破る」「壊す」という意味です。三論宗の吉蔵（五四九 六三三）もまた『法華遊意』に、

中論の遣蕩の言は、邪に対するの術なるのみ。（三四 六四一c）

と説いています。『中論』は「遣蕩」、すなわち破邪、破壊、否定の教説であつて、『摩訶止観』の「建立」、すなわち顕正、建設、肯定の教説とは異なるのではないか、という疑問です。

灌頂は、このような疑問に対して、

それは、青田（ペンガラ）の『中論』解釈のみを是（正義）とするから起るのである。『中論』には、因縁所生の法を、我れは即ち是れ空なりと説く。また是れを仮名と為す。また是れ中道の義なり」という三諦偈が説かれてはいないか。

と答えています。すなわち灌頂は、「天台大師は龍樹を高祖と仰ぎ、『中論』の三諦偈に基づいて、即空即仮即中の三諦円融を説いているのであるから、天台大師の三諦円融思想と龍樹の空思想とは異なっていない」と論じているのです。

六祖の湛然（七一―七八）もまた、（レジュメ）

龍樹の三諦偈には、遺蕩も建立も両方説かれている。「因縁所生の法」とは建立である。「我れは即ち是れ空なりと説く」は遺蕩である。「是れを仮名と為す」と、「是れ中道の義なり」とあるのは建立である。三諦偈の四句のうち、三句が建立で、一句が遺蕩である。したがって、『摩訶止観』の即空即仮即中の教説と変わらない。（四六―四九）と論じています。

しかし正確に言えば、龍樹の場合は、空がそのまま仮名であり、中道である、と言っているだけで、空以外に中道という別の立場を認めているわけではありません。龍樹の立場はあくまで「八不中道」です。それは、不生不滅・不断不常・不一不異・不去不来という、徹底的な八不・空による遺蕩、破邪、否定によって、自ずから中道が顕われるという教説ですから、中道もまた空の別表現（大乘空）に過ぎないのです。

ところが天台大師の思想は違います。「一切は空性というありかたで存在している」と肯定的に空思想を説く唯識思想や、苦・空・無常・無我をアウフヘーベン（止揚）して、肯定的に常・楽・我・浄を説く如来蔵思想の思想的基盤の上に立って、天台大師は即空即仮即中という肯定的な三諦建立の思想を説いています。『解深密経』の三時教判に当てはめれば、天台大師の四教判は次の図のようになる、と考えられます。

三時教判

第一時	小乗	我空法有	有教
第二時	大乘	我空法空	空教
第三時	大乘	我空法空	中道

四教判

藏教	有教・折空（小乘空）	析空觀
通教	空教・体空（大乘空）	体空觀
別教	中道・次第（歴別三諦）	次第三觀
円教	中道・円融（円融三諦）	一心三觀

龍樹の空思想を、大乘仏教の通教、すなわち「中道に通ずる体空觀」の仏教とすれば、仏教思想の進展にもなつて成立した、アーラヤ識縁起と如来藏縁起の思想は大乘仏教の別教、すなわち「転迷開悟の次第三觀」の仏教であり、天台大師の諸法即実相の思想は円教、すなわち「即空即仮即中の一心三觀」の仏教と云つてよいでしょう。

このような天台大師の四教判は、皆さまもお気づきのように、仏教思想が有から空へ（通教）、空から有へ（別教）、さらに有から空へ（円教）と展開していったという思想史觀を教判化したものと考えられます。そうなると、その次に来るのは、さらに空から有へ、ということになるでしょう。私の思想史觀を述べますと、その次に来る空から有への教判が、一番目は弘法大師空海の十住心の教判（第八の如実一道心を天台宗とし、第十の秘密莊嚴心を真言宗とする）であり、二番目は智証大師円仁の理同事勝の教判（法華経等を理秘密とし、大日経等を事理俱密とする）であり、三番目は日蓮聖人の本迹勝劣の教判（天台大師の止觀を迹門の理の一念三千とし、日蓮聖人の唱題を本門の事の一念三千とする）である、と考えております。

話をもとに戻しましょう。天台大師は、心・意・識を区別して、たとえば唯識思想のように、六識の「識」の奥に第七の「意」、マナ識があり、さらにその奥に第八の「心」、アーラヤ識があつて、そのアーラヤ識から一切の虚妄の法が生ずる。したがつて、アーラヤ識を転換（消滅）する修行をして悟りを証得する、というようには考えておられません。天台大師は『華嚴経』に説かれる、

三界は虚妄にして、但だ是れ（一）心の作なり。（九 五五八c）

心は工みなる画師の種種の五陰を造るが如く、一切世界の中に法として造らざること無し。（四六五c）
という「唯心思想」に基づいて、根塵相對の六識の心を観する修行を論じられています。『摩訶止観』の説を現代語訳して、次に述べて見ましょう。（レジユメ）

欲界・色界・無色界の三界の内外ともに、その一切の存在を構成している五陰・十二入・十八界は、ことごとく心によつて起る。（五陰とは、色・受・想・行・識の五陰。十二入とは、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根が主観側の六種の知覚器官、色・声・香・味・触・法の六境。六塵が客観側の六種の対象世界で、あわせて十二入。十八界とは、十二入にさらに、六根による六境の識別作用である六識を加えて十八界、となる。）
これらの十八の要素によつて、三界内外の一切の存在は構成されており、それらはすべて心の現われにほかならないから、心を正しく観察すれば、一切の法の実相、すなわち諸法の実相（真理）を悟ることができ。一切の法は円融相即しているから、その実相を悟ろうと思えば、五陰・十二入・十八界のいずれを観察してもよいのであるが、あたかも灸（あぶら）をすえるときに、その急所（つぼ）をおさえるように、今もまた、丈（十二入・十八界）を去つて尺（五陰）につき、尺（色・受・想・行の四陰）を去つて寸（識陰）について、焦点

をしぼり、ただ識陰を観察するのである。識陰とは六識の心のことである。（四六 五一c・五二a b）

六識の心はひとりで生ずるのではなく、必ず縁によって起る。意根（知覚器官としての心）が因となり、それに対する法塵（対境）が縁となって、根塵相對して意識、すなわちさまざま心が起るから、そのさまざまな心は所生の法である。六根と六塵（六境）とが主客相對して起る一念の心（識陰）を観察すれば、それは即空・即仮・即中であるから、六根も六塵も法界にほかならず、それは畢竟空（即空）であり、如来藏（即仮）であり、中道（即中）である。

即空とは、すべては縁によって生じ、それは実体がないから即空である。即仮とは、実体がないにもかかわらず、現に妙有として生じているから即仮である。即中とは、一切は法性（実相）にほかならないから即中である。この即空・即仮・即中のありかたは、三でないけれども三であり（即仮）、三であるけれども三でなく（即空）、三を合するのでもなく、散ずるのでもなく（即中・双非）、しかも合し（即空）、しかも散じ（即仮）、合しないのでもなく、散じないのでもなく（即中・双照）、一でもなく、異でもなく（即中）、しかも一であり（即空）、しかも異である（即仮）。たとえて言えば、曇りのない鏡のようなものである。曇りのないことを即空に譬え、映し出される像を即仮に譬え、鏡そのものを即中に譬える。この明・鏡・像は、合することも散ずることもなく、しかも合し、しかも散じ、一・二・三ではないけれども、一・二・三を妨げることはない。

このように一念の心は、時間的に縦でもなく、空間的に横でもなく、思議を超えたものである。ただ自分の心だけではない。仏の心も、他の衆生の心も、みなそうである。『華嚴経』には、「心と仏と衆生と、この三つは異なるものではない」と説かれている。自分の心にあらゆる仏の法を具えていることがわかるのである。

う。『思益梵天所問經』には、「五陰・十二入・十八界を離れて菩提はない」と説かれている。また『維摩經』には、「如来の解脱は、衆生の心の中に求めるべきである」と説かれている。衆生がそのまま菩提であれば、求めるべき菩提はなく、衆生がそのまま涅槃であれば、滅すべき衆生はない。一心がそうであれば、諸心もまた同じであり、あらゆる法もまた同じである。『普賢觀經』に、「毘盧遮那仏は一切処に遍満している」と説くのは、そういう意味である。「一切諸法はごとごとく仏法である」と知らなければならぬ。なぜなら、あらゆるものは如来の法界（実相）にはかならないからである。

『大品般若經』に、「無明も明も畢竟して空である」と説くのは、空の語を借りて言っただけであり、実は空は不空にして、しかも空でもなく不空でもない。『宝性論』に、「一微塵の中に大千の經卷がある」と説くのは、有の語を借りて言っただけであり、中には有は不有にして、しかも有でもなく不有でもない。「一色も一香も中道でないものはない」と説くのは、中の語を借りて言っただけであり、中には中に即して辺であり、しかも辺でもなく不辺でもなく、具足して欠けるところがない。故に言葉にとらわれて、円融相即の絶対真理（言語道断の不可思議）を見失ってはならない。

このように了解すれば、六根と六塵とが相對して一念の心（六識）が起るとき、その根にも八万四千の教えが具わり、その塵にも八万四千の教えが具わり、さらにその所生の心にも八万四千の教えが具わる。仏の法界（根）が、仏の法界（塵）に対して、仏の法界（識）を起すわけで、あらゆるものは仏法でないものはなく、生死はそのまま涅槃であるから、これを円教の苦諦と名づける。一塵に好・悪・平の三境があり、一心に苦・樂・捨の三受があり、一塵にも一心にも、八万四千の煩惱があつて、それはそのまま菩提であるから、これを円教の集諦と名づける。

無明が転じて明となるのは、氷が融けて水になるようなものであって、別の物になるわけでもなく、余所よそから来た物でもない。ただ一念の心（六識）に一切が具わるのである。それはあたかも如意珠のように、目に見える宝があるのでもなく、またないのでない。もし宝がないと言えば妄語になるし、もし宝があると言えば邪見となる。そのことわりは、心をもって知ることもできず、言をもって説くこともできない。衆生は、この思議を超えた、なにものにも縛られることのない法の中で、あれこれ思惟して自らを縛っているであり、脱する必要のない法の中で、解脱を求めてもがいているのである。（同八ac・九ab）

このように天台大師は、あらゆる法は円融相即して即空即仮即中であり、生死即涅槃・煩惱即菩提であるから、常に現前に起こる六識陰妄の心を不思議なる対境として觀察し、諸法の実相を悟る観心修行をすべきである、と説いています。⁽⁴⁾ 天台大師が観心修行の「心」を「根塵相對の六識陰妄の心」と言っているのは、この心は私たちに意^二識がある限り、いつでもどこでも觀察することができるからです。天台大師は、六識の奥底にある七識・八識・九識を説く唯識思想は仏の方便説であるから、そのような「方便に執せば、巨おおいに真実を妨ぐ」（三三三 七四二b）と述べています。

またこの六識陰妄の心は、他人のものではなく、自分のものですから、誰でも容易に觀察することができます。『法華文句』には、（レジュメ）

若し仏の垂迹を尋ねれば、九界に広くわたって極めることができず、仏の本地を尋ねれば、仏界は高くしてまた極めることができない。日夜に、他の宝（高い本地の仏と、広い垂迹の仏）を觀察しても、自らは半銭の得にもならない。ただ自分の心に具わる十界（仏界と九界）を觀察して、無窮むくわうの聖心しょうしん（無限

なる仏の慈悲」と冥合すれば、感応道交して利益を得ることが出来る。故に心を観察する解釈を用うるのである。(三四二b)

と説かれています。また『法華玄義』には、(レジュメ)

經典に「心と仏と衆生は無差別(平等)である」と説かれているが、衆生の法は広すぎるし、仏の法は高すぎるから、初学の者の修行には両方とも難しくて向かない。己心の法を觀察する修行であれば、誰でも容易に実践することが可能である。(三三六九六a)

衆生の法は、九界の衆生から仏界の衆生まで「因」と「果」、および一切の法に通じて広すぎるし、仏の法は「果」にして高すぎる。心の法は「因」であるから、九界の衆生が修行するのに適している。(同六九三b)

と説かれています。

龍樹の空の思想に立脚した、天台大師の諸法即実相の思想は、色陰も、受陰も、想陰も、行陰も、識陰も、あらゆるものが即空即仮即中であり、また実相ですから、理論的には、色法(色陰)でも、心法(識陰)でも、何を觀察してもよいわけです。あらゆる諸法がそのまま実相であれば、色法も心法も、あらゆるものが絶対平等(色心不二)であり、一心と同じく一色も一香も、みな実相・中道になります。したがって六祖の湛然になると、『摩訶止観』の「一色も一香も中道に非ざるは無し」の文を解釈して、「有情の一心が中道であれば、無情の(一色も一香も)同じく中道であるから、有情の衆生と同じく無情の草木にも仏性がある」(『止観弘決』四六一五一)と論ずるようになります。

確かに諸法即実相の思想は、その絶対平等(色心不二)の理論を突き詰めていけば、無情(草木)もまた

有仏性義になりますが、天台大師の場合は、まだそこまで理論の展開が進んでおらず、あくまで止観を實踐する主体としての、有情(衆生)の心(識陰)を重視しています。心と意と識は円融相即して一即三・三即一ですが、衆生の心と草木の心は異なるとして、次のように説いています。(レジュメ)

「菩提」とはインド語のボッティの音訳であり、中国では「道」と言う。「質多」も同じく音訳であり、中国では「心」と言う。「慮知の心」という意味である。インド語では「汗栗駄」とも言うが、これは中国では「草木の心」に当たる。また「矣栗駄」とも言い、これは中国で「肝心・かなめ」を「心」と呼ぶに当たる。今は、かなめの心(矣栗駄)や、草木の心(汗栗駄)と區別して、衆生の慮知の心(質多)を菩提を求める仏道修行の心として選択し、その心を觀察するのである。(四六 四a)

「汗栗駄」とは、サンスクリット語のフリダ(*frida*)、フリダヤ(*fridaye*)の音訳で、「干栗駄」「乾栗駄」「紇哩陀耶」とも音訳されますが、同じく心臓を意味する言葉です。中国では「肉団心」「堅実心」と漢訳され、転じて「肝心」の「心」もこの心臓の意味からきています。天台大師は、肉体臓器としての「心」を草木の心とし、精神活動としての「心」を衆生の慮知の心(六識)として、慮知の心(質多, *citta*)を觀察することを説いているわけです。

ちなみに、日本の五大院安然是『教時問答』に、
其の心中の八分の汗栗駄心を開いて、八葉の芬陀利華と為す(天密三 二七五上)

と述べて、草木の心ではなく、衆生の肉団心(心臓)を汗栗駄心とし、それは八葉蓮華であると論じています。

日蓮聖人もまた建治三年(五六歳)に、この書を弘安二年(五八歳)とする説もありますが、日女御前に送られた御返事(『日女御前御返事』)に、

此の御本尊全く余所に求むる事なかれ。只我等衆生の法華経を持ちて南無妙法蓮華経と唱ふる胸中の肉団におはしますなり。是れを九識心王真如の都とは申すなり。(一三六七)

と述べられ、翌年の弘安元年(五七歳)に、同じく日女御前に送られた御返事(『日女御前御返事』)にも、

此の宝塔品はいず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と日蓮は見まいらせて候。(一五一五)

と述べられています。

前者の遺文については、主観的な疑義説がありますが、後者の遺文の真蹟が上総の本寿寺ほかに現存しており、日女御前に宛てた遺文として内容も連動していますから(両遺文ともに、宝塔・本尊・大曼荼羅について書かれている)、私は前者の遺文もまた真撰と見てよいと思っています。そこには、「衆生の胸中の八葉蓮華(心臓・己心)に、宝塔を顕わした曼荼羅本尊がまします」という思想が説かれています。したがって私は、己心の三千(一念三千・諸法実相)を悟るために、「観心の本尊」として図顕し、弟子檀那に授与したのが、日蓮聖人の大曼荼羅である、と考えています。

話を天台大師に戻しますと、天台大師が入滅の年(五九七)に、自ら修治された『維摩経玄疏』には、(レジユメ)

類通三法とは、……一には三道、二には三識、……十には三徳涅槃なり。……類通三識とは、一には波陀那識、即ち六識なり。二には阿陀那識、即ち七識なり。三には阿黎耶識、即ち八識なり。真性解脱は即ち阿黎耶識なり。実慧解脱は即ち七識なり。方便解脱は即ち六識なり。(三八 五五三a)

と説かれています。この文から天台大師は、六識を波陀那識、七識を阿陀那識、八識を阿黎耶識と称していることがわかります。

しかし、すでに述べたように、天台大師が七識と八識とに分けた、阿陀那識と阿黎耶識(阿梨耶識・阿頼耶識)は、本来、六識の奥底にある同じ識です。たとえば無著の『撰大乘論』の漢訳を見ますと、北魏の仏陀扇多訳には、「阿梨耶識と名づけ、彼はまた阿陀那識と名づく」(三一 九七c)、隋の笈多・行矩等の訳には、「此の阿梨耶識は、また説いて阿陀那識と名づく」(同二七三b)、唐の玄奘訳には、「是の故に説いて阿頼耶識と名づく。また次に此の識はまた阿陀那識と名づく」(同二二三b)となつています。ところが陳の真諦訳だけは、その箇所がただ「阿黎耶識と名づく」(同二一四a)となつていて、「また阿陀那識と名づく」の訳が欠落しています。

しかし、さらに世親の『撰大乘論釈』の漢訳を見ますと、

笈多・行矩等の訳には、「此の識は或いは説いて阿陀那と名づけ、……或いは説いて阿梨耶と名づけ、……或いは説いて心と名づく」(同二七三c)。

玄奘訳には、「此の識はまた阿陀那識と名づく。……また阿頼耶識と名づく。……また名づけて心と為す」(同三二四c)。

真諦訳にも同じく、「此の識は或いは説いて阿陀那と名づく。……或いは説いて阿黎耶識と名づく。……或いは説いて質多と名づく」(同二五七b)。

となつていますから、真諦も阿陀那識と阿黎耶識が同じ識であることを認識していたことがわかります。

それにもかかわらず、真諦訳の『転識論』には、

能縁に三種有るを明かす。一には果報識、即ち是れ阿梨耶識なり。二には執識、即ち是れ阿陀那識なり。

三には塵識、即ち是れ六識なり。(同六一c)

と説かれ、先ほど紹介した真諦訳の『仏性論』にも、

心とは即ち六識の心、意とは阿陀那識、識とは阿梨耶識なり。(同八〇一c)

と説かれています。したがって、真諦はとも、後に玄奘が意・マナスを末那識と訳したように、塵識の六識と果報識のアーラヤ識との間に、自我に執するもう一つの識、執識があるとすると唯識説を知っていて、その執識・意・マナスの意味も含めて、一切の有色の諸根(十八界)を執持する識を第七の阿陀那識と考えていたように思います。すなわち基本的には、後に玄奘によって整理・体系化される唯識思想と同じ八識説(アーラヤ識依持説)を真諦も持っていたと考えてよいでしょう。湛然が『法華玄義釈籤』に、撰論学派が興って、地論師北道派の梨耶依持説を助けた」と論じているのは、そのことを物語っていると考えられます。

唯識思想は七識説から出発しましたから、『撰大乘論』も『十地經論』も『大乘起信論』も、アーラヤ識、ないしアーダーナ識の七識説です。したがって、法上の『十地論義疏』も曇延の『大乘起信論義記』も同じく七識説です。ところが『楞伽經』には、アーラヤ識の唯識思想と自性清淨心の如来蔵思想が融合して説かれ、言葉としては八識、ないし九識まで出てきますから、そこに説かれる心識説をどのように理解するかをめぐって混乱が生じました。

真諦は、先ほど述べたように、七番目の識を執識・阿陀那識とし、八番目の識を果報識・阿梨耶識と考えていました。天台大師が、七識を阿陀那識、八識を阿梨耶識としたのは、この真諦の説を受容したものです。

ところが真諦は、さらに真実性として、阿摩羅識を説いています。真諦の阿摩羅識説については、岩田諦靜先生が詳しく論じられていますから、その研究成果に基づいて、阿摩羅識の言葉が見える真諦訳を挙げますと、次の四つの書に説かれています。

(1) 『決定藏論』(三〇 一〇二〇b)

阿羅耶識を断ずれば即ち凡夫の性も転じ、凡夫の法を捨てれば阿羅耶識も滅するなり。此の識の滅するが故に一切の煩惱も滅し、阿羅耶識を対治するが故に阿摩羅識を証するなり。阿羅耶識は是れ無常にして、是れ有漏法なり。阿摩羅識は是れ常にして、是れ無漏法なり。真如の境道を得るが故に阿摩羅識を証するなり。……阿摩羅識は一切麁惡の苦果有ること無し。阿羅耶識は是れ一切の煩惱の根本にして、聖道の為の根本とは作さず。阿摩羅識はまたまた煩惱の根本とならずして、但だ聖道得道の為の根本と作るを得るなり。阿摩羅識は聖道の依因と作り、生因と作らず。……阿摩羅識の因縁を得るが故に、此の身の寿命便ち自在なるを得るなり。……阿摩羅識を証するが故に、阿羅耶識と煩惱を俱に滅するを知るなり。

(2) 『轉識論』(三二 六二c・六三c)

問う、境を遣りて識を存せば、乃ち唯識の義と称すべきに、既に境も識も俱に遣らば、何れの識か成ずべけんや。答う、唯識を立つるは乃ち一往は境を遣りて心を留むるも、卒終に論を為せば、境を遣るは心を空せんと欲するが為にして、是れ其の正意なり。是の故に境も識も俱に泯ずれば、是れ其の義の成ずるなり。此の境識俱泯は即ち是れ実性なり。実性は即ち是れ阿摩羅識なり。……是れを無所得にして、

心にも非ず境にも非ずと名づく。是の智を出世の無分別智と名づく。即ち是れ境智無差別にして、如如智と名づけ、また転依と名づくるなり。生死の依を捨てて、但だ如理に依るが故なり。麁重と及び執との二が俱に尽きたるが故なり。麁重は即ち分別性にして、執は即ち依他性なり。二種が俱に尽きたるなり。是れを無流界と名づけ、是れを不可思惟と名づけ、是れを真実の善と名づけ、是れを常住の果と名づけ、是れを出世の樂と名づけ、是れを解脱の身と名づくるなり。三身の中に於いては即ち法身なり。

(3) 『三無性論』(三二 八七二a・八七三c)

分別性の永無なるに由るが故に、依他性もまた有らず。此の二の所有無くんば、即ち是れ阿摩羅識なり。唯だ此の識のみ有りて、独り変異無し。故に如如と称す。……唯だ阿摩羅識のみ是れ顛倒無く、是れ変異無く、是れ眞の如如なり。……唯だ眞実性の所撰と為るとは、此れは名義の二相に執著せざれば、即ち是れ境智無差別の阿摩羅識なるが故なり。

(4) 『十八空論』(三二 八六三b・八六四a)

阿摩羅識は是れ自性清浄心なり。但だ客塵の為に汚されるが故に不浄と名づくるも、客塵が尽きるが為の故に立てて浄と為すなり。……但だ惟識のみの義に両^{ふた}つ有り。一には方便なり。謂わく、先に唯だ阿梨耶識有るのみにして、余の境界無きことを觀じ、現に境智の両空を得て、妄識を除いて已に尽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かすなり。生死虚妄の識心と及び境界とを遣^{けんとう}蕩して、一切が皆な浄尽し、唯だ阿摩羅清浄心有るのみなり。

さらに大竹晋先生が詳細に検討された真諦の『九識章』の文も、次に挙げておきましょう。

(5) 『九識章』(円測『解深密経疏』続蔵三四 三六〇右下)

九識と言うは、眼等の六識、……第七の阿陀那、此れは執持と云う。……第八の阿梨耶識、……第九の阿摩羅識、此れを無垢識と云い、真如を体と為す。一真如に於いて其の二義有り。一には所縁の境にして、名づけて真如及び實際等と為す。二には能縁の義にして、無垢識と名づけ、また本覚と名づく。具さには九識章に引く決定蔵論の九識品中に説くが如し。

(6) 『九識章』(円測)『仁王経疏』三三 四〇〇b)

阿摩羅識は、真如・本覚を性と為す。在纏を如来蔵と名づけ、出纏を法身と名づく。阿摩羅識は此れを無垢識と云う。九識章の如し。

これらの真諦の書には、唯識思想と如来蔵思想が融合して説かれていますから、その所説は非常に複雑です。その思想内容を理解するために、まず言葉の意味から説明していきましょう。ただし、インドのサンスクリット語から中国語に翻訳される際に、翻訳者によって訳語が異なる場合がありますから、同じ中国語の仏教用語であっても、意味が異なる文献があることをあらかじめ想定しておかないと、議論がかみ合わなくなってしまうから、この点注意が必要です。

お釈迦さまが、菩提樹の下で瞑想して悟りを開かれ、仏と成られて説かれた教えを、仏の教え、仏教と言います。お釈迦さまは、瞑想して、自分の心を観察して、真実に目覚められたわけですから、観察される心を「境」と言い、観察によって得た悟りを「智」(智慧)と言います。智のサンスクリット語は、『般若心経』などに説かれるジュニャーナ(ji na)、『法華経』などに説かれるプラジュニャー(praṅi)などが考えられます。これは、直観智です。「真実に目覚める」ということは、あらゆる現象(諸法)の真実、すなわち、

縁起、空、真如、中道、実相というような真理を悟ることですが、それは一瞬のひらめきによって、対境と一体となった直観智によって、はじめて対境（諸法）の眞実を悟ることができます。卑近な譬えを挙げますと、よく「女心は男にはわからない」と言われます。男が女の心を対象化して、いくら分析して考察しても、結局は理解できないでしょう。女の心は、女になってはじめてわかるのです。

同じように、心を対境として観察する場合、心は一切の諸法、全体の森羅万象そのもので、無限・絶対の不可思議ですから、それを有限・相対なる主体（個我）が、思議（分析・分別）によってわかろう（悟ろう）としても不可能です。一切皆空の眞理は、思議によってではなく、自らが空になってはじめて悟ることができるのです。諸法無我の眞理もまた、自分が無我になって、すなわち主体（主観）が客観（客体）と一体になって、主客一如のひらめきによって、はじめて悟ることができるのです。このような主客一如のひらめきが悟りであり、「直観智」「無分別智」「根本智」などと呼ばれています。

仏の悟りである「智」によって、悟られたところの「眞実」は、

「眞如」　　ありのままのすがた、あらゆる法の眞実のすがた、普遍的な眞理

「法性」　　あらゆる存在の眞実なる本性、縁起の理法、空なる本性、

「実相」　　常住不変なる眞実のすがた、

「円成実性」　　あらゆるものにまどかに（完全に）成立している眞実なるすがた、

などと表現されています。そのほかに、「実性」「本性」「法界」「實際」などと表現され、さらに天台教学の仏身論で説く「法身」も、仏が悟られた眞理を意味しています。

このような「智」と「理」に対して、「識」とは、境を対象化して分別し、認識する心、すなわち虚妄分

別の意識であり、唯識思想では表層的な六識の奥底に深層的な七識、ないし八識を立てることは、すでに述べた通りです。「識」は迷いの分別心ですから、空の修行によって迷いの識を転じて、真如を証得する、これを「転依」と言います。「転依」とは、依（依止・依持）を転ずる、すなわち私たちの存在の依り処であるアラヤ識を転ずることであり、迷いの識を転じて悟りの智を得ることを「転識得智」と言います。

唯識思想では、私たちが認識している対象はすべて空であり、実在しているものではない。唯だ識のみであって、対象（境）は全く存在していないということを「唯識無境」と言います。そして、対象が全くなくなれば、それを分別する識もまた全くなりませんから、境も識もともなくなります。それを「識境俱泯」と言い、境も識も、すなわち見るもの（主観）も、見られるもの（客観）も全くなくなれば、ただ虚空のような「一切皆空」「法界一相」の真実のすがた、「真如」が自ら顕現します。その真如は、不変常住なる無限絶対の「理」ですから、有限相対の分別の「識」では絶対につかめません。したがって、識は滅するしかありません。

常住不変の「理」（真如・実相）は、無分別の「智」によってはじめて悟ることができません。このことを天台教学では、「智が理を証得する」、「報身の智が法身の境と冥合する」と言います。『法華玄義』の迹門の十妙段には、「境（理）を究め尽す」「智」を得るための「行」（止観）と、さらに成仏への階位説である「位」が、境・智・行・位の四妙として説かれています。

これを四教判にあてはめて説明しますと、まず蔵教は析空観ですから、これは分析によって空を悟る修行を指しています。しかし分析によって、空は悟れませんから、蔵教では成仏できません。次に通教は体空観ですから、無分別智によって空を悟ります。空理を悟って灰身滅智してしまふ二乗のほかに、菩薩はさらに

修行を進めて、最終的には円教に被接してしまいますから、通教でも成仏できません。別教は從仮入空觀、從空入假觀、中道第一義觀と次第する修行ですから、たとえば唯識思想のように、見道から修道へ、さらに究竟道へと次第して、中道を悟る修行であると言えます。しかし別教の菩薩が初地の位に入れば、円教の初位の位に被接してしまいますから、別教もまた果頭無人（修行の究極の目的である果頭＝仏果を論じてはいるが、実際に仏果を得る人はいない）であり、結局は成仏できません。円教の一心三觀は、円融三諦の境（理）を、無分別の三智によつて一心に証得する修行ですから、初位の位において分真即の成仏を遂げ、さらに妙覺の位において究竟即の成仏を遂げることができるのです。

このように唯識思想や天台思想の言葉の説明をした上で、先ほど挙げた真諦の文を解釈してみましよう。

真諦は大同十二年（五四六）に中国に入り、大清三年（五四九）、もしくは承聖三年（五五四）に、第九阿摩羅識について記した『九識義記』二卷（あるいは『九識章』三卷）を著わしたとされています。そのほか『決定藏論』『転識論』『三無性論』『十八空論』でも、阿摩羅識の訳語は認められますが、『撰大乘論世親釈』にはその訳語は見当たりません。

まず（一）の『決定藏論』は、『瑜伽師地論』撰決分前半の異訳です。真諦訳の「阿羅耶識を対治するが故に阿摩羅識を証する」の箇所は、玄奘訳では、「転依は相違に由るが故に、能く永く阿頼耶識を対治す」（三〇 五八一 c）となっています。真諦は、転依によつて阿頼耶識が滅して、その反対のもの（相違）が顕われることを「阿摩羅識を証する」と述べているわけです。また次の「阿摩羅識は是れ常にして、是れ無漏法なり」の箇所は、玄奘訳では、「転依は是れ常にして、取受性無きなり」となっています。さらに「阿摩

羅識は煩惱の根本とならず」の箇所も、玄奘訳では、「転依は是れ煩惱の転する因ならず」となっています。したがって真谛は、転依を阿摩羅識と訳していることがわかります。転依は、「Aが滅して（Aが転換して）Bが顕われる」という意味に要約できますから、アラーヤ識（種子）が消滅（転換）して、真如や無漏法が顕われる。すなわち阿摩羅識は、実は「識」ではなく、真如や無漏法を意味していることとなります。転依（阿摩羅識の証得）によって、寿命が自在になる（常住自在の仏果を得る）とも説かれています。

次の（２）の『転識論』の文では、「唯識無境は一往の義であり、境識俱泯こそ正意である」と説かれています。境も識も無所得・空ですから、それがともに滅すれば、真实性が顕われる。それが阿摩羅識である、というわけです。「真实性」は唯識思想で説く三性説の一つで、玄奘訳では「円成実性」と訳されています。虚妄なる分別である「依他性」（依他起性）によって、実在すると誤って認識された「分別性」（遍計所執性）を完全に離れば、常住不變なる真如（如理）が顕われてきます。それが「真实性」（円成実性）であり、「阿摩羅識」（転依）であり、「無分別智」「境智無差別の如々智」「如理」「無流界」「不可思惟」「真實の善」「常住の果」「出世の樂」「解脱の身」「法身」である、と説かれています。

（３）の『三無性論』の文も、その意味は（２）の『転識論』と同じです。分別性と依他性はともに空であると悟れば、境智無差別（境識俱泯・転依）となって、「真实性」「無変異の眞の如々（真如）」が顕われる。それが阿摩羅識である、という意味です。

（４）の『十八空論』の文は、これは如来蔵思想です。「自性清浄心」を阿摩羅識と言い、外来的な客塵煩惱によって染せられ、不浄となって生死に輪廻しているが、客塵煩惱を払えば本来の無垢（清浄）なる阿摩羅識が顕われる、という意味です。唯識に二義があるとして、阿梨耶識の唯識（方便唯識）と、阿摩羅識の

唯識（正觀唯識）が説かれていますが、前者の識は玄奘の法相唯識の思想に通じ、後者の識は『起信論』の真如門に説かれる「法界一相の一心」の思想に通ずると言つてよいでしょう。

(5)と(6)の文も(4)と同じです。この(5)と(6)の文は、円測(六一三 六九六)の著書に引用された、真諦の『九識章』の佚文です。阿摩羅識を「無垢識」、アマラ・ヴィジュニヤーナ(amala-vijñāna)と言つています。阿摩羅識は真如と本覚を性(体)としていて、客塵煩惱によつてそれが隠れた状態を「如来藏」と言い、客塵煩惱を払つてそれが現われた状態を「法身」と言います。転依によつて顕われる不変常住の真理が「真如」「實際」であり、その真理と一体となった無分別の智慧が「無垢識」「本覚」です。そして、その真如の理と本覚の智を、阿摩羅識、アマラ・ヴィジュニヤーナと呼んでいる、と考えてよいでしょう。

真諦が用いた阿摩羅識の意味を要約しますと、輪廻の主体としての「アーラヤ識」を滅し、煩惱・業・苦の三道を転じて、自ずから顕われるところの、法身(真如不変の理)と、般若(無分別の智)と、解脱(常住自在の仏果)の三徳を、すべて「阿摩羅識」と称している、と考えられます。

このような阿摩羅識の意味と、九識説の成立過程をふまえながら、天台大師の心識説を見てみましょう。

天台大師が臨終の年に、自ら修治した『維摩經玄疏』には、(レジユメ)

十種の三法、すなわち三道・三識・三種仏性・三種般若・三種菩提・三種大乘・三種法身・三種涅槃・一体三宝・三徳涅槃は、それぞれ類通し、円融相即している。……類通三識とは、六識の波陀那識、七

識の阿陀那識、八識の阿黎耶識である。(三八 五五三a)

と説かれています。ここでは類通三識説が、六識・七識・八識の三識であり、六識がその中に入っているこ

とに注意してください。

また天台大師が同じく臨終の年に、弟子の灌頂に口授した『維摩經文疏』には、（レジユメ）

七識について、撰論師は執見識であると言い、地論師は智識であると言って争っている。……真諦三蔵は、「さらに九識がある。それが真識である」と説いているが、これらの心識説は、『中論』の自・他・共・離の四句分別を用いて検証し、論破すべきである。（続蔵二八 一五二左下・一五六右上）と、九識について言及されています。

ここで注目すべきは、天台大師が明確に、「真諦三蔵に九識説がある」と言っていることです。大竹晋先生は、『円測の著作から回収される』九識章⁽⁶⁾が真諦の直説であること、九識説中国仏教起源説が成り立たないことを主張されていますが、私もまた天台大師のこの文から、大竹先生の説を支持しています。

ただしこの文によれば、天台大師は最晩年になって、ようやく真諦の九識説を知ったと考えられます。そこで灌頂に向かつて、「中論の四句分別をもって検証し、論破しなさい」と遺命し、入滅されました。灌頂は、師匠の教えである円融三諦・一心三観・類通三法の円教教義に基づいて、まず『法華玄義』の類通三識説を七識・八識・九識の類通三識説に書き改め、さらに『摩訶止観』の正修章についても、四句分別を用いて撰論師と地論師の心識説を論破した文（四六 五四a）を書き加えた、と私は考えています。

天台大師自身は、あらゆる法は円融相即して、そのまま実相である、という空思想に基づいて、心・意識の円融相即を説いています。諸法即実相の空思想によれば、六識・七識・八識もまた円融相即していますから、そのうちの六識陰妄心を観察して、円融三諦の真理を一心中に証得することを目指したのです。ところが弟子の灌頂は、真諦の九識説を組み入れて、類通三識説を説き直したので、現行の『法華玄義』には次

のように説かれています。(レジュメ)

類通三識とは、菴摩羅識(九識)は即ち真性軌、阿黎耶識(八識)は即ち觀照軌、阿陀那識(七識)は即ち資成軌である。地論師は、阿黎耶識は真常の淨識である、^(一)と言い、撰論師は、阿黎耶識は無記の無明にして隨眠の識であり、無沒識と名づける。九識こそが淨識である、^(二)と言って、互いに争っている。しかし、この三識はただ一人の三心であつて、善をなせば善識であり、惡をなせば惡識であり、善も惡もなさなければ無記識である。阿黎耶識(八識)の中に生死の種子があつて、熏習し增長すれば、分別識(染識・七識)と成る。阿黎耶識の中に智慧の種子があつて、聞熏習し增長すれば、轉依して道後の真如(淨識・九識)と成る。この二つの識と異なり、染識でも淨識でもなく、また染識でも淨識でもあるのが阿黎耶識である。したがつてこの三識は、一識即三識・三識即一識である。『撰大乘論』には、「金土染淨の譬え」(金を蔵する土の譬え)が説かれている。その譬えは、染(土)を六識に譬え、金を淨識(九識)に譬え、土(地界)を阿黎耶識(八識)に譬えている。^(三)これが一識即三識・三識即一識の明文である。地論師も撰論師もともに方便に固執して、無意味な争いをしているにすぎない。(三三 七四四b)

このような灌頂の所説には、注意すべきことが三つあります。

一つ目は、師匠の天台大師の教え、すなわち一切の諸法は即空即仮即中であるから、あらゆる三法は類通しているという教えを、『撰大乘論』に説かれる「金蔵土の譬え」を用いて論じ、「明文ここに在り」と述べていることです。灌頂は、後の『金光明玄義』になると、さらに明確に、この譬えを円教の説として、(レジュメ)

三識を解釈すれば、『撰大乘論』に説かれる「土染金の文」の通りである。その譬えは円教の意を表し

ている。土（染）を阿陀那識（七識）に譬え、染（地界）を阿黎耶識（八識）に譬え、金を菴摩羅識（九識）に譬えているから、これは円教の説である。（三九 五c）と説いています。

しかし、『撰大乘論』に説かれる「金蔵土の譬え」は、すでに述べた唯識思想の三性説を説いたものであり、その意味は次のようなものです。（レジュメ）

金を蔵する土、すなわち地界（土塊・金鉱）を見れば、土（染）は顕現しているが、金（浄）は顕現していない。その地界を火によって焼錬すれば、土はなくなって金が顕われる。地界に土がある間は、虚妄の相において顕現し、土がなくなると金が顕われれば、真実の相において顕現する。この故に「地界の依他性に、土（染）の分別性と金（浄）の真実性の二分がある」と言うのである。本識（アーラヤ識）が無分別智の火によって焼錬されない間は、この識は虚妄の分別性によって顕現し、無分別智の火によって焼錬されれば、この識は成就した真実性によって顕現する。故にこの識、すなわち依他性には二分がある。（三一 一一a）

このようにこの「金蔵土の譬え」は、唯識思想の三性説を説いたものであって、決して三識の円融相即を説いた円教の説ではありません。灌頂は、三性説の譬えを強引に三識相即の教義に転用していることがわかります。

二つ目は、天台大師の類通三識説は、すでに述べたように、六識・七識・八識の三識説であり、しかも観心修行はそのうちの六識を観察するわけですから、どうしても六識をその中に入れる必要があります。そこで『法華玄義』においても、「染を六識に譬え」と記されているわけです。天台大師の六識・七識・八識の

三識説だと、「金蔵土の譬え」が円教の意にあてはまりませんから、天台大師が自ら修治した『維摩経玄疏』には、次のように説かれています。(レジュメ)

類通三識とは、六識の波陀那識・七識の阿陀那識・八識の阿黎耶識である。そして、八識は眞性解脱、七識は実慧解脱、六識は方便解脱である。それでは質問する。『撰大乘論』には、「八識は無記にして生死の根本である」と説かれている。「生死の根本」(妄識)が、どうして眞性解脱と関わるのか。それについて答える。地論師は『楞伽経』を用いて、「八識は眞如(眞識)である」と説いている。このように八識について、撰論師は妄識であると言い、地論師は眞識であると言って、互いに争っているが、両者はともに得失がある。若し八識の本性が清浄でなければ、どうして『撰大乘論』に「金を蔵する地界の譬え」が説かれているのか。八識は地界と同じように、染の土も浄の金も含んでいるから、土の妄識にも金の眞識にも通じている。したがって、撰論師と地論師がその一方に固執して、妄識であるとか、眞識であるとか、争っていること自体が間違いだである。今、「八識は眞性解脱である」と説くのは、地界の金について言ったものであり、「八識は生死の根本である」と言うのは、地界の土について述べたものである。(三八 五五三a)

天台大師はこのように、『撰大乘論』に説かれる「金蔵土の譬え」を挙げながら、それを三識即一識・一識即三識の円教の意には解釈されていません。天台大師の場合は、六識・七識・八識の類通三法説ですから、「金蔵土の譬え」を円教の意に転用することができないのです。天台大師は「金蔵土の譬え」を引用して、八識は生死の根本でありながら、そのまま眞性解脱である(生死はそのまま涅槃である)、と述べているだけです。すなわち八識は、生死即涅槃の正因仏性であり、七識は惑即解の了因仏性であり、六識は善即悪の縁因仏性

であるとして、六識・七識・八識の三識相即（類通三法）を説いているのです。弟子の灌頂は、類通三識説を七識・八識・九識に書き換えながらも、観心修行の六識を排除するわけにもいかず、その結果、『法華玄義』には「染を六識に譬え」という曖昧な文章が残ったと思われます。

三つ目は、灌頂は『摂大乘論』の「金蔵土の譬え」を用いて、真ん中の八識と、その左右の七識・九識との一識即三識・三識即一識を説いています。しかし本来の三識相即の円教教義からすれば、七識についても、九識についても、それぞれ一識即三識・三識即一識を説かなければなりません。天台大師の心識説は、決して八識正意ではないからです。しかし「金蔵土の譬え」を利用して、円教の円融三識説を説明する限り、どうしても八識だけの一識即三識・三識即一識とならざるを得なかったことがわかつています。

類通三法説については、天台大師は自ら『維摩経玄疏』に、（レジュメ）

法身・般若・解脱の三徳は、不縦不横にして、自在天の三目のようである。三道・三識・三仏性・三般若・三種菩提・三大乗・三仏・三涅槃・三宝もまた同じである。みな不縦不横にして、伊字の三点のようである。（三八 五五三c）

と説き、弟子の灌頂は『法華玄義』の修治本（現行本・六〇二年）に、さらに説明して、（レジュメ）

三法は無量であるけれども、とりあえず十法を挙げるのは、その肝要を示して、仏道の始終を明かすためである。煩惱・業・苦の三道の輪廻は、生死の現実であるから最初に置く。仏道の次第は、まず三識を解し、次に三仏性を知り、さらに三智慧を起こし、三菩提心を発し、三大乗を行じ、三身を証し、三涅槃を成ずる。三宝は一切を利益し、化縁が尽きれば三徳に入り、秘密蔵に住する。（三三 七四四a）と説いています。

天台大師は自ら修治した『維摩經玄疏』や、自ら口授した『維摩經文疏』において、迷いの心である六識・七識・八識の三識と、悟りの心である正因・了因・縁因の三仏性とを対応させて、その相即を論じていますから、天台大師自身は、六識・七識・八識の円融三識説であり、九識説を天台教学に組み込んだのは弟子の灌頂であつた、というのが私の考えです。

以上、天台大師の思想と九識説との関係について、その概略を述べました。その後、天台教学に取り入れられた九識説は、法相教義や密教教義とからみあつて、とりわけ日本において複雑に展開していくのです。

《後記（訂正文）》

拙稿「天台教学と九識説」（本化ネットワーク叢書2「九識説とは何か」所収）の中で、『大乘義章』に説かれる九識説は、慧遠の弟子が撰論師の九識説を取り入れて書き加えた蓋然性が高い」（五八・六九ページ）と記したが、慧遠は真諦の九識説をふまえて『大乘起信論』を解釈しているので、慧遠は真諦の九識説を知つていた」に訂正する。また同稿の中で、『撰大乘論』の段階では、心識説としてはまだ七識説であつたと考えられる」（三二ページ）と記したが、大竹晋氏から、『瑜伽論』撰決択分（三〇 六五一 b）には『八識』が説かれています。撰決択分は末那を識として扱つ箇所をいくつか含みます（たとえば三〇 五八〇 c は末那を転識と呼び、三〇 六五一 b は『復次此中諸識皆名心意識。……末那名意』と末那を諸識に含めています）。かつて宇井伯寿先生は末那が『成唯識論』によって初めて識と見なされたとお考えになつたのですが、

現在、唯識学者で『撰大乘論』が七識説だと考える人はいないはずですが」との指摘を受けた。また山部能宣氏からも、『撰大乘論』に先行する『瑜伽師地論』に八識説が認められることは、袴谷憲昭氏が『唯識思想論』（六四九ページ）に論じられている」との指摘を受けた。両氏の指摘を受けてこの点も訂正したい。

拙稿「真如随縁説について」（宮川了篤編『日蓮仏教における祈りの構造と展開』所収、山喜房仏書林、二〇一四年）を参照されたい。

- (1) 玄奘訳の『瑜伽師地論』(決択分)には、「阿頼耶識を心と名づけ、……末那を意と名づけ、……余識を識と名づく」(三〇 六五―b)と説かれている。
- (2) 『仏性論』の真諦訳については、疑義も提示されている。石井公成「真諦関与文献の用語と語法」(京都大学人文科学研究所『真諦三蔵研究論集』所収)参照。
- (3) 勝又俊教氏は、「阿黎耶識すなわち第一識を意、染汚意すなわち第二識を心とし、ついでまた第一識を心ともなす」といつて、「真諦訳の撰大乘論と撰大乘論釈においては、心と意との関係が混同して、その区別が明瞭でない」と述べられている。(同氏「仏教における心識説の研究」三三三)
- (4) 山崎齋明氏は、『続・九識靈断説の問題点』(完)(『現代仏教』平成二十四年八月号所収)の中で、「私(山崎)は、『摩訶止観』の「心」を「我が心」「マイハート」と言っていない……「我が心」ではなく、「色心不二の心」と考えるべきである」と述べられている。しかし、「我が心」と「色心不二の心」がどのように異なるのか、全く説明がなされていない。このような確信に満ちた断定的な表現に出会うと、天台教学に疎い読者は幻惑されてしまうので、誰かがきちんとその誤りを指摘しておく必要がある。空思想に基づく天台大師の諸法即実相論は、「色も空、心も空、ともに空であるが故に、色心は不二である」という論理であるから、我が心も当然、色心不二の心であって、我が心とは別に色心不二の心があるのではない。常に現前する我が心を觀

察して、一即一切・我即虚空・諸法即実相の真理を介爾の一念中に体得する修行が、天台大師の一念三千観である。山崎氏の論考には、独りよがりの解釈が散見されるので、注意が必要である。拙稿「日蓮教学と本覚思想について（一）」（『法華仏教研究』十三号所収）参照。

山崎氏は、日蓮の思想を天台教学の空・円融の教理によって解釈しようとしてされているが、それは間違いである。天台と日蓮の台当違目を考えれば、天台の仏教は、空・円融不二の凡聖一如・本迹不二に基づいて、己心を観じて悟りを求める仏教であるが、日蓮の仏教は、有無・相对勝劣の凡聖而二・本迹勝劣に基づいて、本尊に帰命唱題して仏力経力によって救われる仏教である。

（５）真蹟が中山法華経寺に現存する『忘持経事』（五五歳・一一五一）にも、「無始の業障忽ちに消えて、心性の妙蓮忽ちに開き給つか」とあり、日蓮に「心性蓮華」説があつたことは確実である。

（６）慧遠が『大乘義章』に、「撰論に説くが如し。一には是れ本識（阿梨耶識）、二には阿陀那識、三には生起の六識なり。……この阿梨耶は、彼の無始の我見の所熏の為に我の種子を成ず。此の種の力の故に阿陀那なる執我の心を起こす。此の我相に依りて我見・我慢・我愛を起こす（四四・五二九c）と説いているのは、執識（マナス）を阿陀那識として、阿梨耶識と区別する真諦の解釈を承けていると考えられる。

（７）撰論字派の九識説について、吉村誠氏は、「一種の真如依持説である」（天台文献に見られる地論・撰論字派の心識説『印仏研究』五七巻二号）と述べられている。しかし、智顛（灌頂）の『維摩経玄疏』には、「空なる無住の本より一切法を立つなり。若し爾れば、豈に全く地論師の真如法性より一切法を生ずるを計せんに同ぜんや。豈に全く撰大乘師の黎耶識より一切法を生ずるを計せんに同ぜんや（三八・五二八b）」。『維摩経玄疏』には、「真諦三蔵の云わく、更に第九識有り。是れは真識なり。八識は猶お是れ虚妄にして生死の種子の所

依なり」(続蔵一八 一五六右上)、『法華玄義』には、「或は言わく、阿黎耶は是れ真識にして、一切法を出だすと。或は言わく、阿黎耶は是れ無沒識なり。無記の無明にして、一切法を出だすと」(三三三 六九九c)、「地人の明かすが若きは、阿黎耶は是れ真常の淨識なり。撰大乘の人の云わく、是れ無記の無明なり、隨眠識にして、また無沒識と名づく。九識は乃ち淨識と名づく」と(同七四四b)、『摩訶止觀』には、「地人の云わく一切の解惑・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。撰大乘に云わく、法性は惑のために染せられず、真のために淨められず。故に法性は依持に非ず。依持と言ふは阿黎耶是れなり。無沒の無明は一切の種子を盛持す」(四六 五四a)と説かれていることを考えれば、智顛(灌頂)の認識は、次のようなものであったと考えられる。

慧遠を代表とする地論師(南道派)の教義(『起信論』の真如)如来蔵縁起説)は、「法性・真識(阿梨耶識)より一切法を生ず」であり、対して真諦を濫觴とする撰論師の教義は、「法性は煩惱によつて染せられず。よつて法性は依持に非ず。妄識(阿梨耶識)より一切法を生ず」であった。したがつて真諦の九識説は、「一種の真如依持説」ではなく、基本的に玄奘の「頼耶依持説」と同じであり、ただ玄奘が論じた「阿頼耶識の転依によつて顕われる不変の真如」を、真諦は所縁について「真如」、能縁について「阿摩羅識」「九識」「本覺」と呼んだと考えられる。智顛(灌頂)の認識によれば、「撰論師は、法性(阿摩羅識)は依持に非ず」であるから、転依によつて顕われる不変の真如という面から言えば、それは煩惱によつて染せられることはないが、八識(阿梨耶識・方便唯識)と九識(阿摩羅識・正觀唯識)とは、転依によつて不二であるけれども、同じ唯識(一心)であるから不異であるといふことにもなつて、『起信論』の一心二門の所説に通じることになる。『起信論』に説かれる「真如門の不変の真如の理」と、「生滅門の始覺の同ずる本覺の智」とは、一

心中の理と智にすぎないからである。真諦の『撰大乘論釈』には、「唯だ真如及び眞智有りて独存するを説いて法身と名づく」（三一 二四九c）と説かれ、また『金光明經（三身分別品）』には、「惟だ如と如智と有りて是れを法身と名づく」（一六 三六三a）と説かれているように、真諦は法身をただ不變の眞如の理と見るのではなく、理智不二の立場に立っていることは明らかである。

ちなみに吉蔵の『中論疏』には、「旧地論師は、七識を以つて虚妄と為し、八識を眞実と為す。撰大乘師は、八識を以つて妄と為し、九識を眞実と為す。また云わく、八識に二義有り。一には妄、二には眞なり。解性の義有り、是れ眞なり。果報の識有り、是れ妄用なり」（四二 一〇四c）と説かれ、竹村牧男氏は、真諦には阿梨耶識を妄識とする説だけでなく、眞妄和合識とする説があった、と述べられている。同氏「地論宗・撰論宗・法相宗」（講座・大乘仏教『唯識思想』所収）参照。

（８）湛然は『法華文句記』に、「相州自ら南北二道に分つて計する所同じからず。南は法性より一切法を生ずと計し、北は梨耶より一切法を生ずと計す」（三四 二八五a）と述べ、また『法華玄義釈籤』に、「相州の北道は阿梨耶を計して以つて依持と為し、相州の南道は眞如を計して以つて依持と為す。此の二論師は、俱に天親に稟けながら、而も計する所は各の異なること水火に同ず。加うるにまた撰大乘興つてまた梨耶を計して以つて北道を助く」（三三 九四二c）と述べている。青木隆氏は、「智顛が言つように、そのような教義の対立は、地論師と撰論師の争いであつて、北道派と南道派の争いではない」（「地論宗南道派の眞修・縁修説と眞如依持説」『東方学』九三輯所収）と主張され、伊吹敦氏は、それに対して反論を試みられている（「地論宗北道派の心識説について」『仏教学』四〇号所収）。智顛（灌頂）によれば、撰論師の説は、「法性は依持に非ず。妄識より一切法を生ず」であるから、それは、「撰論学派が興つて、北道派の梨耶依持説を助けた」という湛然の文

に合致している。したがって私は、伊吹氏の仮説を支持したい。

智顛（灌頂）や湛然の説に基づいて、思想の展開を論ずれば、真諦の説を承けた撰論師の「梨耶依持説」は、地論師北道派の説を助け、やがて玄奘の法相唯識の説が一世を風靡するに至る。対して地論師南道派の「真如依持説」は、やがて法蔵の真如隨緣論や四宗判の如来藏緣起宗として体系化されるに至る。思想自体の展開は、このようになると考えられる。

(9) 岩田諦靜『真諦の心識説の研究』第二章参照。吉村誠「真諦の阿摩羅識説と撰論学派の九識説」(『印仏研究』五六巻一号所収)、同「撰論学派の心識説について」(駒沢大学『仏教学部論集』三四号所収)においても、詳細に論じられている。吉村氏にはいろいろと御教示いただいた。心より感謝申し上げます。

(0) 大竹晋「真諦『九識章』をめぐる」(京都大学人文科学研究所『真諦三蔵研究論集』所収)参照。

() 拙稿『天台維摩經疏』に見る智顛の心識説」(福原隆善先生古稀記念論集『仏法僧論集』所収)参照。

(2) 大竹晋「前出註」(0)論文」参照。

(3) 『天台維摩經疏』についても、そのすべてが智顛の親撰ではなく、後世の筆が加わっている、という指摘がある。古くは島地大等氏が「天台浄土十疑論」(『六條字報』八号所収)の中で、『四教義』巻七に玄奘訳の『俱舍論』が引用されていることを指摘されている。その後、平井俊榮氏が『法華文句の成立に関する研究』第一篇第二章の中で、さらには小野嶋祥雄氏が「天台維摩疏」智顛親撰説への疑義」(『仏教文化研究所紀要』九号所収)の中で、後世の筆が加わっていることを論じられている。しかし、それが大幅な加筆・修治でないことは、本稿で述べた心識説の所論からも明らかである。流伝の間に、写誤・脱落・加筆などが生じることは、むしろ当然であり、『大正新脩大蔵経』四六巻所収の『四教義』の底本には、「天台山修禅寺智顛禅師撰」とある

のに対して、対校に用いられた甲本と乙本には「沙門智顛」とあるのはその一例である。したがって私は、佐藤哲英氏の智顛親撰説を支持している。

智顛の独創的な教説は、「大蘇開悟」「華頂頭陀」という二度の宗教体験（悟り）をふまえて確立されたものであり、後世、天台宗の宗祖と崇められるのはそのためである。対して灌頂は、智顛教学の祖述者であり、師匠の教説を体系化した弟子であったという歴史的事実を重視すれば、私は、「一念三千説や如来性悪説は、智顛に見られない灌頂の新発揮説である」とまで言い切ることには反対である。拙著『天台本覚思想と日蓮教学』第一篇第一章を参照されたい。智顛の悟りに基づいた独創的な教説を、灌頂が論理的に詰めていって、整理体系化したものが、現行の天台三大部であると考へれば、そこに説かれる教義を智顛に帰すことに何ら問題はないと思う。現行の天台三大部には、灌頂による吉蔵疏からの借用が少なからず散見されるから、その箇所を差し引いて、智顛と吉蔵の教説を比べて見ても、両者には教判論、仏身論、本迹論、さらには絶待妙釈にしても、全く異なる教義が確認できるから、私はそれを「智顛教学」と呼んで差し支えないと思つている。

() 地論師や撰論師の心識説については、従来、法上・慧遠・智顛・吉蔵の著作以外に、道基（五七七—六三七）の『撰論義章』、道倫の『瑜伽論記』、道宣の『続高僧伝』（六四五年）、円測（六一三—六九七）の『仁王経疏』、『解深密経疏』などの所説から論じられてきた。しかし、後者の道基等の文献は時代が少し下がるから、前者の智顛（灌頂）の『維摩経疏』（五九七年）、『法華玄義』（六〇二年）、吉蔵の『中観論疏』（六〇八年）の所説が、彼等の見聞した当時の地論師と撰論師の心識説を伝えていると思つ。それによれば、地論師は「八識（真識・阿梨耶識）より一切法を生ず」という説であるから、八識＝真識＝如来蔵識を説く『四卷楞伽』に基づいた

八識説であつた、と推測される。対して智顛は『維摩經文疏』に、「真諦に九識説があつた」と述べており、『法華玄義』や『中觀論疏』にも、撰論師の九識説が論じられているから、真諦の立てた九識説を当時の撰論師が鼓吹していたことは明らかである。

() 菅野博史氏は、「撰論に云わく、金土染淨の如き、染は六識を譬え、金は淨識を譬え、土は黎耶識を譬ふ」と、明文茲に在り」と読まれているが(レグルス文庫『法華玄義(中)』五四二)、私は「撰論に云う、金土染淨の如し。染は六識を譬え……」と読んだほうがよいと思う。

() 『金光明玄義』には、さらに「菴摩羅識は第九不動識にして、仏の識であり、阿梨耶識は第八無沒識にして、菩薩の識であり、阿陀那識は第七分別識にして、二乗の識であり、波浪は凡夫の第六識である」(三九 四a)と説かれている。智顛が『維摩經玄疏』に言う「波陀那識」とは、「凡夫の第六識、すなわち波浪の識」という意味であると推察される。九識・八識・七識・六識を、それぞれ仏識・菩薩識・二乗識・凡夫識に機械的に配当しただけであるが、凡夫を六識としたのは、凡夫は現前の六識を觀じて、諸法の実相を悟る止觀を修行するから、天台教学としては理に適っている。

() 吉村誠氏は、「前出註(7)論文」の中で、「智顛の著作では、地論南道派と撰論学派の阿梨耶識が対比的に捉えられているが、それは両者の対立を調停する独自の九識説を提示するためであつた」¹⁾、智顛は『撰大乘論』の二分依他説や金藏土の譬喩にもとづいて、第八阿梨耶識が妄なる第七阿陀那識や真なる第九菴摩羅識に転ずるといふ九識説を主張した²⁾と述べられている。しかし智顛(灌頂)は、「独自の九識説(二分依他の九識説)や、『八識が妄識や真識に転ずる九識説』を主張したのではなく、空思想に基づいて三識の相即を論じたにすぎない。三識の相即を論ずるに当たり、『金藏土の譬え』を利用して八識即三識を論じているが、本来な

らば、同時に七識即三識と九識即三識も論じなければならぬことは、本文中に記した通りである。そして同じことは、『法華文句』に説かれる「報身即三身（報中論三）」の文（三四 一二九 a）についても言える。法華経に説かれる寿命品の仏身が、報身即三身であるとする解釈は妥当であるが、智顛の仏身論そのものはあくまで三身の相即であるから、本来ならば、法身即三身と応身即三身についても論じなければならぬのである。

（ ）『金光明玄義』には、仏道の次第について、「三道に迷惑するも、惑を翻じて解を生ぜば、即ち三識を成ず。識より因を立てば、即ち三仏性を成ず。因より智を起せば、即ち三般若を成ず。智より行を起せば、即ち三菩提を成ず。行より進趣すれば、即ち三大乗を成ず。乗の智徳を弁ずれば、即ち三身を成ず。身の断徳を弁ずれば、即ち三涅槃を成ず。涅槃の恩徳を弁ずれば、利物は即ち三宝を成ず。究竟寂滅して三徳に入れば、即ち秘密蔵を成ずるなり」（三九 二 c）と説かれている。

（ 9 ）拙稿「智顛の法華経観と四重興廃思想」（『法華仏教研究』九号所収）の中で、円仁から安然へと展開する十識説について、少々述べたことがあるので参照されたい。

（ ）「天密」は、『新編 天台宗密教章疏』の略号、「統蔵」は、『大日本校訂統蔵経』（台湾版）の略号である。そのほかは、『大正新脩大蔵経』の巻数とページ数、昭和定本『日蓮聖人遺文』のページ数である。

講義レジュメ

天台教学と九識説

.....

花野充道

天台教学と九識説

花野 充道

『摩訶止観』

「非行非坐三昧は、上は一向に行と坐を用う。此れは既に上に異なり、四句を成ぜんが為の故に非行非坐と名づけるも、実には行・坐及び一切の事に通ず。而して南岳師は呼んで随自意と為す。意が起こるに即ち三昧を修するなり。大品には覚意三昧と称す。意の趣向を皆な覚識すること明了なり。また三名ありと雖も実には是れ一法なり。

今、經に依つて名を釈せば、覚とは照了なり。意とは心数なり。三昧とは前に釈するが如し。行者は心数が起こる時、反照し觀察するに、動転の根源と終末、来たる処と去く処を見ず。故に覚意と名づく。諸数の無量なるを、何が故に意に対して覚を論ずるや。諸法の源を窮むるに皆な意に由つて造るが故に意を以つて言の端と為す。

境に対して覚知すること木石に異なるを名づけて心と為し、次に心が籌量するを名づけて意と為し、了了と別けて知るを名づけて識と為す。是くの如く分別すれば、心・想・見の倒の中に墮す。豈に名づけて覚と為んや。覚とは、心の中に意が有るに非ず、また意が有らざるに非ず、心の中に識が有るに非ず、また識が有らざるに非ず、意の中に心が有るに非ず、また心が有らざるに非ず、意の中に識が有るに非ず、また識が有らざるに非ず、識の中に意が有るに非ず、また意が有らざるに非ず、識の中に心が有るに非ず、また心が有

らざるに非ずと了知するなり。

心・意・識は、一に非ざるが故に三名を立て、三に非ざるが故に一性と説く。若し名が名に非ずと知れば即ち性もまた性に非ず。名に非ざるが故に三ならず、性に非ざるが故に一ならず。三に非ざるが故に散ならず、一に非ざるが故に合ならず。合ならざるが故に有ならず、散ならざるが故に空ならず。有に非ざるが故に常ならず、空に非ざるが故に断ならず。若し常・断を見ざれば、終に一・異を見ざるなり。

若し意を觀ずれば、則ち心と識とを撰す。一切の法もまた爾かなり。若し意を破すれば、無明は則ち壊し、余使も皆な去る。故に諸法は多しと雖も、但だ意を挙げて以って三昧を明かす。觀ずれば則ち調直なるが故に覺意三昧と言つなり。随自意・非行非坐も、此れに準じて解すべし。」

『摩訶止觀』

「智者の觀心論に云わく、龍樹師に帰命したてまつる、と。験らかに知んぬ、龍樹は是れ高祖師なることを。疑う者は云わく、中論は遣蕩し、止觀は建立す。如何が同じきことを得ん、と。然るに天竺の注論は凡そ七十家あり。応に青目を是として諸師を非とすべからず。また論に云わく、因縁所生の法を、我は即ち是れを空なりと説く、また是れを仮名と為す、また是れを中道の義とす、と。」

『摩訶止觀輔行伝弘決』

「龍樹の本文に、蕩有り、立有り。今、龍樹に依る。意また同じく然り。故に専ら蕩の文を以つて、却つて止觀を形べて建立と為すべからず。論の初めの句に因縁所生法と云つは、即ち建立なり。我說即是空とは、即ち遣蕩なり。仮名中道はまた建立なり。四句の論の中に、三は立にして一は蕩なり。止觀の前後に盛んに斯の文を引けり。二処符同し、師資確立す。」

『摩訶止観』

「陰入界の境を觀するは、謂わく、五陰・十二入・十八界なり。……界内・界外の一切世間の中に心より造らざるはなし。……界の内外の一切の陰入は皆な心に由りて起るなり。仏は比丘に告げたまわく、一法に一切法を摂む、いわゆる心が是れなり、と。……若し觀察せんと欲すれば、須らく其の根を伐るべし、病を灸するに穴を得るが如くすべし。今当に杖を去つて尺に就き、尺を去つて寸に就き、色等の四陰を置いて、但だ識陰を觀すべし。識陰とは心是れなり。」

「夫れ心は孤り生ぜず、必ず縁に託して起る。意根は是れ因、法塵は是れ縁、所起の心は是れ生ずる所の法なり。……根と塵が相對して一念の心が起るに、即空・即仮・即中なれば、若しは根、若しは塵、並びに是れ法界、並びに是れ畢竟空、並びに是れ如来藏、並びに是れ中道なり。

如何が即空なるや。並びに縁より生ず、縁より生ずれば即ち主無し、主無ければ即ち空なり。如何が即仮なるや。主無くして而も生ず、即ち是れ仮なり。如何が即中なるや。法性を出でず、並びに皆な即ち中なり。當に知るべし。一念は即空・即仮・即中にして、並びに畢竟空、並びに如来藏、並びに実相なることを。三に非ずして而も三、三にして而も三に非ず、合に非ず、散に非ず、而も合、而も散、合に非ざるに非ず、散に非ざるに非ず、一・異なるべからず、而も一、而も異なり。譬えば明鏡の如し。明は即空に喩え、像は即仮に喩え、鏡は即中に喩う。合せず、散せずして、合・散は宛然なり。一・二・三にならずして、一・三も妨げ無し。

此の一念の心は縦ならず、横ならず、不可思議なり。但だ己れのみ爾なるに非ず、仏及び衆生もまたまた是くの如し。華嚴に云わく、心、仏、及び衆生、是の三は差別無し、と。當に知るべし。己心に一切の佛法を

具すということ。思益に曰く、陰・入・界に愚にして、而も菩提を求めんと欲す。陰・入・界が即ち是れなり。是れを離れて菩提無し、と。浄名に云わく、如来の解脱は、当に衆生の心行の中に於いて求むべし、と。衆生は即ち菩提なれば、また得べからず。衆生は即ち涅槃なれば、また滅すべからず。一心既に然り。諸心もまた爾り。一切の法もまた爾り。普賢觀に云わく、毘盧遮那は一切処に遍ず、と。即ち其の義なり。当に知るべし。一切の法は即ち仏法なり、如来の法界なるが故に。

若し爾らば、云何がまた心を法界に遊ばせること虚空の如しと言うや。また無明と明とは即ち畢竟空なりと言うや。此れは空を挙げて言の端と為すなり。空は即ち不空にして、また即ち空に非ず、不空に非ざるなり。また言わく、一微塵の中に大千の経卷有り、心の中に一切の仏法を具すること地種の如く、香丸の如しとは、是れは有を挙げて言の端と為すなり。有は即ち不有にして、また即ち有に非ず、不有に非ざるなり。また言わく、一色も一香も中道に非ざる無し、と。此れは中道を挙げて言の端と為すなり。中に即して而も辺にして、即ち辺にも非ず、不辺にも非ず、具足して滅すること無し。語を守りて円を害し、聖意を誣罔すること勿れ。若し此の解を得れば、根・塵の一念の心が起るに、根に即ち八万四千の法蔵を具す、塵もまた爾り。一念の心が起るに、また八万四千の法蔵あり。仏の法界が法界に対して法界を起し、仏法に非ざること無し。生死は即ち涅槃なり、是れを苦諦と名づく。一塵に三塵有り、一心に三心有り、一一の塵に八万四千の塵勞門有り、一一の心もまた是くの如し。貪・瞋・癡もまた即ち是れ菩提なり。煩惱もまた即ち是れ菩提なり。是れを集諦と名づく。……

無明が転ずれば即ち変じて明と為る、氷を融かして水と為すが如し。更に遠き物に非ず、余処より来たらず、但だ一念の心に普く皆な具足せり。如意珠の宝有るに非ず、宝無きに非ず、若し無しと謂わば即ち妄語なり、

若し有りと謂わば即ち邪見なり。心を以つて知るべからず、言を以つて弁ずべからざるが如し。衆生は此の不思議なる不縛の法の中に於いて、而も思想して縛と作し、無脱の法の中に於いて、而も脱を求む。」

『法華文句』

「若し迹を尋ねば、迹は広くして徒自らに疲労す。若し本を尋ねば、本は高くして高きこと極むべからず。日夜に他の宝を数うるに自ら半銭の分無し。但だ己心の高広を觀じて無窮の聖心を扣けば、機成じて感を感じ己利を速得す。故に觀心釈を用うるなり。」

『法華玄義』

「衆生法は太だ広く、仏法は太だ高し。初学に於いて難しと為す。然るに、心、仏、及び衆生、是の三は差別無ければ、但だ自ら己心を觀ずるは則ち易しと為す。」

「若し衆生法を広くせば、一往は通じて諸の因果、及び一切の法を論ず。若し仏法を広くせば、此れは則ち果に拠る。若し心法を広くせば、此れは則ち因に拠る。」

『摩訶止觀』

「發心に就いて、更に二と為す。初めに方言。次に非を簡び、後に是を顕わす。菩提とは天竺の音なり。此の方には道と称す。質多とは天竺の音、此の方には心と言つ。即ち慮知の心なり。天竺にまた汗栗駄と称す。此の方には是れは草木の心なり。また矣栗駄と称す。此の方には是れは積聚精要の者を心と為すなり。今、非を簡べば、積聚と草木等の心を簡んで、専ら慮知の心に在るなり。」

『維摩經玄疏』

「類通三法とは、……一には三道、二には三識、三には三種仏性、四には三種般若、五には三種菩提、六に

三種大乘、七には三種法身、八には三種涅槃、九には一体三宝、十には三徳涅槃なり。……

類通三識とは、一に波陀那識、即ち六識なり。二に阿陀那識、即ち七識なり。三に阿黎耶識、即ち八識なり。眞性解脱は即ち阿黎耶識なり。実慧解脱は即ち七識なり。方便解脱は即ち六識なり。問うて曰く、撰大乘論には阿黎耶識は是れ無記にして生死の根本なり。何ぞ眞性解脱と関わるや。答えて曰く、若し爾れば、地人は楞伽經を用う。豈に頑に相逆せざらんや。今両家の所執を研するに、互いに得失有り。若し阿黎耶識が本性清浄に非ざれば、撰大乘論に何故に地は即ち是れ金土の如しと云うや。黎耶識もまた爾れば、染は土に同じ、浄は金に同ずる故に、義は二辺に通ずることを知る。何ぞ両家は偏に執するや。今黎耶識は即ち是れ眞性解脱と説くとは金の如し。即ち是れ生死の根本なれば土の如し。問うて曰く、撰大乘論師は、七識は是れ執見の心と説く。何ぞ是れ実慧解脱と言うを得んや。答えて曰く、迷を転じて解を成ず。若し迷執を離れば、何れの処にか実慧の解有らんや。故に知んぬ。七識は非迷非解にして、迷解を説くを得るなり。解の故に即ち是れ実慧解脱なり。問うて曰く、六識は是れ顛倒・憶想・分別にして、応に須らく断除すべきなり。何ぞ即ち是れ方便解脱を得るや。答えて曰く、六識は非善非悪にして、縁に随つて善を起こし悪を起こす。菩薩の若し能く六識の非善非悪を知つて、善悪を起こすは、同事化物・和光同塵にして、即ち方便解脱なり。」

「類通三徳涅槃とは、一には法身、二には般若、三には解脱なり。……此の三徳は不縦不横にして、首羅の三目の如し。……三道・三識・三仏性・三般若・三種菩提・三大乘・三仏・三涅槃・三宝もまたまた是くの如し。皆な不縦不横にして、世の伊字の如し。」

『維摩經文疏』

「十地論師説かく、七識は是れ智識なり。撰大乘説かく、七識は但だ是れ執見識なるのみ。諍論す云々。皆

なす因種性義に達せざるに由るなり。……

若し識に約して義を為せば、六識は是れ縁因の種なり。善と悪とは並びに是れ六識より起こる所なり。六識を離れて、則ち悪も無く善も無し。豈に縁因の種有らんや。七識は是れ了因の種なり。惑と解とは皆な是れ七識なり。七識を離れて、則ち惑も無く解も無きなり。八識は是れ正因の種なり。八識無くば、則ち生死も涅槃も無きなり。真諦三蔵の云わく、更に第九識有り。是れは真識なり。八識は猶お是れ虚妄にして、生死の種子の所依なり。地論師の解の若きは、七識を用いて、六識を断じ、智障を滅せば、八識の真如方に顯わる。此れ須らく中論の自他四句を取りて檢破すべし。」

『法華玄義』

「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。地人の明かすが若きは、阿黎耶は是れ真常の淨識なり。攝大乘の人の云わく、是れ無記の無明、隨眠識なり。また無没識と名づけ、九識は乃ち淨識と名づく、と。互いに諍う、云々。」

今、近に例して遠を況う。一人の心の如き、また何ぞ定めん。善を為せば即ち善識なり。悪を為せば即ち悪識なり。善悪を為さずば即ち無記識なり。此の三識は、何ぞ頓に水火に同すべけん。祇だ善に背くを悪と爲し、悪に背くを善と爲し、善悪に背くを無記と爲すのみ。祇だ是れ一人の三心なるのみ。

三識もまた心は是くの如かるべし。若し阿黎耶の中に生死の種子有りて、熏習增長せば即ち分別識を成す。若し阿黎耶の中に智慧の種子有りて、聞熏習增長せば即ち転依して道後の真如と爲るを、名づけて淨識と爲す。若し此の兩識に異ならば、祇だ是れ阿黎耶識なるのみ。此れはまた一法に三を論じ、三の中に一を論ずるのみ。

撰論に云う、金土染淨の如し。染は六識を譬え、金は淨識を譬え、土は黎耶識を譬つ。明文茲ここに在り。何ぞ劣しく苦ろに諍わん。」

『金光明玄義』

三識を料簡すれば、若し分別して説かば、則ち三人に属す。此れ乃ち別教の意にして、今用うる所に非ず。若し撰論に依れば、土染金の文の如し。即ち是れ円（教の）意なり。土は即ち阿陀那なり。染は即ち阿梨耶なり。金は即ち菴摩羅なり。此れ即ち円（教の）説なり。

『撰大乘論』

「阿毘達磨修多羅の中に、仏世尊説かく、法に三種有り。一には染汚分、二には清淨分、三には染汚清淨分なり、と。何の義に依りて此の三分を説くや。依他性の中に於いて、分別性を染汚分と爲し、眞実性を清淨分と爲し、依他性を染汚清淨分と爲す。此くの如きの義に依るが故に三分を説く。

此の義の中に於いて何を以つて譬えと爲すや。金を蔵する土を以つて譬えと爲す。譬えば金を蔵する土の中に三法有ることを見るが如し。一には地界、二には金、三には土なり。地界の中に於いて土は有に非ざるも而も顕現し、金は實には有なるも顕現せず。此の土を若し火を以つて焼鍊すれば、土は則ち現せずして、金の相は自ら現ず。此の地界の土の顕現する時は、虚妄の相に由りて顕現し、金の顕現する時は眞実の相に由りて顕現す。是の故に地界に二分有り。

此くの如く本識は未だ無分別智の火の為に焼鍊せられざる時は、此の識は虚妄の分別性に由りて顕現し、眞実性に依りて顕現せず。若し無分別智の火の為に焼鍊せらるる時は、此の識は成就せる眞実性に由りて顕現し、虚妄の分別性に由りて顕現せず。是の故に虚妄の分別性の識、即ち依他性には二分有り。譬えば金を蔵

する土の中の所有の地界の如し。」

『法華玄義』

「六に類通三法とは、前は三軌の法を以つて、始めより以つて終わりに至る。即ち是れ豎に通ずること無礙なり。今は横に諸法に通じて、悉く無礙ならしめんと欲して、諸の三法に類通す。何となれば、縁に赴けば名異なれども、意を得れば義同じ、粗ぼ十条に通ずれば、余は領すべし。三道・三識・三仏性・三般若・三菩提・三大乗・三身・三涅槃・三宝・三徳なり。諸の三法は無量なれども、止だ（この）十を用うるのみなるは、其の大事を挙げて、始終を明かすのみ。三道の輪廻は、生死の本法なるが故に初めと為す。若し生死の流れに逆らわんと欲せば、須らく三識を解し、三仏性を知り、三智慧を起こし、三菩提心を発し、三大乗を行じ、三身を証し、三涅槃を成すべし。是の三宝は一切を利益し、化縁尽きて三徳に入り、秘密藏に住す、云々。」



講義三

日蓮遺文と九識

「九識説」とは何か——その起源・展開と現況—— 9月10日(土)

講義(三) 「日蓮遺文と九識」

講師 岩田諦靜(身延山大学名誉教授)

『成唯識論』十巻という書物が法相宗の所依の論書です。これは世親が著した『唯識三十頌』というサンスクリット本が現在残っています。この『唯識三十頌』を世親亡き後、十人ぐらいのインドの学僧が注釈を加えました。その注釈を護法の解釈を中心にまとめたものが『成唯識論』十巻です。

それには複雑ないわれがありまして、ある時玄奘がみんなの前で『唯識三十頌』を訳して注釈をしたら、十人の注釈を並べるものですか、分からなくなってしまう。誰の解釈が正しいのかわかりにくいということになりました。それで窺基がちょっと待ってくださいませんか、分からない人は全部排除しましょう。私と先生、一対一でこれをやりましょう。このようないわれをもったのが『成唯識論』です。それが法相宗の所依の論書です。

勝呂信靜先生は『瑜伽師地論』百巻を研究して、これは三つの研究グループによって編纂されたものであって、架空の弥勒が作ったものではないと。無着が自分の率いる研究グループ、老人組・中年組・若年組というような三つのグループがあったものを一つにしたものが『瑜伽師地論』百巻であろうという事を研究発表しております。

そうすると弥勒というのは、無着の研究グループという事になります。無着・世親の年代は大体分かっています。一般的に、世親は約四〇〇年〜四八〇年頃とされています。

真諦に戻りますと、インド名はパラマルタ (Paramarta 漢訳・真諦)。五六九年に中国で七〇歳で亡くなったといわれています。真諦(四九九 五六九)が中国に來た目的は『撰大乘論』の思想を新天地に弘めたいという理由だそうです。

それで真諦訳の『撰大乘論釈』(世親釈)は、本物の二倍あります。この『撰大乘論釈 世親釈』の三十年ほど後の、達磨笈多訳のものは真諦訳の半分くらいの量です。さらに三十年ほど後に玄奘が出てきます。玄奘(六〇二 六六四)も思想関係が好きだったらしい。それで思想の勉強したところ、あまりに二人の『撰大乘論釈 世親釈』の解釈が違うものですから、インドに行つてそれを確かめたいと。

真諦の訳が正しいのか、達磨笈多の訳が正しいのか。更に真諦は『決定藏論』三巻を訳していますが、実は非常に大部なものらしいと。そのようなこともあり、玄奘はインドに行つたといわれています。西遊記の三蔵法師は、この玄奘が国禁を犯してインドに仏教を求めて行く話です。

それでは九識についてお話しします。阿摩羅識を辞書で引きますと、必ず amara-vijana というサンスクリット名が付いています。しかしこの原語は真諦以前には經典・論書には説かれていません。使用例が見当たらないものです。

それでは amara-vijana (アマラ・ヴィジュニヤナ) という用語を誰が作ったのかといえますと、私には真諦が思索し創造した造語であるかと考えています。a mara と切れます。a は否定で無のことです。mara は、煩惱(垢)のことです。a mara とは煩惱が無い。垢が無い、清浄なということになります。

vijana は識と訳されます。このように阿摩羅識と訳すものがあります。

それならば、無垢識、淨識と訳せばいいではないかという理論が出てきますが、それは後の玄奘が『成唯識論』を訳す時に、真諦が訳したのと同じように第八識を *alayavijana* を阿頼耶識と音訳します。それは多くの意味をこの一つの言語に、唯識では重ねていくわけです。漢訳したのではそれで終わってしまうと考えたのではないかと思えます。

この阿摩羅識にあたる言葉として、『決定藏論』に転依を阿摩羅識と訳しています。それが八ヶ九箇所あります。転依ですから *amara-vijana* ではなくて、*asraya-parivṛta* じゃ。

もう一つ淨識があります。これは阿摩羅識にピッタリなんです。ところがそれをチベット原典でみますと、*Amra amara* とか *nilmra nirmara* とか *vimra vimara* など、そのような言葉にはなっていないくて、*visuddha-vijana* (淨識) じゃ。 *visuddha* は清淨、*vijana* は識ですから。これは阿摩羅識とは訳していません。これが『決定藏論』に出てきます。転依に関しては、真諦は阿摩羅識と訳しています。

次に転職論という論書に真实性を阿摩羅識と説いています。この転職論というのは、世親の『唯識三十頌』の異訳です。これは世親の『唯識三十頌』に真諦が注釈を付けたものです。そのことが分かったのは、非常に遅れて明治以降で、宇井伯壽先生の論文や深浦正文先生の研究で明らかにされました。

それは、私たちの世界(世間)を三方向から見た者です。その性説で、真实性、分別性、依他性のことです。私たちの世界を依他性と言います。依他性の中に分別性(煩惱)があり、真实性(悟り)がある。煩惱の世界を断ずれば、依他性が残っていますが、それは真实性だと言う考え方です。

それから自性清淨心です。これは真諦の訳した『中辺分別論』の中で、自性清淨心と該当する場所に阿摩

羅識と付けられています。

もう一つは、『大乘莊嚴經論』でして、これは真諦の訳ではありません。そこに阿摩羅識とあります。これは後の人が付加したもので、訳した本人ではないだろうと思います。

九識の言葉の参考としまして、『決定藏論』と同じ箇所の子ベツト本の和訳をあげます。

『決定藏論』(瑜伽論五十一卷の異訳)

「阿羅耶識を断じ、即ち凡夫性を転じ、凡夫法を捨てて、阿羅耶識は滅す。此の識が滅するが故に、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。」

同じ箇所(瑜伽論五十一卷)の子ベツト本の和訳

「転依(āśraya-parivṛta)は、ただちにアラヤ識を断ずると説かるべきである。「転依は」そのアラヤ識の住処を対治し、「アラヤ識の」反対のもの(転依)と相応すると知るべきである。」

それをチベツトのもので見ますと、阿摩羅識にあたるものが、*asraya-parivṛti* や *asraya-paravṛti* という二つあります。これは転依に属する言葉です。これが原典としてあります。

では先ほどからお話に出ています、*amara, niramara, vijāna* はどこから出てきたのか。識の構造の中に入るわけですから、やはり *vijāna* を付けなくてはいけません。阿摩羅識に相応するものとして浄識は *visuddha-vijāna* という言葉があります。しかし、それでは *amara* (阿摩羅) という言葉はどこから来たのかと言いますと、『決定藏論』は『瑜伽論』五十一卷から五四巻までの異訳です。その一つ前の『瑜伽論』

五〇巻での部分、『菩薩地』です。これはサンスクリット本があります。チベット本もあります。

『菩薩地』に次のように説いています。

「転依を得ることにより所知の境界において無着で無障で最清浄なる無垢智 (nirmala-jñāna 清浄なる智慧) を転ずる。円満なる車は菩薩行より菩薩地、如来行より如来地を越える。」

私は、これが九識の原名ではないかと考えています。転依は無垢智であって、円満なる心であると説いています。円満なる心の車をもって、菩薩行を行い菩薩地にいたって、それを超えて如来行を行って、如来地に挿入する。これを無垢智・転依という。

それからもう一つは、『宝性論』の如来藏品に「仏そのもの」を表す言葉として、無垢智 amara-jñāna と出ています。二つが一つの意味を持って九識の訳を作ったのであろうと考えています。これで九識についての説明は終わります。

次に、識の構成について説明します。撰論宗は九識を説きます。それは真諦の九識の構成です。第一眼識、第二耳識、第三鼻識、第四舌識、第五身識、第六意識、第七阿陀那識、第八阿黎耶識、第九阿摩羅識です。これは、十八界の意識 (こころ)、色声香味触法 (六外処)、眼耳鼻舌身意根 (六根)、眼耳鼻舌身意識 (六識)。これで三×六＝十八です。その中心に意識があります。

これは第六意識の働きを分析して、解り易くしたと理解することもいいかと思えます。真諦は『解深密経』『瑜伽師地論』等の流れを汲みまして、第七識を阿陀那識 adana-viñāna (執持識) としています。adana とは執持することです。何を執持するのかという点、五蘊を執持します。五蘊は色受想行識の五蘊のことです。これを集め持ったものが身体です。そういうものをもつ働きをするのが、阿陀那識です。この識を玄奘の法

相宗では八識に入れて、第八阿頼耶識の異名としています。

そして八番目、第八阿黎耶識です。その原語は *aya-vijana* です。ただし真諦の阿黎耶識は二つの顔をもちます。一つは正当な唯識の顔。もう一つは真諦につけられた仏性如来蔵の顔です。

真諦は『撰大乘論』を新天地に弘めたいと思ってきました。その『撰大乘論釈 世親釈』は原典の二倍に増補されています。本当はもう一冊あったといいますが、現時点では現存していません。

現時点で考えられるのは、もう一冊あった本人の註釈書の中に入れてしまったのではないか。だから二倍になったと考えられています。それが、正当な訳ではないといわれている理由です。

『撰大乘論釈 世親釈』の最初は、此界無始時偈で有名です。玄奘ですと、無始時來界偈です。これはサンスクリットが残っています。『宝性論』の如来蔵の説明をする時に出てくる偈です。唯識ではこの界 (*dhātu*) を阿黎耶識の五義によって説明します。それが本来の形です。

ところが真諦の『世親釈』は最初に如来蔵の五義の解釈がおかれています。如来蔵の五義によって界 (*dhātu*) の説明をします。それからダートウの説明を阿黎耶識の五義でする解釈があります。それは真諦が何を重くみていたのかという事がお判りかと思えます。

次に法相宗の八識についてみます。眼耳鼻舌身意、末那識、阿頼耶識と。これは『唯識三十頌』がサンスクリットとして残っていますので、間違いがありません。

そして第六意識 *mano-vijana* です。第七末那識 *mano-nama-vijana* は「意といわれるものの識」。または「意 (*こころ*) の識」です。この七識は煩惱識です。そして第八阿頼耶識 *aya-vijana* です。蔵識、宅識の意味です。 *aya* (アーヤ) は、蔵や宅と訳されるように、「経験を収納する場所」を意味する言葉

です。

唯識とは唯有識、つまり「唯だ識のみ有り」という意味です。この全世界は唯だ識の顕現としてののみ有ると説くのが唯識です。

玄奘は非常に論理的な人で、『成唯識論』をまとめるのに、六経十一論を基本にまとめています。六経の中に入っている大乘經典というのは、『華嚴經』だけです。それもたった一句です。その他は小乗の經論です。その文章は、心は巧みな絵師の如し」というものです。その言葉だけが『華嚴經』です。他は小乗經典です。玄奘の法相唯識では、「真如凝然として諸法を作さず」と言っています。これは日本の唯識家の言葉らしいです。真如は凝然として諸法を作さず、というのが法相唯識の建て前です。真如が縁起する事は認められません。法相唯識で認められるのは、心は刹那に生まれて刹那に滅して、河の流れの如く、永遠に流転するといえます。唯識説では、心は生滅変化して相続すると説かれます。仏性説、如来藏説のように常住するという事は、唯識では認められません。

これをもう一度考えてみます。それではどのようになるのか。撰論宗では、眼耳鼻舌身意の前六識を説きます。そして第七阿陀那識、有染汚識ともいわれる執持識です。その拠り所としているのが第八識の阿黎耶識です。これは真諦は正当な煩惱識の八識として訳すると同時に、仏性如来藏を含んだところの清淨識をそこに入れます。

そして第九識の阿摩羅識があります。清淨なる智慧のことです。それは、最高の転依であり、「仏そのもの」を意味する無垢なる智慧のものを表したものでしょう。それに対して法相唯識では、前五識・第六意識 (mano-vijnana) 第七末那識 (mano-nana-vijnana) 第八阿頼耶識という構成を説いています。

弥勒の『瑜伽師地論』一〇〇巻、無着の『摂大乘論』三巻では、第七識は阿陀那識(執持識)と説いています。ところが、世親の『唯識三十頌』では第七末那識(mano-rana-vijana)と説かれています。第六意識(mano-vijana)と混同しないためです。意味としてはmanoがあってもなくても、意識です。しかし、それを区別しています。

そして『成唯識論』では末那識は第七識と言っています。これは煩惱識です。そして末那識に寄り添われたところの第八識もとうぜん煩惱識です。少々勉強した人でもこれは理解できないと言います。八識が煩惱識ならば、どこに悟りの心があるのか。それで、清浄な心は煩惱識である八識に付着しているといえます。九識に相当するものとしては、『世親釈・眞諦訳』に如来の本識という説明があります。

続いて次に「日蓮遺文と九識」について話します。日蓮聖人の遺文はたくさんありますが、その中で九識という言葉を使っているものを上げてみたのが、「日蓮と九識」の箇所です。

まず『守護国家論』です。『立正安国論』の前に著したものとされています。次に『大学三郎殿御書』で、これも真蹟があります。次の『上野殿後家尼御返事』は真蹟がありません。そして『日女御前御返事』が二篇、この五つだけです。始めに上げました『守護国家論』は真蹟がありますので、日蓮聖人の文章に間違いありません。そこに出てきますのが、『摂論』に識を八九に分かつ」とあります。しかし、『摂大乘論』には九識の解説は具体的にありません。日蓮聖人は、『法華玄義』によってそのような事を言ったのであります。

『摂大乘論』には、阿頼耶識説、三性説、それから行位説、悟りの世界等が説かれています。『摂大乘論』

にこの阿頼耶識の説明と、三性説の説明で三分の二をとってしまっています。あと修行について、行位説そして悟りの世界等が説かれています。三性説とは、真諦訳ですと分別性・依他性・真实性です。これを玄奘訳で言いますと、遍計所執性・依他起性・円成実性といえます。

『撰大乘論』の三性説の中に、金土蔵の喩えというものがありません。金が含まれる土（分別性・依他性）を火で焼くと、金（真实性）が現れるという譬えです。この金相を無分別智といい、智類は第九阿摩羅識と説いています。金土蔵の喩えの金相を、阿摩羅識の意味であると『法華玄義』で言っています。それによつて日蓮聖人は、『撰大乘論』に九識が説かれていると考えたものと思います。

次に『法華玄義』に「九識は是れ道後の真如を謂う」と説いています。この文章は『撰大乘論』ではなく、『撰大乘論釈 世親訳』に解釈されているものです。眞諦自身の注釈です。それは次のようなものです。

「真如とは、道後の真如を謂う。無間位とは、仏の金剛心なり。能く最後の微細の無明を滅し、及び生死の苦集の二諦有ること無きが故に、一切の苦を解脱すと言う。この無垢清淨の真如は、是れ常住の法なり。身と為すが故に、諸仏の法身は常住なり。此の（法）身は、衆徳有るが故に、聴衆も亦常住なり。此の常住は真实性を以つて相を為す。」

その文章を載せました。まず「真如は道後の真如を謂う」とハッキリと言っています。その道後の真如はどのような内容かというところ、「仏の金剛心なり」と。

一切の苦を解脱したものであるとの「無垢清淨の真如」と。九識が作られたことを思い出していただきたい

と思います。無垢はアマラ amara、清浄はビシュツダ visuddhasesu です。それは真実性という言葉にも出てきます。ここで眞諦が解釈している真如(道後の真如)は、真如隋縁を認めるものです。法相唯識で説く真如凝念、不作諸法と説くものとはまったく異なるものです。

続いて、三煩惱について如来の本識ということも九識に相当する。それから無分別智と無分別後得智という事も出てきます。これらは九識を意味するものと考えられます。

無分別智というのは、三性説の悟りの状態です。分別性を解脱して、真実性を得るということは、分別性が無くなるとその拠り所の依他性が無くなって、真実性だけが残ります。その状態は悟りの状態で、無分別智という状態に達します。これは下から一段一段修行をして、最終転依した時の悟りの状態です。それで終わらないのが仏教のいいところです。菩薩の思想がそこから出てきます。

無分別後得智という事があります。一度悟りを開いた無分別智を用いて、応現して人々を救う。その時の智は、無分別後得智です。山を登って最終的なところに行くとならば無分別智です。昇ってしまったて、得たものを利用して人々を救おうとする智、それが無分別後得智と考えられている智解です。菩薩の心です。

続いて『大学三郎殿御書』です。これは真蹟がありますので、日蓮聖人がそのように書いたという事は間違いないと断言します。「天台は九識十識、真言は十識十一識」といわれています。この九識は当然天台ですから道後の真如を意味する阿摩羅識と考えればいいと思います。

十識や十一識は、私も詳しく分かりません。辞書などでは十識は一切一心識で、十一識は無量識といわれています。

次に『上野殿後家尼御返事』ですが、これは偽書とされています。この九識に関しては、あまり考えたこ

とはありませんので述べることは止めます。

それで次によく話題になります『日女御前御返事』に進みたく思います。この御書には同名のものが二書あることから、かりにA本、B本としました。それを次に引用しまして考えたいと思います。

A本、『日女御前御返事』、真偽未決、建治三年（一二七七）。

「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。十界具足とは十界一界もかけず一界にある也。依之曼陀羅とは申也。」

B本、『日女御前御返事』（品々御供養事）、真蹟、弘安元年（一二七八）。

「此宝塔品はいづれのところにか只今まし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と日蓮は見まいらせ候。」

A本とあるものは、偽撰とされるものです。近年は真偽未決ともいわれています。これは五十五歳頃に書かれたものです。

B本というのは、『日女御前御返事』といわれているもので、別名『品々供養事』といわれています。B本は真蹟があります。A本は偽撰とされていますが、ここに重要な興味のある文章があります。「九識心王真如の都」という言葉です。

これはご本尊を説明しているところで、「ご本尊は日女の胸の内にある。それはどのようなことかという事で、文章の流れの中に「九識心王真如の都」とあります。

それをB本に見ますと、「八葉の心蓮華」という言葉に相当するのではないかといいことです。A本もB本も共に本尊に関して説かれています。私は専門家ではありませんので、A本が偽撰であるうと真撰であるうとかわらないと思いついて見えています。

それに関しましては、宮崎英修先生が『日蓮聖人遺文辞典』歴史編の中で、この二本を比較して論じています。A本B本は一对のものであると論じています。過去の人たちは偽撰といわれているけれども、偽撰とは思われない、というように説いています。勝呂信静先生も偽撰と決めつけることは無かるうと論じています。どちらかといううと、真蹟に近いものと考えていると思われれます。

「心王」という説明がありますが、これは法相唯識の特徴です。眼耳鼻舌身意識、末那識、阿頼耶識、五位百法の中の一番最初の心法八識、これが全ての心の中心になるといふ事で、心の王に譬えて心王なんです。この心王が働く時に一緒に働くのが、心所法五十一法です。その五十一法の中で、その時その時で全部の心所が働くわけではなく、心王の働きの必要な心所があれば働きます。

A本とB本が一对だという考え方は、いま申し上げたようなことです。

それから、「八葉の心蓮華」と「九識心王真如の都」に関して、資料として並べました。胎蔵界曼荼羅の中台八葉蓮華院、八葉九尊というものがあります。その八葉九尊を見ますと、八葉というのは東西南北、東南・西南・西北・東北の八方のことです。その八方の中央に九尊があります。

九識と九尊とは、眼耳鼻舌身意の前六識、末那識、阿頼耶識までが、観音、弥勒、文殊、普賢、阿闍、宝生、弥陀、不空とずっとあります。最後の阿摩羅識は大日如来です。これは空海の『秘蔵記』にあります。

次に空海の『秘蔵宝鑰』を見ます。唯識と関係するという事が説かれています。空海は「等持の城を築いて唯識の將を安んじ」と言っています。そして、「心王を冊くに四徳の都をもつてす」と言っています。これは考えてみますと、八葉九尊の説明です。眼耳鼻舌身意の前六識、末那識、阿頼耶識の八識心王によって、阿摩羅識、九尊の九識心王を囲むという意味を表したものと思います。庵摩羅識は阿摩羅識のことです。

この「心王を冊くに四徳の都をもつてす」について、心王は九識九尊を意味し、常楽我淨の四徳波羅蜜を真如とみますと、「九識心王真如の都」の表現が生れると思います。

空海の『秘蔵宝鑰』は、日蓮聖人がご覧になって読んで、しかも加筆があります。それは、二〇〇二年の『大日蓮展』のカタログに写真入りで解説しています。日蓮聖人の加筆した箇所を出しています。そうするとA本の『日女御前御返事』の「九識心王真如の都」という表現は、それ以前には見当たらないことから、聖人自身の言葉ではないかと考えられます。

次に、識の構成について話したいと思います。

それというのはこれまでの話で理解できましたように、眞諦の九識説は仏性・如来蔵を認める大乘仏教のもので、玄奘の八識説は五姓各別を説く小乗仏教のもので、これまで話しましたように、真如に対する理解も大変異なっています。

ところが九識の構成を論ずる時、八葉九尊のように第九阿摩羅識、第八阿羅耶識、第七末那識の順序に説いています。九識説は、眞諦（四九九、五六九）が伝来した撰論宗では、第九阿摩羅識、第八阿黎耶識、第七阿陀那識（執持識）です。しかし、九識を説くとき、阿摩羅識を否定した玄奘（六〇二丁六六四）の伝来

した法相宗の八識の構成を用いて、しかも第七阿陀那識とあるべきものを末那識(煩惱識)の名前を使っています。

長い間、気にかけていたのですが、ようやくわかりました。智顛(五三八〜五九七)は『金光明經玄義』では眞諦の配列です。しかし、玄奘以後の六祖湛然(七一〜七八二)の『法華玄義釈識』になると、阿摩羅識、阿羅耶識、末那識と解釈しています。

『法華玄義』、『金光明經玄義』に説かれた撰論宗唯識は、玄奘によって旧訳と非難されました。しかし、玄奘以後、智顛によって解釈された九識を説明するにあたり、新訳として普及した法相唯識の八識を採用し、九識を説かざるを得なかったと推察しています。

ここで注意して頂きたいことがあります。それは湛然の『法華玄義釈識』に説かれている末那識の意義は、撰論宗が説く阿陀那識の意味内容であるということです。即ち末那識(煩惱識)を執持識(阿陀那識)として説明しています。

これで資料の説明は終わります。事務局からご連絡いただいた時に、九識説と天台について、または『法華經』について話をしてほしいといわれました。しかし、天台は専門の先生が触れられていますので、それは無理だとお断りしました。『法華經』については、連絡の時はそのような事を言われてもしようがないと思いましたが、後ほどそういえば駄文を公にしたことがあると思ひまして、見てみました。

この『法華經』に関する前に、ご存知かと思いますが、よく知られている文献で『御義口伝』があります。もう一つは『御講聞書』です。これにも九識が出てきます。『御義口伝』は正式に古写本が公になったのは、

一五七一年頃だと言われています。『御講聞書』は一五〇〇年頃だと言われています。

『御義口伝』は「妙法蓮華経は九識なり」、「法華経は九識」という言葉があります。『御講聞書』は「九識本覚の都」、「九識本法の都」、このような表現が出てきます。私はそれに気がついて、同じく識でも『御義口伝』の流れを伝えた人たちと、『御講聞書』の流れを伝えた人たちは違うんだな、と思いました。

一つは日向師、一つは日興師。片方は都という表現を九識に付けていない。片方は多く、一つもないとは言えませんが、『御義口伝』に関しては、九識に「九識本覚の都」、「九識本法の都」と、「都」の字を付ける違いがあります。『御講聞書』に関しては、「九識本法の都とは法華の行者の住処なり」という表現をするという違いがあるようです。

最後は『法華経』と九識です。『法華経』の九識思想」という短い論文を出しました。これは実に大着な論文です。ただ奇を照らした論文です（笑）。

キツカケは先ほどの『法華玄義』の中に、九識に対して二つの例を引いています。一つは三性説における金土蔵の喩え、もう一つは衣裏宝珠の喩えです。衣裏宝珠の喩えは『法華経』の五百弟子授記品に出てきます。

幼き頃の友人で、片方は大金持ちになりました。片方は貧乏、乞食になりました。物乞いしながら彼方此方を歩いています。その人が、大金持ちの人の庭先に立って、物乞いをしました。それを見た友人はその友人を呼び寄せ、その乞食の友人が酔っぱらっている時に着物のところに宝珠を入れて、金持ちの本人は出て行きました。暫くしたら、また街で乞食をしているその友達に会いました。すると金持ちの友人は、なぜ俺があげた宝珠を取り出して商売をしないのか、というたとえです。

その宝珠が九識を意味すると天台大師智顛は言っています。それをきっかけとして、九識に関するキーワー

ドを『法華経』の中に求めてみようと考えたものです。

『法華経』に関していいますと、提婆達多品の「無垢世界」、アマラ・ローカ(amarā-taka)です。また観世音菩薩品の偈に「無垢清浄光」、アマラ・ニルマラ・プラパー(amarā-nirmāra-orabha)とあります。また序品になりますと、「一切種智」という言葉も出てきます。方便品で菩薩の無漏智アナーシユラバ・シユニヤーナ(anasrava-jāna)という言葉があります。

それに対して、如来寿量品第十六に、声聞辟支仏の無漏智という言葉があります。これをサンスクリットで見ますと、同じではありません。声聞辟支仏の無漏智はアルヤ・シユニヤーナ(ayajāna)です。

また資料にあります養徳日乗です。この人は、時代的には『御義口伝』や『御講聞書』の頃に重なるかと思いますが、今日の妙満寺派、千葉の宮谷檀林の学僧です。この人が『信行要道義』という、たった十紙ほどの寿量品の解説を出しています。

次に養徳日乗(一五九八―一六四五)の『信行要道義』(一卷)についてです。この本は、如来寿量品の自我偈の解説です。この中に九識を意味する道後の真如という言葉が使われています。それは庵摩羅識だとハッキリ書いてあります。

それは六祖湛然の『法華文句記』の中に、「本地難思の境智を信解す」という文章があります。その文章を解説する中で、道後の真如＝庵摩羅識だと説明しています。九識を意味する道後の真如が、このように使われることは非常にまれなことです。

つたない説明でしたけれども、時間になりましたのでこれで終わりにします。有難うございました。

(拍手)



講義四

鈴木基靖の九識論

講義（四） 「鈴木基靖の九識論」

講師 善家基明（本化仏教研究所所長）

鈴木基靖は、大正四年四月二六日、東京杉並区高円寺に生まれ、昭和六年八月六日に七二歳で遷化した。在家の信心、修行のあり方についての指導と共に教学についての指導を受けた私の恩師でありました。

私も浄風会の信者は、「鈴木恩師」と生前お呼びしておりました。今回東洋大学の西山先生からお声をかけていただきましたが、私は鈴木恩師から、「信心を離れての教学はありえない」と、このように教えられて参りました。

従いまして、今回の私の発表は純粹にアカデミックな視点から見ますと少々場違いな感じを持たれるのではないかと思ひまして、再三辞退させていただきましたが、日頃大変お世話になっております西山先生の強なお勧めによりまして、ここに恩師・鈴木基靖の所論を述べさせていただきます。

在家教団における九識の考え方と下種についての問題提起となれば幸いです。つきましては、このような場所柄では、「鈴木」と呼ぶべきでしょうが、恩師の名をそのように呼んだことがございませんので、お話の中で、「鈴木恩師」と呼んでしまうこともあろうかと存じます。その点は宜しくご寛恕頂きたいと思ひます。

またお手元の資料に引用した御書は、『観心本尊抄』『開目抄』を元意としてそれに沿うものとして引用しましたが、元になっていきます鈴木基靖の論考・講義が昭和四九年の夏期講座でしたので、その当時の校訂水準です。従いまして今日の視点からはご異論・ご指摘があるうかと思いますが、その点もご了承いただければ幸いです。

本日の資料は鈴木恩師の講義録を多少、現代語訳にアレンジしたものです。資料に沿いましてお話し致します。

一、根本信は八識連持心に起こす

本日の私のタイトルは「鈴木基靖の九識論」となっておりますが、実は私は鈴木恩師から九識論として講義を受けたことはありません。九識に論が及ぶ時は、必ず下種を論じる中での説明でした。

ここに「下種」と申しますのは、当会の概念から申しますと、教主釈尊が出世して、本門八品上行要付の秘法として留め置き、高祖御聖人が末法は一切衆生に弘通なさった根本法・五字七字のお題目を仏種子、すなわち成仏の因として、私たちの深層心理である八識・阿頼耶識の心田に下ろすことです。

そのように当会は下種というものを概念規定しています。この五字七字のお題目・南無妙法蓮華経に対して起こす心を根本信といい、必ず六識七識を超絶して八識の連持心に起こすものであります。

根本法に対する心が根本信であれば、根本法に対する謗、謗りは根本謗です。この根本謗を元品の無明と称しています。そして、信謗ともに根本の心である八識に根ざして起こるゆえに、信謗ともに仏道を成仏す

るのであります。その場合、誇るということはすでに根本法と縁を結ぶことです。

ここで、このような論の前提となる識について簡単に説明します。これまでの諸先生の講義を拝聴しまして、その歴史的経緯をお伺いしましたが、ここでは単純化した形で論を進めていきます。

まず識とは人の心を説明するもので、表面の心から深奥の心まで幾重にも重なっていて、その一番深奥を“九識心王”と称しております。まず、心の一番表面・外側の六識というのは、六根・六識といって六個に細分されるので、六識と呼ばれます。

六根とは我々の身体に具わった眼・耳・鼻・舌・心・意の器官です。この眼・耳等の六根によって色・声・香・味・触・法の外界の事物を知るわけであります。その外境を六塵と称しますが、それは六根に対応して六つあります。それはみな微塵の集合であることから、塵（ちり）という字によって塵（じん）と称してあります。つまり、六根の器官により六塵の外境を知るので六識といえます。これは逆に見方を変えますと、六識が六根を駆使して、六塵を受け取ると考えてもよろしいかと思えます。

この六識という心の働きは、“感覚”ということですが、六識の感覚は直接的には眼・耳等の五識ですが、最後の六番目の意識が五根五識によって得たところの経験として蓄積し、総合的に法則として認識するわけです。その六識から奥の七識・八識・九識はみな意識です。その心の働きを引き起こす基礎の状態を説明するものです。

まず七識とは、端的に申し上げまして自我意識です。自と他を差別して自我を想定し、この自我意識が本となって心の働きを発動して、六根六識を駆使して自我に奉仕するための行動を起こす。これは世間一般の常のことでありまして、迷いであり悪業となります。

このつねの所業等とは異なる、悟り・善業の心を誘発するものが仏道修行であります。それを説明するために、七識の奥にさらに八識・九識のあることが説かれているわけです。

その七識・八識・九識を先程来ご説明がありましたように、末那識・阿頼耶識・菴摩羅識等と呼んでいるわけですが、この字自体は音写ですので各別の意味はありません。

この七識・八識・九識を根本三識と称しております、このうち七識を梵語では末那識といい、訳して染汚識といえます。染汚識というのは、煩惱です。煩惱に染まった汚れた意識であります。

同様に八識を阿頼耶識と梵語ではいいまして、訳して含藏識と呼んでおります。九識を菴摩羅識、訳して真淨識といえます。これを説明するのに便宜上、八識から説明します。

八識と申しますのは、私どもが普段意識をしている自覚の奥にあるものであって、自覚していません。自我を自覚しているのは七識です。八識は因心といって、善悪・迷悟いずれへも動き出す性質を有している、善悪・迷悟を含藏する意味で含藏識と称しています。しかし、それは善悪・迷悟いずれへもなり得る可能性という事で、それ自体は白紙なので善悪無記といわれています。

この八識の因心が動き出すには、これを誘発する縁が必要です。その縁に触れて、因縁和合して果報に至るのが自然の道理であります。しかし実際問題としては、我々が日常生活において心を誘発する縁としては、迷心悪心を助長するような悪縁ばかりで、したがってつねに八識から七識に心が動き、自我心を本にしてさらに具体的な行動に出るわけです。

これがすなわち利己心というものでありまして、この利己心を本として行動すれば、それは必ず自他の不幸をもたらすゆえに、七識を迷・悪・汚と称しています。この広汎な悪縁の風潮は、誰が起こすということ

でもなく、社会を構成する一切衆生がこれを一齐に吹き起こしており、自ら起こしながら、また共にその悪縁に染せられている。その絶え間ない悪循環によって、五濁悪世を現出することになるのです。

この悪循環を断ち切って、九識の善心を引き起こすためには、長年慣れ親しんできた悪因縁の和合に打ち勝って、善因縁の和合を誘発する強力な浄法が必要になるのです。そのために教主釈尊は出世して本門八品上行要付の秘法を留め置かれ、高祖御聖人はこの留め置かれた南無妙法蓮華経を末法の一切衆生の心田に下種せしめんと折伏弘通なさったのであります。

八識を連持心といいますが、これは、生死輪廻する一切衆生が転生して来世があるのは、八識の因心が連持するからです。自覚している自我意識や七識以下は、死によって肉体とともに消滅して、来世にまた新しい自我意識を生じるのです。したがって、前世のことは一切覚えていない。隔生忘失と申します。覚えてはいないけれども、業となつて残る。悪業は来世に苦果の身を得る、そのような因縁の法則の下に転生していきます。

妙法五字のお題目を信じるのは、八識の因心から九識の善心の方へ動き出すのだから、それを信じるといふのは、今我々が自覚している心、すなわち自我心で信じるのではなく、その奥の自覚していない連持心に、つまり八識に心を染めることです。したがって、通りいっぺんのことではありません。

では、自覚していない心に信じるとは、どのようなことかといえば、強いて自覚的な事象でいえば随喜ということと一致しています。随喜そのものは自覚的なことですが、この随喜の心が強ければ、自然に知らず計らずに、八識に信が染まります。それは妙法経力のゆえです。お題目を口唱すれば、自ら下種益を成就する。この妙法経力とは、誇つてもなお結縁となるほど強力なものです。

二、心は慧の因、名字即の位

御聖人は『四信五品鈔』に、法華経・分別功德品に説かれた現在の、つまり仏さまのご在世の四信の初めの「一念信解」と、滅後の五品の初めの「初随喜品」を合わせて、これを名字即の位と定めています。その説明に、

「所謂五品の初二三品には仏正しく戒定の二法を制止して一向に慧の一分に限る。慧又堪えざれば信を以て慧に代う。信の一字を詮と為す。不信は一闡提謗法の因、信は慧の因名字即の位なり。云々」

このように『四信五品鈔』にはありまして、また分別功德品には、本門の行者の位が説かれていますが、その分別功德品の前半は、いわゆる一品二半の正宗分に属し、在世脱益の衆生の位を判じて、初住以上の分真即としています。後半は流通分に属して、在世の脱益に至らなかつた者と滅後の行者の位を判じています。「四信五品」とはその位づけであり、四信の初めの一念信解と五品の初めの初随喜とは、初めて仏道修行に入った一番下の位であります。つまり仏道修行の始まりがどこから始まるのかという事を、この『四信五品鈔』は明らかにしているわけです。それは分別功德品の経文解釈によるわけです。

天台大師はこれあるいはは相似即、あるいは観行即、あるいは名字即という三つの解釈を示しています、「仏意知り難し、機に赴きて異説す」と『摩訶止観』に述べています。

それは何故かといえ、衆生の心に依じて異なるとしています。しかし、御聖人は「而も毀皆せず」との経文および妙楽大師の「教弥実位弥下」の解説を引いて、結論として仏道修行の初めは信の一字による名字

即が「仏意にかなうもの」であるとされています。

「教弥実位弥下」とは、教いよいよ実なれば、位いよいよ下る、ということ。教えの実が深ければ深いほど、真実であればあるほどその教えによって救われる衆生の位は低くなるという事です。

さてここで、一般的にいえば、仏道修行というのは戒定慧です。戒律と禅定と智慧の三学です。身に戒律を持つて規律正しく、意に禅定を修して慮を静め、肅然たる身意の上に、如来の聖教を受けて、つまり如来の仏意です。その智慧を受けて思惟習修して、無漏の眞智を生ずるものとされています。

しかし、最も初心の行者である名字即においては、戒律と禅定の二法を制止して智慧の一行のみが許される。その慧の一行も自分の知恵を用いるのではなく、信心をもって仏の慧をいただく。なぜそうするのかというと、初心が縁に紛擾されて正行の信が妨げられることを恐れてのことです。結局、信の一字が肝要であつて、信不信が成仏か墮獄かの分かれ目なのです。

『日向記』の積題蓮華の下に、「このようにあります。

「本因の因とは下種の題目なり。本果の果とは成仏なり。因と云ふは信心領納の事なり。此の経を持ち奉る時を本因と云ふ。其の本因の儘成仏なりと云ふを本果と云ふなり。日蓮が弟子檀那の肝要は、本果より本因を宗とするなり。本因なくしては本果有るべからず。仍て本因は慧の因にして名字即の位なり。本果は果にして究竟即の位なり。究竟即とは九識本覚の異名なり。云々」とあります。

八識因心の一念の信によって、九識果分の本覚の都に至る。この因により果に至るのは説の順序であり、道理の順序であるばかりです。その実は、本門は因果同時です。信は慧の因であるとともに、その因のまま果に至るのです。

『日女御前御返事』に曰く、

「此の御本尊全く余所に求むる事なけれ。只我等衆生法華經を持ちて南無妙法蓮華經と唱える胸中の肉団におわしますなり。是れを九識心王真如の都とは申す也。乃至此の御本尊も只信心の二字におさまれり。以信得入とは是也。日蓮が弟子檀那等、正直捨方便 不受余經一偈」と無二に信ずる故によつて、此の御本尊の宝塔の中へ入るべきなり。たのもし、たのもし。乃至仏法の根本は信を以て源とす。されば止観四に云く、仏法は海の如し、唯信のみ能く入る。弘決四に云く、仏法如海唯信能入とは、孔丘の言尚信を首と為す。況や仏法の深理をや。信無くして寧ろ入らん也。故に華嚴に信為道元功德母”等。又止一に云く、何が円の法を聞き、円の信を起し、円の行を立て、円の位に住せん。弘の一に云く、円信と言つは理に依つて信を起す。信を行の本と為す”云々。」

一つ目は『日向記』です。これはご承知の通り御聖人が身延において、六老僧等の大弟子のために『法華經』の一々文々の深義を講じた処を、日向上人が筆記したものです。日興上人の『御義口伝』とともに有名です。その『日向記』の中に、蓮華の二字を釈する御義に、蓮華とは本因本果である旨を釈して、本因本果は因果俱時の故に、本因があれば本果は知らず計らず得るものとして、本因下種を宗とするのである。八識の因分に信を立てるのを本因といい、その信のままに九識の果分を開くことを本果といつのである、とあります。ゆえに『四信五品鈔』には、信の一字を以て慧の因といわれ、『日女御前御返事』には御本尊を指して、信心の二字におさまれりと仰せられる。御本尊は九識本覺の都、すなわち究竟即の仏位であります。所詮信心は因果に通じるものです。名字の凡夫が、ただ信心の一念を以て成仏するという事です。

三、九識心王真如の都

九識は菴摩羅識、訳して真淨識といひます。真という字は真理を悟つたこと、淨とは惡の穢れがないことを意味してゐます。九識を開くとは、成仏得道というのと変わりません。

この九識を一番奥の心と説くのは、凡夫である衆生が最も顯し難いからであります。これは凡夫の立場でいうことです。もし一度九識を開拓すれば、それは個人の域を超絶した法界唯一の絶対心のことです。

また極小ではなく極大であります。それは本仏釈尊の御心であり、我々が九識を開き成仏するとは、常住本仏釈尊に「所化以て同体」し奉ることにほかなりません。

個々別々の仏身を成ずることを説くのは迹門の説、法界唯一身の本覚を開くことを説くのは本門の説。迹即本、始覚即本覚とするのが我等衆生の行道成仏の相です。

ここにいう迹即本とは、迹門と本門が同じだということではありません。我々凡夫には、本覚の法門は難解であり、信者の一人ひとり別々に成仏を願つてゐるので、いわばこれは迹門の始覚の心です。

しかしながら、護持してゐる御大法は本門至極の妙法五字であるから、信心さへ確かであるならばそれで經意になつて、知らず計らず本門の本覚の成道を遂げるといふことです。

八識の因分に信を立てるといふ時は、その信はまだ個の域にあります、そのまま九識を開くといへば、その時は個の域を超えて法界心となるのです。

これは凡夫の私どもにはなかなか理解しがたいことでありますが、ここで鈴木恩師は譬え話を引いておら

れます。譬えていえば家庭のテレビです。テレビ一つひとつが、我々一人ひとりと考えると、そのテレビがそれぞれ映像を映し出すのは個々の成仏です。

しかしこれを考える方向を変えて放送局からすれば、放映した番組がどれだけ受信されたか、つねに視聴率を調べている訳です。そのように放送する側から見れば、放映した番組の中に各家庭の受信機を捉えていくわけです。例えば相撲放送がはじまれば、日本の津々浦々が相撲の砂かぶりとなり、ただ一つの興奮の場となる道理です。

このように成仏とは、法界唯一身の本仏の中に同体していくのです。これを本門の本覺の法門といいます。これを九識心王真如の都といっているわけです。

信心の二字によってこの本覺を開くゆえに、これを以信得入というのですが、經文に以信得入と説かれた在世脱益衆の中に象徴的な二人の人物がいます。一人は智者の舍利弗尊者で、もう一人は愚者の須利槃特です。「我れは為れ仏の長子」と自称する智恵第一の舍利弗も、智を捨てて信を以て入ることを得る。『法華經』に説かれた悟りの中には、自分の智恵を捨てて信をもって入ることができたと經文には書いてあります。

また、三年間に十四字を暗記することができなかった愚者の槃特も、信心をもって解脱を遂げたのです。これは智解の有無にはよらず、ただ信心の有無によるのだということが示されています。

舍利弗尊者は智恵の修行をずつと行ってきたわけですが、それも最後には一番始めの信に戻って、それによつやく仏の智慧の悟りの中に入っていくことが出来たということなのです。

有解有信の舍利弗、無解有信の槃特はともに成仏し、これに対し有解無信の提婆達多は、智解は勝れているけれども信がなかった。その提婆達多、あるいは無解無信の末法の衆生はともに墮獄です。このあたりは

大変に厳しい表現になっていますが、端的にいえばこのようなことです。

四、修行は次第漸入

前に引用した『日向記』のなかに「其の本因の儘成仏なりと云ふを本果と云ふなり」とありまして、そこには因果同時の趣が述べてあります。『上野殿尼御前御返事』には、天月と水月の譬えをもつて、この因果同時を教えておられます。

そこで、なかには、成仏とはいとも簡単に得られるような誤解を生じるかも知れません。これは信の一字によつて『法華経』の経力を呼び起こすゆえに、御経に具備する道理を述べたもので、もしこれを我々の実行のうえにいうならば、一〇〇%の信心を起せばそうなるのです。

しかし実際には、我々の信心随喜の心は甚だ希薄で、初随喜の内か外かという程度ですから、そこに信心を増進するための修行があるわけです。

御法門には勧すなわち信心を進める方向と、誠すなわち誠める方向との二門があります。法体の尊貴・効用の著大を説くのは随喜渴仰の念を助長する勸門であり、難信難解・難持難入を説くのは懈怠を誡め精進を促す誡門です。

いかに経力・仏力が著大であっても、それを顕すのは持つ者の信力如何です。信行とは、今身より信じはじめ次第に信心を深くし、信が極まれば仏身を成じるわけです。修行は次第漸入の始覚門です。

『松野殿女房御返事』に曰く、

「譬えば女人の懐み始めたるには、吾身には覚えねども、月漸く重なり日も屢々過ぎれば、初めはさかと疑ひ、後には一定と思う。心ある女人は男子をんなをも知るなり。法華經の法門も亦かくの如し。南無妙法蓮華經と信じぬれば心を宿として釈迦仏懷まれ給ふ。始めはしらねども、漸く月重なれば心の仏夢に見え、悦ばしき心漸く出来し候べし」。

ここに示されているように、修行の初めはおぼろげですが、口唱修行怠りなく励むうちに、しだいに常住本仏の實在が感じられて、仏の大慈悲の恵みの中に入った幸福感にひたり、法悦歡喜の情がこみあげてくるのです。

修行とは、信心を増進させるべく我れとわが心を叱咤し督励して、少しでも多く淨縁に触れるように努めることです。具体的には、日々の口唱看經、一般には朝晩のお勤め・勤行の事です。口唱看經はもとより御講參詣し御法門を拝聴し、弘通奉公に精進することです。

修行とは本来、妙法五字に対する信心増進のためにするべきもので、その他の修行は仏法中にはないので。しかるに、諸宗の人々等が戒を持ち禅を修し智解を磨いて超人的能力を得ようと錬行するのは、仏法を混乱させ衆を惑わせるものに他なりません。まして純一無雜の根本信に低俗なる占い等を混入させる如きは、大謗法です。

仏在世の有宿善の大菩薩ですら、最後身には長い間の智慧行を悔いかえし、一切の他行を捨てて但信妙法の名字初心にもどつて以信得入したのですから、末法・無宿善の凡夫には妙法五字の信行のほかにはありません。この根本信には付随する多くの功德があります。これは法華經宝塔品に関する『法華文句』の解説を翻訳したものです。

- 一、純一無雜 清く持ち謗法を嫌つ
 - 二、確信不疑 一途に信じ迷いが無い
 - 三、精進不退 怯まず、怠けず
 - 四、決定不動 安心立命を得、動揺しない
 - 五、憶持不忘 常に忘れない
 - 六、明了不昧 言動が明正である
 - 七、慈折発動 慈愛深く、教化に励む
- これは聞・信・戒・定・進・捨・慚といわれています。信心の根が確かならば、このような開花があるということです。視点を換えて言うと、このことが眼に見えないところの八識心田の信心が染まり下種ができたかどうかの目安になるのです。

五、信心薄き者は臨終に阿鼻獄を現せん

『顕立正意抄』に曰く

「彼の不輕輕毀の衆は現身に信伏随従の四字を加ふれども、猶先謗の強きによって先づ阿鼻大城に墮して、千劫を経歴して大苦惱を受く。今日蓮が弟子等も亦是の如し。或は信じ或は伏し或は随い或は従ふ。但名のみ之を仮て心中に染めず。信心薄き者は、設ひ千劫は経ずとも、或は一無限或は二無限乃至十百無限疑ひなからん者か。

是をの免れんと欲せば、各藥王樂法の如く臂を焼き皮を剥ぎ、雪山国王等の如く身を投げ心を仕えよ、若し爾らずんば五体を地に投げ偏身に汗を流せ。若し爾らずんば珍宝を以て仏前に積み、若し爾らずんば奴婢と為て持者に奉へよ。若し爾らずんば等云々。四悉檀を以て時に適ふのみ。

我が弟子の中にも信心薄き者は臨終の時阿鼻獄を現ぜん。其の時我れを恨むべからず等云々」。

これは先ほど申しました誠門、戒めの御抄です。不輕品の説くところでは、不輕菩薩を軽んじた衆は、後にみな改心して不輕菩薩の弟子となり、信伏随従したけれども、先謗の罪によつて二百億劫三宝に値うことができず、千劫阿鼻獄に墮して大苦惱を受けたといひます。

これを經文の予証として、御聖人は「信心薄き者は、一無間二無間乃至十百無間」と仰せられています。阿鼻地獄とは、最重罪の者の住処であり苦痛連続して間隙無きゆえにこれを訳して無間地獄といひます。ここに先謗の罪といふのは、不輕菩薩を輕毀して同時に菩薩の持ち給える法華經を誹謗した罪のことで、すなわち謗法罪のことです。

我々末法濁世の衆生は、過去世よりの謗法罪が深重ですから、たとえ名ばかり信者と称して、形ばかり信伏随従したように見せかけても、心から信じ持つのでなければ謗法罪は消滅せず、無間地獄に墮ちて大苦を受けるぞとの嚴誡です。

大変に厳しく、こんなに厳しくはかえつて信心をしてもどうなのかと思つくらい厳しい誠門です。

では、強い信心はどうしたら起こるのかといへば、藥王菩薩が自分の臂を燃やして仏に供養したように、あるいは樂法梵志が身の皮を剥いで經文を書き写したように、あるいは雪山童子が自分の身を投げて鬼神から半偈を聞いたように、檀王が仙人から法華經を習つたために千歳給仕したように、深い志を顯して御法のた

めにつくせと仰せです。

深い志を顕すことは、具体的な行動は時と場合によります。現在の弘通状況と自分の立場・能力を勘えて、それに志を注ぐ事が大事です。これを適時而已といえます。つまり時に適った修行をしるということです。このように御聖人が厳しく諭されるのは、未法の下機下根を一人慈しんで一人残らず救おうとの教弥実位弥下の御意にほかなりません。

六、御法の命を継ぐもの

『諸法実相鈔』に曰く、

「行学の二道を励み候べし。行学たへなば仏法はあるべからず。我れも致し人をも教化候へ。行学は信心より起こるべく候。力あらば一文一句なりともかたらせ給ふべし」。

前に信心に付随した功德を列記しましたが、その最後に「慈折発動」とありました。今までは信心を主として自行的に取り上げて信心正因・但信成仏の旨を述べてきましたが、信心が確立して強固になれば、信心によって自分が功德を得、成仏得道することよりも、題目弘通の方に関心が強くなっていくはずで、つまり自己本位に考えることを超えて題目本位に考えるようになっていきます。これがすなわち九識法界心の開発です。

ここにいう「行学は信心より起こる」とは、「行学絶えなば仏法はあるべからず」ですから、信心があれば必ず御法の維持発展を願い、維持発展を願うならば「行学二道」に励むことになるはずだということです。

もし信心が本ものならば、必ず御法本位に考え、御法本位のご奉公に励むはずです。

以上、なるべく忠実に恩師・鈴木基靖の九識及び下種に関する考え方、信行の考え方というものを皆さまにご理解いただくように申しました。最後に私の若干の纏めをしておきます。

以上、鈴木恩師の九識について所見を述べてまいりましたが、要するに、法衣・法話の場においては、お題目を耳に聞き口に唱えた参詣の人々に話すわけですから、分かりやすくするために仏性といったり仏心といったりもすることもあります。しかし、教学の上からいえば、

1 古来論じられてきた、所謂九識論・仏性論は、仏の在世・正法・像法の時代の有宿善・本已有善の衆生を前提にして展開されてきたところではないかと考えます。そこに本来の意義があったと思います。

2 しかし、今日私たちの立場すなわち末法・無宿善・本未有善、つまり心に仏種が植わっていない立場の衆生でいえば、仏性といってもその実体はなく、本因下種のお題目を口に唱えて初めて、仏性と呼ぶに値する仏への可能性が現実のものになるのです。

3 仏の在世・正法・像法時代の有宿善の衆生においては、すでに遠い過去世に下種されているわけですから、九識論も意義あることと思いますが、末法においては下種のお題目を離れての九識論は疑問に思います。元から有るものなら、下種も下種の大法も要らないわけです。

4 御聖人の御書においても、下種については多々述べておられますが、九識について触れたものは管見するところ、皆無ではありませんが、あまりないようです。もし、今末法において、本因下種のお題目口唱を離れて九識を論ずるならば、それは御聖人の宗旨ではなくて、御聖人の本意を離れて天台過時の空論に墮することになるのではないのでしょうか。

こう申しますと言葉が過ぎるようですが、私は学問仏教としての天台宗に歴史的意義を認めておりますけれど、実社会に生きる人々を救う宗教は、やはり救済・実践を第一に考えなければならぬと思います。

そのような立場で申しますと、日蓮御聖人の存在は『法華経』をお題目に集約する形で、天台から大きく一歩踏み出して、『法華経』を民衆救済の仏教にしていきました。

言い方をかえれば、『法華経』に新しい命を与えた、蘇らせた、そのように私は思います。行学二道という事ですが、単なる仏学多聞ではなくて、信仰の中心が定まらなければ、救済の仏教たり得ないのです。そのお題目を中心とした上で、教学を鍛えていく、研鑽していくということが日蓮宗門下として大事なことでないかと思えます。

以上ですが、先生方のご高説の後に、私の拙論を申し上げましたけれども、恩師・鈴木基靖の所論に関しては、残された原稿に沿ってそれを翻訳しましたが、なるべく忠実に皆さんにご理解いただきたいと思いましてご紹介しました。

以上で終わります。(拍手)

講義五

高佐貫長の九識論

「九識説」とは何か——その起源・展開と現況—— 9月11日(日)

講義(五) 「高佐貫長の九識論」

講師 高佐宣長(日蓮宗善行院住職)

高佐宣長と申します。本日は、「高佐貫長の九識論」について、日蓮宗善行院住職という立場でお話しさせていただきます。

日蓮宗宗務院では現代宗教研究所の主任という役職を頂いております。

日蓮宗の機構について、簡単に御説明しますと、日蓮宗の代表役員が宗務総長でありまして、その下に伝道局と総務局の二局があります。伝道局内に伝道部と教務部、総務局内に総務部と財務部と総合相談所があり、二局の他に、秘書室系の宗務総長室と、研究所としての現代宗教研究所(以下、現宗研と記す)がございます。宗務総長を補佐するという目的で設置されている機関で、研究所と名乗っておりますが、教団に付設された研究所です。例えば、立正大学の日蓮教学研究、法華経文化研究所、身延山大学の東洋文化研究所などとは、若干性質が違う、教団直の研究所であります。

所長がおりまして、その下がいきなり主任です。一般には主任はペイペイですが、日蓮宗ではもうちょっと偉い、ということになります。

他の部の場合には、伝道部でしたら伝道企画課、伝道推進課、国際課の三つの課に分かれていまして、それ

それに課長がいます。現宗研の主任は、他の課長に準ずる役職ということになっています。

総長、局長、部長、総長室長を内局といまして、大袈裟に言つと国の内閣のようなものです。現宗研所長は、本来は内局には入らないのですが、内局会議には出席する、と、そんな感じになっております。

課長以下は言わば官僚です。研究所の主任という研究職であるかのようですが、そうではない（笑）。研究職であるような、事務職であるような立場です。どちらかと言つと事務職でしょうか。

これからお話を申し上げますのは、高佐貫長を創祖と仰ぐ、日蓮宗靈断師会という団体のことでもございます。日蓮宗と冠しておりますが、日蓮宗内の組織ではありません。会員の中には、日蓮宗の僧籍をお持ちでない方もおられます。ですが、靈断師を宗門で公認して欲しいということ、ずっと運動を続けて来ているというようなこともあります。日蓮宗では布教師、修法師、社会教導師、声明師という四つの公認の資格がありまして、それぞれに組織を作っておりますが、それにならつて靈断師も認めてくれないかという運動をずっと靈断師会としてやってきた、ということ。その運動が近年少々盛り上がりまして、宗内の委員会に諮問されたり、それに反対する人たちが強く声を上げたり、などといったことがあります。

靈断師会の中の私の立場ということになりますと、一往、常任理事という役職にはあります。但し、常任理事と言つても執行部ではありません。理事会という議決機関があり、その理事の中から、常任理事が選ばれて、理事会を開けない時、緊急処理を要する案件があった時などに開催される常任理事会という機関を設けております。その一員である、ということ。です。

靈断師会には総合研究所という研究機関がありまして、会として正式に学術的な見解を出す、ですとか、代表する立場で学術的な発言をする、ということ。ですと、そちらの所長なり、副所長なり、新日蓮教学部長

なり、という立場の方でないはずかろうと思います。

従って、本日の私の立場は、靈断師会を代表してということでもありません。また立正大学や身延山大学、或いはその付設の研究所でも肩書きは頂いておりますが、そういうものとも一切関係ないという立場でお話しさせていただきます。

司会の方から御紹介いただきましたが、高佐貫長は私の祖父であり、また師父の師父になります。私は、法（師弟関係）の上でも、血縁的にも孫である、ということなのです。

今日はせっかくですので、靈断師の服装をしております。肩から掛けている袈裟を行道袈裟と言います。着ている法衣も、日蓮宗の布教服とは別のもので、裾の脇が割れていまして、腹帯が付いています。行道服と呼んでおります。こういうものもすべて祖父が考案したものです。この数珠なども房が一般的なものより長かったりしますが、これも古式だということだそうなのです。

というような次第で、形而上から形而下まで、日蓮宗という枠に留まらないところが多々あります。新日蓮教学というものを提唱したのは、全般に渡って僧道のあり方を作り替えようとしたということがあったようです。

では、レジュメの1に入ります。

1、高佐貫長について

皇道佛教行道会と靈断師会という二つの項目を『日蓮宗事典』から引いてみました。

「皇道仏教行道会 昭和三年（一九三八）四月、高佐貫長（日煌）が首導となり、副首導増田宣輪（日遠）それに西川景文、坂井智見らが加わって結成された。その説くところは「皇道仏教とは法華経の妙理をもつて日本国体の尊厳なる所以をあきらかにし、大乘仏教の真精神を發揚して天業を翼賛し奉る宗教であります。これを高祖日蓮大聖人は王仏冥合の三大秘法と称して後世に發達完成することを遺囑されました。即ち皇道仏教とは王仏冥合の三大秘法を現代のことばに要約した名称であります。（略）故に皇道仏教の御本尊は印度応現の釈迦牟尼仏ではなくて万世一系の天皇陛下で在らせられます」（『皇道仏教行道会の宗義』）というにあった。要するに「天皇が本尊」で、その本尊に帰命し、君臣が一体となる姿が日本国体における大曼荼羅の容態だというのであり「法主国従」を否定し「国主法従」の立場にたつ」云々。

時間がありましたら資料の以下の部分もお読み下さい。

宗内でも若い方は余り御存じないかもしれませんが、高佐というと、ちょっと事情通の方からすると天皇本尊論をやらかした「お尋ね者」ということになっております。

但し、高佐貫長は、その本尊観について、戦前より、四種本尊という呼称を用いておりまして、日蓮佛教の御本尊は大曼荼羅であり、その大曼荼羅に関して四つの観点から研究をする必要がある、という見解をとっております。日蓮佛教の御本尊が大曼荼羅であるということは高佐貫長の中では全くブレておりません。皇道佛教の御本尊は天皇だと書いてありますが、日蓮佛教の本尊が天皇だとは言っているわけではありません。そこら辺り、簡単に「高佐は天皇本尊をやった」ということだけで済ませていたくないところです。

靈断師会の本部が置かれております世田谷区烏山の幸龍寺は、現在は私の兄が住職として法燈を継承してあります。その兄の法燈継承式の際に幸龍寺の歴代譜を作りました。その歴代の中にももちろん祖父もおります。

幸龍寺の先々代にあたります。その中の記述を御紹介致します。事前には準備しておらず、御手許の資料の中には入っていないのですが、昨日の御発表を聞いていて、『日蓮宗事典』の皇道佛教行道会と靈断師会の記述だけから御紹介するのは、身内としてはちよつと違うかなと思ひ、生没年も紹介しないのはいけないと反省いたしました。お配りはしませんが、その歴代譜の記述を基に、高佐貫長の生涯を掻い摘んで御紹介致します。

明治二九年二月二日に奈良県で生まれました。旧姓は大中といひまして、幼名は源吾です。大中家は笠屋という屋号を名乗る、名主のような家柄で、一六代続いて源平と名乗っていたそうです。

幼少の時に京都加悦実相寺の養子になりましたが、出奔しました。そして、大阪で後に曹洞宗の宗務総長になる奥村上人という方のもとから永平寺で修行します。程なく本宗に復帰して、京都本山妙覚寺の釜山別院、韓国にありました妙覚寺別院の高佐顕正師の養子になりまして、高佐姓になります。

明治四五年に上京して墨田区本所の法恩寺住職・新甫寛実師に迎えられまして、長瀬日寛師と、「日宗新聞」を発刊、「横浜夕刊新報」という日刊紙の編集長などを致しました。

余談ですが、社説を書いているとき、原稿用紙一枚書くとき、活字組みに回されてしまったのだそうです。書くそばから原稿用紙を持って行かれてしまつて、書き直しもきかなければ、読み返すことも出来ない。そのような環境で文章を書く訓練が出来たのだそうです。その後、日蓮宗新聞の前身の「日蓮主義」の編集長などをいたしました。大正八年頃に、栗原トマス喜三郎という方に師事して映画の技術を学んでいます。

大正一一年に朝鮮半島に渡り、大正一三年七月、朝鮮キネマ株式会社を朝鮮半島で起こしました。朝鮮半島で初めての映画会社だそうです。その年の一月に「海の秘曲」という映画を、自ら脚本を書き、監督し

て、制作しています。俳優は、現地朝鮮の方が務め、朝鮮での最初の映画だったそうです。

帰日後、昭和六年に日蓮大聖人六五〇遠忌を記念して発行されました普及版の御遺文集『日蓮聖人御遺文全』の編纂主任になりました。校訂にあたったのが当時第一人者の稲田海素先生、風間随学先生が監修、西川景文、片山随英（日幹）両師が編纂担当、顧問として小笠原長生海軍中将、その他、姉崎正治、小林一郎、神保弁静等の名前が列なっております。

どちらかと言うとそれまで宗内で教学畑を歩いて来たのではなかったわけですが、この御遺文を編む時に、御遺文を五回だか七回だか通読をして、今までの教学はまちがってる」と気づき、勉強し直したのだそうです。その後には新日蓮教学と称する、独自の教学を構築して行きます。高佐教学とも呼ばれまして、批判する側の方からは当時「高佐狂学」とも言われました。

昭和九年に日蓮宗宗務院の宗務主事、昭和一〇年教務主事、一一年に総務主事を務めます。要するに宗務院に勤務していた時期がありました。

この間、昭和一〇年に本所区（当時）の善行院に入寺しております。現在、私が住職している寺です。皇道佛教行道会については、「行道会事件顛末記」という回顧文を残しております。それによりますと、教学審議会の委員になりまして、湯川日淳師と共に布教方針の専門委員に選ばれて、新教義新調案を企画し、塩出宗務総監の承認の基に試験的に皇道佛教行道会を結成した、という経緯であったそうです。

大変布教成果が上がったようですが、その後様々な問題が起こりまして、国権の介入を招くという事態にまで至りました。

戦後は、昭和二三年頃、国民精神の回復と向上のため尾崎行雄さんや武者小路実篤さん等と「耕心」運動

という運動をしたりする一方、宗門再建の立場から十字佛教聖徒団を起こします。

皇道佛教行道会という看板を下ろしたら、すぐに今度は十字佛教聖徒団と看板を掛け替えて、「本当にけしからん奴だ」と言われていたようです。

聖徒団では、信者さんを組織化するということも考えていたようです。信者さんを「聖徒」と呼び、聖徒団と呼称しました。

靈断というのは、九識靈断法というのが正式な名前です。多年教学を研鑽している過程で、靈断法という法術を編み出しました。

まず信者さんの中の先達になるような方に教示し、十字佛教靈断師会を創設しました。その後昭和二九年に日蓮聖人門下の同門の教師（正宗を除く）にも靈断法を公開相伝し、日蓮聖人門下のそれぞれのお寺に聖徒団を作りなさいという運動を行いました。

そして昭和四〇年六月に、それぞれのお寺、靈断師の基にあった聖徒団の統合団体を作り、全国聖徒団の結成大会を祖山で開催しました。

翌昭和四一年四月八日、奇しくも釈尊の御降誕会の聖日に遷化しました。満で七〇歳でした。

話が後先になりますが、世田谷の幸龍寺の住職になりましたのは昭和三十二年でした。当時、荒れ寺であった幸龍寺の再建に尽力しました。表現をかえますと、力をとられたという部分があったようです。

幸龍寺の復興が一段落した時点で、本所の善行院から烏山の幸龍寺に靈断師会の本部を移しています。

次に『日蓮宗事典』の「靈断師会」の項から引きます。

「靈断師会 日蓮宗の教師有資格者、補教、寺庭婦人らが、九識靈断法相伝講習会で認許された靈断師に

よって組織されている団体の名称をいう。昭和二九年（一九五四）高佐日煌（一八九六—一九六六）によつて九識靈断法が創始され、題目の五字を用いて人事百般の指導を行う布教を目的とした。その裏付けとして新日蓮教学、整識観、運命観等を提唱した」。

九識靈断法を創始したのが昭和二九年のではなく、先程申し上げました通り、靈断法を蓮門の教師に公開して日蓮宗靈断師会を作ったのが昭和二九年です。

「現会員数一五〇〇名。組織形態は相伝宗主を総裁とし、立法部門として理事会をもっている。行政部門として総局に総務、組織、指導、伝道、広報、聖徒の七部を置き、各県に支部がある。研究部門には総合研究所があり、新日蓮教学、靈断法、視聴覚伝道の三研究センターがある。更に信徒組織として聖徒団があり、現聖徒数三万、毎年身延山で全国結集大会が行われている。本部は東京都世田谷区幸龍寺に置かれている」。

現在は、『日蓮宗事典』の記載とは組織形態が多少変わっておりますし、近年、分裂騒ぎがあつたりいたしまして、会員数や聖徒数が減少したりしておりますが、その辺りは本日のトピックではないであろうと思えます。

2、整識観と九識（「行学講習会摘録」より）

ようやく九識のお話に入ります。

「行学講習会摘録」よりと書きました。行学講習会と申しますのは、信者さんに対しての講習会で、相応

のステップを踏んで来たレベルの高い聖徒さんたちのための研修会です。ここには第二教程と書いてありますが、第七教程まででありまして、霊断師会の中では、この「行学講習会」のことを「七教程」と呼び習わしています。

高佐貫長は、自らの日蓮教学を先述の通り新日蓮教学と自称したのですが、例えば、田中智学の『本化妙宗式目講義録』のようなシステムチックな著述がありません。

機関誌「よろこび」、あるいは機関紙「聖徒タイムズ」などに毎月、教学的な読み物、祖文の解説、法話、小説など、様々なものを書いておりました。また、「宗門改造」という当時出ておりました宗内の在野の新聞に大崎宗学批判を連載したりしておりましたが、言葉は悪いのですけれども、書き散らかしていたという嫌いもなきにしもあらずです。その中で比較的纏まった形となっている、基礎的なものが「行学講習会摘録」です。

これは本人が書いたものですので、高佐日焯著となっています。本日の題目は、高佐日焯の九識論です。で、何より本人が書いたものを見ていただくのが宜しいかと思ひまして、資料と致しました。

従いまして、本日のお話は、高佐貫長の九識論の研究ということではなく、その紹介ということに留めさせていただきます。御諒承願います。

○整識観序説

「整識観」ということを言っております。識を整える。整えた識。

「一、人間は精神に支配せられて居ると知りながら、自分の心の組立てに無知の人が非常に多い。正しい人

生観を有ち得ない所以である。然かも是を知識する門戸は極めて狭いのである。近代心理学はそれを知らしめる学問であるが、余りに専門的で一般人の知識するには不便である。佛教には旧くから唯識という心識学があるが、これも難解に於て有名であるから、素人は近寄れない。此の欠点を補って唯識と近代心理学を突き合せ、別に自分の研究を加えて、心の組立てとその秘密を明かにし、誰でも容易に己れの心の真相を客観出来るようにしたのが、拙著『整識観』である。之に依つて百界心理の心象の依つて起る原因を、明瞭に突き止めることが出来るのである。」

靈断師会、あるいは高佐貫長は「助顕教学」という言い方をします。整識観は日蓮教学そのものではありません。

高佐貫長は、教義と教学の違いということをやかましく言っていたようです。

日蓮佛教の教義は五綱三秘で、これは万代不易のものです。この教義をどのように解釈するのかというのが教学です。教義は不変だけれども、教学は時代と共に変わっていくのが当然である、というように考えるのです。

「高佐教学」だとか、あるいは「望月教学」「茂田井教学」などと呼んだりすることがあるけれども、それは間違っているのであって、全て「日蓮教学」なのである、と言っておりました。

その日蓮教学をどう組み立てていくかが問題であり、日蓮教学の組み立ての中で、それを会通するために、あるいは現代の人たちに解りやすく説明するための補助的なものとして、助顕教学というものを考える。その助顕教学の一つが整識観だということです。

こうした区別を理解せずに、日蓮聖人は七識が本能だなんてことは言っていない、と言ってみても、それは

高佐貫長の主張を全く分かっていないということにしかならないということに御留意願います。

次に、「九識靈断法」の相伝講習会のテキストから引いてみます。

これは、靈断師会総合研究所編、ということになっておりますが、ほとんど高佐貫長が書いたものです。本人が書いた当時の版を持ってこようと思ったのですが、仕舞い込んでしまっておりまして、本日は、現在、日蓮宗靈断師会で、九識靈断法相伝講習会というものを開催する際に用いているテキストから引用いたします。高佐貫長の生前のものとはほとんど変わっておりませんが、部分的に、多少手が入っているところがあります。

「日蓮宗の教義の基幹を為すものは、日蓮大聖人所立の五綱教判、一大秘法の五字、二大秘法の本門の題目・本門の本尊・本門の戒壇である。日蓮宗学あるいは日蓮教学と呼ばれるものは、日蓮大聖人所立の教義を理解するための学問である。教義は万代不易であるが、教学は先人学者の説の踏襲に留まらず、必要によっては訂正し改善しなければならない。このケジメをハッキリさせることは、祖道の後継者として重要な問題である」。

先ほど申し上げました通り、あくまで五綱三秘の教義をどのように理解していくか、というのが日蓮教学だということです。

高佐貫長はそれを新日蓮教学と言いました。わざと「新」という字を付けたのです。それは、いま申し上げたような、時代に即応した教学、という意味合いとともに、「大崎宗学」を揶揄してのことでもあったのかと思われます。大学で行われている、当時の望月歓厚教授、執行海秀教授等が中心になっていた頃の学問は、みな「訓詁宗学」であり、布教現場と離れていて実際の役に立たないという考え方があったようです。

それで敢えてわざと「新」という字を付けました。しかし、助顕教学の部分を除きますと……と申ししましても、なかなかスッパリと区分し切れるものではありませんが、例えば本尊をどうするのか、どう解釈するのかということ言えば、天皇本尊の話は脇におきまして、大曼荼羅本尊という考え方で全く変わっていませんし、「日蓮大聖人所立の五綱教判、一大秘法の五字、三大秘法の本門の題目・本門の本尊・本門の戒壇」云々というところを見ていただいてもお察し頂けるかもしれませんが、むしろ伝統的な日蓮教学に属している部分のほうが多いくらいなのではないかと思えます。

「日蓮宗の宗学で未解決と思われる諸問題のうち、本講習会では、五綱教判の近代佛教学的考え方、一大秘法の心識学的研究、日蓮佛教の密教的性格の研究、四種本尊観の総合的研究、本門戒壇の教学的研究、日蓮教学原理論の研究、等等を論ずる」と書いてあります。

このうちの「一大秘法の心識学的研究」という部分が「整識観」であり、今日のお話のタイトルの「高佐貫長の九識論」ということになってまいります。

「一、此の心識学の指針となつたものは左の日蓮大聖人の遺されたヒントであつた。『我観一切普皆平等とは九識なり。無有彼此とは八識なり。愛憎之心とは七識なり。我無貪著とは六識なり。亦無限礙とは五識なり。我等衆生の観法の大体なり』(御義口伝・薬草喻品五箇の大事・第五)此の聖意の解説が、整識観構成の内容であるから、講義を終つて照合するのが便である」。

昨日から真偽の問題が出ていますが、当時は真蹟がないものは全部ダメだということまででは言っていません。ですから高佐貫長が問題にしたのは、浅井要麟さんが主張されたところの、本覚法門はみんな偽撰だという議論について、「何を言っているんだ」ということであつたようです。

高佐貫長の場合は、一つ一つの御遺文についてその真偽を厳密に論ずる、というようなことはしておりません。先ほど申し上げたように、この御遺文集を編むにあたって全ての御遺文に目を通して、自分の中で自ずから線引きが為された。それが先ほど申し上げた日蓮教学の原理論ということです。

日蓮教学は「觀念と現実の一致」という原理をもつて貫かれていると、高佐貫長は主張していました。その原理に照らしてみてもそれで読めるものは、基本的に真作と考えていいのではないかと、そのように考えたのであるうと思われれます。日蓮遺文を研究して、帰納的に、そのような原理があると考えたわけですが、一旦原理を導き出した上では、逆にその原理から演繹的に考える、というようなところがあるのかと思います。御真蹟の有るもののみを真作と考えているわけではもちろんありません。実は、今の大崎の先生方もそうではないわけです。例えば、ここ十年ほど、今成元昭先生が提唱された撰折論のことが問題になっています。今成先生が『如説修行鈔』は偽作だと言うと、大崎の先生はそれはそうは言えないんじゃないかと仰っています。『如説修行鈔』は御真蹟がないので、これまで括弧に入れて来られたわけですが、いつまでも括弧に入れて済ませておけない、御真蹟の有無ばかりから真偽を考えるのはまずい、という事態が出来てきているということかと思われれます。

あるいは、御遺文の真偽を論ずる際の、論理立てが変わって来ているというようなことがあるようです。或る一つの言葉があつて、その言葉は他の御書では全く見受けられない、というような時に、かつてはそれを論拠として偽作である、真作とは認めない、というような議論がなされて来ました。今成先生も、日蓮聖人はいつも「不輕菩薩」と言つて、「常不輕」とは言わない、だから『開目抄』に「常不輕」と書いてあるのは間違っている、というような主張をされています。

しかし、その伝で行くと『観心本尊抄』も偽書になってしまっわけです。というような次第で、今成先生への反論の中で、それは偽書であることの論拠にならないではないか、というような主張がなされたりしているようです。

不勉強なもので、御遺文の真偽論に関する学問が、近時どの程度進んでいるのか、祖書学がどのような状況になっているのかを詳しくは知りません。ただ、例えば、先日、花野先生が出された「法華仏教研究」の第十号（平成二十三年九月）に小野文瑠先生が大崎宗学への訣別の辞のようなものを寄せられていて、『三大秘法抄』を真作扱いするようになったら終わりだというようなことを書いておられました。ということは『三大秘法抄』を真作としてお認めになっているような先生方がずいぶん出てきたのか、と改めて感じたりした次第です。

もちろん高佐貫長は『三大秘法抄』は真作であるという、小野先生とは真逆の立場でしたが。

「三、整識とは、我等の自覚心識を整頓し、心の組立てとその働きを明かにすることであつて、主として主我の内容（秘密心識）に切り込み、精神分析学に於ける前意識或は無意識の識の構成を明かにし、超心理学に於ける思念伝達、靈感現象等の原因に探り入るものである」。

「主我の内容（秘密心識）」これが九識です。この「思念伝達、靈感現象」というのは要するに超常現象です。そのようなものが起こってくるというのと、九識観というものは一体になって結びついているもので、そこから九識靈断法という法術も出てくるわけです。

「整識観の構成」ですが、五段配当の九箇心識という形で、心の構成を考えています。第六識の意識、第九識の佛性はともかく、第七識の本能、第八識の理性とは何だと思いになるかもしれません。お時間が

ありましたら、後ほど御説明申し上げます。よくよく聞いて頂ければ、皆さんが思っているほど変な話ではないのではないかとは思いますが。抵抗はあるかもしれませんが。

「我等の心識が、從浅至深」浅きから深きへ、この眼・耳・鼻・舌・身・意・本能・理性・佛性という並び方は、心の浅い段階から深い段階へという順序で並んでいる、そのように捉えています。眼識から佛性に至る九つの識は、從浅至深の構成を取っていると、そのように理解しているのです。そして、それを「経験心理の上に捕捉する」と言っていることに御注意ください。

「経験心理の上に捕捉する」ということは、理屈だけの世界ではなくて現実がそうなっていることを確かめる、ということなのです。さきほどの日蓮教学の原理であるところの「觀念と現実の一致」ということで、觀念遊技を許さない学風、方向性が、高佐貫長には常にあったということを示しているかと思われます。

整識觀のうちの、第九識「佛性神秘識」についての説明の、一応全文を引いておきました。

みなさんが、「何これ？」とお思いになるのではないかとということも書いてあるかと思えます。先ほどの思念伝達、靈感現象にも結びついていくような、もしくは、それどころではない話にもなってきました。私自身も、これで完全に問題ないと思っているわけではないところもありますが、あくまで高佐貫長が言ったことですので、私の私見で取捨選択したりせず、ある程度全貌を御紹介します。

○神秘識

「一、第七識の本能は主我を動かす欲望ではあるが、主我その物ではない」。この主我が第九識です。その第九識というのが本當の口だということが分かるということだが、覺りを得るとか成佛するということになり

ます。

「第八識の理性は主我の在り方を指導する力ではあるが、主我そのものではない。結局、五官や心意識と同じように……」。この「心意識」というのは、整識観では、第六意識を覚意識と心意識に分けるのです。簡単に申し上げますと、覚意識とは、主我（われという自覚）が肉体に君臨し、支配している覚醒時の支配活動をいい、心意識とは、脳髓の中に装置されている心理機構の自動現象のことをいうのでありまして、この両者をきちんと区別することによって、心の組織と働きが明瞭となる、としています。

さて、八識の理性が「主我の属性として心の奥深き内容を為すものであることは、以上に依って大体瞭りして来た。然らば主我そのものは何であるか、その答が第九識の内容である。主我本来の面目は清淨尊嚴であつて、侵し難く染め難いものであるが、第七識に傾けば邪悪を現じ、第八識に傾けば正善を悟る。佛教で云う善悪不二、邪正一如とは、主我の属性に七八両識を具することであつて、主我そのものは善でも悪でもなく、正でも邪でもないのである。」。

従つて、佛性は善でも悪でもなく、正でも邪でもない、ということになるうかと思ひます。

「二、第九識即ち主我は、無意識の無明の彼方に実在する」。新日蓮教学では、三つの無明を立てます、無知の無明と、無自覚の無明と、無意識の無明と言ひます。

無知の無明は知れば消えるし、無自覚の無明は自覚すれば消えます。無意識の無明というのは、これは意識すれば消えるのではなくて、意識できないのが無意識の無明です。無意識の無明は消えない。この無意識の無明に切り込むには、「信」に依らなければならぬ。

昨日、以信代慧の話がありました。「慧に又堪えざれば信を以て慧に代ふ、信の一字を詮と為す」とい

う法門が日蓮聖人にはあります。高佐貫長はこれを、慧に依つては無意識の無明を解決できないので、それを解決するには信に依らなければならぬと大聖人はお考えになつたのだと解釈しています。

別の言い方をすると、無意識の無明というのは、それを超えると人間の知覚を超えた超知覚の世界、いわゆる霊界へと至る無明です。無意識の無明の壁を突破出来るのは慧ではなくて信なのだということです。

「一、第九識即ち主我は、無意識の無明の彼方に実在する」。無相密在とか、無相霊在と、そのような言い方をしています。私たちの眼に見え手に触れ耳に聞こえたりすることのできる形ではなく存在しているのが、第九識の世界です。

それが本体界にあたり、あるいは霊界であつたり、佛界であつたりということになります。所謂基体説と捉えて差し支えないものと思われれます。

「而して肉体に君臨するとき、無明を越えて覚意識に変る。その時、七・八両識を属性として帯同するのである」。寝ている間は「我れ」というものがなくなっているということです。それが起きる時に主我がまた私たちの元に戻ってきます。

これも、昨日、夢の話がございました。新日蓮教学では、夢というのは、覚醒時と睡眠時の中間に起こる現象であり、感覚の刺激と、潜在意識に依つて構成される心意識の自動現象であつて、主我のあずかり知らないものである。夢は、物理性と倫理性が稀薄であるけれども、これは物理と倫理に対する構成が、主我の本質に根拠することを示すのであつて、主我がタッチしない心意識にはその条理を結ぶ働きが現れない、とどのような解釈をしています。

「即ち個々の生命体に即して第七識を具え、宇宙の大生命に即して第八識を具え、両者の調和に依つて、

究竟目的を満足せんとして活動する。それが生命の実相である。主我は無意識の無明の中に実在することに依つて、神秘そのものであるが、その心象を通じて本質を覚ることが出来る。その第一が人間の究竟目的とする四徳波羅密多である」。

四徳波羅密を具現しているのが佛陀であり、あるいは佛界であつて。その佛陀・佛界が我々の中にある。私たち誰もが四徳波羅密を求めるのは佛界を内在し共通性格を持つてゐるが故であり、従つてそれがまた実現できると、そのような論理立てになつてゐます。

「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、自然にかような欲望を所有することもないわけである。有限の生命を以て現れてゐる肉体の由来を知らず、共同の目的と作業の分担に依つて成立つ生活の意義を悟らず、真理と法則を自己とする生命の在り方に気付かず、道に従つて究竟目的を成就する仕組みに思い到らない為に、理想と現実に矛盾を生じ、人生の凡てが苦惱に満たされるように見えるのであるが、それらは主我本来の姿を掩つてゐる為であつて、豁然心眼を開いて第九識の真相を自覚すれば、即時に究竟目的は成就せられるのである」。それが成佛だ、ということですよ。

「三、第九識の真相は人が觀念して神の實在を信ずることである」と。ここで神と佛が出てきまして、その区別が付いていないとはとんでもないということになるのかも知れません。神佛・九識・本体界・靈界ということと全部を括りますから、宗教学的に言えば超越者ということになるかと思われます。

超越者がそのまま我々の中に入つていますから、單純に超越者とも言えないかもしれませぬけれども、要するに、全部を神として捉える捉え方です。別の言い方をすると、キリスト教の人、あるいはイスラム教の人たちは正しい超越者の觀念を持つていない、というようなことは全く考えないのでありまして、人類が共

通して超越者として認識して来ているところのものを、言わば心眼のようなもので見ていると考え、それぞれ佛と表現したり神と表現したりということはあっても、それをそれぞれの文化的な背景で違う名前を付けているに過ぎないと捉える、ということではないかと思えます。

無論、それを一番正しく捉えているのが佛教であり、日蓮佛教である、とは考えているのですけれども。

日蓮聖人が『観心本尊抄』で十界の実在について論じられている部分で、「堯舜等の聖人のごときは、万民において偏頗なし。人界の佛界の一分なり。」と仰っておられます。要するに佛教徒ではない実在、あるいは伝説上の人の名前を、佛の実例としてあげていらっしやるわけです。

日蓮聖人は、法華經の信仰者であるとかないとか、佛教徒であるとかないとか、そういうことでだけ区別をするような狭い思想を持っておられないという考え方を高佐貫長はしていたということです。

「三、第九識の真相は人が観念して神の実在を信することである。神は四徳波羅密多を成就せる偉大なる力の所有者、人間を支配し守護する慈悲の存在である。取も直さず主我の本質第九識を客観することに他ならない。個々の肉体を場として第九識を客観すると、姿形は見えないが神の実在を疑わない気持が起つて来る。それが神の観念である。」

『陰陽測ラザル之ヲ神ト謂フ』（易經繫辭伝）

『聖ニシテ知ル可ラザル之ヲ神ト云フ』（孟子）

『何じこのおわしますかはしらねども、忝けなさに涙こぼるる』（西行法師）これは主我が自己を客観しているのであるが、翻って主観すれば第九識はそのまま久遠本佛であり、神そのものである。』

ここで『諸法実相鈔』を引きます。

「『されば釈迦、多宝の二佛と云ふも用の佛なり、妙法蓮華經こそ本佛にてはおはし候へ。經に曰く如来秘密神通之力是なり。如来秘密は体の三身にして本佛なり。神通之力は用の三身にして迹佛ぞかし。凡夫は体の三身にして本佛ぞかし。佛は用の三身にして迹佛なり』(諸法実相鈔)」
その次に、

「『南無妙法蓮華經は一心の方便也。妙法蓮華經は九識なり。方便は八識已下なり。心を留めて之を案ず可し』(御義口伝・方便品八箇の大事)」

つまり、妙法蓮華經は九識であり本佛であると捉えます。それが「如来秘密は体の三身にして本佛なり」。あるいは「凡夫は体の三身にして本佛ぞかし」となります。

このように、「(イコール)をどんどん繋げて行きながら、九識論を展開して行くわけです。また、ここで用と体という問題があります。体用論で成佛を考えるとということです。

第九識がある、本覚がある、ということになりますと、修行無用論になっていく可能性が出て来るわけですが、第九識、本覚は、体なのであって佛用というものをどう生じせしめるかが肝心である、佛用を生じ得た場合を成佛と言う、と、そうした成佛観です。その佛用を生じせしめるのがお題目だということです。

お題目を唱えることで佛用が生じる、それは常樂我淨に近づくことですから、卑俗な言葉で言うとお利益が発生してくる、ということですね。

「日蓮大聖人の聖文は、第九識を以て本佛とし神とする思想である。」と言い切っております。

「四、第九識は人間の心識に於ては主我であるが、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、其所に万有の起源があり、創造の意思がある。いわゆる靈界は此の無相にして実

在せる秘密の世界である。靈界の主人格を名づけて神と呼ぶ。我々の主体はその神の分霊として、無意識の無明を越えて現象世界に君臨しているのである。然し神なる識が意識に現れる時は、業に依つて成立する肉体の主人となるから、尊厳にして広大な神祕は、その時個人我に置き換えられる。故に人間は自然の儘では神ではないが、第八識の慧光に照らされて、自己の本質を覚った時、人間にして神を兼ねる。それが大乘佛教の教える菩薩（覺有情）である。「このような捉え方をしています。」

つまり第九識は主我であり、それは本体界で、神祕蘊在の世界であり、万有の起源、あるいは靈界、靈界の主人格であり神であると。すべて「（イコール）で結ばれて並べられています。」

「六、人間の所具の第九識を実感の上に捕えるのは信仰である。疑惑は智解の至らざる場合に生ずる相對觀念であるが、信仰は智解の至れる場合に生ずる絶対觀念である。智解の至れるものとは、いわゆる知識ではなく第九識から起る神祕の体験である。それを宗教の用語で信心と云う。信心は至心信憑の義であつて、祈りの心を指す詞である。信仰は七八両識に止住せず、現象を超えて九識の本体界に合一する、主我の帰省である。これに祈りを伴えば必然に超心理現象が現れる。それが思念伝達、靈感、靈驗の不可思議である。」必然的に超心理現象が起こると言い切るわけです。

日蓮宗の十一の教区という単位で開催されている教化研究会という研修会があります。現宗研が共催という建前になっているものなのですが、先般、或る教区の教研会議に講師に來られた或る先生が、「お題目を唱えて成佛しても何も変わらないけれど」と仰つたのです。「お題目を唱えても、何も変わらない」というと、靈断師としてもさることながら、現宗研主任としてもさすがに「はい、そうですね」とは言えませんが、もうちょっと表現を考えていただきたくて申し上げました。

「お題目を唱えると成佛する、しかし、成佛しても何も変わらない」というようなことは高佐貫長は認めませんでした。それは観念遊戯であると。お題目を唱えて何も変わらないのならば、お題目を唱える必要もない。

お題目を唱えることによって、無意識の無明を突破することができて、あるいは靈界と合一することができて、佛用が現れてくるという現実がある筈だ、なければならぬ、と考えていたのだと思います。

ここから先は、先ほど申し上げた「何これ？」というようなことが増えて来るかと思えます。こんなところまで九識を広げるのか、とお考えになるかもしれません。

「七、第九識を心象に捉える第一の認識は、四徳波羅密であるが、その第二は主我に四種の性格を分つ神秘である。万物が、火、風、水、土の四大の調和に依って成立っているように、人間も火、風、水、土の四大系統に分れていることに注意しなければならない。近代の科学は四種の血液型を発見し、その血液型に依って主我の性格が異なることを明かにした。即ちB型は火の性格を有ち、陽気で指導力に富んでいる。A型は水の性格を有ち陰気（内気）で忍耐力に富んでいる。AB型は風の性格を有ち短気で活動力に富んでいる。O型は土の性格を有ち平気で包容力に富んでいる。」

血液型について、当時このような研究が開始された時で、大変に気に入ったようです。「明らかにした」というところまで至っていたのかどうかは疑問もありますが、現在でも、世間では相当に流行ってもいるようです。私自身、血液型というものをどこまでどのように評価すれば良いのかは迷うところです。しかし何もなしにしては何かありそうですね（笑）。

これは教義の部分ではありませんので、違っていたら修正すればいいことです。高佐貫長の考え方からす

ると、そういうことになると思います。

「法華経は九識界の本体を久遠本佛と云い、九識の靈界より現象世界の現われることを境智冥合と云い、それを釈迦牟尼佛（智）多宝如来（境）に配し、久遠本佛の生命活動を本化と云い、それを四大系に分つて上行菩薩（火徳）無辺行菩薩（風徳）浄行菩薩（水徳）安立行菩薩（土徳）と云うのは、此の間の消息を道破するもので、四種の血液型、主我の四性格に一致している。」

このあたりは、血液型のことを除けば、伝統教学的なところでは。

「日本神道の古事記に於ける創世記は法華経の教理と同じ内容であつて、神の名称を異にするだけである。即ち天御中主之神（久遠本佛）高皇産靈神（多宝如来）神産靈神（釈迦牟尼佛）宇摩斯葦加備比古遅神（上行菩薩）天之常立神（無辺行菩薩）豊雲野神（浄行菩薩）国之常立神（安立行菩薩）これは偶然の一致ではない。九識の靈能に依つて導き出された神秘界の真相である。」という捉え方をしています。宗教の枠も超えてということには、このようなことに繋がってきます。

「八、主我の真相はこれによつて明かになつた。人若し学んで第九識を悟り、信じて第九識を体得するならば、寿量本佛（唯一絶対の神）の光明界（靈山浄土）に安住し、四徳波羅密の究竟目的を成就することが出来る。此の第九識に依つて成立する信が、一大秘法の妙法蓮華経であり、その信に安住する生活の行が三大秘法の南無妙法蓮華経である。此かる正確なる教理を本にする宗教は、日蓮大聖人の佛教以外には全くないのである。」

他の宗教も認めるのですが、行き着くところは日蓮佛教である、ということになります。

3、九識靈断法

五頁目（ ）です。「九識靈断法相伝講習会」と書かれています。昭和二十九年に初めて靈断の相伝講習会を開いたときに、聖徒団の機関誌である「よろこび」の裏表紙に広告宣伝を付けたものです。

「資格」というところで、

「日蓮宗布教師・修法師・寺院住職・教会担当者・教師資格者・特別許可セル十字佛教聖徒」とあります。元々在家の人たちから始めたと申しましたが、日蓮宗靈断師会の前に、十字佛教靈断師会という組織がありました。

昭和二十九年に、まず日蓮宗の教師資格者に受講資格の枠を広げました。私も厳密に確認をしていますが、日蓮宗以外の蓮門の僧侶の方々にも公開をしておりましたし、今もしております。

一時その線が細くなりましたが、内紛を切っ掛けにしまして、高佐日煌の理想をもう一度取り戻そうというところで、今年（平成二十三年）の相伝講習会は蓮門の他宗派の御寺院にも案内させていただきました。まさに「本化ネットワーク」を作ろうとしていたのが高佐日煌だと言えるかと思えます。

話が逸れますが、小樽問答が契機となりまして、宮崎県を中心とする興門系の寺院が日蓮宗を離れまして、大日蓮宗を作りました。先年、現宗研の關係で旧大日蓮宗寺院八ヶ寺を訪問いたしました。幸いにと申しますか、全部靈断師寺院でした。現宗研主任としてはあまり口に出来ませんが、

大日蓮宗で使っていたお経本を見せてもらいましたら、冒頭に礼拝文という文章が載っております。こ

れは、靈断師会のお経本に載っているもので、高佐貫長が書いた文章です。いきなり勧請するのではなく、まず礼拝するという姿勢を大切にすべし、というのが高佐貫長の考え方でした。

大日蓮宗が独立していた時でも、お経本には礼拝文が掲げられていた。日蓮宗から離れていた時期でも、そのような形で日蓮宗靈断師会の会員としては繋がっていたわけです。本化ネットワークを考えていた、ということの具体的な一事例でもあったのだと思います。現宗研主任の立場ですと、それは言えない。言わないことは、真実を歪めることになるのですけれども、私が言ってしまうと、痛くない腹を探られたり、というようなことになりますので。

私が現宗研の主任でいることで、邪な意図を云々する輩がおりますのですが、自覚的には、むしろ靈断法や靈断師会の露出をセーブしているつもりでいます。その為に本当のことが隠れたり、といったことにもなり、忸怩たる思いもありますのですが。

次の資料も、「よろこび」という冊子の裏表紙です。靈断法とは何かということが、一般向けに説明されています。高佐貫長生前の、善行院に本部がある時のものです。このような広告宣伝をしていました。「電波探知機」とも書いてあります。運命鑑定が出来るということですよ。

靈断法について、資料にない部分を少し御説明します。

靈示表というものがあって、5×5の二五のマスに区切られています。妙法蓮華經の五文字がそれぞれ一文字ずつ記されているコイン状のものがあり、それぞれの文字が五つずつ、合計二五枚御座いまして、靈袋と呼んでいる袋の中に入っています。

請断者（靈断をみてもらいたい人）が来た時に、正対しまして、あなたが知りたいということについて、

よくお願いしてくださいと言って、お題目を唱えて、霊袋からコイン状のものを取り出して貰い、それを霊示表に記入します。

こうなりますように、とお願いとするとダメなのです。そうすると、そうなるように霊示がでたりします。不思議なもので。

正しく知りたいことについてよくお知らせくださるように、御本佛や俱生霊神という霊断師会で大切にしている守り神にお願いをして下さいねと言って、南無妙法蓮華経と唱えます。

一回に一枚ずつ五枚取り出してもらいまして、それを一行目に記録して、それを五回繰り返して二五マスで妙法蓮華経の五文字で埋めます。それを相伝された方法で解釈します。解釈の仕方は秘密相伝事項です。で今日はお話ができません。そして、その解釈の際にも、解釈法、読み取り方を超えて、九識が発動する、九識を発動させて解読する、とそういうことになります。

先程来申し上げております通り、題目の信仰によって、そのような霊験神秘が起こるはずだという考え方ももっていたということです。高佐貫長がそのような考え方をしていたということは御理解いただけたものと思います。

九識霊断という法術そのものについては、どこかの時点で高佐貫長に天啓があったのだらうとしか言いようがありません。或る時、先ほどの5×5の二五のマスで霊示表が見えたのだらうと、という以外のこと、私も聞いておりません。師父は、祖父が初めて霊断を始めた時は「勉強しすぎていよいよ頭がおかしくなったのか」と思ったと言っておりまして。その後、言ってみれば、いろいろ実験をやってみた。目的を立ててそれについてどうなるかと霊断をします。で、結果を事前の霊断と照合してみる。

実験を繰り返し行って行って、どうやら大丈夫だと思ったようであります。それで、御信者の方にもお伝えして、蓮門の方々にも公開いたしました。

話が甚だ雑駁で恐縮ですが、時間が参りましたようですので、以上で、高佐日煌の九識論の御紹介ということにさせていただきます。

講義六

池田大作の九識論

講義（一八） 「池田大作の九識論」

講師 大西克明（東洋哲学研究所所員）

はじめに

皆様、はじめまして。東洋哲学研究所研究員の大西克明と申します。本日はよろしくお願ひします。私に与えられたテーマは、「池田大作の九識論」というタイトルです。本日は講義形式となっておりますが、私はまだ若いので皆さまへの講義というよりも、研究発表のような形でお話しさせていただきます。

まず、私の自己紹介をさせていただきます。西山茂先生のもとで、大学院の博士後期課程を修了しました。約一〇年間、西山先生にお世話になりました。学部は創価大学を出ております。西山先生の研究室で仏教系の新宗教を研究しようということで、本門佛立講や、創価学会、佛立宗、在家日蓮宗浄風会などの諸教団を研究させて頂き、二〇〇七年度に博士論文を提出しました。

私自身のアイデンティティの基盤は研究者です。しかし、日蓮仏法の信仰者でもあります。両者のバランスは取り難いといわれますが、学問上のトレーニングは受けてきましたので、この場に立たせて頂いていると思っております。

宗教社会学を専門にしておりますので、今日の発表も宗教社会学的な発想がメインになるかと思えます。「池田大作の九識論」というテーマに対し、時代的背景、思想的な動きをふまえて見ていきたいと思えます。

創価学会における九識論の位置

最初に、今日の創価学会における「九識論」の位置について確認します。創価学会では教化育成のために会員に教学を学ばせていますが、その教学の中で、九識論はどのくらいの比重を占めているかを考えてみます。一例ですが二〇〇二年に発行された『教学の基礎』（聖教新聞社）というものがあります。二〇一〇年で一五刷されていますが、内容は同じです。一九九一年に日蓮正宗と組織的に別れまして二〇年が経ちましたが、離脱してから一〇年経って発行された初学者に対する書です。

内容をみると、三〇〜四〇年前の創価学会のイメージとはかなり内容が異なっています。例えば、「謗法」に対する態度については、許容度が広く解釈されています。神社の祭りをいかに捉えるかなどは新しい解釈です。以前とは異なり、「参加していいよ」といつている。あるいは、宗教系の学校に進学した際、授業時間に行われる「祈り」をどうとらえるか。それも「いいですよ」、「信心があれば構わないですよ」となりました。二〇年前と比べれば、教理解釈が一部変化しているところがあります。しかしながら、九識論という分野に関しては、基本的に変化はありません。まずこのことを御認識下さい。その上で、九識論の比重について考えます。例えば、『教学の基礎』では、全三七一頁中、九識論の解説は五頁のみです。確かに、九識論については、創価学会の教学部でも、唯識論から研究して捉え直していこうという動きはあります。しか

し、初学者の教学学習に関しては、最初に九識論を教えることは、まずありません。最初に教えるのは一念三千論です。教学的には一念三千から学習させ、生命哲学的観点へ深化させるといった指向性があります。これは以前から変わりありません。

例えば教学試験です。創価学会の様々な試験がありますが、九識論の出題はありません。しかし、『御義口伝』の出題はあります。『御義口伝』では九識のチームがたくさん出てきます。しかし、『御義口伝』本体は出題しますが、九識論を主題化して出題することは無いと思います。

宿命転換と九識論

続いて、教説の中核に位置する「宿命転換」について話しておきます。創価学会では「生命変革」や「人間革命」ともいいます。その説明原理の中心は一念三千論にあります。しかし、これは私の考えですが、成仏のイメージ、その心的構造をリアルに説明したいという時には、九識論を使用したりします。

ここが、今日の発表のメインになると思います。成仏の心的構造を分かりやすく説明するところに九識論の位置づけがあります。すなわち、宿命転換の原理を説明する際、心的構造の説明手段として、九識論が極めて有効であるということです。

機関紙の「聖教新聞」に、時折、九識論の特集が出てきます。私の印象では三、四年に一回ほど、特集やシリーズで登場するくらいです。推察ですが、会員からの要望と、それへの対応ではないかと思えます。ということ、創価学会の会員の中に、九識論をもっと知りたいという気持ちがあるということでしょう。東

洋哲学研究所長の川田洋一は、生命哲学に関する本を書いています。そこでは大胆に九識論を展開しています。彼は創価学会で九識論を展開しようとしている数少ない人物です。

川田が講演する際、九識論の話が一番盛り上がるそうです。会員からのニーズとして考えますと、心の構造をより詳しく知りたいという気持ちは強いと考えられます。

このような御文があります。「心地を九識に持ち修行をば六識にせよ」（『上野殿後家尼御返事』）と。九識について語られる際よく参照される文です。九識を知ることとはとても大事なことでしょう。ここで、御遺文の真偽問題について考えるべきでありましょうが、本日は創価学会の中で当たり前のものとして使われている御文を中心に検討していきます。よく参照されるのは『御義口伝』です。九識については『御義口伝』に沢山述べられております。昨日のシンポジウムで、九識については、御遺文中に殆ど無いという事が話題になりました。日蓮仏法において九識論が教理の核に位置するのか否かの問題は一旦エポケーしまして、真偽問題も一旦棚上とさせて頂き、現象としてどのように論じられるのかについて焦点を合わせたいと思います。そのあたりをご了解頂きたいと思います。

創価学会三代会長のそれぞれの特質

このあたりから、宗教社会学的な観点でお話しします。三代会長ごとの特質です。現在は六代目になりますが、三代会長が「永遠の師」であるとの会則になっておりますので、この三名（牧口常三郎、戸田城聖、池田大作）を比較するのが重要だと思えます。

以下の区別は私が勝手にやっているものです。ですが、おそらくコンセンサスが得られるのではないかと思います。まず、初代の牧口です。いわずと知れた教育学、ペスタロッチ系の教育学を軸にしています。価値論が出てきます。今日は牧口に関する発表ではないので割愛しますが、その思考のプラグマティズム性は否定できません。プラグマティックな価値論が特徴です。これは多くの研究者も認めるところでありましょう。

次に戸田城聖です。彼を特徴付けるのは「生命論」です。牧口の書物を読んでも生命論はありません。生物学の文脈で「生命」のタームを使っているだけです。戸田が最初に生命論を出してきます。戸田は、「仏とは生命なり」と覚知したといわれていますし、本人もそう言っています。この「仏」というのは宇宙生命なのか、自己（内部生命）なのかという二面性がありまして、かなり抽象的ですが、一方で、非常にリアルな表現でもあります。

結果的には、その教説で、各個人の生命力を強める方向に持って行きますが、その過程には、宇宙大生命と自己の生命との相即関係、もつと突っ込んで言いますと、宇宙大生命と自己の生命とが回復的に調和することで救済がもたらされる論理が介在しています。この救済論理は牧口にはありませんでした。なぜ戸田がこのような言説を用いたかについては研究課題となりますが、若干後で触れたいと思います。

さて、本題の池田大作です。彼の特徴の一つ目は、戸田が打ち出した生命論を体系化する試みをしたということでしょう。私の解釈ですが、戸田は九識論をとりません。九識論で生命論を体系化するようなことはなかったと思います。

それらの体系化を志向していくのが池田時代からだと思います。ですから、創価学会における九識論といった場合、「戸田城聖の九識論」というタイトルはあり得ないのです。牧口の九識論もあり得ない。やはり池

田時代からの九識論です。

池田が三大会長に就任した一九六〇年以降から一九七〇年代にかけて、様々な書物の中で九識論が出てきます。先行する書物を確認しておきましょう、『折伏教典』の初版（一九五一年）から暫く版が変わるまで検討しました。また初期の教学関係の書物も確認しましたが、九識論に関しては一切出ておりません。確かに、いわゆる伝統仏教を解説するところの注釈の箇所で、「九識とは唯識ではこう言って、唯識からこのように変わった……」という説明があります。しかし、信行体系の中核のところで九識論を論ずることはありませんでした。九識論は池田の会長就任以降から活発に論じられてきた課題だと思われれます。なぜ論じられるようになったのかは、後ほど述べます。

特徴の二つ目は、現代的な諸問題との応答が開始されていくのが、池田時代であるということです。精神分析学との応答を例にとるとわかり易いでしょう。フロイト、ユング、マズローなどです。マズローは後に「第四の心理学」という事で「トランスパーソナル心理学」を展開します。それらの思想界の動向とも応答しなければなりません。少なくとも会員からの要望、すなわち、現代に応答してもらいたい、というニーズがあつたのは間違いないだろうと思います。

深層心理を仏教ではどのように把握するのかといった場合、一念三千論や中観の空からではダイレクトに応答が出てこない。説明し難いわけです。しかし、九識論を用いるとダイレクトに伝わります。

また、池田は外国の識者とよく対談をします。その時、外国の方は仏教を予習してくるわけです。唯識や中観、このあたりは予習していると思います。それへの対応も含め九識論が重要視されていたのではないかと推察しています。

三つ目の特徴として、これは池田時代の時代社会的な要請だと思えますが、主体性の問題です。近代社会における疎外、すなわち、一九六〇年、七〇年代ですから、疎外問題は若者にとつては非常に大きな課題だったわけです。その時代において、いかに主体性をもつて生きていくか。いわゆる実存主義哲学で主体性を回復しようとしてもピンとこない時代の思想地帯に、いかに主体的な回復感を与えるかという関心が池田には強かったのではないかと推察しています。主体性の問題に対し、単純な生命論ではなく、それをより体系化し、深層心理をも射程に入れた九識論が採用されやすい時代の空気があつたのではないのでしょうか。

九識論の基本的な論じられ方

では、池田時代以降の現在の創価学会において、九識の基本的な論じられ方について確認しておきます。大筋を申し上げますと、有相の唯識、『大乘起信論』、天台を踏まえた上で、名字即の立場から捉えていくのが、基本の筋だと思えます。現実を絶対肯定する本覚思想に墮さないように、修行の実践性は担保してきます。修行の実践性とは抽象的ですが、具体的には菩薩行としての折伏行と唱題行です。これはやらないとダメだと。本覚思想の悪しき絶対肯定性には与しないという立場性があります。

次に、唯識の阿頼耶識を生命原理とする立場から、九識論から捉え直そうとしています。さらに、八識の段階で捉えず、九識を用いて生命論を捉えていこうという構造を採用します。ですから、八識では戸田の生命論は捉えられません。九識というのを出していかないと生命論に対応できないということがあります。

「九識（根本淨識）」と創価学会ではよく言います。括弧付けで根本淨識を入れます。九識は仏性であり仏

界、かつ宇宙生命と捉えるわけです。根本淨識を觸発ないしは薰習すること、すなわち唱題することで、轉識得智を成し遂げると考えます。これが宿命轉換であり、六根清淨の状態であるわけです。

このあたりの論理は、基本的に『御義口伝』に依っていると考えられます。御遺文には出てこない。六根清淨は創価学会でも言いますが、それがどこから来るかといえば『御義口伝』なのであります。九識を論じる場合、基本的な立場は以上です。唯識、『大乘起信論』、如来藏、天台を踏まえた上で九識を捉え返している、こうという立場を取っています。

宗教社会学では、どのように観察されてきたか。

宗教社会学、特に新宗教研究では、創価学会はどのように観察されてきたのでしょうか。特に注目されてきたのは、対馬・西山・島園・白水「新宗教における生命主義的救済観」(『思想』六六五号、一九七九年)です。今から三五年前くらい前の論文です。非常に息の長い論文で、現代でも参照され、また批判して乗り越えようという人たちが多い論文です。

そこではこう書かれています。「創価学会は、素粒子論・宇宙科学・生化学・分析心理学・身心相関医学等の知識を援用して 幸福製造機 としての曼荼羅 大御本尊 との神秘合一による 御利益 の獲得といった従来の生命論を、より洗練された 権威ある生命論 へと轉換させた」と。

この論文の創価学会を担当しているのは西山先生ですから、西山先生が書かれたのではないかと思えます。要約すれば、戸田の生命論を洗練された生命論に変革させたということです。そして、その過程に九識論の

登場があつたと私はみているわけです。精神分析学との対話、あるいは分子生物学や、さらには宇宙論との対応などです。九識論からは宇宙論は直接出てこないと思えますけれども、生命論との関係で九識と繋がります。

成仏観としての六根清浄

先ほど申し上げた、六根清浄について補足しておきます。創価学会の成仏観についての補足になります。池田の書物から引用してみます。一〇年程前のものです。熱烈な現世利益による救済観が後景化し、洗練された成仏観としての六根清浄が前景化しています。社会階層の高い人々にも受け入れやすい救済観といえるでしょうか。

「受持」とは不惜身命の信心です。御本尊を抱きしめ、広宣流布に生ききっていくのが「受持」ということです。それが「常精進」です。「日々、広宣流布」であり、「生涯、広宣流布」です。その、信心によって、六根清浄になっていく（池田大作『法華経の智慧 第五巻』）。

「如蓮華在水」です。汚泥にあつても濁らない。それが蓮華です。地涌の菩薩は意識です。その姿を六根清浄という（『同上』）。

この六根清浄は『御義口伝』からの展開です。先取りして申し上げますと、六根清浄が語られる際、九識論の知識がフル活用されるわけです。次の引用では、さらに大胆に六根清浄が語られます。

「六根とは、「小宇宙」のわが生命と、「大宇宙」との接点です。大宇宙と小宇宙が「関係」する入り口であり、

また出口です。この六根が清浄になるといふことは、自分の生命が大宇宙に完全に「調和」し、そのリズムに合致していくと言うことです。（中略）これが「即身成仏」であり、「人間革命」であり、「六根清浄」です」（『同上』）。

そのまま抜き出しているので解説の必要はないと思いますが、六根清浄と即身成仏の関係について考察を深める必要がありますが、ここで九識論をどう捉えるかという話に繋がるわけです。では、池田の九識論を詳しく見ていきたいと思えます。しかし、その前提として戸田の生命論に触れておかないと先に進めません。戸田から池田への流れを理解することが「池田大作の九識論」の補助線になってきます。

戸田城聖の生命論

「仏とは生命である」。これは、戸田が太平洋戦争末期に獄中から出てきた後、自身の小説で語った言葉です。社会学的には、当時の言説空間における「生命」のコンセプトと、戸田がイメージした「生命」に異なる相互関係があったのが重要ですが、それはさておき、「仏とは生命である」との命題は、その後の創価学会の教説に甚大な影響を与えていきます。戸田の言葉を引用しておきます。

「仏とは、生命の表現なんだ！外にあるものではなく、自分の命にあるものだ！いや、外にもある！それは宇宙の生命の一実体なんだ！」（戸田城聖『小説人間革命』聖教新聞社）。

つまり、宇宙生命が仏であると同時に自分も仏だと。本覚的などころもありますが、戸田の一つの表現方法です。小説ですから学問的な手続きはありません。ですが、小説であるがゆえに訴えかけるものはあるわ

けです。非常にダイレクトな表現ですね。

「いっさいを動かすものが 南無妙法蓮華經 の当体にあると日蓮大聖人様はお説きなされた。その動かす力が、われわれの生命にある。それを開くのである」(『戸田城聖全集第四巻』)ということです。

仏とは生命だといった時に、自分の中にも仏があるといえます。宇宙も自己也妙法の当体なのだ。これを、ウパニシャッド・梵我一如だと評する学者もいます。

後の池田は、梵我一如的であることは踏まえつつも、仏教的に捉えなければいけない、という視点がでてきます。戸田の生命論が前提にあるという事がポイントです。

さらに戸田の言葉をみておきましょう。「この宇宙は、みな仏の実体であつて、宇宙の万障のことごとく慈悲の行業である」(『戸田城聖全集第三巻』聖教新聞社)。要するに宇宙は仏だと。ただし法身仏のみではありません。「慈悲の行業」というところに、人格的なイメージが附随しています。ここが戸田のポイントで、慈悲という観点が九識論でもキーワードになってくると思います。「宇宙そのものが慈悲の当体である」というところは当体蓮華の話になります。

私も以前から分かりませんでした。「生命」というのはいったい何なのだ。戸田の時代に生命とはどのような意味合いをもった言葉だったのでしょうか。今われわれは生命という言葉を日常的に使っています。例えば生命保険とかですね。また、生物学でも普通に生命と使います。しかし、調べてみますと明治時代に翻訳語で作られたものです。仏典にはありません。そのあたりを見てみたいと思います。

明治から大正時代の「生命」

戸田はどのような「生命（せいめい）」のイメージを持っていたのでしょうか。実は「生命（いのち／せいめい）」はライフ（「ei」）の訳語として定着したという説があります。一八七〇年（明治三年）、サムエル・スマイルズの『Sei Eido』が中村正直によって翻訳され、『西洋立志論』として出版されました。そこでライフは「生命」なんですね。

最初は、江戸期に用いられていた「命」にライフを当ててみたがやはり違つと。命だとはちょっと違つのではないか。ですから「生命（いのち）」と呼び始めたそうです。徐々に「生命（せいめい）」を呼ぶようになつたものと思われれます。

明治二八年頃に生命保険というものが生まれ、「生命をお金に換えるとはいかなることか！」という議論が起きたそうです。このように、明治時代の「生命」には色々な文脈があります。

スマイルズの西洋立志論だと天賦人權論ですね。要するに、一人ひとり人權があると。ライフが保証されなければならぬという観点で論じられていましたが、明治末になると、生体エネルギー論が入ってきます。

生命・ライフというのは、エネルギーなのだ。それで、天賦人權論の文脈がなくなります。現在でも天賦人權論のイメージで生命は使わないと思います。普通に人權といえます。

生体エネルギー論との関連でいえば、物質と宇宙を貫く流動的な実在としての「生命」が文学界・思想界でいわれるようになってきます。一八九三年、戸田が生まれる七年前ですが、北村透谷が『内部生命論』を

書きまして、「宇宙の生命」は「人間の心の内奥」で感じ取れるものだといえます。自我に悩む若者たちにこのような思想が流行っていくわけです。

宇宙としての生命、それが自分の内部にもあるのだ。このような思想が、明治後半から大正期にかけて論じられていたわけです。戸田も東京に来て二〇歳代の頃、出版業をやっていましたので、それらに接触していたのではないでしょうか。

もう一つ重要なのは日蓮主義者の生命論です。例えば山川智応も宇宙は生命だと言っています。里見岸雄も大宇宙・生命という形で捉えています。しかし、文献的に確認できるものとして、戸田に影響を与えたのは法華会の小林一郎です。法華会は大正三年に創設された、在家を中核としたグループで、今でも『法華』という冊子が発行されています。小林は「仏は生命だ、宇宙は生命だ」ということを会誌で語っています。

一週間前に関西学院大学で日本宗教学会がありました。そこで発表したのですが、戸田の生命論はどこから来たのかという議論をしました。『質問会集』という戸田の講演録（質問会の記録）があります。戸田が実際に言っていることです。そこにはこう書いてあります。

会員から質問されるわけです。「先生、先生が法華経をおぼえた時に天台流に習ったために罰を受けたという話を聞きましたが、どういうわけでしょうか」と。答えて「今日日本には法華経の講義録がたくさんあります。一番売れているのは小林一郎という中大の先生が書いたものです。私は中大で小林先生に倫理学や哲学を習ったものですから、先生の講義録を非難すると言つことは弟子が師匠を非難するのはいけません。ですが私は講義録はざいぶん読みましたが、これはどうしてもだめです。先生が悪いのです。これはどうしても儒教の学説なのです。仏というのが成り立っているのです。その他は本多日生にしても天台をでていない」

とっております。

戸田は獄中で小林一郎の『法華經大講座』という本を取り寄せています。随分と読んだのではないでしょうか。戸田は、小林一郎の説は儒教的で、単なる倫理道德でしかない、救済が成り立たない」と解釈しますが、一方で、間接的に影響を受けたといわざるを得ません。もちろん、戸田は小林一郎以外に影響を受けたと思われませんが、文献上確認できません。しかし、例えば日蓮主義者が語る生命、あるいは一般社会で言われる生命という言葉、これは時代の雰囲気として影響を受けていたと思われれます。戸田の生命論には社会的背景があるわけです。宗教社会学的に言えば、生命論は日本的な近代化の産物だったわけで、戸田もその言説空間に内属していたといえるでしょう。

戸田から池田の生命論へ

ここからが、戸田から池田への架け橋になります。

「万物を生成し、変化させ、生死生死を繰り返させながら、一切を生かそうとしている宇宙。この宇宙の大生命そのものが、仏の当体です。無作三身の仏の当体なのです」（池田大作『法華經の智慧 第三巻』聖教新聞社）。このように池田は語ります。戸田がいう「仏とは生命である」ということを普遍化させようとしています。

「宇宙の慈悲とは本有の仏界の力用である。また本有の菩薩界の力用であり、これが地涌の菩薩の働きなのです」（『同上』）と。つまり、宇宙が大生命ですが、それが慈悲という観点で力用として捉えています。

実体的な発想よりも力用です。それが個人の中の生命、すなわち菩薩の働きにあたるというのです。宇宙即我と出てくるのは、このようところから来ています。

もう一つ紹介すると、「菩薩道は人間性の極地の行動です。それは根底において、宇宙の慈悲の力用と一体なのです。私どもが友の幸福を祈り、語り、働いていくとき、その身口意の行動のなかに、永遠の生命が現れ出ているのです」(『同上』)。とあります。機関紙の聖教新聞に「宇宙的ヒューマニズム」という言葉がよく出てきます。誌的な表現ですが、このような前提があるわけです。「慈悲の力用」という観点で生命を捉えており、これが一つのポイントになってくると思います。

池田大作の生命論

先ほどは、戸田の生命論をいかに池田が解釈したかについて紹介しました。悪の問題を通してさらに展開しておきましょう。よく用いられる『当体義鈔』です。「仏とは生命だ、生命は慈悲である」といったとき、それは極善なわけです。すると同時に悪の問題が出てきます。

極善なのになぜ悪が備わっているのか。『当体義鈔』には以下のようにあります。

「一妙真如の理なりと雖も悪縁に遇えば迷いとなり善縁に遇えば悟りと成る悟りは即ち法性なり迷いは即ち無明なり、譬えば人夢に種種の善悪の業を見・夢覚めて後に之を思えば我が一心に見る所の夢なるが如し、一心は法性真如の理なり夢の善悪は迷悟の無明法性なり、是の如く意得れば悪迷の無明を捨て善悟の法性を本と為す可なり」と。少し難しいですが、これをどのように解釈しているかを説明します。

先ほどの『当体義鈔』の御文を悪の問題も含めて、つまり提婆達多の悪人成仏の問題も含めて、池田は次のように解釈しております。

「生命の実相は善悪不二であり、善も悪も生命に具わっている。だからこそ、実践の上では、法性を根本とし、善を目指さなければならぬ。（中略）仏法は勝負です。限りなき闘争です。釈尊が提婆達多に勝ったからこそ、提婆の「悪」が釈尊の「善」を証明することになった。悪に負けてしまえば、提婆が全知識であったとは、とても言えない。（中略）悪もまた善を顕す働きをするのであれば、悪の全体がそのまま善になります。まさに善悪不二です。しかし、自然のままに放置しておいて、悪が善になるのではない。悪と戦い、完膚なきまでに打ち勝って、はじめて善悪不二となるのです」（池田大作『法華経の智慧 第三巻』）とあります。

大生命は慈悲の力用とありますが、その慈悲というのは常に闘争状態にあつて慈悲として現れているのだと。創価学会を特徴付ける言葉の一つに、「仏法は勝負なり」という御文が頻繁に出てきます。選挙支援で「仏法は勝負なり」と激を飛ばします。落選させてはいけなわけです。また、会員の生活問題に対し「仏法は勝負」だから負けてはならないと指導が飛びます。日常的にはこのような意味合いで「仏法は勝負なり」が使用されますが、生命は常に闘争状態にあるとの背景があるわけです。

今までの前提を踏まえて「池田大作の九識論」がより見えてくるのではないかと思います。

九識論についての展開

九識論については、最初に述べた『教学の基礎』の中でも、四〇〇頁弱で五頁分しか割かれていません。

教理の中核ではないのですが、生命論との関連でみると重要です。九識論のみを主題化した文献はありませんが、色々なところで触れられています。

池田が、最初に九識論について述べていくのは『御義口伝講義』（一九六五年、創価学会）ではないかと思えます。三二歳で会長になってすぐに、東京大学の学生に対して『御義口伝』講義をしていきます。それをまとめたものです。会長になって最初の講義になります。

そして一九七〇年代に『生命を語る』（一九七三年、潮出版社）というものが出版されます。池田を中心とした対談形式の本です。先ほど触れた新宗教研究で、創価学会の生命論の権威化ということがありました。が、当時の研究者は、この本を読んだのではないのでしょうか。生命論の展開の際に、九識論への言及がありません。

九識論を幾分わかり易く述べているものに『生命と仏法を語る』（一九八六年、潮出版社）があります。他にもありますが、一九八〇年代中頃あたりから、川田洋一が展開しています。池田の考え方を基本にしていますが、現代医学、精神分析学、臨死体験、トランスパーソナル心理学との関連で色々書いています。更新されて一番新しいのが二〇一〇年に出ています（川田洋一『新版生命哲学入門 宿命は変えられる』第三文明社、二〇一〇年）。後でまた見たいと思います。川田は医学博士で免疫学が専門でしたので、そちらの方に非常に強い。そちらの方面で議論を展開しています。

また、対談集がたくさんあります。本日現在で五五点が出版されています。私も頑張って目を通してききましたが、九識に言及しているものはそれほど多くはありません。九識に言及している対談集を列挙しておきます（引用の際、頁数は省略します）。

- 『二一世紀への対話』一九七五年、文藝春秋社、A・J・トインビー（歴史学）
『闇は暁を求めて』一九八一年、講談社、ルネ・ユイグ（美術史家）
『宇宙』と『人間』のロマンを語る』一九九二年、毎日新聞社、チャンドラ・ウィックラマシンゲ（哲学・理学）
『科学と宗教』一九九四年、潮出版、アナトリー・A・ログノフ（理論物理学）
『東洋の哲学を語る』二〇〇二年、第三文明社、ロケツシュ・チャンドラ（言語学）

九識論の基本枠組

九識論の基本的な説明をしておきます。基本的に唯識と変わらないのですが、九識の部分はオリジナリティーがあります。『生命と仏法を語る』からの引用です。

第五識（眼識・耳識・鼻識・舌識・身識）……感覚器官である五官にともなう識

第六識（意識）……下界の情報を統合し、記憶とも比べあわせながら判断する思慮

第七識（末那識）……末那は思い量るの意、意識の奥で絶えず活動し続け、強く深く自我に執着する心の作用

第八識（阿頼耶識）……一切法を含感するので蔵識ともいう。前七識の根底・基盤となる真相の心。染淨の二法を含む。

第九識（阿摩羅識）……根本淨識ともいう。生命のもっとも奥底にあって、一切の汚れに染まることの

ない常住不滅の究極的実在。

基本的には『唯識三十頌』あたりをベースに説明されます。九識の箇所では「究極的実在」という言葉がありますね。後で議論になると思いますが、實在論や根拠律という意味での「実在」なのか、あるいは単に實在と言っているか、議論が分かれますが、一応このような表現をしています。

さて、九識論の要は以下のように考えられます。すなわち、われわれ人間は本来「宇宙即我」の巨大な領域（第九識）をみずからの心身のなかに有している。にもかかわらず、いまだ狭小というか、低い境界というか、そうした自我意識（第七識）によって、自己を小さく限定してしまっている、という点を鋭く指摘しているという事です。

少し詳しく見ていきます。第七識から帰結される「小さき自己」、いわゆる「小我」です。この小さい我を大きくしようというのが、大事になってくるといわれます。

「第七識の領域は、深い理性の座であるとともに、常に煩惱に汚されている。そのために自己を狭く限定、エゴイスティックになっていると思われるのです。ですから、これを「染汚識」とも呼びます。仏法的にいうと、「我癡」「我見」「我慢」「我愛」の四煩惱が渦巻いていることとなります」（『同上』）と。これを何とかしなければいけないわけです。きれいにしましょうということなのです。では八識はどのように規定されるのか。

「仏法は、この煩惱に汚され、本来の自己を狭く限定する自我意識（第七識）が、一体どこから生じるのかを追求しているわけです。そこにさらに奥の、第八識阿頼耶識を見出したともいえます」（『同上』）。五識、

六識、七識での体験が種子として八識に蓄えられ、七識、六識、五識を生じさせるのです。ということは、八識は宿命的な循環を繰り返していくことになり、よって、九識を起てないと宿命的に循環を繰り返してしまうという考え方になる。もっと言いますと、八識で、清いものと汚されたものが貯蔵されていますが、それを清めようと思っても、それが一体どのくらい過去から汚いものが詰まっているのか分からない。一体何回生まれ変わればきれいになれるのかという話になり、即身成仏ができない。九識を起てなければ行けないという事です。このあたりを以下のように言っています。

九識とは

しばらく引用を続けます。九識については次のように説明します。

「このだれもがほとんど意識していない。しかし、自身を縛りつけている、「自己限定の枠」を突き破って、本来の「宇宙即我」という次元にまで広がりゆく力強い大境涯、とでもいうんでしょうか。これを「九識心王真如の都」と、仏法ではいいます」（『同上』）。

九識を本覚とも仏性ともいうわけです。これは『御義口伝』や『日向記』あたりから来ると思います。また、本覚的であるといわれる、『日女御前御返事』の「只我れ等衆生の法華経を持ちて南無妙法蓮華経と唱う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すなり」との御文ですね。創価学会でよく拝読されています。

「末法における『法華経』とは、「南無妙法蓮華経」即「御本尊」であられる。この御本尊に南無していく

ことにより、私どもの生命それ自体が即九識心王真如の都」とあらわれ人間最高の英知を耀かせていく(『同上』)。

「この第九識の英知に基づいてこそ、第七の自我意識を自在にコントロールし、自我の「囚われ」を排することもできる」(『同上』)となります。

このあたりは精神分析学との関係が意識されていると思います。深層心理学との対話を可能にするということがポイントです。第七識はフロイトがいつている無意識とリンクしている。ちょっとずれますけれども、七識はほぼ無意識です。よって、七識をどのように変えるかということが、いわゆる心身症をいかに治していくかという議論とリンクしてくるわけです。かといって、クリニックみたいなのを造って治病に応用することはしません。ただ、心理カウンセリングというのは医者と患者の関係で治していきますね。ところが、唯識を基本とし、自我意識を変えていこうというのは、自分でできるわけです。誰かがカウンセリングをして自我意識を変えていこうということは、創価学会ではやりません。あくまでスタンスは、自分でやってください。心に苦しみをもった会員もおられるわけです。八識の水準から変えていけるのだという説明は、力強い励ましになるのですね。

池田は、「宇宙即我」というタームをよく使用します。では、どこからかというところ、『一生成仏鈔』などが多いです。

「一心法界の旨とは十界三千の依正色心・非情草木・虚空刹土いずれも除かず・ちりも残らず一念の心に収めて此の一念の心・法界に遍満するを指して万法とは云うなり」。

一念の心が宇宙に遍満しているということです。これを宇宙即我と読み取ります。これも九識論と関係し

ていきます。先ほどみました『日女御前御返事』もそうです。真偽の問題は置いておいて、創価学会では重要視する御遺文です。

『御義口伝』における九識

『御義口伝講義』で九識について論じられています。引用してみます。

『御義口伝』には、「妙法蓮華経は九識なり十界八識已下なり」とあります。これを次のように解説します。「妙法蓮華経が宇宙の本源であり、生命の究極ということである。十界は八識已下とは本体に対する働きであり、生命の究極である一念のあらわれである。（中略）すなわち、現実にあられた仏の所作は八識已下となってくるのである」（『御義口伝講義』。これはダイレクトですね。妙法蓮華経が九識である。生命の究極である。そして現実には八識、七識とあらわれてくるわけです。

次も『御義口伝』です。「御義口伝に云く此の六句の文は五識なり我観一切普皆平等とは九識なり無有彼此とは八識なり愛憎之心とは七識なり我無貧着とは六識なり亦無限礙とは五識なり我等衆生の観法の大体なり、今日蓮等の類い南無妙法蓮華経と唱え奉る者は豈我観一切普皆平等の九識の修行に非らずや」と。この文を受けて次のように解説します。

「世親等の唯識哲学も、天台大師の三諦円融、一念三千の法門よりみれば、まだ部分観であり、低級の謗りをまめがれない」（『同上』）。「第九識は、最高の識であるがゆえに九識心王ともいい、われらの信心の一念である。宇宙そのものであり、我即宇宙の一念に通ずるのである。さらに根本的には、我が己心の仏界と

いふことができる」(『同上』)。

基本的には三諦円融をとりますが、生命論的に解釈しています。

西洋との対話から

今までは講義録からの引用でしたが、ここから対談集を見ていきます。西洋的な認識枠組にどのように対峙するかがわかると思っています。

まず、『東洋の哲学を語る』という対談集です。対話者は、比較言語学のロケツシユ・チャンドラです。チャンドラ自身は二元論的思考を相対化し、関係論的な立場を取る人物で、互いに共鳴し合っているのですが、その中で池田は次のように語ります。

「一個の人間の生命が大宇宙と一体の広がりをもつという生命観は、まさに、インドが生んだウパニシャツド哲学や釈尊の教えに結実しております。博士の言われた生命観は、生命を表層意識から宇宙と一体の深層意識まで究明した、『九識論』を想起させます」(『東洋の哲学を語る』)。

ロケツシユ・チャンドラが二元論を超えるような生命観を語ったので、池田は九識に近いですねと言っているのです。同じことを次のようにも展開します。

「他者への行いを「業」として刻み、生死を超えて記憶してゆく第八識の「阿頼耶識」。さらに、八識をも包みゆく第九識である「根本淨識」においては、生命は個別性から解き放たれ、宇宙生命と一体となっている生命観です。そして宇宙生命と融合した個の生命は、一念三千の当体として宇宙の慈悲と智慧と勇気を内

包することになるのです」（『同上』）。

根本浄識との薫習が実践レベルで示唆されます。それによって宇宙生命との一体化、さらに慈悲と智慧と勇気をもたらすとされます。九識というのは、慈悲や智慧や勇気と関係してきます。わかり易く言えば、九識という根本浄識との接触、唱題行ですね。それによって、慈悲と智慧と勇気がでてくる。これが宇宙生命との合一とも表現されます。妙法蓮華経自体が宇宙の当体なですね。このように、生命論を挟んで九識論を解釈しているわけです。

次も『宇宙』と『人間』のロマンを語る』という対話集からです。対話者はウィックラマシングゲという理學・哲学の方です。やや長くなりますが池田の箇所を引用します。トランスパーソナル心理学との対話で九識論が用いられた場面です。

「西洋の深層心理学の探究する領域は、すでに世親らが体系化した唯識論とも重なっており、フロイトの個人的無意識は末那識の領域に、ソンデイの家族無意識とユングの集合的無意識は阿頼耶識の領域に相当する、と考えております。またトランスパーソナル心理学の論客であるケン・ウィルバーの提示する「意識のスペクトル」を見ますと、唯識論などと類似の理論を提示していることがわかります。彼もまた、デカルト的自我を超えるにあたって仏教の 無我論 に注目し、個人の自我を 幻想 と位置づけ、そこから普遍的な 真の自己 へ入ろうとしているようです。すなわち、ウィルバーの示す 自我 の領域は唯識論では意識の次元に相当し、 実存 領域は末那識、 超個 の領域には阿頼耶識が相当します」（『宇宙』と『人間』のロマンを語る）。

次は『科学と宗教』という対談集で、ロゲノフとの対話です。彼は、モスクワ大学の総長を歴任し、理論

物理学でアインシュタインと同じようなことを研究していたそうです。まず、池田が次のように語ります。

【池田】阿頼耶識という内奥の生命に刻まれた善悪の「業」は、死後も引き継がれて、その生命に苦や楽を引き起こすのです（『科学と宗教』）。

このようなことをログノフに説明しますが、彼はモスクワ大学の総長です。ソ連邦崩壊が一九九一年の年末でした。この本は一九九四年に刊行されています。冷戦体制の崩壊前後だとしても、「宗教はアヘン」の思考ですから、彼は宗教はやらないわけです。生まれた時から六〇歳までずっとソ連の人ですから宗教はあり得ない。全ての現象を物理現象として説明します。そういう人が、「業」のことを一生懸命考えているという興味深いシーンなのです。

【ログノフ】業因果の法則というのは、物理学と対比して言えば、精神世界における「エネルギー保存の法則」のようなものとはいえないでしょうか（『同上』）

物理学ではエネルギー保存の法則はあるわけです。例えば、私が持っているこのペンが無くなっても、ペンのエネルギーはずっと変わりません。というのがエネルギー保存の法則です。このアナロジーとして、業もエネルギーだから一定して続くのだ、との解釈をします。

【池田】釈尊の出現以前に、インドのウパニシャッド哲学では、すでに業について論じていました。仏法はそれを踏まえつつ、さらに、精密に「業因果」法則を生命内在の因果律として説明していったのです（『同上』）。縁起を踏まえた因果論ということですね。

最後に、フランスの美術史家であるルネ・ユイグとの対談集を見ておきます。『闇は暁を求めて』です。

「業は、業因すなわち潜在的エネルギーとして蓄えられ、やがて未来のある時点で業果すなわち顕在的な

力となって発動してくるのです。したがって、生命主体は、この因果の絆の束縛から逃れることはできないわけですが、それに対して、なにもなすすべがないということではありません。（中略）宿業の支配・束縛に対処するための強い主体性の確立と、生命の力をわきだす根源が第九識にあるのです」（『闇は暁を求めよ』）。

主体性の問題ですね。根源の九識、そこから影響を受けると主体性が確立されるとし、ルネ・ユイグを吃驚させます。

宿命転換の原理

今まで、九識論を生命論との連関から捉えようとする視点をみてきました。では次に、どのようにしたら宿命転換できるのかという具体論についてみていきます。今までは、現象理解のレベルでしたが、今度は実践になってきます。

『十八円満鈔』では以下に説かれます。

「前の五識は成所作智・第六識は妙觀察智・第七識は平等性智・第八識は大円鏡智・第九識は法界体性智なり」。

ここでは、転識得智がキーワードになります。具体的に言います。第九識が刺激されてどうなるかという点、第八識阿頼耶識が大円鏡智に転識得智する、変わってしまいます。大いなる円鏡、全く曇りのない大きな鏡に万物の現証をありのままに映し出す智慧だと。転識得智ですから智に変わるわけです。

第七識末那識は、平等性智、すなわち万物を、宇宙の創造的進化をおしなしてゆく平等なる存在として覚知する智慧になります。具体的には、差別の心が無くなるわけです。半無意識下の領域で、怨恨とか嫉妬がサーッと消えていきます。

第六識は、妙觀察智、すなわち、全ての存在の關係性を洞察し、善心で融合しようとする具体的な智慧になります。これは、様々な認識・判断する時に、一番良い解決方法を思いつくというイメージだと思います。第五識は、五感や身体を自由に使って、自他の幸福のために、なすべきことを成しとげる具体的な智慧に変わります。五感が研ぎ澄まされて、物忘れもなくなり、良い方向に全てが向かっていくということでしょうか。最終的には、慈悲の智慧がもたらされる感じになりますね。相手を何としても救いたいという、ほとぼしる智慧が出てくると。

この説明には、戸田時代の中からさまざまな現世利益観はありません。六根清浄に繋がる洗練された功德論になっています。

宿命転換と九識論

川田洋一の『新版生命哲学を語る』という本は、会員向けに九識論を説こうとする論考です。池田の思考を展開しようとしています。川田のオリジナルもあるかもしれませんが、基本筋は池田の思想です。要約してみますと以下のようになります。

唯識学派の立場は、阿頼耶識に内包された種子の性質を、悪（染汚）から善（清浄）へ転換する試みであ

ると捉えます。そして、仏道修行による善業の蓄積が阿頼耶識の性質を変えるわけですが、歴劫修行になつてしまふ。つまり、善業をどこまで積み上げれば良いのか分からない。過去世で悪業を積んだ場合、何度生まれ変わればいいのか。果てしなく遠い仏道修行に思えてしまいます。ところが、日蓮仏法ではそうではない、違うと把握されます。すなわち、日蓮仏法ではマンダラ（御本尊）への信、そして唱題行として定位される。そうすれば、生命内奥にある第九識・根本淨識から、仏の生命が顕在化し、阿頼耶識内在のすべての業を仏界の極善のエネルギーへと変革していくと捉えます。

そう考えると、九識というのは極善ですから、ほつておいても良いわけです。悪がないのではなく、悪との闘争で常に勝ち続けていきますから永遠に善なのです。それを第九識、根本淨識と考えているわけです。善悪不二ですから。基本的には闘争の中で常に勝ち続けているものこそ九識だという論理です。引用しておきます。

「マンダラ（御本尊）への唱題によつて触発された法界体性智が「極善」のエネルギーとして、無明を打ち破ることで、第八識阿頼耶識を、内包する善悪の業種子とともに質的に転換し、「大円鏡智」として輝きださせるのです」（川田『新版生命哲学入門』）。

一般会員のレベルでは、とても分かりやすい論の立て方になっています。つまり曼荼羅に向かつて、信を以つて題目を唱えれば、自分でも把握できない八識に、極善の魂が注入されて、七識も六識も五識も良くなるのだと。究極の善業で満たされる。そして第七識も変化して六根清浄になっていく。そのために、一生懸命に題目を唱えましょうということになります。論理構造としては以上です。とてもわかり易いし実践的だと思います。

ただし、九識は超越的なものではありません。また、実体的な思考で把握しているではありません。これは、仏種と仏性の関係にもなるかと思えます。九識を実体的に捉えながらも、縁起を踏まえますので、九識は超越的なものではありません。内在的なものです。ただし、実践レベルでいえば、一旦、外在的なものとして表象しないと先に進めません。さらには、仏種を立てないと救済にはなりません。この辺りはまた最後に触れます。

では、これで池田の言葉は最後になります。会の運動論として九識論が応用されるところです。

「八識をも包みゆく宇宙生命それ自体、第九識といわれる「根本浄識」を触発することによって、一気に、善悪の業エネルギーを「極善」のエネルギーに変えていく方法を教えたのが法華経です。寿命品の「久遠の仏」とは、この無始無終の根本浄識の人格的表現ともいえるでしょう。この根本浄識を触発することによって、個人の善悪の業エネルギーは、すべて価値創造へ向かう。さらには民族心（民族意識）、人類心（人類意識）をも、慈悲と智慧の生命流に浸していけるのです」（『法華経の智慧』第三巻）。

九識論の思考が、世界平和運動に展開されています。偏狭な民族心などが浄化されていくのですね。共業の観点から、個人だけではなくて環境世界にも影響を与えていくという議論をする方もいます。共業は、オフィシャルな議論として機関紙上で言及されることはありませんが、環境問題について仏教はどのような捉えるか、入り込んでいけるのかを考慮すれば、煮詰めないといけない議論ではあります。

さて、先ほどの仏種と仏性の話です。皆様は周知だと思えますが、『法華初心成仏鈔』に次の御文があります。

「我が己心の妙法蓮華経を本尊とあがめ奉りて我が己心中の仏性・南無妙法蓮華経とよびよばれて顕れ給つ処を仏とは云うなり、譬えば籠の中の鳥なけば空とぶ鳥のよばれて集まるが如し、空とぶ鳥の集まれば籠の

中の鳥も出んとするが如し、口に妙法をよび奉れば我が身の仏性もよばれて必ず顕れ給ふ、梵天・帝釈の仏性はよばれて我等を守り給ふ、仏菩薩の仏性はよばれて悦び給ふ」。

呼び呼ばれの関係です。口に妙法を唱えることによって仏性が顕在化してくる。あるいは、これは折伏論でも通じますけれども、聞法下種をすることによって相手は必ずいつかは発心下種するとか、そのような論の立て方です。本来的に仏性がありますが、仏種との縁によってそれが顕われてくるという関係性です。

九識論の応用

最後に、今日の創価学会が、九識論をどのように展開しようとしているのか、その試みについてご紹介したいと思います。

例えば、仏教がいかにして脳科学と対話するかというテーマがあります。意識はどの段階で生まれるのかという話です。具体的には、末那識は脳のどこで発生するのか。脳のどの部位が機能不全を起こすと末那識が無くなるのか、といったテーマです。

今のところ、七識・末那識は前頭葉だろう。意識は大脳皮質の前頭葉以外のところだ。これは宿命転換とは一切関係ない議論ですがやっています。つまり、意識について、仏法でどう説くかという時には、唯識の考え方が非常に使えるのですね。

あとは、臨死体験ですね。見下ろす体験なんて言われます。では、それはどこの意識なのか。唯識を踏まえないと仏教の立場性を出せないのです。

さらには、仏教産科学という試みがあります。妊娠着床から何週間経った時に末那識が誕生するのでしょうか。これは、墮胎の問題にも繋がってきます。試論ですが考えている人はいます。

色々な具体例はあるのですが、九識論からES細胞について考えている研究者がいます。卵管内では様々な変化がありますが、一体いつから末那識が出てくるのか……。一四日目には末那識はあるのではないかと議論します。再生医療の分野に対する仏教的な応答なのですね。IPS細胞が登場したのでES細胞を話題にすることはなくなりましたが、クローンを作ったりする時の倫理的な課題への対応で、九識論が援用されたりします。

このようなニーズに応えるためにも、九識論は捨てられないのです。宿命転換とは関係ありませんが、興味深い議論としてご紹介しました。

拙い講義となりましたが、ご清聴ありがとうございました。

(註) 講義録の性質上、引用文の頁数はすべて省略しました。ご了承ください。

講義（ ）「池田大作の九識論」

あとがき 事務局報告

本書は、平成二三(二〇一一)年九月一〇、一一日の二日間にわたり、東洋大学六号館教室を会場に本化ネットワーク研究会主催で開催された「第七回夏季セミナー」の講演記録です。いまも日蓮門下において論じられている「九識説」を、その起源から現在の応用にいたるまで一挙に学ぼうというこの企画は、当会主宰の西山茂氏が発案して、各講師の方々の御協力を得て実現することができました。門下や宗派を越えた学際的な講義が行われたことで、本化ネットワークに相応しい画期的な研修会となりました。

「九識」という概念は、六世紀に活躍したインド僧の真諦が使い始めたといわれますが、セミナーでは、その成立の状況からその後の展開を「基礎編」として、つぎに「九識説」を活用している教団・集団の現状を「応用編」として、研修内容を構成しました。「九識説とは何か その起源・展開と現況」というテーマで開催された夏季セミナーのスケジュールは、次の通りです。

第一日(九月一〇日)

講義 「学説史より見た九識説の発生と展開」 講師：吉津宜英(駒沢大学教授)

講義 「天台教学と九識説」 講師：花野充道(法華仏教研究会主宰)

講義 「日蓮遺文と九識」 講師：岩田諦静(身延山大学名誉教授)

講義 「鈴木基靖の九識論」 講師：善家基明(本化仏教研究所所長)

第二日（九月二一日）

講義 「高佐貫長の九識論」

講師：高佐宣長（日蓮宗善行院住職）

講義 「池田大作の九識論」

講師：大西克明（東洋哲学研究所員）

討論 「法華経と九識」

空・如来蔵・仏性・唯識・本覚をめぐって

討論 「仏性と仏種」

成仏・救済論における九識をめぐって

講義は、本書に収録された通りの順番で行われました。講義「」が「九識」を学ぶ「基礎編」、そして講義「」が「応用編」になります。討論の部分は、本書には収録しませんでしたので、この「あとがき」においてその概要を報告させていただきます。

九識説の起源について御講義いただいた吉津宜英氏は、地論学派・華嚴学派に関する多くの著書を持つ駒澤大学の仏教学部教授です。また、その後の展開として九識説の天台教学における受容について御講義いただいた花野充道氏は、『天台本覚思想と日蓮思想』を著書にもつ天台学・日蓮学専攻の研究者であり、現在「法華仏教研究会」を主宰されています。そして、日蓮遺文における九識を御講義いただいた岩田諦静氏は、真諦の研究者として九識説についての著作を持つ身延山大学の名誉教授です。この「基礎編」の先生方の講義を受けて、翌日に行った討論「法華経と九識 空・如来蔵・仏性・唯識・本覚をめぐって」です。

また「応用編」としては、現在「九識」を教学に活用している在家日蓮宗浄風会、日蓮宗霊断師会、創価学会から、それぞれ専門の教学者・研究者に講師をお願いしました。在家日蓮宗浄風会の第三代会長・鈴木

基靖の九識論について御講義いただいた善家基明氏は、日隆門流から展開した在家日蓮宗浄風会の研究機関となる本化仏教研究所の所長です。また、日蓮宗内に霊断師会を創立した高佐日煌の九識論を御講義いただいた高佐宣長氏は、創立者の孫にあたる方で日蓮宗善行院の住職です。そして、創価学会の第三代会長・池田大作の九識論について御講義いただいた大西克明氏は、『本門仏立講と創価学会の社会学的研究』の著者であり、創価学会の研究機関となる東洋哲学研究所の研究員です。この先生方の講義を受けての討論が、「仏性と仏種 成仏・救済論における九識をめぐって」でした。では、二つの討論の概要を報告することでもとめとしていきます。

まず討論の「法華経と九識 空・如来蔵・仏性・唯識・本覚をめぐって」ですが、この司会は筆者が担当しました。この討議のテーマは、「九識」概念をめぐって「空(中観)・如来蔵・仏性・唯識・本覚」などの重要な仏教用語との関連を論議するという極めて難しいものでした。なおテーマに「一念三千」という日蓮教学のキーワードが抜けていたので、冒頭にそれも加えての論議をお願いしました。また、討論の中では表立っては言及されませんでした。この論議の背景には次の二つの先行する論題があったことに後で気づきました。

一つは、駒澤大学の袴谷憲昭氏の「本覚思想批判」と松本史朗氏の「如来蔵思想批判」が巻き起こした批判仏教の論争です。「本覚思想・如来蔵思想は仏教に非ず」との批判で起きたもう二十年以上からの論議ですが、九識が何かを明らかにするためにはいまだ前提におかなければならない問題としてあります。因みに講師の花野氏は、本覚思想を「空思想の天台教学に基づく《煩惱即菩提の本覚思想》と、如来蔵思想の『起

信論に基づく《真如随縁の本覚思想》」に區別して、袴谷氏の本覚思想理解は「如来蔵思想（基体説）」での理解だとしています。

もう一つの前提は、浅井要麟氏が『日蓮聖人教学の研究』（昭和二〇年刊）で論じられた文献批判です。浅井氏は、日蓮教学の確立は真蹟に依らなければならぬとして、御遺文の真偽を考証するための客観的で実証的な祖書学を提唱されました。その基準として、中古天台本覚思想が濃厚な遺文は偽書の疑いが濃い、という主張をされて今に至っています。現在、御遺文の真偽問題はふたたび議論の俎上にありますが、九識説に対する日蓮聖人の見解を考察するには、この浅井氏以来の祖書学の基準をどう捉えるのかという課題があります。

では、討論の流れを簡単に紹介します。

まず司会からはじめに、討議テーマにある「唯識・九識」という概念は成仏論（悟り）であり、「如来蔵・仏性」という概念は仏陀論（仏身）ではないかと簡単なまとめをしたところ、花野氏より「九識は、如来蔵・仏性・本覚と結びついた概念であり、玄奘の八識・唯識説とは異なる」との発言がありました。

また岩田氏は、唯識の元々の流れは、『瑜伽師地論』百巻の中の『解深密経』、無着の『摂大乘論』、『摂大乘論世親釈』である。その後、弟の世親が『唯識三十頌』を作り、それを護法が注釈したのが『成唯識論』一〇巻で、玄奘訳で中国に伝わった。日本人は『成唯識論』だけで唯識を見てしまつが、その前の流れがある。そのために玄奘が本當の唯識を知るためにインドに渡つたということがある。『摂大乘論』で真諦のいう仏性と、『成唯識論』でいう仏性とは、全く相容れないと思つ」と述べられました。

この岩田氏の発言は、中国における唯識の受容を踏まえてのことですが、これだけでは分かりにくいので、

その受容史について少し補足説明をしておきます。

中国での唯識の受容は、菩提流土が『十地経論』を訳出してできた「地論学派」、真諦が『撰大乘論釈』を訳出してできた「撰論学派」に始まります。しかし、中国では同時に如来蔵系經典が訳出されたために、如来蔵思想の理解をもって唯識思想に取り組むという独自の流れが出来上がるのです。そのため、撰論学派が如来蔵・仏性とされる第九アマラ識（無垢識）を立てて、これが同学派の代表的な学説になります。しかしこの九識説は、玄奘の新訳が登場することでアマラ識にあたる梵語の文言が無いことが分かり、急速に衰退していききました。

玄奘は、唯識の如来蔵的解釈に疑問をもって、自らに仏性があるのかどうかという疑いを解決するために、インドに渡って唯識を学び、帰国して護法の唯識説を広めました。この護法の唯識説は、「五つの種姓の差別（五姓各別）」を説き成仏できない者もいるとして、「一切衆生悉有仏性」「一切皆成仏」とする如来蔵思想を否定するものでした。玄奘訳によって中国における如来蔵と唯識の融和は対立に変わり、八識のみの法相宗が唯識思想の主流となっていくのです。（『シリーズ大乘佛教7「唯識と瑜伽行」第八章「中国唯識思想史の展開」参照）

中国での九識論議は、その講義において吉津氏が述べられた通り、玄奘の新訳後は盛り上がる事がなかったようです。この中国における如来蔵と唯識（法相宗）の対立ですが、日本においては最澄と徳一の三乗一乗権実論争として変奏されていると見る事ができます。なぜ日本では九識論議が盛り上がるのか、また本覚思想論議も同じく盛んになりましたが、この三乗権実論争あたりにそのルーツがあるのかもしれない。

討議はその後、吉津氏がこれから上梓されるといふ『大乘起信論』の新解釈を詳しく述べられて、「仏性

と如来蔵の違いについて、仏性は因果で論じ、如来蔵は隠顕、つまり隠れているか顕れているかで論じる」と指摘されました。また、花野氏は天台の一念三千と日蓮聖人の一念三千の違いについて、天台は中観の空思想からきているが、日蓮聖人はその天台を受けながらも事(有)の思想であり、空ではなく事(有)の思想になっていると述べられました。最後に、次の討議につなげる意味で『法華経』における「仏性と仏種」について、聴講の田村完爾氏に見解をお訊きして終了しました。

次の討議 は「仏性と仏種 成仏・救済論における九識をめぐる」というテーマですが、主宰の西山氏が司会を担当して行われました。講義 〳 を受けての論議ですが、はじめに西山氏が九識の現代的解釈は近現代の民衆に分かりやすく布教するための努力の結果だと評価して、それぞれの講義についての確かなコメントをしながら、次のように論点を整理されました。

まず浄風会は、大正から昭和初期にかけて日本の思想界を席卷した生命主義の影響から逃れているが、霊断師会と創価学会は両者ともに宇宙大生命という意識があつて明らかに生命主義的である。また霊断師会は「九識は主我」といい、創価学会は「宇宙即我」といい、ともに九識を実体的に捉えている。一方、浄風会は下種を強調して、お題目を心田である八識連持心に頂くことで、結果として九識心王真如の都が開く(八識の因分に信を立てることで、九識の果分を得る)という説明であり、実体論として九識や仏性があるとは捉えていない。この違いという問題が一つある。

また、仏性と仏種を考えた場合、仏性は「仏性顕現」とか「仏界涌現」といって、我々の内側に隠れているものをお題目で顕わにするという自力的な要素が強い。一方、仏種といった場合は「自然に彼の因果の功

徳を譲り与えたもう」だから何もしくなくても良い。これは他力の要素であって、以信代慧でもある。しかし下手をするとありがた教になってしまう。九識は自力か他力か、という問題があると思う。

また、御遺文の真偽問題も重要になってくる。九識説で引く御遺文だが、『御講聞書』『御義口伝』は聞き書きであり、もちろん聖人の真筆ではない。また『日女御前御返事』『上野殿後家尼御返事』などはみな真偽の問題があるので、そうした御遺文類を根拠にした議論がどこまで通用するのか、という大問題がある。

このように問題点を整理されてから、西山氏は議論の端緒として、「名字即の位で成仏する」という日蓮聖人の教えから、例えば靈断師会では「全人類の九識の総和を本仏という」と言われるが、全人類の九識の総和は、お題目や名字即でない人も含む。この場合は九識は元々あると考えられる。一方で浄風会は「八識心田に下種して九識は果分として開く」という。この場合は九識は生ずるものとしてある。では、九識は元々ある仏性という実体的なものなのか、信心で生ずる縁起・空的なものなのか、ここから議論していきたい、と口火を切った。

この質問に対して、浄風会の佐藤浩之氏は「仏立系は、まず唱題行ありき。お題目を唱え身体化すること、阿頼耶識に仏種を捧ぐ。九識は天台本覚思想と紙一重であるから、はじめにありきではなく、お題目を唱えることで九識を開くことが大事。実際に九識が開かれなければ意味がないので、認識上は有ると思いがながら修行上では余り言わない」との応えでした。

また、靈断師会の高佐氏は「高佐貫長の考え方では、仏性も仏種も九識も同じ妙法蓮華経になる。例えば、釈尊が何を悟られたかは、もともと自分が悟っていることを悟った、と説明する。本覚に気づくということ、内なる仏体があるところに仏用を起こしめるのが下種の七字だという理解で、久遠本仏の活源体として菩薩

行を行じていくのが修行と考えている」と話しました。

そして創価学会の大西氏は「講義でふれた『法華初心成仏鈔』の空飛ぶ鳥と籠の中の鳥の呼び合いのように、自力に非ず他力に非ずのバランスが大切。九識も実体論と縁起・空の中間。慈悲というのは智慧で、他者を救う慈悲が智慧なので、そこに生命の智慧を見たということが、創価学会のベースにあると思う。八識止まりだと歴劫修行で救済が成り立たないので、日蓮聖人は九識を立てたのではないか」と述べました。

こうした応答をうけて、論議の流れは板本尊から離れた創価学会が、本尊の内面化として九識説を活用し始めたのではとの意見を受けて、内面的な本尊（九識）と外在する本尊（曼荼羅尊像）の話題に移りました。その中で靈断師会の四種本尊観（法・仏・行者・浄土）においては、行者本尊義を広げていくと己心本尊そのものから天皇本尊に行くだろう、との話も出ました。こうした梵我一如的な本尊観は、日蓮教学を生命主義的に解釈していく創価学会と靈断師会の教学に顕著ですが、このような現代的解釈の背景には宗教・哲学・科学の融合を説いた西洋神秘主義の影響を伺うことができます。これはまた、御遺文の真偽問題とも絡んで、科学の現代化は一体どこまでが許されるのか、という問題になるでしょう。討議は、最後に法音寺の伊藤秀人氏の「大変勉強になりましたが、要するにこの事がどう家庭なり子供なり仕事に活かせるかですね。九識といっても、家庭が駄目ではしょうがないですから」という身に沁みる言葉をもって幕を閉じました。

以上のように第七回夏季セミナーは終了しました。「九識」をめぐる問題群の多さに驚きながら課題ばかり残ったセミナーだったとはいえ、重要な課題に触れえたという充実感も味わえた研修でした。九識の起源を見すえながら、その天台教学と日蓮聖人における受容と展開を捉え直し、その現代的展開を比較検討する今回のような試みは、実はいままでなかったと思います。難しい多くの課題が残りましたが、それゆえにこ

の冊子はそうした問題群を解決していくための強力な手引きとなるはずで、ぜひ読者の皆さまには九識をめぐる日蓮教学の諸問題解決のための一助として、本書を活用して頂きますようお願いいたします。

最後になりましたが、このセミナーを成立させて頂いた諸先生方には心より御礼申し上げますと共に、本書刊行のためご多忙中にも関わらず校正作業にご協力頂きましたことを篤く感謝申し上げます。また本書刊行に際して、編集作業から発刊に至るまで多大な尽力を頂きました一般財団法人本多日生記念財団の西條義昌氏に御礼申し上げます。有難うございました。

合 掌

本化ネットワークセンター事務局 澁澤 光紀

あとがき