

上野峽 法華經講義

福岡県 福知山行学道場

日高白象

目次

第一回 自我偈の大綱	1
法華経々典の類別	
自我偈の中の着眼点	
第二回 自我得佛來の我について その一	10
久遠実成の本仏お釈迦さまと「事の一念三千」	
お釈迦さまと無量の過去仏	
第三回 自我得佛來の我について その二	17
お釈迦さまと無量の未来仏	
お釈迦さまと十方現在の分身の諸仏	
お釈迦さまと三世十方分身の諸仏	
第四回 自我得佛來の得佛について その一	26
得仏と成仏	
「事の一念三千」における己身の仏身	
第五回 自我得佛來の得佛について その二	36
菩提樹下の久遠の本仏としてのお釈迦さま	
成道における人法不二	
第六回 自我得佛來の得佛について その三	43
菩提樹下におけるお釈迦さまと無量の過去仏	
第七回 自我得佛來の得佛について その四	48

如来寿量品におけるお釈迦さまと無量の過去仏	
第八回 所経諸劫数の劫数とお釈迦さまの久遠	56
三千塵点劫と五百塵点劫	
一即一切・一切即一	
同体・異体	
第九回 所経諸劫数の劫数とお釈迦さまの久遠	66
四十五字法体段の己心	
本仏としてお釈迦さまと方便仏としての三世十方の諸仏	
第十回 常説法の常について	79
時と処と行動	
常という時間の内容	
仏像の印相	
諸仏の常説法	
仏の寿命	
第十一回 常説法の説と法	91
仏と衆生を媒介するもの	
第十二回 壽量文底の一念三千としての法	101
常説法の法と、壽量文底秘沈（ヒツチン）の一念三千	
第十三回 教化と入仏道	111
広義における常説法の法	
教化と種熟脱の三益	

第十四回 無数億の衆生とは

二種類の無数億の衆生

此土の衆生と佗土の衆生

自我憍の対向衆

第十五回 令入於佛道における本佛の本願と行動

眞実と方便の二種の仏道

一乗と三乗

法華經の受持

自我偈の大綱

法華經々典の類別

法華經の經典は前後二十八品（二十八章）から成り立っています。これを法門の内容の相違から「迹門」と「本門」に分ける方法と、説法の場所の相違から「二処三会」といって地上の靈山会（山頂会）と、その上空の空中会に分ける方法があります。

「迹門」というのは法華經の前半の序品第一から安樂行品第十四までの十四品であつて、お釈迦さまが久遠の本仏であるという仏身を開顯しない時、垂迹の仏として説かれた法門という意味です。お釈迦さまが衆生教化のために地上に垂迹応現されたという見方は適當ではありませんが、一応、久遠の本仏という仏身に対して迹仏といい、その法門を迹門と呼んでいるのです。

これに対して「本門」というのは、法華經の後半の從地涌出品第十五から最後の普賢菩薩勸発品第二十八までの十四品であつて、お釈迦さまが久遠の本仏であるという本来の仏身を開顯し、本仏として説かれた法門という意味です。但し、この本仏という仏を、地上の現象界に迹仏をあらしめた本体界の仏であるとか、或いは迹仏の上にある仏であるとか、迹仏の奥にある仏というような宇宙根源の仏とみてはなりません。従来、往々にして、そういう見方がなされて来たのですが、それは大へんなあやまりであつて、迹仏としてのお釈迦さまが実は久遠の本仏そのものであつたとみなければなりません。そしてこのことを明らかにしたのが如来寿量品であり、その中の自我偈であつたのです。

迹仏とか本仏というものが別々に存在したのでもなく、また本仏から迹仏があらわれたのでもありません。本仏といい迹仏というのも、実はその説かれた法門の内容によつて、一往そういう見方がなされるのであつて、お釈迦さまのものには何の変わりもないのです。これをもつと極端に言えば、お釈迦さまは三十五才、ブツダガヤの尼連禅河のほとり、菩提樹の

下で正覚を成ぜられた時からすでに久遠の本仏であられ、爾来四十余年の間、本仏として方便の教えを説かれ、更に法華経前第十四品の迹門も本仏として説かれ、そして最後に、そうしたお釈迦さまが実は久遠の本仏であったことを知らない大衆のために本門（特に如来寿量品）を説いて、本仏たる実相を示されたのです。

たとえば法華経の内で「本門」と「迹門」の類別された上で「本迹不二」ということが説かれて来ています。何故、俊別された本門と迹門とが、二而不二、不二而二なのでしょうか。通常、本門お釈迦さまの久遠開顕が骨旨とされ、迹門は仏弟子二乗の成仏が骨旨とされているといわれていますが、二乗作仏は一仏乗の開顕された結果にすぎず、迹門の骨旨は二乗作仏にあるというよりは、むしろ一仏乗の開顕にあるという方が適当でありましょう。ところがこの一仏乗というのは久遠の本仏お釈迦さまの内証仏法であるのですから、お釈迦さまの久遠実成が開顕されなければ、一仏乗といっても、その内容がともなわれないわけです。では法華経の迹門において開顕された一仏乗は、内容のともなわれない名字だけのものかといえつばそうではありません。一切衆生の中でも最も成仏し難い二乗（未だ得ざる処の仏の正覚を、既に我れ得たりと思つている独善・憍慢の者……方便品において一仏乗の開顕されんとするや、お釈迦さまのもとより退座して行つた五千人の増上慢者、それに類する人々）でさえも、この一仏乗を信受するや悉く未来成仏の授記（印可）を受けているのですから、迹門開顕の一仏乗は、名実共にそなわつているものです。お釈迦さまの久遠実成の開顕されていない迹門において、久遠の本仏お釈迦さまによつてのみ開顕されるはずの一仏乗が、既に説き明かされているということは、迹門の当処に本門があるということであつて、ただ衆生に一仏乗を説かれてお釈迦さまが実は久遠の本仏であることが判らないにすぎないということとです。迹門は本仏お釈迦さまの一仏乗が表に説かれて、本仏の仏身は裏に秘められ、本門にあつては本仏の仏身が表に説かれて、一仏乗は迹門からそのまま継承して略されているとみる時、ここに「本迹不二」の法門の実をみる事が出来ましよう。

「二処三会」の中の靈山の上空の空中会（空中会は見宝塔品第十一よりこと起こり、虚空会は從地涌出品第十五よりこと起こり、共に囑累品第二十二でこと終わる）の儀相、その廣大無辺なる空中（乃至虚空）においてお釈迦さまの説法が展開されたのも、無始久遠劫来の一切の過去仏を象徴した多宝如来の来集、或いはお釈迦さまが分身された無量無辺の十方現在仏の来集、更にはまた無始久遠劫来の六万恒河沙の地涌の菩薩の来集を可能ならしめんがためであつて、このために空中

という説法座がもつけられたのでありますが、諸仏・諸菩薩の来集は、そのままお釈迦さまの久遠開頭の伏線となっているのです。

法華經の經典は、迹門が説かれた後に本門が説かれていますので、迹門の一仏乗があつてこそ本門の久遠開頭が可能であるとして、迹門と本門を同一平面上に並べ、その上で迹門を中心として本門をみる傾向があるようです。こうした立場をとつたのが中国の天台大師であり、その門流であります。今日日蓮教学の中にも、こうした傾向が流入しているようです。然し日蓮大聖人の場合は、それとは全く逆であつて、迹門と本門を同一平面上にみず、立体的な上下の関係、本門を上、迹門を下とし、本門の中でも如来寿量品を中心として、その立場から迹門をみ、更に一切經をみているのです。このことは久遠実成の本仏お釈迦さまの立場から法華經をはじめ一切經をみているということに外なりません。

大聖人が佐渡塚原三昧堂の中で著された開目抄の上巻の中で、法華經以前の一切經に説かれなかつた二乗作仏と久遠実成をもつて爾前の経々の二種の失として、

これらの二の大法は、一代の綱骨、一切經の真髓なり。迹門方便品は一念三千・二乗作仏を説いて、爾前二種の失を脱れたり。然りといえども未だ発迹顕本せざれば、実の一念三千も現れず、二乗作仏も定まらず。水中の月を見るが如く、根なし草の波の上に浮かべるに似たり。

と申されているのも、実は本門（久遠の本仏お釈迦さま）の立場を前提としない迹門のあやまりを指摘されているのです。申すまでもなく迹門の中心は方便品であり、本門の中心は寿量品でありますので、一般に法華經を誦する場合は、必ず方便品と寿量品（特に自我偈）を用いるわけですが、方便品を読む時でも、寿量品の立場で読まなければならないわけです。こういう態度は法華經を講ずる場合でも一切經を講ずる場合でも同様であります。

従つて、このたび上野峡行学道場において法華經の講義を始めるに際しても、一切經の中心であり、法華經の中心であり、また同時に本門の中心である如来寿量品の、その全文を要約し、詩的にその心をあらわしている自我偈の講義より始めるわけであります。これを裏返していえば、自我偈を講ずるならば、それは法華經の心を得、且つは引いて一切經の心を得ると

いうことになるのです。

若し、自我偈の心をぬきにして法華経を講ずるならば、所詮、天台の失、法然・親鸞・道元等の失と同じ失をくりかえすことにおち入ってしまうであります。

自我偈の中の着眼点

自我偈は漢文でわずか五一〇文字にすぎません。然しこの五一〇文字の中に、法華一經のみならず一切經の魂があるので。若し此の魂を得るならば、衆生の修行の在り方は、これまでとは全く違つて百八十度の転換をとげることでしょう。

たとえば法華経以前にあつては、声聞乗の四諦・八正道を修し、縁覚乗の十二因縁を修し、或いは菩薩乗の六波羅蜜を修して、漸々に自己本具の仏性を開發してゆこうとした、所謂「從因至果」の行は、一変して「從果向因」の行と転ずるので。 「從果向因の行」とは本仏お釈迦さまの慈悲神通によつて、その因行・果徳の二法（妙法蓮華経）を受持するということであつて、受持の当処に仏界が顕現しており、成仏の記別があるのです。即ち受持即成仏であつて、受持の行は手段と目的が一体となつており、このため受持の行を通して更に仏界に近づこうとするのではなく、また自己本具の仏性を更に開顯してゆこうとするものでもありません。罪悪深重の身のままに久遠の本仏をはじめ三世十方の諸仏に護念され、無量の菩薩諸天善神に圍繞・歡喜されている自己を見出すのです。凡仏一如、娑婆即寂光とはこのことに外なりません。

次に自我偈の中で特に着眼すべき重要点を、あらまし項別に列記してみましよう。

今より二千数百年前、インドの国に出現して八十年の生涯をもたれたお釈迦さまは、その生身のまま実は久遠実成の本仏であられたということ。

この本仏に二義があります。その一は無始久遠劫来の時間に出現した無量無辺の過去の仏と今のお釈迦さまとは、たとえ仏の名字が違つていても或いは年紀（娑婆在世の時間、並びに滅後衆生を濟度した正法・像法の時間）は違つていても内容は全く同一であり、今お釈迦さまの久遠が開顯されるならば、無量の過去仏はお釈迦さまの久遠の在り方を示したものであるということなのです。そしてその二とは、十方無辺の空間において現に活躍している無量無辺の諸仏は、実はお釈迦

さまの仏徳の一端をそれぞれに現している分身仏であるということです。

従って「一即多」「多即一」という法門も、お釈迦さまの当身についてもいうことが出来ましょう。なお注意しなければならぬことは、この仏に三十二相・八十種好という相が備えられているということです。このことは阿羅漢果を得た二乗たちが空に執着して自ら「無相の仏」と称していたことと対比されましょう。

お釈迦さまが無始久遠の昔に成道されて以来「常に法を説いて無数億の衆生を教化して仏道に入らし」めたという、その説法された法とは如何なる法であり、説法された姿は如何なる姿であり、そして教化した無数億の衆生とは如何なる衆生であつたかということです。

若しお釈迦さまが無始久遠劫来、靈界において一人の不滅なる仏身として靈界の無数億の衆生を教化して来たのであるというならば、それは現実とは無縁な夢物語にすぎないでありましょう。そういう仏は如何に不滅であり偉大であつても、私たちにとつては何らの郷愁もいだかれず、恋慕・渴仰の心も起こりようはありません。

この仏は常に地上において法を説いた仏でなければなりません。そしてまた無数億の衆生というのも、この地上の衆生でなければなりません。それでこそ久遠の本仏お釈迦さまが娑婆世界の教主であり、地上において主・師・親の三徳を兼ねそなえている仏ということが出来るのです。ここで三徳の中の主というのは、封建専制時代の主君という意味でもなく、また民主時代の大統領とか首宰という意味でもなく、土地の地主ということを本意とするものです。日蓮聖人が本仏お釈迦さまの本旨のそむく宗教を折伏してやまなかつた理由の中、お釈迦さまの本来の領土であつた娑婆世界の土地を奪つてみずからその土地の主となつている神仏より、土地を奪い返すという意味もあつたのです。地上の土地というものは限定された現実のものです。ここに大聖人の折伏が如何なる受難をもちえりみず、苛烈をきわめた理由があつたと申されましよう。

次に重大なことは自我憍の冒頭「我れ仏を得てよりこのかた、経たるところの諸の劫数、無量百千万億載阿僧祇なり。常に法を説いて無数億の衆生を教化して仏道に入らしむ。しかしよりこのかた無量劫なり」という一句そのものに、本仏

お釈迦さまによって成就されている「事の一念三千」が顕現しているということです。

「一念三千」の法門については後で詳しく述べることにしますが、この一念三千を展開したのが中国の天台大師であり、更にこれに「理の一念三千」と「事の一念三千」のあることを主張したのが日蓮大聖人でした。

申すまでもなく「理の一念三千」は迹門方便品を中心とする天台大師の主張であり、「事の一念三千」とは本門寿命品を中心とする大聖人の主張されたところです。前者は衆生の立場であり、後者は本仏お釈迦さまそのものの立場です。

ところでここに注意しておかねばならないことは、大聖人の開目抄の上巻に、

「一念三千の法門は、ただ法華経の本門、寿命品の文の底に沈めたり」

という一句があるということです。この一句より日蓮教学上「文底秘沈ーモンテイヒッチン」という熟語まで生まれて来ているほどですが、これによって日蓮教学上、殆どの人々が「寿命品の教相の底に、一念三千という観心の法門が秘められている」と解釈しているようです。このことは五重相対という法門の中の、教相よりも観心が勝れているという教観相対の思想にもよるものでありましようが、こういう考えは大へんなあやまりであるという外はありません。というのは如来神力品の別付嘱の段において、本仏お釈迦さまみずから、

要を以って、これを言わば、如来の一切の所有の法、如来の一切の自在の神力、如来の一切の秘要の蔵、如来の一切の甚深の事、皆この経において宣示顕説す

と仰せられているからです。教相の奥に観心のみ、教相より観心が勝れているというのは天台の立場であって、大聖人の取るところではありません。では大聖人が開目抄の中で前述の言葉を述べられたのかといえば、この句の後に、

「龍樹・天親知つて而も未だ拾ひ出さず、ただ我が天台智者のみこれをいだけり」

と記されている通り、自我偈の冒頭の一句に「事の一念三千」が顕現しているにもかかわらず、龍樹・天親はそうとは知つても拾い出さず、天台大師は胸中に秘めて宣説せず、ただ大聖人のみが仏滅後の末法の始という時にかない、付嘱の人として始めて宣説するものであるという意味をふくめているからです。

最近の日蓮教学でも、しきりに文上・文底という論がにぎわされていますが、全く愚鈍という外はありません。

さて自我偈を通読して気付くことは久遠の本仏お釈迦さまと「我此土安穩」の世界、これに対する顛倒の衆生と「大火所焼」の世界、この二つのものが劃然と分けられていて、あたかも二元論的な印象が与えられるということです。たとえばキリスト教における神と人、天国と地獄、霊と肉、といったような全く相容れない別々のもののようにも思われるほどです。

然し仏教は、一切衆生・草木・国土の悉皆成仏を悲願とするものなのですから、キリスト教のような二元論であるはずはありません。たとえ煩惱と菩提、生死と涅槃、娑婆と浄土という対立した分け方があっても、それは二而不二、不二而二をいわんとするものであつて、所謂、煩惱即菩提・生死即涅槃・娑婆即寂光というように対立する両者の、しかも相即しているという、その当処を表現せんがためのものであつたのです。

それにもかかわらず自我偈の中で、敢えて仏と衆生、「我此土安穩」の仏国土と「大火所焼」の顛倒の世界というように、この二つの間に天地の相違があるような強い印象を与えるのは何故でしょうか。それは法華経以前の衆生の殆どが「諸行無常」「諸法無我」「一切皆空」「寂靜涅槃」という三法印の根本を空におき、空を追求して「般若の空」へと理論を高めても、畢竟、空に執着して觀念的に凡仏一如、生死即涅槃・煩惱即菩提・娑婆即寂光を論じ、修行をなおざりにしながら、しかも「衆生本来仏なり」と慢心するに至つた「觀念的空」、実践のともなわぬ「本覚思想」を打破せんがため、敢えて仏と衆生の相違する厳然たる現実、仏界と六道界の相へだてたる劃然たる現実を示そうとしたのです。

「一念三千は十界互具よりこと始まる」といわれています。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏という十界の中のそれぞれが互いに他の九界を備えているということ、たとえば仏界にも地獄・餓鬼・畜生等の九界があり、地獄界にも仏・菩薩・声聞・縁覚などの九界があるということ、衆生は理屈では知ってはいても、みずから仏身を成就しない以上、その実態をわきまえているはずはありません。十界互具の実態を如実に知見しているのは仏道を成就した仏のみであつて「事の一念三千」というのも仏の内証において始めていい得ることなのです。

故にこそ観心本尊抄の結びの言葉として「一念三千を識らざる者には仏、大慈悲を起こして（妙法蓮華經の）五字の内

に此の珠をつつみ、未だ幼稚の頸にかけさしめたまふ」という毎自悲願が展開されて来るのですが、一方、衆生の方は十界互具・一念三千・乃至般若の空の理論を知ったという観念に慢心し、「未だ得ざるに、これ得たり」と思い上がりがちなものなのです。

また「南無妙法蓮華経と唱うれば、たちまちにして即身成仏する」という提唱にもとずいて、妙法蓮華経を宇宙遍満の大真理と解釈した上、お釈迦さまに対する恋慕・渴仰は愚か、仏は過去の死仏、お題目を受持する我れこそ現実に生きた活仏というような観念的錯覚にもおち入りやすいものです。

自我偈は、こうした観念的あやまちにおち入ることを誡めるため、敢えて仏と衆生の相違、仏国土と衆生の相違を明白にし、本仏お釈迦さまに対する恋慕・渴仰の心を喚起せしめたのであります。

次に自我偈全体の経文の中で気付くことは、

我れ常にここに住すれども、諸の神通力を以つて、顛倒の衆生をして近しといえども、しかも見ざらしむ。

一心に仏を見たてまつらんと欲して、みずから身命を惜まず。時に我れ及び衆僧、ともに靈鷲山に出ず。

諸のあらゆる功德を修し、柔和質直なるものは則ち皆、我が身ここにあつて法を説くと見る。

久しくあつていまし仏を見たてまつる者には、ために仏にはあい難しと説く。

常に我れを見るを以つての故に、しかも憍恣の心を生じ、放逸にして五欲に著し、悪道の中におちなん。

というように、仏を見る、見たてまつる、即ち「見仏」という言葉が幾度も重ねられ強調されておりながら、「阿耨多

羅三藐三菩提―無上正等正覚を得る」という言葉がないということです。

このことは如来神力品でも同様であつて、今、神力品をひもといてみれば、

その中の衆生・天・龍・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦樓羅・緊那羅・摩睺羅伽・人非人等、仏の神力を以つての故に、皆この娑婆世界の無量無辺百千万億の、諸の宝樹下の、師子座上の諸仏を見、及び釈迦牟尼仏・多宝如来と共に宝塔の中にましまして、師子の座に坐したまえるを見たてまつり、また無量無辺百千万億の菩薩摩訶薩・及び諸の四衆の釈迦牟尼仏を恭敬し圍繞したてまつるを見る。

能く此の経をたまたん者は、則ちこれすでに我れを見、また多宝仏・及び諸の分身者を見、また我が今日教化せる諸の菩薩を見るなり。

と説かれているのです。このことを思いあわせてみれば、見仏ということは頭の中の観念的・自己満足的な悟りを否定し、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根を以つて仏と感応道交するということ、その当処に仏界は顕現していて、それ以上、更に求むべきものは何も無いものであるということ、その明らかにしようとしたものと申せましょう。見仏の見は凡具の眼であります、凡具の耳にも仏の声を聞き、鼻にも仏の香をかぎ、全身の肌にも仏の温もりを感じる、そういう五根の感応が、見仏の眼根という表現の内に略されているのです。見仏―それは凡具の全身を以つて仏と一如し、仏界と一味になることです。観念の遊戯では出来ることはありません。

なお忘れてならないことは自我偈の末文の「我れ常に衆生の道を行じ、道を行ぜざるを知つて、度すべき所に随つて、ために種々の法を説く」という「種々の法」とは、真実一仏乘に裏うちされた方便の三乗であり、乃至お釈迦さまの一偈半句ということ。法華経本門の中心である自我偈の結びに「開三顯一」の法門、方便と真実とが共に無碍自在に本仏お釈迦さまによつて活用され、しかもそれが衆生をして速かに仏心のみならず仏身を成就せしめようという大悲願にたぬかれていますということです。

自我偈の部 自我得佛來の我について その一

久遠実成の本仏お釈迦さまと「事の一念三千」

自我偈の冒頭

我れ仏を得てよりこのかた、経たる所の諸の劫数無量百千萬億載阿僧祇なり。常に法を説いて無数億の衆生を教化して仏道に入らしむ。しかしよりこのかた無量劫なり。

という有名なこの一節に、法華經の眼目であるお釈迦さまの久遠実成の仏身が開顯されている、と古來賞讃されて来たり、また日蓮大聖人によっても、これと同時にこの一節には、久遠の本仏お釈迦さまによつて成就された「事の一念三千」の法門が開顯されている、とたたえられて来ました。

申すまでもなく天台大師の唱導された一念三千の法門は、法華經方便品の「如是相・如是性・如是体・如是力・如是作・如是因・如是縁・如是果・如是報・如是本末究竟等」という十如是を抛りどころとしており、一念三千の法門に「理」と「事」の區別をつけたのは、日蓮大聖人によるものですが、何故、天台のそれが「理の一念三千」であり、大聖人のそれが「事の一念三千」であつて、しかもその両者に天地雲壤の相違があるとまで言われたのかといえ、天台にあつては凡夫陰妄の一念に、理性として内具し、未だ開顯されていない三千の世界(十界互具と十如と三世間とを相乘した世界)を主張したのに対して、大聖人にあつては久遠実成の本仏お釈迦さまの一念にすでに三千の世界は、事相として成就されていると主張したことによるものです。即ち天台における一念三千の一念とは凡夫陰妄の一念、大聖人における一念三千の一念とは本仏お釈迦さまの一念。天台のいう一念三千の三千とは、凡夫の一念に内具したまま、未だ開顯されていない理性としての三

千であり、大聖人のいう一念三千の三千とは、本仏お釈迦さまの一念に、すでに事相として成就し尽くされている三千であるのです。そこで天台のそれは「理具の一念三千」略して「理の一念三千」、大聖人のそれは「事成の一念三千」略して「事の一念三千」といい、両者の間に天地雲壤の相違ありともいわれるわけです。

ところで自我偈のこの一節に「事の一念三千」の法門が開顕されていると見るのは、どういふわけであるのか、どういふわけで「事の一念三千」の法門が、この一節の文に開顕されていると見られるのか、ということについては「自我得仏来」というその「得仏」について述べる時に、ふれねばならない一念三千の構成、特に一念三千の母胎となる十界互具の説明をする時に譲って、今は「自我得仏来」というその「我」についてお話を進めて行きたいと思うのですが、この際、蛇足を加えるようですが、注意しておかねばならないことは、お釈迦さまが久遠実成の仏身を開顕された自我偈説法の当処に「事の一念三千」の法門が成就されたというのではなく、既に無始久遠の昔、お釈迦さまが久遠の仏身を成就されたのと同時に成就されていたものであって、それが自我偈説法の当処、お釈迦さまの久遠の仏身の開顕されると同時に、共に開顕されたということです。

通常、一般としては、まず先に仏がおられたから、その仏によつて法が説かれたとか、或いは逆に、仏が仏となりうるのも、まず悟るべき法が先にあつたからであるというように、仏が先か、法が先かと、仏と法とを較べて、その後、優劣を考えやすいものです。たとえば二ワトリが先か、タマゴが先かと言う争うような愚かな論争ですが、これが宗教の教義ともなれば大真面目に論争され、現に今でも盛んに戦わされているのです。まことに滑稽な言い争いですが、実は二ワトリが先でもなく、タマゴが先でもなくそれと同様に仏が先でもなく、法が先でもなく、両者は共に同時にあるものなのです。

時間に対する仏教の根本的立場として、
「時間に別体なし、存在によつて立つ」……（華嚴五教章六巻）

といわれています通り、変化する存在以外に、時間と称せられる抽象的・普遍的なものがあるわけではありません。時間があるから存在の変化があるのでなく、存在の変化が時間（過去・現在・未来）を形成し

ているのです。時間の内容、それは現実の存在でしかありません。過去といつても過去という存在が実在するのではなく、過去の存在は移り変わって現在の存在となっており、未来といつても未来という存在が実在するのではなく、悉く現在の存在にはらまれているのです。そこで、

「現在は過去の娘にして未来の母」

という諺も生まれて来るわけですが、一瞬過ぎても過去、一瞬先は未来、実在するものは現在一瞬の存在だけということになり、しかもこの現在一瞬の存在は、悠久の過去のすべての存在の移り変わって来たったものであり、同時にまた永遠の未来のすべての存在を生み出して行くものであると申せましょう。

「遠い過去、遠い未来に思い耽ることなかれ、また思いわずらうことなかれ。過去は過ぎて既に無く、未来は来たらんとして未だ来たらず、しかも過去を形成した存在も、未来を形成する存在も、悉く現在一瞬の存在として生きている。現在の一瞬こそ永遠の今である。一瞬を直視せよ、一瞬を見るものは永遠を見る者である。一瞬をつかめ、一瞬をつかむ者は永遠をつかむ者である。一瞬に生きよ、一瞬に生きる者は永遠に生きる者である」

ということも出来そうです。ここにいう一瞬に生きるというのは決して刹那的享樂主義の生き方をいうものでないことは申すまでもありませんが、では永遠なる現在の一瞬を見、これをつかみ、これに生きるには、どうすればよいのでしょうか。どうすることがこの一瞬を見ることであり、この一瞬をつかむことであり、この一瞬に生きるようになるのでしょうか。この一瞬を裏返していえば永遠ということですが、どうすれば永遠を見、永遠をつかみ、永遠に生きることが出来るのでしょうか。

ここにおいて前という未来、後という過去の、前後裁断した現在一瞬の存在に対して、眼を四方八方広く開いてみれば、そこには十方無辺につながる無限空間の存在があり、しかもそのすべての存在が互いに相関相資し、重々無尽に縁起されていることに気付くであります。即ち、「これあれば、あれあり」「これなければ、あれなし」という縁起の世界であります。

今、この縁起の世界を地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十界の範疇に類

別してみれば、十界中の一界は他の九界に相即されながら、その九界を内包しており、ここに十界互具の事実を知ることが出来ましょう。

また譬えばニワトリとタマゴの例にしても、ニワトリはニワトリとして単独に存在しているのではなく、タマゴと相対し、タマゴの全存在をニワトリの全存在とするという相即相入の当処にニワトリがニワトリとして存在されているのです。タマゴの場合も同様であって、ニワトリなければタマゴなく、タマゴなければニワトリもなく、ニワトリがあることによってタマゴがあり、タマゴがあることによって、ニワトリがいるという、この二而不二、不二而二の当処こそ、久遠に裏付けされた一瞬の現実なのです。

こういう一瞬の存在を時間に約して「絶対時間」といい、これに対してニワトリがタマゴを生み、タマゴがヒナをかえし、ヒナが成長してニワトリとなり、またニワトリがタマゴを生むということを幾万回でも幾億回でも繰り返す見方を、時間に約して「相対時間」とも「流転時間」ともいいます。時間には「絶対時間」と「相対時間」、「久遠の時間」と「流転の時間」という二つの見方があるわけですが、今、無量劫の間、生まれ代わり、死に代わりして来たニワトリとタマゴの、その流転の刹那刹那を前後裁断して、その当処に相即相入の縁起を見るならば、ニワトリもタマゴも互いに絶対的存在であり、これを現在時点においてふりかえってみれば、タマゴにおいては過去無量のタマゴが一個一個同一性のものとして非連続的に連続して現在のタマゴに集納されて生きており、これを同様にニワトリにおいても過去無量のニワトリが一羽一羽同一絶対性のものとして非連続的に連続して現在のニワトリに集納されて生きています。過去無量のニワトリとタマゴ、それは死滅したものでなく、抜けガラでもなく、現在のニワトリそのものタマゴそのものとして生きています。ここに生きた久遠があります。久遠とは抽象的な時間の名詞ではなく、過ぎ去った悠久の無数億の同一存在を背負い、同時に未だ来たらざる永遠の無数億の同一存在をばらみながら、生きている現実そのものなのです。

お釈迦さまの久遠実成をいうのも全くこれと同軌であって、仏界のお釈迦さまと、お釈迦さまの教化の対象である九界の無数億の衆生とが不二相即する十界互具の絶対的現実、この現実を起点として、仏界と

九界の不二相即する状態の絶対的世界を、無始の過去へと一瞬一瞬非連続的に延長し、また同時に無終の未来へと一瞬一瞬非連続的に延長してみる時、仏界においては有限なる八十年の生涯をおくられたお釈迦さまの生身に、無始の過去以来の無量の過去仏と、無終の未来の無量の未来仏とが、同時に一仏として収集一味となつて生きており、ここにお釈迦さまの久遠実成をいうことが出来るのです。それは仏界に限らず九界の衆生も、地獄は地獄のままに、餓鬼は餓鬼のままに、乃至菩薩は菩薩のままに無始の存在となり、この無始の仏界と無始の九界とが不二相即しつつ非連続的に相続する状態を、日蓮大聖人が開目抄の上巻において、

九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備わりて、眞の十界互具・百界千如・一念三千なるべしと仰せられたのでありましょう。

現在一瞬間における絶対的存在世界にあつては、仏界と九界とが不二相即していることは再言を要しませんが、それと同じに、仏界の仏が九界の衆生を教化する教法もまた不二相即しているのです。この教法を日蓮大聖人は「事の一念三千」といい、「事の一念三千」の教法をそのまま行法として「妙法蓮華經の五字」といわれているのですが、久遠の本仏お釈迦さまと、お釈迦さまの教法「事の一念三千」（妙法蓮華經の五字の行法）と、これを受持する九界の衆生とは、現在の一瞬において相即不離なる同時的存在であつて、この三者に前後はないのです。

若し仮に、まず仏の成道があり、成道後に衆生のために法が説かれたというように三者に時間的前後をいうならば、それは相対的流転時間の範疇の考えであつて、ここでは仏も法も衆生も無始久遠のものでなく、相対の仏・相対の法・相対の衆生ということになってしまひましょう。

現在の一瞬に、仏法僧の三宝相即不離をいうが故に、仏宝も法宝も僧宝も共に久遠の存在となり、その一瞬も久遠の今となるのです。

誰でも仏があつてから、その仏によつて法が説かれたというように、仏が先、法が後と思いがちなものです。また逆に、

悟るべき法があつたから仏が悟ることが出来たというように、法が先、仏は後とも考えがちなものです。こうした考えのあまりを、二ワトリとタマゴのたとえを以つて正したのですが、今一つ太陽とその光をたとえにあげてみれば、太陽そのものと、太陽の光は、やはり同時に相即している存在であることは明白な事実でありましょう。

「太陽があるから光があるのだ」という人はおりません。また「光があるから太陽があるのだ」という人は更におりません。若し天地創造の無始の昔、宇宙に太陽が出来た時のことを想像するとしても、太陽が太陽として成立した時、それと同時に光は光として成立したことでありましょう。未来もまたそうであつて、太陽が滅する時、同時に光も滅し、光の滅する時、同時に太陽も滅することでしょう。人々は朝・昼・夕・夜の体験を通して、太陽と光が同時的存在であり、不二相即していることを知っています。

仏界の仏と、仏の教法もまた同様であつて、無始の昔より無終の未来にかけて、一瞬一瞬常に同時的存在であり、不二相即しているのです。仏と教法がそうであるばかりでなく、これに九界の衆生を加えて、この三宝共に相即不離なる同時的存在なのです。即ち仏は教法を通して衆生に生き、衆生もまたその教法を通して仏に生きているのが本来の姿であり、その当処に人・宝・国土をあげて久遠を現成しているのです。

一瞬の存在に、その善悪如何の差別を問わず、二而不二、不二而二なる相即縁起を見る時、その時、一瞬に久遠を見、久遠をつかみ、久遠に生きていと申せましょう。但し、相即縁起の知見こそ仏知見であり、この仏知見を教法として「事の一念三千」といい、行法として「妙法蓮華經の五字」というのです。

お釈迦さまと無量の過去仏

法華經々典には、お釈迦さまの出現される以前に、無始久遠の昔らか算数も及ばない無量の過去仏の存在していたことが説かれています。その代表的な過去仏をあげれば、たとえば序品第一の日月灯明仏、化城喻品の七の大通智勝仏、等々がありますが、これ等無量の過去仏は悉く人間として生まれ、成人して妻をめぐり、子供を生み、その後、出家、修行して遂に無上正等正覚を得、無数億の衆生のために方便の教えを説き、最後眞実の法華經を説いて入滅し、滅後、仏舍利塔を建てて正法年間・像法年間の人々を利益しているのです。

これ等、無量の諸仏は、法華経如来寿量品に、

我成仏してよりこのかた、またこれに過ぎたること百千万億那由他阿僧祇劫なり。これよりこのかた、我れ常にこの娑婆世界にあつて説法教化す。また余処の百千万億那由他阿僧祇の国におても衆生を導利す。諸の善男子、この中間において我れ燃燈仏等と説き、またまたそれ涅槃に入ると言いき。かくの如きは皆方便を以つて分別せしなり。諸の善男子、若し衆生あつて我が所に来至するには、我れ仏眼を以つてその信等の諸根の利鈍を觀じて、度すべき所に随つて、処処にみずから名字の不同・年紀の大小を説き、またまた現じて当に涅槃に入るべしと言ひ、また種々の方便を以つて微妙の法を説いて、能く衆生をして歡喜の心をおこさしめき。

と述べられているように、たとえ仏の名前の不同があり、或いは仏在世の年数や、その仏の滅後、正法像法と衆生を利益する年数に大小の相違はあつたとしても、その内容は悉く同一のものであつて、価値に十分の優劣・浅深・上下などの差異はないのです。無量の過去仏が皆同一の生涯をおくつていくには、そこに基範がなければなりません。その基範こそ外ならぬお釈迦さまの八十年の生涯であり、お釈迦さま滅後の正法・像法の仏教信奉の姿であつたのです。言いかえればお釈迦さまの滅後おもふくめる八十年の全生涯をモデルとして、たとえ名字の不同・年紀の大小などという形の相違はあつたとしても、内容としては、そっくりそのままの仏たちが、無量の過去仏として物語られたということが出来ましょう。

この項未完、以下次回へ

自我偈の部 自我得佛來の我について その二

お釈迦さまと無量の未來仏

お釈迦さまの滅後、間もなくリグ・ベーターの「過去七仙人思想」をうけて「過去七仏思想」が起こり、これより更に無量の過去仏が説かれるようになりましたが、こうした過去の仏に対して未來の仏も説かれるようになり、その最初にあらわれたのが弥勒仏です。弥勒仏というのは弥勒菩薩が八十六億七千万年の後、この娑婆世界に活仏として出現するというのです。ところが、過去仏の数が無量無辺であるように未來仏の数もまた無量無辺であるように説かれるようになったのも、蓋し必然のことでありましょう。

今、法華経の迹門の中において、お釈迦さまの直弟子であった舍利弗・目連・等々の二乗の授記作仏(未來成仏の印可)の条件としてあげられている未來仏供養をひろいあげて、二乗作仏の表を作ってみれば、およそ次の通りです。

法華経出典	二乗直弟子の名	供養すべき未來仏の数	授記された仏名	授記された仏国土名
譬喩品第三	舍利弗 大迦葉 須菩提	千万億の諸仏 三百万億の諸仏 三百万億那由陀の諸仏	華光如来 光明如来 名相如来	離垢 光徳 宝生
授記品第六	大迦旃延	八千億の諸仏、並にその滅後、同数の仏舍利塔、更に二万億の諸仏、並にその滅後同数の仏舍利塔	閻浮那提金光如来	

授記品第六		授学無学人記品		五百弟子受記品		第八		第九		提婆達多品第十二		勸持品第十三	
大目犍連 (略名一目連)		富樓那弥多羅尼子		橋陳如		ウルピンラ迦葉、ガヤ迦葉、 ナダイ迦葉・カルダイ、 ウダイ、アヌルダ、リハタ コウヒンナ、ハクラ、 シュダ、シヤカダ等の 五百の阿羅漢		阿難		羅睺羅		学無学二千人	
八千の諸仏、並にその滅後 同数の仏舎利塔、更に 二百萬億の諸仏、並にその 滅後同数の仏舎利塔		過去九十億の過去仏を供養 し終わり、未來無量無辺の 未來仏を供養す		六万二千億の諸仏		同右		六十二億の諸仏		十世界微塵等数の諸仏		五十世界微塵数の諸仏	
多摩羅跋梅檀香如来		法明如来		普明如来		同右		山海慧自在通王如来		蹈七宝華如来		一同に宝相如来	
意樂		善淨						天王如来		一切衆生喜見如来		具足千万光相如来	
								天道					
								常立勝旛					

この表によつても法華經にあらわれた未来仏が如何に龐大な数であるかが想像されましよう。但しその数が、たとえ八千といひ、或いは六十二億・八千億・二万億・六万二千億・六万八千億・二百万億・三百万億・一千万億というように数に大小の相違はあつたとしても、数の相違に問題があるのでなく、皆悉く無数に即する有数であつて、無量無辺なることを云わんとしているのです。十世界微塵数も五十世界微塵数も同様であつて十世界・五十世界の相違も、もはや問題ではないのです。

これ等、無量無辺の未来仏なるものが、単なる架空の仏でもなく、また真理を象徴した理法身仏でもなく、無数億の過去仏と同様に、お釈迦さま八十年の生涯、並びにその滅後正法年間・像法年間の功德を、そのまま未来へ非連続的に延長せしめたものであることはいふまでもありません。即ち未来仏とは、お釈迦さまや無数億の過去仏のように、この衆生に出生し、成人して発心・出家・修行・成道・説法布教して入滅し、滅後にも仏舍利塔として建立供養され、衆生を利益される仏なのです。

その証拠としてあげられるのは、まず譬喩品第三において大迦旃延が未来世、八千億の諸仏を供養し、その諸仏の滅度されるたびごとに仏舍利塔を建立して、塔の数が八千億に達し、その後、更に二万億の諸仏とその諸仏の二万億の仏舍利を建立供養すること、並びに大目犍連が未来世、八千の諸仏とその諸仏の仏舍利塔を建立供養し、更に二百万億の諸仏と二百万億の仏舍利塔を建立供養すること、これが述べられています。ここにいう仏舍利塔の建立供養を通して、その諸仏が智を象徴した法身仏でもなく、慈悲を象徴した報身仏でもなく、お釈迦さまと同じ生身の仏であることを伺い知ることが出来ましよう。

また五百弟子受記品第八において富樓那が、お釈迦さまの仏弟子の中でも説法第一であるように「過去七仏」のそれぞれの仏弟子の中でも説法第一であり、過去九十億の諸仏の仏弟子の中でも常に説法第一であつたと述べられている処から、富樓那が未来世において供養する無量無辺の諸仏もまた、お釈迦さまや過去仏のように地上に出現する生身の仏といふことが出来ましよう。

次に面白いことは授学無学人記品第九において、羅睺羅がお釈迦さまの長子であつたように、未来世において十世界・微塵等数の諸仏を供養する時、常にその仏の長子として供養するであろう、と述べられていることです。ここにも未来世の諸

仏の悉くのもが、お釈迦さまと全く同じ生身の仏であるという証左の一端をうかがわれるのですが、それよりも未来仏のすべては、悉くお釈迦さまと一体の仏であり、お釈迦さまの仏身が非連続的に未来へ連続したものであると申されましょう。ここで思い起こされることは、お釈迦さまがクシナガラ郊外の沙羅双樹の下で、まさに涅槃の雲にかくれんとする時、悲泣する仏弟子の中でも、特に痛々しく慟哭している羅睺羅に対して、

「お前は、私の長子として、よく私に従って修行してくれた。私はまさに涅槃に入ろうとしている。然し私は今後二度と人の子の親となることはないであろう。お前もまた私以外の人の子となることはないであろう。お前は私の最後の子であり、私はお前の最後の父である」

と仰せられたという逸話の伝えられていることです。

「一切衆生を愛すること、わが子羅睺羅を愛するが如し」とは、お釈迦さまの常に申されていたお言葉であって、このお言葉の底に如何に羅睺羅を愛しておられたかというお釈迦さまの心がうかがわれるのですが、そのお釈迦さまにして、今まさに息の絶えなんとする時、羅睺羅に対して「私は今後二度と人の子の親とはならない。お前も私以外の人の子とはならない。お前は尽未来際、私にとって最後の子であり、私は尽未来際、お前にとって最後の父である」と仰せられたお言葉には人間親子の情の極点を感じしめられるようです。

この時、羅睺羅に対されたお釈迦さまの胸中には、羅睺羅の出生以来その時までの五十有余年間、父と子とのかかわりあいが走馬灯の如く去来したことでしょう。そして成道以来、片時も変わらないお釈迦さまの甚深の慈愛のまなざしが、そこにあつたことでしょう。

沙羅双樹の下におけるこの逸話は、時間にして十分、乃至三十分間ぐらいの出来ごとであつたかも知れませんが、この時の深い感動、強い感激が、この逸話を伝えて法華経編纂にまで持ちこまれ、人記品第九における羅睺羅授記のお言葉となつたのでありましょう。この授記のお言葉の中に、

「羅睺羅の密行は、ただ我れのみ、能くこれを知れり」

という一句があります。羅睺羅はお釈迦さまの十大弟子の中でも密行第一と謳われたほどの人でした。密行というのは、人知れず密かに修行し、人に知られないように密かに功德をつむということです。従つて羅睺羅の密行の全体を知る者は殆

どなかつたことでしょう。然るにお釈迦さまは「ただ我れのみ能くこれを知れり」と仰せられています。このお言葉の背裏に、羅睺羅に対するお釈迦さまの無限の慈愛の凝視を感じることが出来ましょう。

羅睺羅に対するお釈迦さまの双林最後のお言葉の中には父と子の一体不二なる絶対性が横溢していますが、父なる仏は果子なる修行者は因として、ここに因果不二の絶対が感取され、この因果不二が非連続的に連続するものであることを人記品の羅睺羅授記において「未来世の中において、無量億の仏を見たてまつりて皆その長子となりて、一心に仏道を求めん」といわれたのでありましょう。

五百弟子受記品第八において富樓那が、過去七仏のそれぞれの仏の弟子の中でも説法第一であり、九十億の過去仏のそれぞれの仏弟子の中でも説法第一であつたという設定もまた、お釈迦さまの十大弟子の中、富樓那が説法第一であつたという事実にもとずいて、お釈迦さまの果と富樓那の因の、二而不二・不二而二なる絶対性、それが非連続的に連続するものであることを、過去世における時点時点を以つて物語っているという外はありません。

ここにおいて無数億の過去仏にしても無量の未来仏にしても、それは実はお釈迦さまの久遠実成の在り方を示すものといふことが出来るのですが、注意しなければならないことは、無始悠久の過去へ、或いは無終永劫の未来へと、お釈迦さま御在世を起点として非連続的に連続する因果不二なるものは、単に哲学上の理論でもなく、觀念上の操作でもなく、実にお釈迦さまと実子羅睺羅との父子の關係にあるものであり、肉肉的に、肉感的に、沸る血汐の渾然融合したものであるということです。但し如何に融合一味となつても、父は父、子は子、因は因、果は果、二は不二となつても、なお不二は二、因も無始、果もまた無始なのです。

なお因みに、二乗の授記作仏にふれたことに附言して断つておかねばならないことは、舍利弗・目連などの二乗者に対してお釈迦さまの授記のなされた当処に既に成仏があるということです。即ち授記即成仏、授記即成といふことです。

なるほど經文を逐次に追つて行けば、二乗は授記された後、未来無量劫の間、無数億の未来仏に供養し、最後身において仏果を成ずるといふように記されていますが、それはなお方便を帯しているものであつて、無数億の未来仏こそ、現在の久遠の本仏お釈迦さまであると本門の立場で開顕されるならば、授記の刹那、無量劫の未来をまたずに二乗者は、久遠のお釈迦さまと二而不二・不二而二、父子一体、因果不二となつて、成仏は決定しているのです。

二乗に対する授記は、方便品において開顕された一仏乗を信受することを条件としています。一仏乗を信受した刹那、二乗成仏の授記がなされているのです。この一仏乗とは、とりもなおさず妙法蓮華經の五字七字なのですから、妙法のお題目を信受し、ひとたびも南無妙法蓮華經と唱え奉る刹那、成仏は決定しているわけです。受持即成仏、受持即成とはこのことに外なりません。

然るに、お題目を唱えながらも、その当処に久遠の本仏お釈迦さまと父子一体・因果不二の実感をもたず、更に未来に成仏を願うものがあるとするれば、宝の山には入りながら、他の山の宝をさがしているのと同様でありましょう。本来、お題目を唱え奉る当処に、久遠の本仏お釈迦さまが我が身に入り、我が身も同様にお釈迦さまの生身の体の中に入るといふ血肉踊る感応歡喜がわき起こっていないければならないのです。感応道交、それは沸る血汐の融合に外なりません。

お釈迦さまと十方現在の分身の諸仏

法華經見宝塔品第十一において、娑婆の大地を割って靈鷲山上の空中に涌出した多宝塔の扉を開いて、塔中の多宝如来の姿を拝するためには、多宝如来の深重の願によつて、現在十方世界において説法しているお釈迦さまの分身の諸仏を「尽く一処に還し集め」ねばなりませんでした。大衆は諸仏の來集を乞いました。そこでお釈迦さまは眉間白毫の光を放つて十方世界を照らしました。諸仏はその光によつて、それぞれ一人の大菩薩を従えて娑婆世界のお釈迦さまのもとへ還ることとなりました。お釈迦さまは諸仏を迎えるためにまず娑婆世界を清浄にし、次に八方二百萬億那由他の國々を清浄にし、更にまた広く八方二百萬億那由他の國々を清浄にしました。これを「三變土田」というのですが、ここに來集遍滿した諸仏の數の無量無邊なることは申すまでもありません。

これらの諸仏は、悉くお釈迦さまの分身であつて、お釈迦さまの仏智・仏徳とその教法とを分々に分与して衆生を教導している仏なのです。たとえば大日如来・薬師如来・阿弥陀如来等という仏であつて、これらの諸仏がお釈迦さまの召喚の光明によつて、お釈迦さまのもとへ「還り集まる」ということ自体にお釈迦さまこそ本仏お釈迦さまであるということが暗示されているのです。

お釈迦さまと三世十方分身の諸仏

見宝塔品において十方分身の諸仏の来集があつて後、お釈迦さまは靈鷲山の山頂より空中に昇り、多宝塔の扉を開いて、多宝如来と二仏並座されるのですが、この多宝如来こそ無数億の悉くの過去仏を象徴し、同時にそれによつて更に無数億の悉くの未来仏の象徴をも唆差しているのです。そこでお釈迦さまが多宝如来と二仏並座した姿というものは、お釈迦さまが三世の諸仏と一体不二なるものであり、更にいうならば三世の諸仏はお釈迦さまの久遠実成の在り方を示した方便の仏といふことが出来ましょう。

十方分身の諸仏も方便の仏であります。これらの仏はあくまでも分身仏であり、これに対して過去仏も未来仏も分身ではなく、お釈迦さまと同じ全身の仏であることに注意しておかねばなりません。

「今、此処に」という言葉がありますが、今とは久遠の時間を集約した一刹那であり、此処とは無辺の空間を集約した一処であつて、実は「今」というのも「此処」というのも同一存在のことであり、この存在を仏身に当てる時、二仏並座の儀相上のお釈迦さまそのものといふことが出来るのです。即ちお釈迦さまの仏身が三世に久遠・無始無終であり、十方に無辺であるということなのです。

と云つて宇宙全体がそのままお釈迦さまの体であると解釈してはなりません。真言宗においては宇宙全体がそのまま大日如来の体であるとし、森羅万象は大日如来の働きであるといふように即物的に解釈し、そこから即身是仏の思想を導き出しているようですが、その結果、成仏ということが觀念上の遊戯となり、加持祈祷による現世利益の宗教と墮してしまはざるを得なくなつて居るのです。

日蓮門下の中でも、法華経に「諸法実相」といふところから諸法（万象）即実相、実相即仏、万象即仏、万象は仏の体である、万象の中の凡夫もそのまま仏である、といふような主張がありますが、諸法実相とは実は仏の仏知見によるものであつて、仏知見によつてのみ諸法実相といふことが出来るのであつて、この仏知見をぬきにして、諸法が直ちに実相でもなく、宇宙万象がそのまま真如実相でもないのです。

お釈迦さまが三世十方の本仏であるといつても、それは宇宙法界全体を体とするといふことではなく、三世の諸仏・十方分身の諸仏の本体といふことなのです。お釈迦さまの仏身は、あくまでも仏身であつて、森羅万象ではないのです。法華経

如来寿量品に、

或は己身を説き、或は佗身を説き、或は己身を示し、或は佗身を示し、或は己事を示し、或は佗事を示す

という、所謂「六或示現」なるものは、地獄より仏界に至る十界に約すべきでなく、いわんや十界を通して宇宙の森羅万象に約してはならないのです。この六或示現は、あくまでも仏身上に限り、無数億の過去仏・未来仏、乃至十方分身の諸仏の上においてのみ解釈さるべきです。若しこれを十界に約し、法界全体に約すならば、必然その仏身観は真言の大日法身となら変わらないものと化してしまうことでしょう。

万物生成の根源的単位を地・水・火・風・空の五大とし、宇宙の森羅万象も、仏も人間も、一木一草も悉く五大所成であるとして、宇宙即仏即凡夫といい、更に仏の慈悲神通を十界に約すことから、仏は衆生救済のためには地獄界にも餓鬼界にも畜生界にも修羅界にも変化し、石にも木にもなる仏と解釈することは、仏知見を抜きにした妄説といわざるを得ないものです。

なるほど仏の大慈悲にきわみなく、仏はたとえ地獄の底にも出現されるものです。然し地獄に出現されるといつても地獄の相をし、地獄のふるまいをされるではありません。何時、如何なる処においても仏は、三十二相・八十種好の相を示し、仏は仏としてふるまわれるのです。

日蓮門下の中には、日蓮大聖人の図顕された大マンダラを見あやまつて、大マンダラの中に勧請されている鬼子母神・十羅刹女を、餓鬼界にあらわれた仏とみ、或は提婆達多を地獄界にあらわれた仏とみ、阿修羅王を修羅界にあらわれた仏とみるというような傾向がありますが、鬼子母神は鬼子母神、十羅刹女は十羅刹女であつて仏ではなく、提婆達多は提婆達多、阿修羅王は阿修羅王であつて決して仏ではないのです。まして一木一草はあくまでも一木一草であつて仏であるはずはありません。

問題は三界の諸法（一切の存在）を如何に見るかということであつて、仏こそ如実に三界の実相を知見されたのであり、この仏知見をぬきにして三界がそのまま仏界であるはずはないのです。くどいようですが、このことは十分に注意しておかねばならないことです。

次に注意しておかねばならない重大なことは、お釈迦さまが久遠実成の仏であるということから、お釈迦さまの魂が永遠

不滅であるというように解釈してはならないということです。これは大へん誤解しやすい点ですが、通常、人間が幾代も幾代も生まれ替わり死に替わって生滅をくりかえしながらも、魂は一貫して不滅であり、不滅の魂が肉体を代えながら流転しているといったような魂の見方で、お釈迦さまの久遠実成をみてはならないということです。

次に注意しておかねばならない、もう一つの重大なことは、久遠実成の仏を本体界の仏とし、生身のお釈迦さまを現象界の仏と分けてはならないということです。一般には、お釈迦さまの奥に久遠実成の本仏を想定し、八十才で入滅した有限な生身のお釈迦さまは、本仏の垂迹した迹仏であるとするのが理解しやすい見方ではありません。然し、そういう見方は法華経の本意にかなわないのみならず、却って本意をそこなわしむる偏見であります。

お釈迦さまの久遠実成を正しく理解することは誠に至難であります。その故に、敢えて無数億の過去仏と未来仏を靈山虚空会上、今此処に網羅し、二仏並座の儀相に徹してお釈迦さまの久遠実成の在り方を示されたのでした。これら光明燦然たる諸仏の無量の数は、無始無終の時間上、寸分の間隙さえ与えるものではありません。しかもそれらの諸仏は悉く生身のお釈迦さまと全く同相・同性・同体であり、同力・同作・同因を以つて同果・同報を生成し、諸仏悉く究竟して等しいのです。ここに真の久遠実成の在り方が示されています。詳しくは「自我得仏来」の「得仏」の項に譲らねばなりません。この二仏並座の直前に「三変土田」があり十方現在の分身の諸仏の来集が起こっています。そしてそれら光明燦然たる諸仏の無量の数は、無限の空間上、寸分の間隙すら与えるものではありません。二仏並座の時点にあつては、光明燦然たる三世十方分身の諸仏に満ち満ち、それらの仏身を体としてお釈迦さまみずから自我偈の冒頭において「我れ仏を得てより」と仰せられたのです。

自我偈の部 自我得佛來の得佛について その一

得仏と成仏

申すまでもなく自我偈の經文は「自我得佛來」の五字より始まるのですが、この五字の中の「得仏」という二字は注意しておかねばなりません。何故「成仏」といわずに「得仏」といったのでしょうか。法華經二十八品の經典の中で「得仏」といつた個所が、自我偈のこのところ以外にあるかどうかという詮索はともかくとして、お釈迦さまの久遠実成を開顯した如来寿量品の長行の中では、

「我れ、実に成仏してよりこのかた、無量無辺百千万億那由佉劫なり」

「我れ、成仏してよりこのかた、またこれにすぎたること百千万億那由佉阿僧祇劫なり」

「我れ、実に成仏してよりこのかた、久遠なることかくの如し」

「我れもまたかくの如し。成仏してよりこのかた、無量無辺百千万億那由佉阿僧祇劫なり」

というように、仏の久遠実成を表明するにも、等しく「成仏してよりこのかた」といつており、自我偈のように「仏を得てよりこのかた」とはいつていないのです。

もとより「成仏」ということも「得仏」ということも、意味は全く同一のものであることは申すまでもないことですが、何故、ことさらに自我偈だけ「得仏」といつているのでしょうか。長行の各所のように「自我成佛來——我れ仏を成してよりこのかた」といつてもよさそうなものです。然るに自我偈の中では、この所以外に、もう一ヶ所、同じく仏の久遠実成を示す言葉として、

「慧光照らすこと無量に、寿命無数劫、久しく業を修して得る所なり」

とも申されています。ここも「久しく業を修して成る所なり」といつても、さしつかえないはずですが。

寿命品の長行ではすべて「成仏」といながら、偈頌の自我偈では、ことさらに「得仏」とか「所得」とされているのは、一体どういうわけなのでしょう。經典成立の過程からみれば、大旨、偈頌の方が長行よりも古い形であるという説もあるようですが、若しそうであるならば、偈頌の「得仏」を、何故、長行でことさらに「成仏」といいたのでしょう。「得仏」というよりは「成仏」という方が、言いならされ、耳に聞きならされていたからとでもいうのでしょうか。

然し、いずれにしても意味に相違があるはずはありません。「成仏」といつても「得仏」といつてもいいわけです。表面上の単なる言葉の相違にとらわれることこそ愚かなことであるかも知れません。但し「成仏」という場合、衆生に内在するところの成仏に対する可能性としての仏性を開發し育成するという意味があり、これに対して「得仏」という場合、未完成の仏性を開發・育成することではなく、既に完成されている仏身を発見し体得するという意味があるようです。

これまでその仏教一般は「一切衆生悉有仏性」という仏性を成仏の可能性と信じ、その仏性の開發・育成を志して修行して来ました。しかしながら未完成の仏性というものがあるはずはありません。仏性というならば、それは完成された仏の性であり、方便品の十如是を以つていうならば、仏性のある処、仏相・仏体・仏力・仏作・仏因・仏縁・仏果・仏報が具足しているはずのものです。道元禪師でさえも「悉有は仏性なり」「仏性とは仏なり」と言明しているほどです。

法華經本門の立場では「一切衆生」の仏性は、未完成なる可能性としての仏性でなく、既に完成された仏そのものの性であり、十如是に約していうならば「一切衆生悉有仏身」といい切れるでありましょう。たとえば法華經第十二の提婆達多品においては、お釈迦さまは、五逆謗法正法の悪人提婆達多の現身に、無量の過去世において法華經を説いた阿私仙という仏身とその行動・功德を見、無量劫の未來世においては天王如来としての仏身と、法華經を説く行為を見、更にその滅後正像年間を通して仏舍利を留め、仏舍利を仰ぐ人々の功德さえも達見されているのです。即ちお釈迦さまは、悪逆の提婆達多の現身に、あまねく法華經を説き、すべての人々を救済利益する生きた仏身、三世不滅の活仏を見られたのです。提婆達多品のこの悪人成仏の段の結びに、

仏、諸の比丘に告げたまわく、未来世の中に、若し善男子・善女人あつて、妙法華經の提婆達多品を聞いて、淨心に信敬して疑惑を生ぜざらん者は、地獄・餓鬼・畜生に墮ちずして十方の仏前に生ぜん。所生の処には常に此の經を聞かん。若し人天の中に生るれば勝妙の樂を受け、若し仏前にあらば蓮華より化生せん。

という「淨心に信敬」するものとは、提婆達多品のこの悪人成仏段の中に示されたお釈迦さまの、提婆達多に対して達見された三世不滅の仏身觀、この大仏知見と廣大無辺なる大慈悲心に外ならないのです。なお提婆達多品の教相上では、過去世の阿私仙という如来が今の提婆達多であり、阿私仙に仕えて修行した国王が今のお釈迦さまであるとして、

その時の王とは則ち我が身これなり。時の仙人とは今の提婆達多これなり。提婆達多が善知識に由るが故に、我れをして六波羅蜜・慈悲喜捨・三十二相・八十種好・紫磨金色・十力・四無所畏・四摂法・十八不共・神通道力を具足せしめたり。等正覺を成じて広く衆生を度すること、みな提婆達多が善知識に因るが故なり。

と述べられています。法華經を説いた阿私仙という仏が、五逆謗法正法の悪人となるはずはありません。なるはずはないのに提婆品の教相では明らかに「時の仙人とは今の提婆達多これなり」といい、更に丁寧にもわたって「提婆達多が善知識によるが故」と感謝されているほどです。

これは凡識では理解することの出来ない大きな矛盾ですが、然し、よくよく考えてみれば決して矛盾ではないのです。何故ならば、お釈迦さまはその偉大なる仏知見によつて、提婆達多の現身に、誰も見ることの出来ない仏身、仏のみ能く見ることの出来る三世不滅の活仏を見ることが出来ました。この活仏こそ究極の仏身であり、お釈迦さまみずから成就された不滅の仏身と寸分も色香も変わらぬ全く同一の仏身であつたのです。提婆達多に内在する仏身と、お釈迦さまの当体に顕現された仏身とが、全く同一の仏身であつたればこそ、お釈迦さまみずから因位の修行の立場に立てば、果位の仏身に対して善知識として感謝されるわけであり、「提婆達多が善知識によるが故」という言葉も自然に吐露されて来るのです。この場合提婆達多とは、勿論、五逆・謗法正法のそれではなく、そつう提婆達多の内に未だ顕現されていない不滅の仏身に立つもの

であることは申すまでもありません。しかもその仏身とは、内在するものとはいえ、静止しているものでなく自在に活動している活仏なのです。理仏でなく事仏であり、静仏でなく活仏なのです。この活仏を自分自身に成就されている仏身と全く同一のものとして、お釈迦さまは達観されておられたのです。

次に法華経第二十の常不軽菩薩品を開いてみましょう。

この経典によれば、無量無辺不可思議阿僧祇劫の昔より以前に、皆一号に威音王如来と称された二万億の仏がいて、その中、一番最初の威音王如来が滅度し、その像法の時代、増上慢の比丘たちが大勢力をふるっていた時、常不軽と仇名された一人の菩薩比丘がいました。何故、常不軽と仇名されたかといえは、

この比丘およそ見る所ある、若しは比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷を、みな悉く礼拝讃歎して、この言をなさく、

我深敬汝等 不敢輕慢 所以者何 我れ深く汝等を敬う、敢て輕慢せず。所以はいかん。

汝等皆行菩薩道 當得作仏 汝等、みな菩薩道を行じて、當に作仏することを得べし。

と。而もこの比丘、専らに經典を讀誦せず、ただ礼拝を行ず。

と經文に示されているとおりの行動に一貫していたからです。たとえ罵詈されても瞋恚を生ぜず、杖木・瓦石を以って打擲されるれば、遠く避け走りて、なおも礼拝して高々と「我れ敢えて汝等を輕しめず、汝等みな當に作仏すべし」と唱えて終生多年の間、退転することがなかったからです。經典では、この常不軽菩薩を迫害した人々は、お釈迦さまの弟子・信者となり、法華經説法の会座には、跋陀婆羅等の五百の菩薩、師子月等の五百の比丘、尼思仏等の五百の優婆塞として座をつらねているものであると、三世の因果が明らかにされていますが、思うに常不軽菩薩の行為こそお釈迦さまの過去世における因位の修行を代表する行軌として尊ばれているものです。たとえば彼の「但行礼拝」は、人間礼拝として宗教実践の極地と仰がれるものです。如何なる犠牲を神に供え、如何なる經典を仏前に讀誦するよりも、人間礼拝に徹した儀式に勝る儀式はありません。

日蓮大聖人もみずから「日蓮は常不軽菩薩の跡を繼承するものなり」と自己の行動の範を明らかにされており、さらに、

「我深敬汝等………当得作仏」の二十四文字は、そのまま妙法蓮華經のお題目の五字七字であるといわれ、或はこの二十四文字の言葉と礼拝行こそ、最高の折伏行であるとも申されているほどです。

たしかに常不輕菩薩の当時（それは法華經々典成立の当時のことでもありますが）仏教々団はもとよりすべての宗教界の人々が悉く寺院殿堂の奥か、或は人塵稀な山林樹下石上において独善の空觀に耽り、或は苦行を専一にしている時、一人街頭に立つて道行く人々を悉く礼拝しては、この二十四文字の言をなすことは、他のすべての宗教の実践の在り方に対するこの上もない折伏に外ならないものです。神仏の偶像礼拝を拒否し、偶像に対して吉凶禍福を計った經典の誦誦もせず、ただひたすらにすべての人々を礼拝しては菩薩道の実践を要請し、「当に作仏することを得べし」と授記したことは、当に破天荒な布教儀式という外はありません。こういう儀式は今日においても、なお破天荒であり、革命的であると申せましょう。

さて大聖人が「この二十四文字は、そのまま題目の五字七字である」と仰せられた教学的意義については別に会通を試みなければなりません、これに先立つて注意しておかなければならないことは、大聖人が觀心本尊抄の中において、

「不輕菩薩は所見の人において仏身を見る」と断定されていることです。

これまで日蓮門下の間ではいうまでもなく、一般に仏教經典の解釈をされる人々でも、殆どすべての人々が常不輕菩薩の「但行礼拝」の行軌を説明するのに、それは一切衆生悉有仏性という、その本具の仏性を礼拝し、仏性開顯を祈つたものであつた、と称しているのです。然るに大聖人は「所見の人において仏身を見る」と仰せられている通り、仏性礼拝ではなく、仏身礼拝であり、自我憍の結びに「速成就仏身」という、その究極の仏身を見て、それを礼拝されたのが不輕菩薩であつたと言明されているのです。

先に提婆達多品においては、お釈迦さまの仏知見によって照らし出された悪人提婆達多の現身における過去世は阿私仙（阿私如来）未来世は天王如来という三世不滅の仏身、大衆のために常に法華經を説いて教化利益されている活仏の實在が明らかにされ、今また常不輕菩薩品においても、常不輕菩薩がすべての所見の人に永劫の仏身を見て、但行礼拝されたというその実践の中に、如何なる人々にも、その人に即して實在している仏身が明らかにされて来しました。

このことは、すべての人々に成仏する可能性としての仏性が内在しているというのではなく、既に完成され活動されてい

る仏身が内包されているということであり、従って仏道の修行ということも、そういう仏性を開発して育成するというのではなく、自己自身に内包されている仏身を発見し、それを体得するということが、本具の仏身そのものと一味同体となって、仏身に生き、仏身に生かされることであると申されましょう。

如来寿量品の長行の各所において「我れ成仏してよりこのかた」といわれている成仏とは、まさしくこういう意味での成仏であって、自我偈の冒頭に「我れ仏を得てよりこのかた」という、得仏という表現こそ原意に近いニュアンスをもつものということが出来ましょう。

梵文の法華経においては「自我得仏来」得仏の原語をどのようにあらわしているのか、またその原語を漢訳するに当たって成仏と訳すべきか、得仏と訳すべきか、そのいずれが最も正鵠を得たものであるのか、ということについては梵語に暗い者には皆目見当のつけようもありません。然しながら、奇しくも「自我成仏来」と訳さずに「自我得仏来」と訳されているところに、成仏の在り方を見出す窓があげられているように思われてならないものです。

「事の一念三千」における己身の仏身

一念三千とは中国の天台大師によつて開顕された法門であつて、まず法界全体を地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上という六道の迷界と、声聞・縁覚・菩薩・仏という四聖道とに類別し、類別した十界の中の一法界に、他の九法界が相即している処から「十界互具」を立てて百法界を見、それに相・性・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等の十種の因果を見、これらの抛り所としての依報と正報を衆生世間・国土世間・五蘊世間に分ち、十界互具・十如・三世間の相乗を以つて算出された三千の世界によつて法界全体を悉く観取すると共に、この三千無辺の世界が一剎那の心に相即しているという立場において「一念三千」といい、一剎那の物質的存在に相即しているという立場において「一色三千」といい、「一念三千」というのは心が修行の本となつていないからにすぎません。一般には「一色三千」といわず、「一念三千」というのは心が修行の本となつていないからにすぎません。

ところで、この一念三千に理と事の一念三千の別を立てて、天台は迹門を抛り所とする「理の一念三千」といい、日蓮大聖人は本門を抛り所とする「事の一念三千」といったのは、外ならぬ大聖人自身なのですが、天台にあつては迹門を抛り所とするため一念三千の一念は凡夫の陰妄の一念となり、この一念に相即する十界互具は理性としての互具、仏界も抽象的な

仏性・仏知見・諸法実相・中道とならざるを得なかつたわけであつて「理具の一念三千」ともいわれる所以です。これに対して大聖人の場合は、本門如来寿量品におけるお釈迦さまの仏身の久遠開顕を抛り所とするため、一念三千の一念は久遠の本仏お釈迦さまの一念、この一念に相即する十界互具は事相としての互具、仏界も抽象的な中道実相の理ではなく、既にお釈迦さまの仏身の久遠実成の開顕されている以上、お釈迦さまは三世十方の諸仏を体として無辺の仏界も無始久遠、この仏界に包摂された九界もまた無始久遠となつて、大聖人が開目抄の上巻において「九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備わりて、真の十界互具・百界千如・一念三千なるべし」と仰せられる通り、お釈迦さまの久遠開顕の当処、本仏お釈迦さまによつて事相の一念三千は現成されていたことが明白となるのです。

今、如来寿量品の中に事の一念三千の現成されている文拠をあげれば、自我偈の冒頭の「我れ仏を得てよりこのかた、経たる所の諸の劫数、無量百千萬億載阿僧祇なり。常に法を説いて無数億の衆生を教化して仏道に入らしむ」というこの一節に外なりません。この中の「我れ」とは本果としての無始の仏界、「無数億の衆生」とは本因としての無始の九界であつて、本因と本果、無始の仏界と無始の九界の同時不二、相即互具する処、事の一念三千が久遠のものとして現成されているのです。この事実を発見し、取り出して宣説したのが大聖人でした。そしてこのことを能くなしとげた者は、仏滅後大聖人唯一人でした。そこで大聖人がこの間の消息を開目抄の上巻において「一念三千の法門は、ただ法華経の本門、寿量品の文の底に沈めたり」と語られたわけなのです。

但し、この「文底秘沈」の四字を教観相對という法門の文拠としてはなりません。大聖人はあくまでも教観不二の立場に終始されたものであつて、若し日蓮門下の中に経巻相對を主張するものがあるとすれば、それは墮落した中古天台の亜流でしかありません。むしろ大聖人は「教の浅深をしらざれば、理の浅深をわきまうものなし」と仰せられているように理よりも教を先とし、教観相對を破折されていたのです。「文底秘沈」とは既に本仏お釈迦さまによつて寿量品の文上に顕現せしめられている事の一念三千の法門を、仏滅後、大聖人に至るまでの間、誰一人として宣説しなかつたという歴史的事実を強調されたものにすぎません。

ところで、事の一念三千なるものが、本仏お釈迦さまの一念の上に、無始久遠の昔より、現成されていたものであつて、寿量品において始めて開顕されたものであるにしても、それは凡夫の心も及ばない高い処におられる本仏お釈迦さま一人の

ものであつて、たとえ凡夫にとき示されたものであつたとしても、凡夫のものではないではないか、という疑念が起こるかも知れません。然しそれは大きな錯覚であつて、事の一念三千の無始の九界の中には、一切衆生をはじめ一木一草、一礫一塵までも包摂し尽くされているのです。ここに包摂されているというのは、無始久遠の昔より本仏お釈迦さまの毎自作是念以何令衆生 得入無上道 速成就仏身という毎自の大悲願に護念され、知る・知らぬにかかわらず、信・不信を問わず、常に説法教化されて来ているということです。十界の最低下の無間地獄界の提婆達多に対してさえ本仏お釈迦さまは三世の仏身を凝視されながら、その成仏を至念されておられたのです。永劫の未來世における天王如来の授記、それはお釈迦さまの慈悲悲願を現すものでありましょう。それと同様に私たちに對しても本仏お釈迦さまは、お釈迦さまの仏知見によつて私たち一人一人それぞれに具足する三世不滅の仏身を徹見され、速かにその仏身を成就するよう、護念し悲願し、常に説法し語りかけておられるのです。私たちが信仰心を起こし、菩提心を発すのも、実は本仏お釈迦さまのたゆみない慈悲悲願に催されたことによるといふ外はありません。

お釈迦さまが悪人提婆達多の五逆・誹謗正法の現身にすら三世の仏身を見られ、まして私たちの上にも同様に三世の仏身を見られているというならば、私たちに十界互具する仏界もまた、阿私仙や天王如来のように法華經を宣説して大衆を教化利益する仏身なのでしょうか。私たちが無始久遠劫来、事の一念三千の本因であるならば、私たちに本具している仏界は、本因と同時不二なる本果なのでしょうか。

このことについて大聖人は觀心本尊抄において、次のように示されています。

寿量品に云く、「然るに我れ、實に成仏してよりこのかた、無量無辺百千万億那由佗劫なり」等云々。我等が己心の釈尊は、五百塵点、乃至所顯の、三身にして無始の古仏なり。

經に云く、「我れ本、菩薩の道を行じて、成ぜし所の寿命、今なお未だ尽きず、況やまた上の數に倍せり」等云々。

我等が己心の菩薩等なり。地涌千界の菩薩は己心の釈尊の眷屬なり。……(中略)……上行・無辺行・淨行・安立行等は、我等が己心の菩薩なり。

何と驚くべき発言であることでしょう。一切衆生悉有仏性という位ならば信ずることも出来ます。天台のいう中道実相の理が内在しているということであれば、うなづくことも出来ます。然し一切衆生のすべての者に、それぞれに本具している仏界が五百塵点、乃至所顕の三身にして無始の古仏という久遠実成のお釈迦さまの仏身そのものであると言われるれば、窮子が長者にはじめてあつて父子の名乗りをあげられて驚倒悶絶したような思いもいたしましょう。

また衆生本具の菩薩界が「無願の悪人もなお妻子を慈愛す、菩薩界の一分あり」という程度であれば、そういう菩薩界の内也在することが出来ましょう。またお世辞にも何とか菩薩の再来のようだとほめられるれば悪い気もしないことでしょう。然し私たちに本具する菩薩界の人とは、久遠の本仏お釈迦さまの脇仕であり、補処の弥勒菩薩さえも驚倒したという上行・無辺行・淨行・安立行の四大菩薩であり、乃至この四大菩薩を上首とする地涌千界の無量の本化の大菩薩団であるといわれれば、常不輕菩薩から二十四字の言をもつて礼拝された跋陀婆羅等の四衆が我等かくの如き虚妄の授記を用いず」と怒つたような思いもすることでしょう。

然しこれが無始久遠の昔より本仏お釈迦さまによって成就され来り、本門寿命品において開顕された難信難解の「事の一念三千」の法門なのです。久遠の本仏お釈迦さまの仏身も、衆生本具の仏身も、仏身そのものには何の変わりもありません。前者は己顕、後者は未顕。その故に前者は後者を仏子として護念救護し、後者は前者を主師親の本尊として帰命・恋慕・渴仰するのです。本尊、それは遠い天空のかなたにおられるのみでなく、常に私たちの頭上に輝き、耳朵にささやき、胸中深く浸透されるのです。そしてその根本の悲願は、方便品に「我れ本、誓願を立てて、一切の衆をして、我が如く等しくして異なることなからしめん、と欲しき」と示されている通りであつて、その立願の底意は、本仏お釈迦さまの同体の仏身を衆生が内包していることに発しているのです。

然し、それを内包するといつても、衆生の心身の何処かにかくされているというものでもなく、また未顕であるからといってミイラのように静止しているものでもありません。活仏として常にたゆまなく十方無辺に常説法教化されているのです。それは久遠の本仏お釈迦さまそのものなのです。従つて、自己内具の仏身を探ねあらわそうとするならば、本仏お釈迦さまを仰ぎ見るにしかず、ということが出来ましょう。ここに「一心欲見仏、不自惜身命」という言葉が出てくるのです。

中印度、仏陀伽耶、尼連禅河畔の菩提樹下における生身のお釈迦さまの成道は、五百塵点劫来、体胤滴々として間断ある

ことなき無数億の過去仏の在り方を、無始の古仏として自己の内外に同時に発見し体得し、その命そのものとなられたのであったことでしょう。そして大聖人もまたそのように考えられて「我等が己心の釈尊は五百塵点、乃至所顕の三身にして無始の古仏なり」と仰せられたのであり、その本仏お釈迦さまを本尊として帰命し、因行果徳のお題目を唱導する当処に、上行菩薩としての自覚と使命が顕発せしめられて来たのでありましょう。私たちの成仏の過程もまた同軌でなければならぬことは申すまでもないことです。因みに、仏身の発得にしても顕発にしても、それは突如、完全なものとして電撃のように起こるものです。まさに飛躍・横超であつて雷にうたれたような身ぶるいを覚えるものなのです。「自然讓与」という言葉によつて自然に何時しか序々に仏の功德が讓与され、功德が累積し育成されると思つてはなりません。ここにいう自然とは自分の力によらず仏の慈悲神通の働きをいふのです。

自我偈の部 自我得佛來の得佛について その二

菩提樹下の久遠の本仏としてのお釈迦さま

お釈迦さまが仏陀伽耶の尼連禪河のほとりなる菩提樹の下において、はじめて正覺を成じ、三十二相・八十種好の仏身を体現されたのは、聖寿三十五才の十二月八日の弘暎、夜明けの明星を仰いでいた刹那であったといわれ、爾來四十余年の間、種々に方便の教えを説き、遂に法華経の迹門方便品に來つて、はじめて「開三顯一」——三乘の方便を開いて一仏乘の眞実を顯わし、更に本門如來壽量品に至つて、はじめて「開近顯遠」——近成の仏身を開いて久遠実成の本仏としての仏身を顯わされた、といわれて來ています。

ここで注意しておかなければならないことは、如來壽量品において久遠実成の仏身がはじめて成就されたのではなく、既に無始久遠の昔より成就されていた久遠実成の仏身が、如來壽量品においてはじめて開顯されたものであるということです。一般には初轉法輪以來、法華経の迹門までにはお釈迦さまは近成の仏であり、また八十才で入滅された有限なる仏とみなされて來ていた習慣から、如來壽量品において久遠の仏身が開顯されるれば、この時はじめて久遠の仏身が成就されたかのような錯覺を起ししやすいものですが、実はそうではなく、お釈迦さまは菩提樹下の成道以前、無始久遠の昔より既に久遠実成の仏身であつたのであり、このことを明らかにしたのが如來壽量品であつたのです。このことを如來壽量品の長行の中では、

汝等、諦かに聽け、如來の秘密神通の力を。一切世間の天人、及び阿修羅は皆「今の釈迦牟尼仏、釈氏の宮を出でて伽耶城を去ること遠からず、道場に坐して阿耨多羅三藐三菩提を得たり」と謂えり。然るに善男子、我實に成仏してよりこのかた無量無辺百千萬億那由他劫なり。

と言明されている通りです。

では、その無始久遠劫来、既に成就されていた久遠実成の仏身なるものを、お釈迦さまは、その生涯の中、如何なる時、如何なる処において発得・体現されたのかというならば、それは仏陀伽耶の尼連禪河畔、菩提樹の下における聖寿三十五才の十二月八日の払暁、払暁の中でも夜明けの明星の輝いている間に、正覚を成ぜられた刹那であつたという外はありません。そこで今、如来寿量品の立場からみれば、十二月八日払暁における、成道は、この時、お釈迦さまが初めて未完成な人間から、仏陀という完成された人間になることが出来たというよりも、無始久遠の昔より完成されていた久遠実成の仏身を発得・体現し、みずから自分自身を「そうであつたのだ」と認識することが出来たのである、ということが出来ましょう。

若し、そうであるとするならば、成道とは自己創造ではなく自己発見であり、ここにも始覚門の成仏というよりは、本覚門の得仏といった方が、原意に近いニュアンスがあると申されましょう。未完成なるものが完成されるというのではなく、未完成なるものは未完成のままに、完成されているものを発得し体現するということ、九界が仏界に变革するのではなく、九界は九界のままに仏界を修証し、仏界と九界との同時不二なるものを体現し認識する処に、誠の成道といわれるものがある、とされるべきではないでしょうか。

成道における人法不二

如来寿量品に、

我れ、本、菩薩の道を行じて成ぜし所の寿命、今なお未だ尽きず。復上の数に倍せり。

といわれている「我本行菩薩道」とは、久遠の本仏の成道前後にかかわることなく、無始久遠の昔より、無終の未来にかけて間断あることなく展開されている久遠の本仏自身の、九界を代表する因位の菩薩行をあらわしているものであり、また日蓮大聖人が観心本尊抄に、

釈尊の因行・果徳の二法は、妙法蓮華經の五字に具足す。

といわれている本仏お釈迦さまの因行とは、成道のための手段としての因行でもなく、成道によって自然消滅する修行でもなく、久遠の本仏お釈迦さまの、無始無終なる仏果々徳に相即している、九界を代表する無始無終なる因行・菩薩行のこ

となのです。

十界互具、それは無始久遠の昔より無終の未来にかけて変わることなき、仏知見に照らされた法界の実相であつて、無始無終の仏界と無始無終の九界の同時相即一する処を、法に約して一乗妙法蓮華經といい、仏身に約して久遠実成の本仏お釈迦さまということです。

といつて無始の仏界と無始の九界とが同時に相即一している法界の実相理体がまずあつて、その理体より、法に約して本法としての一乗妙法蓮華經が開出され、同時にまた仏身に約して本仏としての久遠実成のお釈迦さまが開出されるということではありません。無始の仏界と無始の九界の同時相即している十界互具なる実相世界、それは久遠の本仏お釈迦さまによつて成就され、その仏知見によつて開顕照耀されるところの世界であつて、若し、久遠の本仏の開顕がなく、本仏の知見による照耀がなかつたならば、十界互具、因果不二という久遠の実相世界は、観念的な推論上の世界に留まり、事相上の不滅の実在とはならないであります。理論としては成立しても、事実としては存在しないということは観念の遊戯であり、空論にすぎません。大聖人が開目抄の上巻において、

華嚴・乃至般若・大日經等は、二乗作仏をかくすのみならず、久遠実成を説きかくさせ給えり。これ等の経々に二つの失あり。一には行布を存する故に、なお未だ権を開せず、迹門の一念三千をかくせり。二には始成をいう故に、なお未だ迹を廃せず、本門の久遠をかくせり。

これらの二つの大法は、一代の綱骨、一切經の心髓なり。迹門方便品は一念三千・二乗作仏を説いて、爾前二種の失一つをのがれたり。然りと雖も、未だ発迹顯本せざれば、実の一念三千も現われず、二乗作仏も定まらず。水中の月を見るが如し。根なし草の波の上に浮べるに似たり。

と仰せられる所以です。なお大聖人はお釈迦さまの久遠実成の開顕された本門の立場に立つ時、右の文章に続いて次のように述べられています。

本門に至つて始成正覚を破れば四教の果を破る。四教の果を破れば四教の因破れぬ。爾前・迹門の十界の因果を打ち破つて、本門の十界の因果を説き顯わす。これ即ち本因本果の法門なり。九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備わりて、眞の十界互具・百界千如・一念三千なるべし。

今、この文章を説明する暇はありませんが、要するにお釈迦さまの久遠実成の仏身が開顯されることによって、これと同時に、この仏身によつて成就されている処の、無始の仏界と無始の九界の同時相即している実相世界（眞の十界互具・百界千如・一念三千）という實在の世界が顯現されるということです。このことは、とりもなおさず九一（九界と仏界）即一する実相の理体より、法に約して本法としての一乗妙法蓮華經が開出されるということも否定するものであり、また仏身に約して本仏としての久遠の本仏お釈迦さまが開出されるということも否定するものです。即ち大聖人滅後七百年間、日蓮門下各宗各派に共通する伝統的宗字である「一秘三秘の法門」、無始無終に法界あまねく遍滿する不可知なる実相の理体を妙法蓮華經と一秘と称し、まずこの一秘が實在して、そこから事相として本門の本尊・本門の題目・本門の戒壇という三秘が開出されて来るといふ宗字を眞つ向から否定するものです。

先に「無始無終の仏界と無始無終の九界の同時相即即一する処を、法に約して一乗妙法蓮華經といい、仏身に約して久遠実成の本仏お釈迦さまということです」と述べましたが、それは一乗妙法蓮華經も九一相即する無始無終の實在であり、久遠実成の本仏お釈迦さまの仏身もまた九一相即する無始無終の實在であるという意味に外ならないものであり、そしてしかもこの両者が二而不二・不二而二なる實在であるということです。

このことを端的に「人法不二」ともいわれるのですが、もとより法が先にあつて後に人があるのではなく、人が先にあつて後に法があるのではありません。ここにいう「人」とは末代の凡夫衆生のことではなく久遠の本仏お釈迦さまその人のことであり、「法」とは万有引力というような自然法ではなくて本仏お釈迦さまの因行果徳の二法としての一乗妙法蓮華經のことであり、この法と人とは、無始久遠劫来、無終の未来にかけて、時々念々に同時不二相即しているのです。

従つて、自我偈の冒頭の「自我得仏来」といふ「得仏」の刹那には、同時に「得阿耨多羅三藐三菩提」「得一乗妙法蓮華經」といふ「得仏」「成等正覚」が秘められており、更にいふならば三乘方便の権智と一乘眞実の実智とが、しかも権実不

二の仏智として体悟されていることを秘めている、と申されましよう。法を悟つて仏身を成就するでもなく、仏身を成就して法を悟るものでもなく、「得仏」「得法」とは同時に共にあるものなのです。「人法不二」、それはお釈迦さまの菩提樹下の成道の時も、また久遠の本仏の無始久遠の昔の成道の時も変わるものではありません。

ところが法華経の提婆達多品には、お釈迦さまの本生譚として国王の修行と成道とが次のように説かれています。

情（こころ）に妙法を存ぜるが故に、身心懈倦なかりき。普く諸の衆生の為に大法を勤求して、また己が身、及び五欲の樂の為にせず。故に大国の王となつて勤求して此の法を獲て、遂に成仏を得ることを致せり。

ここにいう「情に妙法を存ぜるが故に」とは、妙法の尊さを存知するが故に、という意味であり、「この法を獲て」とは妙法の真義を体解するということであつて、その後「遂に成仏を得ることを致せり」という結果が現れたように記されていますが、実はそうではなく、妙法の真義を体解した刹那、同時にみずから仏身を成就することが出来た、ということなのです。ここに「遂に」というのは、提婆達多品の冒頭における、

吾れ、過去無量劫の中において法華経を求めしに懈倦あることなし。多劫の中において常に国王となつて願を發して無上菩提を求めしに心退転せず。

という久修行の因位の修行に対して「遂に」といつているのであつて、「この法を獲」た後の時間に対しているのではないのです。むしろ「獲法」と「成仏」とは同時にあるものであつて、そこに時間の前後があるはずはありません。然るに、經文の上では「法を得る」ことが「仏身を成ずる」ことよりも先に記されているのは、仏教が本来「悟る」ということを重大な命題としているからです。

さて「悟る」ということは仏智に対するものであつて、そこには絶対不可思議なる仏智を悟る衆生の智の育成が要求されるものです。然し相対智は如何につきつめても相対の域より飛躍して絶対智となることは出来ません。この場合、方便品に

において智慧第一とうたわれた嗣法の仏弟子たる舍利弗に対してさえも、その相對智を否定して、直接、仏智に対する絶対信（大信力）が喚発せしめられたように、この絶対信による仏界転入が計られています。

はじめ小乗仏教にあつては、厳しい幾多の戒律をたもつことによつて、みずからの智を磨き、その智によつて仏智に近づき、空の実義を証得しようとして来ました。大乘仏教においても戒律をたもつたためにかかわらず、みずからの智によつて仏智に迫らんとして来ました。これに対して法華経は、たもつべき一切の戒律を否定し、磨くべき自己の智慧も相對の小智として放擲し、菩薩の修すべき布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧という六波羅蜜の中の、前の五度も制止し、智慧波羅蜜は仏智として妙法の五字に具足するとし、仏智の妙法五字に対する絶対信を以つて、直接仏界に転入し、仏智に即する仏身を見たてまつらんとし、即ち「見仏」を以つて仏界転入の証としたのです。

仏智に対する絶対信があるならば、必然、仏智に即する仏身を見たてまつるといふ結果が涌出して来るものです。そこで自我偈の中でも智によつて悟ることになしに、信によつて仏身を見たてまつるといふ「見仏」それ自体が究極のものとして讃嘆され強調されているのです。

蓋し、見仏のことを最も強調した如来神力品の偈頌の中では、

能くこの経を持たん者は、我れ、及び分身滅度の多宝仏をして一切皆歡喜せしめ、十方現在の仏、並に過去・未來、または見、または供養し、または歡喜することを得せしめん。

と述べられているように、「能くこの経を持たん者は」という前提条件のもとに、壮大なる見仏の世界が展開されていますが、もとより「能くこの経を持たん者は」とは、末法濁惡の娑婆世界に法華経を受持宣布するよう本仏お釈迦さまより法華経の別付囑をつけた本化地涌の菩薩衆に外なりません。但し、地涌の菩薩とは如何なる資格によるのかというならば、それは貧富貴賤・学無学・有智無智・徳不徳・淨不淨・美醜・老若男女を問わず、ただ「能くこの経を持つ」ということです。同じ持つにしても「能く持つ」といふ「能く」ということに注意しなければなりません。ここに法華経を持つ在り方が秘められているのです。今それを説明する暇はありませんが、こうした人々によつてのみ久遠実成の本仏お釈迦さまの仏身

を見ることが出来、このお釈迦さまと二仏並座した多宝如来、更には二仏を圍繞する三世十方の無量無辺なる過去仏・現在仏・未来仏、並びに分身の諸仏、そしてそれらの仏の眷属である無量無辺の菩薩衆、ここでは略されていますが、また無量無辺なる天竜八部等々の神々の姿までも見ることが出来るのみならず、この経を持つこと自体が、これらの諸仏・諸菩薩をはじめ諸天善神を供養し、歡喜せしめることである、というのです。

見仏、それは単数の一仏・一神を見るというわけではありません。それはまさしく銀河宇宙にも勝る壮大にして靈嚴なる大マンダラ仏界の、しかも静止した壁画のようなものでなく、法華経を受持・読・誦・解説・書写して、活動のやむことなき世界であり、心なき一木一草・一礫一塵までも妙法の光に照らされて三宝を讃嘆・法樂している世界なのです。それは、ここより更に何ものをも求めることもない究極の絶対世界であって、ここに自我偈においても神力偈においても見仏ということの讃嘆・強調される所以があり、また見仏を以って大マンダラ仏界転入の証とする所以があると申されましょう。

それというのも、実は法華経の教法（詮ずれば題目の行法）それ自体が、三乗をあらゆる三乗を開会する一仏乗であり、久遠の本仏お釈迦さまの因行果徳の二法、九一不二相即する仏知見そのものであるということをお忘れはなりません。本仏お釈迦さまの久遠の因行・久遠の果徳そのものであればこそ、この経を能く（絶対受動の信を以って）持つ処に広大無辺なる大マンダラ仏界の躍動世界が即座に顕現されるのです。

妙法蓮華経の教法（乃至行法）も九一不二、久遠の本仏お釈迦さまの仏身を九一不二。九一不二の同一性によつて人法は不二一如となつているものであり、法華経を持つ当処に見仏の大果があらわれ、この大果によつて仏界転入が証されるのですが、絶対信を以つて仏界に転入する者もまた実は本来九一不二なる存在であることを知っているものであり、これを知らない一般の衆生でさえも、実は九一不二の当体なのです。仏と衆生の相違は、九一不二という一なる仏界の己顯と未顯との相違に根本があるのであって、今、久遠の仏が一切に超越し、同時に一切に内在するという内外不二なる絶対的存在であるならば、「一切衆生悉有仏性」として衆生に内在する仏と、衆生に超越する仏とは全く同一の仏であるということが出来、外に仏を見たてまつることは、とりもなおさず自己本具の仏を見るに異ならない、ということが出来ましょう。

自我偈の部 自我得佛來の得佛について その三

菩提樹下におけるお釈迦さまと無量の過去仏

中天竺・仏陀伽耶・尼連禪河のほとり・菩提樹の下においてお釈迦さまが、正覺を成ぜられたということは、垂迹仏としての正覺ではなく、法華経本門如来寿量品の立場でいう処の、久遠実成の本仏としての正覺であり、その「得仏」とは、久遠の本仏たる仏身を、みずから發得・体現・認識されたものであったということは、これまで再三述べて来た処ですが、では菩提樹下の正覺寺におけるお釈迦さま自身的心境・感動というものは、一体どういふものであったのでしょうか。

もとよりお釈迦さまの正覺の内容なるものは凡夫の思議も及ばぬことは申すまでもありませんが、經典に託し残されているお釈迦さまの生涯を語る伝記の中、菩提樹下の正覺に関して、その中にお釈迦さま自身、どのように自己本来の仏身を觀ぜられていたかを尋ねておくことは、如来寿量品における「開近顯遠」の大宣言を起点としてお釈迦さまの久遠の仏身を宣揚する以前の、欠くことの出来ない思索と思われるものです。

即ち、お釈迦さまが菩提樹下において、みずから久遠実成の本仏としての仏身を証得されたのであれば、如来寿量品における「開近顯遠」の大宣言を待たなくても、少なくとも菩提樹下の正覺時に、その証得の片鱗が、何らの形で表現されてい

て当然であろうと思われるのです。

幸い、法華経方便品の中に、これに関して次の如く述べられた經文があります。

我れ始め道場に坐し、樹を觀じ、また經行して三七日の中において、かくの如き事を思惟しき。我が所得の智慧は、微妙にして最も第一なり。衆生の諸根、鈍にして樂に著し、痴に盲いられたり。かくの如きの等類、いかにして度すべき

その時に、諸の梵王、及び諸の天帝釈・護世四天王、及び大自在天・並に余の諸の天衆・眷属百千万、恭敬合掌し礼して、我れに転法輪を請す。

我れ即ちみずから思惟すらく、若し但仏乘を讃めば、衆生、苦に没在し、この法を信すること能わじ。法を破して信ぜざるが故に三悪道に墜ちなん。我れむしろ法を説かずとも、疾く涅槃にや入りなん。

ついで過去の仏の、所行の方便力を念うに、我が今、得る所の道も、また三乗と説くべし。この思惟をなす時、十方の仏、皆現じて、梵音をもつて我れを慰諭したもう。

善哉、釈迦文、第一の導師、この無上の法を得たまえども、諸の一切の仏に随つて、方便力を用いたもう。我等もまた皆、最妙第一の法を得れども、諸の衆生類のために分別して三乗と説く。少智は小法を樂つて、みずから作仏せんことを信ぜず。この故に方便を以つて分別して諸果を説く。また三乗を説くと雖も、ただ菩薩を教んがためなり、と。

舍利弗、当に知るべし、我れ、聖師子の深淨微妙の音を聞いて、喜んで「南無仏」と称す。

また、かくの如き念をなす。我れ濁悪世に出でたり、諸仏の所説の如く、我れもまた随順して行ぜん、と。

この事を思惟し已つて 即ち波羅奈に趣く、諸法寂滅の相は、言を以つて宣ぶべからず、方便力を以つての故に、五比丘のために説きぬ。これを転法輪と名づく。

引用の経文が長くなりましたが、おそらく方便品のこの経文が、一切経中、お釈迦さまの菩提樹下における正覺時の仏身を語る最たるものでありましょう。もとより、ここにあらわれているお釈迦さまの仏身は、十方現在になお生々として活躍している無始久遠劫来の無量の過去仏との関係において物語られ、しかもその語り方は仏身觀を主とするものでなく「諸仏方便力を以つて一仏乘において分別して三と説きたもう」という衆生教化の方法論を主としたものではあります。然し、この中に今なお十方現在に生きて活躍している無量の過去仏とお釈迦さまとの不二相即している一なる仏身、即ち久遠の仏身の片鱗がのぞいているのが観取されるのです。

注意しなければならぬことは、お釈迦さまの伝記の中の正覺直後の思惟の中に起こった有名な梵天勸請の物語が、ここでは独り梵天のみでなく、仏教以前の天地のすべての神々による勸請として拡大されていることであり、しかもそうした神

々の勧請によつて、お釈迦さまの転法輪が決定したのではなく、むしろ経文にも示されている通り、

「若し、ただ仏乘を讚めば、衆生、苦に没在し、この法を信ずること能わじ。法を破して信ぜざるが故に三悪道に墜ちなん。我れむしろ法を説かずとも、疾く涅槃にや入りなん」

と諸天勧請が拒否されているということです。梵天・帝釈といへば仏教以前における天地創造の神であり、天地支配の最高神であつたのであり、それらの神をはじめとして天地のすべての神々が網羅され、こぞつて正覚を成じた一人の人間お釈迦さまに対して仏法を説くように懇請するとは、何と素晴らしい設定でしょう。いやそれは仏教經典編纂者たちの我土引水のな設定ではなく、事実、歴史的にお釈迦さまの思惟の中に、実際に起こつた靈的現象であつたことでしょう。

然るにお釈迦さまは、それを拒否された、何故か。何故、拒否されたのか。それは仏法というものが、たとえ天地創造・支配の神の要請であつても、また天地のすべての神々の一丸となつての懇請であつても、神の要請・懇請によつては説かれるものでなく、ただ唯仏と仏によつてしか説かれなからずです。

若し、神の要請によつて仏法を説くならば、その仏法は神と同等の地位か、それ以下の地位となつてしまふでしょう。今、神と仏の地位の優劣を云々しなくても、神といへども仏法を知らない衆生の一群であれば、要請のままに一仏乘を展開すれば、要請した神そのものまでも「この法を信ずること能わず、法を破して信ぜざるが故に、三悪道に墜ち」てしまふことでしょう。その後、お釈迦さまが過去仏の先蹤に順つて、一仏乘を方便して三乗と説かれたために、梵天・帝釈等々の天地の神々も、十界の中の天界において仏法守護の善神として蘇生することが出来たのです。

「梵天勧請」の物語の教える処は、仏が神の要請によつて仏の法を説くものでもなく、まして人間の要請によつて説くものでもなく、一に仏が仏によつて仏の法を説くということなのです。ここにおいて必然「過去の仏の、所行の方便力を念うに、我が今、得る所の道も、また三乗と説くべし」という思惟が起こるのであります。

この思惟の刹那、十方現在に生きて活躍されている無始久遠劫来の無量の過去仏が、悉くその場に顕現します。それは法華經序品第一における「此土の六瑞」「他土の六瑞」、見宝塔品第十一における「三変土田」につぐ「諸仏の來集」、從地涌出品第十五における「六万恒河沙の地涌の菩薩の出現」にも匹敵する、宇宙大の莊嚴さであつたことでしょう。方便品にいう「十方仏皆現」の五字、この宇宙大の靈的現象が、菩提樹下におけるお釈迦さまの思惟中に起きていたことを見落とし

てはなりません。「梵天勸請」が靈的事実であるならば「十方仏皆現」もまた靈的事実であつたはずです。そして銀河宇宙にも勝る処の十方法界に遍満する無数億の過去仏とお釈迦さまの仏身の同一体なる確証によつて、お釈迦さまみずから歡喜して「南無仏」と称し、「諸仏の諸説の如く、我れもまた隨順して行ぜん」「三世の諸仏の説法の儀式の如く、我れも今また、かくの如く無分別の法を説く」と決意して、仏陀伽耶より直線距離にして二〇〇キロ、街道を廻つて三〇〇キロの地点にあるベナレス郊外のサルナートの鹿野苑（波羅奈）へ歩いて趣き、五比丘を相手に初転法輪を展開されたのです。

お釈迦さまが初転法輪のために、徒歩しておよそ七十里も離れた遠隔のベナレスという土地を撰び、五比丘という修行者を撰んだということには、並々ならぬ重大さがあると思われませんが、それよりもここでお重大なことは、お釈迦さまが「諸仏の諸説の如く、我れもまた隨順して行ぜん」と思惟されたことが、「善哉、釈迦文、第一の導師、この無上の法を得たまえども、諸の一切の仏に随つて、方便力を用いたもろ……云々」という十方無量の過去仏の讃嘆された言葉に対応するにしても、この一声讃嘆の言葉と、その後のお釈迦さまのこの思惟の中間に、お釈迦さまみずから歡喜して「南無仏」と称せられたということです。

通常、三宝帰依は「南無仏」「南無法」「南無僧（仏・法をたもつ和合僧伽）」といつのですが、この場合「南無仏」といふのは「南無法」「南無僧」と差別対立したものでなく、むしろそれを内に包摂し、三宝不二体の立場で、「南無仏」といつていることはいうまでもありません。蓋し、お釈迦さまみずから成道の思惟の間において「南無仏」と歡喜・讃嘆せられたということは、これまでの仏身論上、法身・報身・応身の三身を立て、報身・応身の二身を有限とみ、法身のみを無始無終なる無限の仏身とし、久遠実成の本仏すら法身常住の仏とみなし、如来寿量品の「久遠実成の釈迦牟尼仏」といへども、そのお釈迦さまは不滅なる法身の応現であり、お釈迦さまに即する不滅の法身を久遠実成の本仏であるという仏身觀を眞つ向に否定するものです。

何故ならば、お釈迦さまが「南無仏」とたたえられたその仏とは、悉く出生・発心・出家・修行・成道・説法・涅槃された無量の過去仏ばかりであつたからです。これらの過去仏のすべては、法・報・応の三身の中のいずれかの仏身ではなく実に三身即一の仏であつたのです。

こつした仏たちに対してお釈迦さまが「南無仏」と歡喜讃嘆されたのは、弟子が師匠に対して下から上へ南無する・帰依

するといふのではなく、対等の仏・同体の仏として唯仏与仏の感応を現したものに外なりません。このことは「諸仏の諸説の如く、我れもまた随順して行ぜん」と思惟された「随順」と意を同じくするものです。この場合の随順は、弟子が師匠に對して、後輩が先輩に對して随順するといふのでなく、「三世の諸仏の説法の儀式の如く」仏が仏によつて仏の法を法のままに説くといふ意味での随順なのです。

かくしてベナレス郊外サルナーートの鹿野苑において初転法輪が起こり、爾来四十余年の方便説法を経て法華經の開顯に至るのですが、その説法は「三世の諸仏の説法の儀式の如く」三世不滅のものであり、説法されるお釈迦さまの仏身もまた十方法界に遍滿する久遠劫來無量の過去仏と同体なる無始久遠の三身即一の仏であつたのです。

自我偈の部 自我得佛來の得佛について

その四

如来寿量品におけるお釈迦さまと無量の過去仏

法華經の迹門の中心が方便品であり、方便品の正説（序品より始まって方便品の「略開三顯一」「三止三請」「五千棄去」を経て「開示悟入の四仏知見」より展開されたお釈迦さまの開三顯一の本懐開顯の説法）が、第一諸仏章・第二過去仏章・第三未來仏章・第四現在仏章・第五釈迦仏章という「五仏章」に分類して説かれているように、法華經の迹門においてはお釈迦さまは、三世十方の無量の諸仏の系譜の中の、因果も同じ、同等の一仏としてあつかわれて来ていました。

処が見宝塔品における多宝塔の涌出・諸仏の來集・二仏並座の儀相・從地涌出品における本化地涌の菩薩の出現を経て、如来寿量品に來るや、お釈迦さまこそ本仏であつて、無量の諸仏は却つて悉くお釈迦さまの方便身であるということが明らかにされているのです。もとより見宝塔品・從地涌出品の儀相は、如来寿量品の開近顯遠の伏線となっているものですが、今、寿量品の中に、その文拠を求むれば、

汝等、諦かに聴け、如来の秘密・神通の力を。一切世間の天・人及び阿修羅は、皆、今の釈迦牟尼仏、釈氏の宮を出でて伽耶城を去ること遠からず、道場に坐して阿耨多羅三藐三菩提を得たりと謂えり。然るに善男子、我れ寔に成仏してよりこのかた無量無辺百千万億那由他劫なり。

という冒頭の大宣言に始まって、中間益物として、

これよりこのかた我れ常に、この娑婆世界にあつて説法教化す。また余処の百千万億那由他阿僧祇の国においても衆

生を導利す。諸の善男子、この中間において我れ燃燈仏等と説き、またまたそれ涅槃に入ると言いき。かくの如きは皆、方便を以つて分別せしなり。

諸の善男子、若し衆生あつて我が所に來至するには、我れ仏眼を以つてその信等の諸根の利鈍を觀じて、度すべき所に隨つて、処処に自ら名字の不同・年紀の大小を説き、またまた現じて當に涅槃に入るべしと言ひ、又種々の方便を以つて微妙の法を説いて、能く衆生をして歡喜の心を發さしめき。

諸の善男子、如來の演ぶる所の經典は、皆衆生を度脱せんがためなり。或は己身を説き、或は他身を説き、或は己身を示し、或は他身を示し、或は己事を示し、或は他事を示す。

という諸獻をあげることが出来ましよう。

これまで迹門にあつては三世十方の無量の諸仏の系譜の中の一つの仏としてあつかわれて來ていたお釈迦さまが、本門の如來寿命品に來たつては、たちまちに逆轉して本仏となり、無量の諸仏は悉く、却つてお釈迦さまの方便身とされているということ、これはまさしく百八十度の大転換であるという外はありません。ここに問題があります。どうして、こういう逆轉劇が可能となり得たのでしょうか。

もとより法華經は、迹門の一仏乘の開顯と、本門の久遠実成の仏身開顯とを以つて双璧とするのですから、頭初から生身のお釈迦さまこそ久遠の本仏であり、三世十方の諸仏はその方便身であるということを開顯する目的を以つて展開されて來ていたことはいうまでもありません。その故にこそ如來寿命品の開顯に先立つて、見宝塔品や從地涌出品等の儀相も伏線として用意されて來ていたのです。然し、それだけでは解答にはなりません。見宝塔品の多宝塔の涌出、諸仏の來集、二仏並座、そして從地涌出品の地涌の菩薩の出現、そういう儀相は所詮結果であつて、その果をあらしめた因は何であつたか、ということが問題であるはずで、久遠開顯の伏線としてのそれらの儀相を可能とせしめたものは一体何であつたのか、何がそれらの儀相を可能ならしめたのか、ということが究明されなければなりません。これによつて仏身上の本門と迹門の逆轉の可能性も明らかにされることでしょう。「汝等、諦かに聴け、如來の秘密・神通の力を」という秘密神通力をふりかざすだけでは納得し難い所です。ここにお釈迦さまのいわれる「如來秘密神通之力」とは、お釈迦さまの久遠は摩訶不思議であ

るから、衆生はその神秘を唯信受せよといっているのではなく、五百億塵点劫来「我れ常にこの娑婆世界にあつて説法教化す」といふ、久遠の教化活動をさしているのであつて、単に久遠の時間を指しているのではないのです。

さて、お釈迦さまが三世十方の無量の諸仏の系譜の中の一仏であつたとしても、無量の過去仏の後輩でもなく眷属でもなく、全く同格の仏であり、十如是を借りていえば、同相・同性・同体・同力・同作・同因・同縁・同果・同報にして悉く「究竟して等しい」仏であり、「ただ仏と仏と乃し能く諸法の実相を究尽したまえり」という唯仏与仏の仏であることは迹門でも明らかかな処です。更に方便品において尼連禅河畔、菩提樹の正覚後の思惟中、「過去の仏の所行の方便力を念うに、我が今、得る所の道も、また三乗と説くべし」と決意し、その決意によつて一仏乘において三乗を説き、逆に法華經に來たつて開三顯一の実をあらわしたという衆生教化についても三世の諸仏とお釈迦さまは全く同一であつたのです。仏身も同一、教化内容も同一、もとより内証の本因本果の不二なることも同一、そして滅後、仏舍利を留め宝塔を建立せしめてまで衆生を利益することも同一であつたればこそ、見宝塔品において無量の過去仏を象徴する多宝如来と宝塔の内に於いて二仏並座する儀相も起り得たのであり、また地涌出品において六万恒河沙の地涌の菩薩が大地より出現し、お釈迦さまの本眷属として、お釈迦さまを圍繞・恭敬・尊重・讚嘆するという儀相も起り得たのです。

なお、この地涌の菩薩が神力品において仏法まさに亡びんとする娑婆世界に出現して一乘法華經を宣布するという仏勅をうけるのですが、注意しなければならぬことは、六万恒河沙もの無量無辺の地涌の菩薩なるものが、古来、法華經教学上、久遠の本仏お釈迦さま唯一人の本眷属であるといわれて來て來て居ることです。日蓮大聖人の觀心本尊抄の中でも、

地涌千界は、教主釈尊の初發心の弟子なり

と示されていて、このことから通常、お釈迦さまが無始久遠の昔、本仏として成道し、本仏として本法一仏乘を説法された時、その会座にあつて大道心を起こし、爾来、娑婆世界の下方の虚空中にあつて、志念力堅固に一乘を受持し、お釈迦さまが娑婆弘教を附屬される時を待機していたものと解釈されています。

この解釈の限りでは、一概にあやまりということは出来ませんが、こういう解釈から演繹して久遠の本仏が無始の昔地涌

千界の菩薩を生み出し、それを娑婆の下方の虚空界に住せしめて育成する一方、みずからは無量の過去仏として出現し、そして遂にインドにお釈迦さまとしてあらわれたのであるというように考えるならば、そういう考え方は一般には解りやすくても、常一主宰なるブラフマンと同じような仏身観におち入ってしまうではありません。

六万恒河沙の地涌の菩薩、それは実は世々番々、娑婆世界に出現した無数億の過去仏が、開三顯一の一仏乘を開顯宣布する教化にあずかった人々であつて、過去仏が無数億であるように、教化された地涌の菩薩もまた六万恒河沙（六万流のガンヂス河の川底の砂）の数ほど無量無辺であるわけです。

お釈迦さまが久遠実成の仏身であるということは、ブラフマンというような常一主宰的なものではなく、無始悠久の過去から、無終の永遠の未来にかけて、三世にわたつて娑婆世界に出生し苦惱・発心し、修行・成道を経て大衆のために開三顯一の説法をなし、入滅後までも仏舍利を留めて正像年間を利益する無量の諸仏の仏身を、全く同相・同性・同体として、久遠実成というのです。諸仏の成道までの本因としての因行も、お釈迦さまのそれも全く同一であり、諸仏の成道後の本果としての果徳も、お釈迦さまのそれも全く同一であり、質も色香も変わらないものなのです。ここではもはや「名字の不同」「年紀の大小」等は問題にもなりません。要はお釈迦さまの仏身も三世十方の諸仏の仏身も全く同一であるということです。そしてそれら無量の仏身が、お釈迦さまの八十年の全生涯の行為を原型として、そのまま無始悠久の過去へ、無終永遠なる未来へ、非連続的に連続しているのです。

若し、久遠のお釈迦さまの仏身が、三世十方の諸仏の仏身を体とするのでなかったならば、如来寿量品の久遠開顯後、法華経別付囑の如来神力品において、

当に知るべし、是の処は即ち是れ道場なり。諸仏ここにおいて阿耨多羅三藐三菩提を得、諸仏ここにおいて法輪を転じ、諸仏ここにおいて般涅槃したもう。

ということが出来ましょう。法華経を受持する当処が、たとえ如何なる場所であっても、その処がそのままお釈迦さまが成道された仏陀伽耶・尼連禅河畔・菩提樹の下の金剛宝座であり、お釈迦さまが法華経を説法された王舎城を囲む五山の一

つの靈鷲山であり、また同時にお釈迦さまが入滅されたクシナガラ城外・沙羅双樹の下の涅槃の座そのものであるということとを、譬喩でなく、そのものの当体としての価値で認めんとするならば、お釈迦さまの久遠実成を裏付けた過去無量の諸仏の生涯を、神話の実在としてもって来る外はないのです。

神話、それは決して仮空のものではありません。たしかに諸仏は、お釈迦さまの生涯の行為を原型として、お釈迦さまの仏口より説き出されたものです。然し、といって説話の中の方便として説かれたのではなく、神話の実在として説かれたのです。如来寿量品に、

諸の善男子、この中間において我れ燃燈仏等と説き、またまたこれ涅槃に入ると言いき。かくの如きは皆、方便を以つて分別せしなり。

といわれている処から、諸仏なるものは悉く仏説中の仮空方便であつて、実在するものではないとするならば、お釈迦さまの久遠実成も仮空のものとか、一片の譬喩に等しきものとなつてしまつてありましよう。大聖人が觀心本尊抄の中で、

それ始め寂滅道場華藏世界より、沙羅林に終るまで五十余年の間、華嚴・密嚴・三變・四見等の三土四土は、皆、成劫の上の無常の土にして、変化する所の方便・実報・寂光・安養・淨瑠璃・密嚴等なり。能變の教主、涅槃に入れば、所變の諸仏、随つて滅尽す。土もまた以てかくの如し。

今、本時の娑婆世界は、三災を離れ四劫を出たる常住の淨土なり。仏、既に過去にも滅せず、未來にも生ぜず。所化以つて同体なり。これ即ち己心の三千具足、三種の世間なり。

と仰せられている処から、この文章の前半の意を取りあやまつて、能變の教主（能動的に変化する教主）お釈迦さまが、クシナガラ郊外の沙羅双樹の下で入滅されたのであれば、それと同時に、お釈迦さまが生前中、説法の中で説きあらわされた所變の諸仏（所動的に変化された諸仏）も、諸仏の淨土も滅尽してしまふ道理である、そういう諸仏という淨土というもの

は、説話の中の仮空の方便にすぎない、と解釈しているのが一般のようです。そして後半の文章を以って、実在するものは現実の娑婆世界であり、現実に生きている我々衆生であって、ここにこそ娑婆即寂光・凡仏一如の実が顕現されなければならない、と意気込んでいるようです。

然し大聖人が仰せられた前半の文意は、決してそういうことではなく、お釈迦さまが八十才で沙羅双樹の下で入滅してしまつたという一片の歴史的人物観しかもてない者（久遠実成という法華經の宗教的仏身観を信ずることの出来ない人）にとつては、諸仏もその浄土も悉く仮空の方便にすぎないものとなつてしまつたものであつて、お釈迦さまだけを歴史的に見ながら、諸仏やその浄土を宗教的実在とみなしている仏滅後二千数百年来の三国仏教界の矛盾を指摘されているのです。

このことをもう一度裏返してみれば、お釈迦さまは確かに沙羅双樹の下で入滅されたことは歴史的事実ではあるけれども宗教的にみれば、それは衆生教化の方便であつて、実は久遠実成の仏として実在しているものであり、そのように信じられる人々にこそお釈迦さまの説法の中で説きあらわされた諸仏もその浄土も方便の仏、方便の浄土として実在するものである、ということになりましょう。

その証拠として「今、本時の娑婆世界は……」という四十五字法体段につづく有名な文章として、

その本尊の体たらく、本師の娑婆の上に宝塔空に居し、塔中の妙法蓮華經の左右に釈迦牟尼仏・多宝仏、釈尊の脇士は上行等の四菩薩、文殊・弥勒等は四菩薩の眷属として末座に居し、迹化・他方の大小の諸菩薩は、万民の大地に処して雲閣月郷を見るが如し。十方の諸仏は大地の上に処したもつ。迹仏迹土を表する故なり。かくの如き本尊は在世五十余年にこれ無し。八年の間にも但八品に限る。

という一節をあげることが出来ましょう。ここでは迹仏・迹土・迹化の菩薩までも観心本尊しての大マンドラ仏界に生きているのです。それはまさしくお釈迦さまの久遠実成の仏身の分身として生かされていると申されましょう。

分身の諸仏というのは、お釈迦さまの一代方便説法の中で一仏乗を助発せしめんとして現された処の、お釈迦さまの仏徳の一分をになうものですが、こうした分身の諸仏に対して三世の諸仏というのは、先にも申しましたようにお釈迦さまの八

十年の全生涯の行為を原型として、それをそのまま無始悠久の過去へと、無終永遠の未来へと、非連続的に連続せしめて説かれている神話的実在者であつて、分身の仏に対すれば全身の仏ということが出来るものです。そしてそれら三世の諸仏が如来寿量品の久遠開顕に当たつて方便身とされたのも、お釈迦さまによつて諸仏が悉くお釈迦さまと同じ同因・同果・同相・同性・同体の仏身として開顕されたからに外なりません。

では三世の諸仏は、お釈迦さまによつて、そのように作為されたものかというところ、そうではなく、実は作為ではなく既に実在していたものが開顕されたのにすぎないのです。方便品の菩提樹下の正覚後の思惟の中に「十方仏皆現」の宇宙大の瑞相は、經典の作為でもなければ粉飾でもなく、お釈迦さまの仏知見の中に顕現した実在世界であつたはずで、実在したものであつたればこそ、十方の三世の諸仏はお釈迦さまの召換の如何にかかわらず自ら出現しているのです。このことは見宝塔品の冒頭における多宝塔の出現においても同様であつて、お釈迦さまが法師品の偈において修行の三軌として「如来の室に入り、如来の衣を着、如来の座に坐す」といい、偈の結びに「若し法師に親近せば、速かに菩薩の道を得、この師に随順して学せば、恒沙の仏を見たてまつることを得ん」と見仏を予言する時、その刹那、見宝塔品へ入り、多宝塔がみずから大地を割つて空中に湧出しているのです。まさしくそれは諸仏の誓願によるといい、外はありません。むべなるかな、多宝如来には因行の菩薩時代から既に、

若し、我れ成仏して滅度の後、十方の国土において法華経を説く処あらば、我が塔廟、この経を聴かんがための故に、その前に涌現して、ために証明となつて、讃めて善哉といわん。

と誓願されていたのです。今この誓願の中に「この経を聴かん」というのは唯仏と仏を表し、「ために証明となつて讃めて善哉といわん」というのは、多宝如来と象徴された無数億の過去仏が、曾てお釈迦さまと同じ開三顯一の一乘法華経を説法していたからです。こうした事実をふまえてこそ、はじめてお釈迦さまの説法が真実であることを証明することが出来るのであり、しかも一人の証言でなく無数億の証言を以つて真実といふのです。

お釈迦さまの得仏という感動的懐古が仏陀伽耶の菩提樹の近成のことでなく無始久成のことであるといふのは、お釈迦さ

まと同じ本因果をもつた無数億の過去仏の非連続的に連続する得仏の事実をみずからの内証として、はじめて言い得ることであり、同時にそれは一切衆生の信不信にかかわらず衆生に内具する「五百塵点、乃至所顯の三身にして無始の古仏」という仏身をふまえて、現前の一切衆生に放たれた大宣言であつたのです。

自我偈の部 所経諸劫数の劫数とお釈迦さまの久遠

三千塵点劫と五百塵点劫

日蓮大聖人の開目抄に「三・五の塵」という言葉がありますが、この場合の「三」とは法華經第七の化城喩品に示されている大通智勝仏の久遠を象徴する三千塵点劫のことであり、「五」とは法華經第十六の如来寿量品に示されているお釈迦さまの久遠を象徴する五百塵点劫(詳しくは五百億塵点劫)のことなのです。

まず三千塵点劫というのは化城喩品の始めに、

三千大千(世界)の土を磨りて、この諸の地種を尽し、皆悉く以つて墨となして、千の国土を過ぎて、乃ち一つの塵点を下さん。かくの如く展転し点して、この諸の塵点を尽さん。かくの如きの諸の国土の、点せると点せざると等を、また尽く抹して塵となして、一塵を一劫とせん。

と述べられている通り、算数も及ばない無限の時間を、具体的な事象を以つて実感的に示そうとしているものです。この中の「三千大千世界」というのは、太陽が一つ・月が一つ・地球が一つという宇宙を小世界とし、小世界の千集まつた宇宙を中世界、中世界の千集まつた宇宙を大世界、大世界が更に千集まつた宇宙を総称して「三千大千世界」というのです。また「一劫」というのは、四十里立方の巨岩を天女が百年に一度、天上界より舞い降りて来て、着ている薄衣で一掃きすることを重ねて、遂にその岩が無くなってしまふ時間、或は四十里四方の域の内に満載されている芥子粒を、百年に一度、一羽の鳥が一粒くわえ去ることを重ねて、遂に域中の芥子粒が無くなってしまふという時間ともいわれ、一説にはその年数を一五九九万八〇〇〇年とも計算されているものです。如何にも瞑想深いインド人らしい思惟ではありますが、注意しなければ

ならないことは、三千大千世界という大宇宙も単なる空想上のものでなく、実在するものとして考えられていたということです。

若し三千大千世界なるものを仮空のものとするならば、自我偈の中の、

我れ、時に衆生に語る。常にここにあつて滅せず。方便力を以ての故に滅、不滅ありと現ず。余国に衆生の恭敬し信樂するものあれば、我れまたかの中において、ために無上の法を説く。

といわれている「余国」を如何に解釈すればよいのでしょうか。余国とは娑婆世界のインド以外の国というよりも、娑婆世界を中心とする三千大千世界をふまえたものとみるべきではないでしょうか。

次に「五百塵点劫」というのは、如来寿量品の始めに、

然るに善男子、我れ実に成仏してよりこのかた無量無辺百千万億那由他劫なり。たとえば五百千万億那由他阿僧祇の三千大千世界を、たとひ人ありて抹して微塵となして、東方五百千万億那由他阿僧祇の国を過ぎて乃ち一塵を下し、是の如く東に行きて、この微塵を尽くさんが如き……（中略）……この諸の世界の、若しは微塵をおき、及びおかざるものを尽く以つて塵となして、一塵を一劫とせん。

我れ成仏してよりこのかた、またこれに過ぎたること百千万億那由他阿僧祇劫なり。

と述べられている通りであつて、大通智勝仏の場合は三千大千世界という大宇宙が一つであつたのに対して、ここでは五百千万億那由他阿僧祇というほどの数になっており、大通智勝仏の場合、千の国土を過ぎて一塵を下したのに対して、五百千万億那由他阿僧祇の国を過ぎて一塵を下すというように拡大されているのです。

蓋し「三千塵点劫」といい「五百塵点劫」といつても、共に凡智も及ばない無限大の時間を、無限大の空間によつて現しているものであつて、そのいずれの方が長く、いずれの方が短いと論ぜられるものではありませんが、それでもなおその表

現の仕方において大いなる相違のあることは、久遠の実体そのものが問題ではなく、五百塵点劫という久遠の現し方によって、今のお釈迦さまが、過去の大通智勝仏を包摂し、一切の過去仏の主であるということ、いいかえれば一切の過去仏は、すべてお釈迦さまの方便身であるということ云々としているのです。

自我偈の冒頭において、

我れ仏を得てよりこのかた、へたる所の諸の劫数、無量百千万億載阿僧祇なり。

といわれている。「無量百千万億載阿僧祇」という「諸の劫数」こそ、「五百塵点劫」そのものことであって、この「所経諸劫数 無量百千万億載阿僧祇」という一句の中に、無始久遠の「過去常」をあらわすと共に、無量無辺の一切の過去仏が方便身として包摂されているのです。

このことは最も注意しなければならない重要な問題点であって、若し、この義を逸するならば如何にお釈迦さまの仏身の久遠実成を主張しようとも、なおそのお釈迦さまは三世十方の諸仏と相対的な一仏にすぎなくなってしまうてありましょう。自我偈の五一〇文字の経文の中では、久遠のお釈迦さまと一切衆生との関係しか明らかにされておらず、その限りにおいては久遠のお釈迦さまと三世十方の諸仏とは相対的關係の域より出ていないようにしか見られません。然し、あにはからんや自我偈の冒頭の「自我得佛來 所経諸劫数 無量百千萬 億載阿僧祇」という二十文字によつて、お釈迦さまの久遠実成を明かすと同時に、この二十文字の中に、久遠のお釈迦さまと三世十方の諸仏との関係―即ちお釈迦さまこそ久遠の本仏であり、三世十方の諸仏は本仏お釈迦さまの方便身であるということが、既に、しっかりとおさえられていたのです。

むべなるかな、如来寿量品の長行においては、例の五百塵点劫の久遠が明らかにされた直後、その経文に引きつづいて、
我れ成仏してよりこのかた、またこれに過ぎたること百千万億那由他阿僧祇劫なり。これよりこのかた我れ、常にこの娑婆世界にあつて説法教化す。また余処の百千万億那由他阿僧祇の国において、衆生を導利す。

諸の善男子、この中間において我れ燃燈仏等と説き、またまたそれ涅槃に入ると言いき。かくの如きは皆、方便を以つて

分別せしなり。

我れ仏眼を以つて、その信等の諸根の利鈍を觀じて、応に度すべき所に隨つて、処処に自ら名字の不同・年紀の大小を説き、またまた現じて當に涅槃に入るべしと言ひ、また種々の方便を以つて微妙の法を説いて、能く衆生をして歡喜の心を發さしめき。

諸の善男子、如来の演ぶる所の經典は、皆、衆生を度脱せんがためなり。或は己身を説き、或は佗身を説き、或は己身を示し、或は佗身を示し、或は己事を示し、或は佗事を示す。諸の言説する所は、皆、實にして虚しからず。

と述べられているように、五百塵点劫という無始久遠の間に、無量無辺の過去仏が、或は日月灯明仏・燃灯仏・大通智勝仏というように名字の不同・年紀の大小、等々の相違はあつても同性・同体の仏として「六或示現」して衆生を教化したということが明らかにされているのです。

こうした長行の經文によつても自我偈の「所経諸劫數 無量百千萬 億載阿僧祇」というお釈迦さまの久遠を現す時間的表現そのものが、同時にお釈迦さまと三世十方の諸仏との關係、その本末を現しているということが明白とされましよう。

所で、化城喩品によれば三千塵点劫の大通智勝仏の太子である十六王子の末子の第十六番目の王子が実は釈迦牟尼仏であるといわれていますが、そのお釈迦さまが如来寿量品に至つては五百塵点劫の久遠のお釈迦さまであると開顯されていて、ここに本末顛倒したような矛盾がみつけられるものです。親が主であつて子は従、親が本であつて子は末であるべきであるのに、如来寿量品においては全く逆転して子が主、親が従、子が本、親が末となっているのは、一体どういふわけでしょうか。一般世間の間では子が親よりも偉くなる、出世するということとは少なくはありません。然し大通智勝仏とお釈迦さまとは仏格おいて上下優劣もない全く同性・同体の仏なのです。にもかかわらず子供のお釈迦さまが本仏であり、大通智勝仏の方がその方便身であるというのは一体どういふことなのでしょう。この矛盾的表現の起こつた所以を解く前に、もう一度、「所経諸劫數 無量百千萬 億載阿僧祇」ということをふりかえつてみたいと思います。

一即一切・一切即一

普通、一に一を加えると二が出来るように考えられています。然し、ただそれだけでは一が二つ集まっただけのことであり、一がふえたということにすぎないものであつて、実際には二にはならないのです。本来、二という数は一に一を加えることによつて出来はしますが、単に一を加えたというばかりでなく、一に一を加えたその全体を同時に直観することによつて、はじめて二という新しい数が生まれるのです。

では、その全体的直観が何故可能であるかというならば、本来、一の数の中に、二・三・四・五、乃至百・千・万・億、引いては無限大の義が具足されており、しかもその一が二以外の無限大の数と全体的に相対し相即しておればこそ、一が一であり、また一に一を加えることによつて二が二となることが出来るのも、二の中に二以外のすべての数が具足されながら、その二が他の全体の数と相対的に相即しているからです。三・四・五、乃至百・千・万・億・無限大というそれぞれの数の成立するのも、皆、この「相即」「相入」の理によるのです。華嚴哲学の「一即一切」「一切即一」という有名な教義も、実はかかる相即・相入の理によるものにほかなりません。

相即と相入、それは本来不二なるものであつて、相入なき相即はなく、相即なき相入はありません。相即は体において縁起を見、相入は用において縁起を見るものであれば、体用不二の当処、相即と相入は本来不二ということが出来ましょう。

たとえば一念三千法門において十界互具をいう場合においても、仏界にしても用としてその中に他の九界を包摂相入しながら、体として他と九界と相即しており、他の地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩の九界も、またそれぞれに用として他の九界を相入し、体として他の九界と相即しているのです。

十界という範疇は、華嚴經において法界のすべてを十という数を以つて言い尽くそうとした思考に基づくものであることは古来、よく言われて来ていたことですが、この十界互具をいう場合、華嚴の相即・相入の理を逸してはならないであります。日蓮門下の中では十界互具を説明する時、往々にして用の相入のみを強調するあまり、体の相即が軽視され、その結果、理の一念三千の従因至果の色が、事の一念三千の従果向因の色よりも濃くなり、信仰者の行の方が久遠のお釈迦さまの慈悲願行より比重が重くなっている傾向があるようです。このようなことでは信仰者が如何に修行を重ねようと、その行は相対の域より脱することは出来ないであります。故に、十界互具をいう場合には必ず相即と相入とを共に論じなけ

ればならないのです。

今、仏界についていうならば、仏界の中に他の九界が用として包摂相入されながら、同時に仏界の体そのものが他の九界全体と相対的に相即しておればこそ仏界が仏界であるのであり、この場合、仏界が主、他の九界は従、仏界が有、他の九界は空となつて、九界は悉く仏界に吸収されるのです。日蓮大聖人が開目抄の上巻において、

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

と仰せられているのも、仏界と九界に相即・相入の立場に立つことはいうまでもありませんが、注意しなければならぬことは、この場合、仏界が絶対の主体であるということであつて、単に仏界と九界とが並列的に相依・相関・相即・相入しているということではないということです。

右開目抄の仏界といい九界ということをも、久遠実成のお釈迦さまの人格を抜きにして、一般法界中の仏界であり九界とするならば、却つて開目抄の本意を失うこととなりましょう。何故ならば、ここに「無始の仏界」といい「無始の九界」というものは、開目抄のこの分段の初頭に、

本門に至つて始成正覚を破れば……云々。

と前提されている通り、お釈迦さまの久遠実成が法華経の如来寿命品において開顯されたことによつて、はじめて顕現された処の、久遠のお釈迦さまの人格上における「無始の仏界」であり「無始の九界」であり、げに「本因本果の法門」であるからです。従つて「真の十界互具・百界千如・一念三千なるべし」ということも久遠のお釈迦さまの人格的内証のものといふことが出来ましょう。

では、久遠のお釈迦さまの人格よりはみ出して隔たること遠き我々九界の荒凡夫は、どうすれば成仏することが出来るのかというならば、久遠のお釈迦さまの人格体である「事の一念三千」「因行果徳の二法」のお題目を信受することによつて、

荒凡夫の流転する九界が、そのまま久遠のお釈迦さまの人格体の「無始の九界」に転ぜしめられるという外はありません。即ち久遠の本果に即する久遠の本因の人格となることです。成仏ということは久遠のお釈迦さまの人格を抜きにしては成り立つことは出来ないのです。

十界互具・一念三千の法門を、凡夫の陰妄の一念を主としてみるか、久遠のお釈迦さまの正覚の一念を主としてみるかによつて、天台の「理の一念三千」と日蓮大聖人の「事の一念三千」という天地雲壤の相違が起きて来るのですが、大聖人の法華経観による以上、久遠のお釈迦さまの絶対なる人格的主体性において十界互具・一念三千の法門を論じなければならぬことは申すまでもありません。

華嚴教学にいう「一即一切」「一切即一」なるものも、法華経本門の立場に立てば、それはとりもなおさず久遠実成のお釈迦さまのものであつて、荒凡夫の我々であるとは直ちにいい難いものなのです。なるほど荒凡夫の自己の主体性において或は「一即一切」「一切即一」という理を考えることは出来るかも知れません。然しそれは実際にはお釈迦さまの人格を盗んだ机上の観念にすぎないものであるということぐらひは、そういうことをいう人自身、百も承知している処であります。若しそうでなければ余程の僣慢者か誇大妄想者の類であります。

思えば華嚴経を所依の經典とする華嚴宗は衰微し、却つてその教義は禅と真言に生かされて来ていますが、久遠のお釈迦さまの人格をおろそかにして自己の主体性を、華嚴の教えを借りて主張した禅や真言の内に、如何に僣慢な妄想家が輩出されたか、火を見るより明らかな処です。禅の即身是仏、真言の即身成仏というのが顛倒した法門を端的に現しているものであつて、大聖人の「禅天魔」「真言亡国」という折伏の起きて来る所以でもあります。禅や真言の裏に、華嚴の思想が秘められているということは注意しておかねばならない処であります。

要するに、法華経における十界互具・一念三千にしても、華嚴経における「一即一切」「一切即一」にしても、久遠のお釈迦さまの人格の絶対的主体性において見なければならぬということです。即ち、五百塵点という無辺の大宇宙の中心を久遠のお釈迦さまの仏身におき、ここよりその大人格が無辺の大宇宙に普辺し、大宇宙はお釈迦さまの仏身に帰納するという仏界縁起観において、はじめて十界互具・一念三千・一即一切・一切即一という法門が、まことの宗教哲学として生きて来るといふことが出来るのです。法華経の第三譬喩品において、

今、この三界は、皆これ我が有なり……………主
その中の衆生は、悉く是れ吾が子なり……………親
而も今、この処は諸の患難多し、
ただ我れ一人のみ、能く救護をなす……………師

と述べられているように、お釈迦さまに主師親の三徳が具足されているというのも、久遠のお釈迦さまの仏身を中心として、ここに絶対の主体が立てられているからです。処が、この主体の立て処をあやまって禅や真言の如く我々末代の凡夫とする時、

釈迦・多宝の二仏というも用の仏なり。妙法蓮華經こそ本仏にてはおわし候へ。經に云く、「如来秘密神通之力」これなり。「如来秘密」は体の三身にして本仏なり。「神通之力」は用の三身にして迹仏ぞかし。
凡夫は体の三身にして本仏、仏は用の三身にして迹仏なり。然れば釈迦仏は我等衆生のためには主・師・親の三徳を備え給うと思いに、さにては候わず、返つて仏に三徳を被らせ奉るは凡夫なり。

という錯倒が起きて来るものです。右文章は諸法実相抄の一節ですが、こういう錯倒した考えをしている諸法実相抄が日蓮大聖人の御真筆遺文ということが出来るはずはありません。然るに、こういう類の文献がな数多く大聖人の遺文として堂々と通用している処に、今日の日蓮教学の混迷と墮落が起きて来ているのです。

同体・異体

華嚴の教えの中に「同体」「異体」ということがあります。同体というのは一つのもが主体的に独立していて、他的一切を内に包摂することによって法界縁起の世界が成り立っていると見る時、この主体的独立のものと、他の一切のものとは同体であるといい、一切のものが自主独立しながら互いに相即縁起の世界を形成しているとき、一切のものは異体の関

係にあるということです。即ち同体とは相入縁起の世界のことであり、異体とは相即縁起の世界のことと申されましょう。

この華嚴の同体・異体の言葉と思想が法華經化されて、実は日蓮大聖人の文章の中にも見出されることは注意しなければなりません。異体については「異体同心抄」に「異体同心ならば万事を成し、同体異心ならば諸事かなうことなし」という書き出しに始まって、

一人の心なれども二の心あれば、その心たがいて成ずることなし。百人千人なれども一つ心なれば必ず事を成ず。日本国の人々は多人なれども異体異心なれば諸事成ぜんこと難し。日蓮が一類は異体同心なれば、人々少く候へども、大事を成じて一定法華經弘まりなんと覺へて候。悪は多けれども一善に勝つ事なし。

という有名な一節があります。この場合の異体とは、もとより相即の異体であることはいうまでもありません。次に同体については觀心本尊抄の中の有名な四十五字法体段として、

今、本時の娑婆世界は三災を離れ、四劫を出でたる常住の浄土なり。仏、既に過去にも滅せず未来にも生ぜず。所化以って同体なり。これ即ち己心の三千具足・三種の世間なり。

といわれている処です。ここにいう「所化以って同体なり」という所化とは、本門の法華經を信行する人々、即ち本化の菩薩のことであることは申すまでもありませんが、問題はその「同体」を如何に解釈するかということです。若し所化を中心として主体とするならば、禪・真言と類を同じくしてしまう結果となりましょう。そこで中心となり主体となるものは所化ではなく、「過去にも滅せず未来にも生ぜず」という三世の流転を超え、生死を超えた仏、即ち久遠実成のお釈迦さまでなければなりません。このお釈迦さまの人格の「無始の九界」として撰取された所化であればこそ、久遠のお釈迦さまと久遠の所化（仏子―地涌の菩薩）とが父子として同体となり、主従として同体となり、師弟として同体となるのです。四十五字法体段の「同体」の二字に、久遠のお釈迦さまを主体とした主師親の三義のあることを見落としてはなりません。

このことは非常に重大なことであつて、今日、日蓮門下の学説の中にも、所化に中心・主体をおくため、勢い前述の諸法実相抄の一節の如き錯倒に落ち入っているものが多いのです。それは日蓮正宗・創価学会は問わずもがな日蓮宗内にもその傾向が少なくはありません。

昭和四十九年七月七日（第一日曜）

行学道場 日高 白象

自我偈の部 所経諸劫数の劫数とお釈迦さまの久遠 その一

先月（六月九日）第八回法華經講義用のプリント作成のため原紙を切っている途中、突然信者の方が参詣され、信者に乞われるまま読経した処、このため原紙を切る時間を失い、プリントも中途半端、第二十七頁は余白を残した上、文字の修正も出来ないまま印刷されてしまいました。そしてそのまま第八回の講義に入ったのですが、こうした時に限って東京立正大学の大学院生である小野文瑠君（東京鷲峰会法華經講義会員）が長崎で開催された全国日蓮宗青年会の大会に県代表として参加した途中、態々上野峽へ来山され、第八回講義に連なり、中途半端であったプリントの第二十七頁「観心本尊抄の四十五字法体段の己心」について質問されたのです。

この質問は、今日の日蓮宗教学上でも未解決のまま、なお論争されている重要な問題点でありますので、本題の「所経諸劫数の劫数とお釈迦さまの久遠」という内容よりは、やや横にそれますが、この「己心」について私の日頃の考え方を述べて、小野君の質問に答えることにしたいと思います。

四十五字法体段の己心

申すまでもなく四十五字法体段というのは、

今、本時の娑婆世界は三災を離れ、四劫を出でたる常住の浄土なり。仏、既に過去にも滅せず未来にも生ぜず。所化以って同体なり。これ即ち己心の三千具足・三種の世間なり。

という観心本尊抄の一節のことであり、この一節の原文が漢文四十五字で書かれているため、教学上「四十五字法体段」

といわれているわけですが、問題はこの中の「己心の三千具足・三種の世間なり」というその「己心」を「仏の己心」とみるか「行者の己心」とみるかということです。

この論争の代表的なものは、曾て立正大学の学長清水竜山教授と国柱会の山川智応博士の間で戦わされたもので、この戦いは終生に亘つても決せず、その未解決の混迷がそのまま今日にまでもつづいているといつても過言ではないようです。

即ち清水学長は「己心」を行者の己心と主張し、山川博士は仏の己心と主張して、互いにあい譲らなかつたのですが、この両者の主張をみる時、事の一念三千は凡夫陰妄の一念でなく、本仏己証の一念であるため、問題の己心は仏の己心とも解釈されましようし、また「所化以つて同体なり」という同体の主体を「仏、既に過去にも滅せず未来にも生ぜず」というその仏とするならば、己心も必然、仏の己心とみなされやすいことでしょう。まして「今、本時の娑婆世界は三災を離れ、四劫を出でたる常住の浄土なり」という本仏常住の仏界が、敵として打ち出されている以上、己心を仏の己心と主張することも、むしろ当然であるかも知れません。この限りでは山川博士の方に軍配があたりそうにも思われる処です。

然し、如何に仏の浄土を讃嘆し、仏の命の久遠を主張しても、ただそれだけでは衆生の救済・成仏には何のかわりもありません。衆生の救済、成仏にかかわりもない仏の命・仏の浄土などは無用の長物にすぎません。觀念のカスというよりも思考思索の禍ともなりましよう。

そこで仏をたたえ、その浄土をたたえる一方には、それをたたえる衆生の側の、仏に帰依して救済・成仏にあずかる大前提としての感応の立場が明らかにされなければなりません。勿論、このことについては四十五字法体段の中では「所化以つて同体なり」と示されています。然し、その所化が金魚の糞のように、ただ単に従属・隷属するものであつてはなりません。ここにいう同体とは、本仏お釈迦さまとその所化とが、主従として同体であり、師弟として同体であり、親子として同体であるという意義のものであるとは、先にも述べた通りですが、この場合の主従の従は、単なる従属・隷属のものでなく、主たる本仏お釈迦さまを我が主として頂いている従の主体性を確立した従であり、師弟の弟の場合も、親子の子の場合も、またこれと同様に、本仏お釈迦さまを師と仰ぎ、親と仰ぐ弟子・子供の主体性の確立されたものでなければなりません。ここにおいてその所化が、本仏お釈迦さまを主・師・親の三徳具足の本尊と仰ぐ本化地涌の菩薩であるということが出来るのです。

四十五字法体段―それは確かに生滅を超越した仏の久遠の命、三災・四劫を離出した常住不滅の仏の浄土をあらわすものであることは申すまでもありませんが、然し、それよりもむしろその久遠のお釈迦さまに感応し加被された所化、即ち本化地涌の菩薩の主體的感応の世界をあらわすものと申されましよう。

むべなるかな、四十五字法体段の文章の後には、直ちに、

この本門の肝心南無妙法蓮華經の五字においては、仏なお文殊・薬王等にもこれを付属し給わず。如何に況んやその已下をや。ただ地涌千界を召して、八品を説いてこれを付属し給う。

という法華經の付属論の文章がつづき、更に神力品付属をふくめる本門八品の儀相として、

その本尊の体 てい たらく、本時の娑婆の上に宝塔空に居し、塔中の妙法蓮華經の左右に、釈迦牟尼仏・多宝仏、釈尊の脇士は上行等の四菩薩、文殊・弥勒等は四菩薩の眷属として末座に居し、迹化・他方の大小の諸菩薩は、万民の大地に処して雲閣月郷を見るが如く、十方の諸仏は大地の上に処したもう。迹仏迹土を表する故なり。かくの如き本尊は在世五十余年にこれ無し。八年の間にも、ただ八品に限る。

と述べられているのです。

右「その本尊の体たらく……」云々の一節は、四十五字法体段の法体を事相化したものであり、同時に観心本尊抄著述（文永十年四月二十五日）後、二ヶ月余り経て同年七月八日、始めて図顕された大マンガラ本尊の造形を、既に胸中に秘して、これをそのまま文章化したものなのです。この文中「塔中の妙法蓮華經の左右に釈迦牟尼仏・多宝仏……」云々という表現こそ、既に造形の構造の完成されたものを、構造のままに文章化したものという外はありません。

そこで、

四十五字法体段 その本尊の体たらく云々という四十五字法体を儀相化した文章 大マンダラの造形

という一連の系譜を見出すことが出来るわけですが、もとより大マンダラそのものが観心本尊であることは申すまでもありません。

古来、宗門教学上、観心本尊抄の「観心本尊」の四字について、「観心と本尊」「心の本尊を観ずる」「本尊を観心する」等々と種々に会通が試みられ来てはいますが、実は、そういう意味ではなく、観心本尊とは「観心本尊」として大マンダラそのものを指しているのです。

この場合の観心とはもとより天台の止観行のことではなく、本門題目を但信口唱するという、その行の場における感応をさすものであって、いかなれば久遠実成の本仏お釈迦さまを本尊と仰いで唱題の行為の当処に久遠の本仏お釈迦さまと感応した世界を所化（行者―地涌の菩薩）の主體的立場において顕現したものが、観心本尊、大マンダラというのです。四十五字法体段の「己心の三千具足・三種の世間なり」という己心もまたそれに外なりません。

「これ即ち己心の三千具足」という「これ」とは、「今、本時の娑婆世界」から「所化以って同体なり」という本仏と本化の主従同体・師弟同体・親子同体の感応全体をさすものであり、その感応歡喜のほとばしりが、

今、本時の娑婆世界は三災を離れ、四劫を出でたる常住の浄土なり

という叫びとなり、

仏、既に過去にも滅せず未来にも生ぜず。所化以って同体なり

という叫びとなるのです。この叫びをあげた者は誰か、感応歡喜をほとばらせた者は誰か、それはいうまでもなく行者の己心に外なりません。行者、それは久遠のお釈迦さまと離れた者ではなく、あくまでも久遠のお釈迦さまの主師親の三徳に

よって加被された行者であり、従弟子としての行者なのです。もとより行者の主体性なるものも久遠のお釈迦さまより与えられた主体性であることは申すまでもありません。

四十五字法体段の「己心」について、宗門教学上「仏の己心」か「行者の己心」かという二大主張に分かれて論争されて来、未だその解決をみ出していないようですが、宗教とは唯理論ではなく、実践であり、人と仏、人と神との感応にありませぬ。この感応の行為を抜きにして宗教の成り立つわけはありません。

四十五字法体段、これを法華経本門八品の儀相によつて具象的文章としたのが「その本尊の体たらく……云々」の一節であり、更にこれを紙幅の上に図顕したものが大マンダラなのですが、この三者は、久遠のお釈迦さまが本化の菩薩に対して自らの因行果徳のお題目を付属し、同時に本化の菩薩がその付属のお題目を受持した感応の大法界を表現したものであつて、大マンダラは祭壇の奥に冷く飾られているものではなく、その実体は行者の受持唱題する当処に、行者を中心として法界あまねく活現しているものなのです。この時、行者がお題目の如来秘密神通之力によつて本仏所具の地涌の菩薩界に撰取されていることは申すまでもありません。

南無妙法蓮華経というお題目の五字七字は、久遠のお釈迦さまの因行果徳の二法であり、且つこの二法が如来秘密神通之力として法界無辺の働きをなしているものです。従つて一切衆生はこのお題目の働きによつて地獄界のものは地獄の業性のままに、餓鬼界のものは餓鬼の業性のままに、乃至天上界の神々もその業性のままに、二乗も菩薩もそれぞれの業性のままに久遠のお釈迦さまの仏界所具の九界のそれぞれに撰取転入されるのです。若しお題目の木断無尽・無辺無碍の力用がなかったならば、衆生成仏救済の道はないでありませう。日蓮大聖人が大マンダラの中央に天地をつらぬき、法界あまねく照輝されるお題目を大書された所以があるのです。

法華経の本尊は、本門如来寿量品所顕の久遠実成の本仏お釈迦さまであり、この本尊を合掌恭敬・尊重・讃嘆して因行果徳・如来秘密神通之力のお題目を付属された歡喜のもとに受持する当処、その行者を中心として観心本尊として大マンダラ仏界縁起の世界が顕現するのです。

体験なき宗教はありません。久遠のお釈迦さまに帰命し、大マンダラ仏界縁起の仏国土を体験する者にして、はじめて四十五字法体段の「これ即ち己心の三千具足・三種の世間なり」のお言葉が味識されることでしょう。

六月九日の第八回法華経講義の際、参加された小野文政君の「四十五字法体段の己心」に関する質問から、これに対する日頃の私の所見を述べたことにより、話が横にそれて行きましたが、このへんで再び自我偈の「所経諸劫数」の劫数に帰り、この項数の「無量百千万億載阿僧祇」と「お釈迦さまの久遠」について、更に講を進めることにいたしましたしょう。

本仏としてお釈迦さまと方便仏としての三世十方の諸仏

さて本講において四十五字法体段の己心にふれるようになったのは、華嚴哲学の「同体」と「異体」の説が日蓮大聖人によつて、そのまま法華経の教義上に咀嚼されているという証拠として、異体については異体同心抄の一節、同体については観心本尊抄の四十五字法体段の「所化以つて同体なり」という一句を紹介したことによるものでした。

勿論、この場合の同体というのは、唱題の当処における久遠のお釈迦さまとその所化である本化の行者との感応道交した所謂大マンダラ仏界縁起の時点にあつて、両者を主従の関係でみるならば、前者は主、後者は従、師弟の関係でみるならば、前者は師、後者は弟子、親子の関係でみるならば、前者は親、後者は子、まさしく血肉的な因果関係の内容をもつものです。こうした血肉的同体観について大聖人も観心本尊抄の中で、

積尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華経の五字に具足す。我等、此の五字を受持すれば、自然に彼（積尊）の因果の功徳を譲り与えたもう。……（中略）……妙覚の積尊は我等が血肉なり。（積尊の）因果の功徳は（我等が）骨髓にあらずや。

と仰せられているほどです。ここではもはや華嚴哲学でいう冷たい哲理としての同体の義が、血肉、骨髓という温かい宗教的生命として昇華されているのを見ることが出来ましょう。

申すまでもなく、観心本尊抄の同体というのは、大マンダラ仏果々上における久遠のお釈迦さまと所化の行者との横の空間的關係でいつているものなのですが、この同体の義を、そのまま生身のお釈迦さまと、無量無辺の過去仏、乃至未来仏との縦の三世の時間的關係においてもいうことが出来るのではないのでしょうか。

まして無量無辺なる三世の諸仏の一人一人は、九界の所化とは異なつて、お釈迦さまと等しく修行によつて仏身を成就し、

お釈迦さまと等しく開三頭一の化導をされた過去仏であり、またそうされる処の未来仏であつて、たとえ名字の不同・年紀の大小という相違があつても全く同格の仏であり、十如是に当てていえば同相・同性・同体・同力・同作・同因・同縁・同果・同報にして悉く究竟して等一なる仏なのです。

従つて、過去無始久遠劫来に出現した無量無辺なる一切の過去仏、未来永遠に出現するであろう無量無辺なる一切の未来仏（この未来仏とは十界互具によつて明らかにされるところの衆生所具の仏身のことなのですが）こうした無始無終にわたる無量無辺の三世の諸仏の系譜の中、その中の一仏（たとえば日月灯明仏にしての燃灯仏にしても大通智勝仏にしても、その一仏）を主体として立てる時、他の無量無辺の過去仏・未来仏のすべてが同体として一仏に相入し、異体として非連続的に連続して一仏と相即し、ここにその一仏の久遠実成を証することが出来るのです。いうならば日月灯明仏にしての燃灯仏にしても、はたまた大通智勝仏にしても、この観点に立つならば、それぞれに久遠実成の仏ということが出来ましょう。

古来、久遠実成の釈迦牟尼仏という言いならわしからみて、久遠の本仏とはお釈迦さま一仏のみと思ひこみ、そのため、三世の諸仏のそれぞれが久遠実成の仏であるといわれるれば奇異の念も起こりましょうが、久遠実成の仏なるものが如何に多数、無量無辺に存在していても、それらが悉く同相・同性・同体・同用なる等格の仏であるならば一向にさしつかえないものであり、本来、衆生に内具する仏も、観心本尊抄に、

我等が己心の釈尊は、五百塵点、乃至所顯の三身にして無始の古仏なり。

と仰せられている通り、久遠実成の仏なのです。でなければ衆生の究竟の成仏も不可能となり、客観的に実在する久遠のお釈迦さまも畢竟、相対の仏と墮してしまふでありましょう。

無量無辺なる三世の諸仏の中、その中の一仏を主体として立てる時、他の諸仏は悉く同体として一仏に相入し、異体として相即する処に、その一仏の久遠実成が証されるということ、今、法華経第七の化城喩品の大通智勝仏を例にとつてみるならば、この仏の三千塵点劫の寿命は、そのまま久遠をあらわし、他の諸仏との關係を十六王子として設定し、十六王子の中、第九番目の王子を阿弥陀仏、最後の第十六番目の王子をお釈迦さまとしているのです。

この設定は、大通智勝仏を主体として立てる時、他の諸仏が同体としてこの仏に相入し、異体として相即する理を、単なる理だけでなく、親子の血肉的関係のものであるということを経せんとしたものでありましょう。なお十六王子の中、お釈迦さまを第十六番目に設定したのも、無始久遠劫来、お釈迦さまの御在世当時に至るまでの諸仏の系譜の中で、お釈迦さまが諸仏の中では最後の仏であったということをおぼえたいことにするものでもありません。

さて、ここで疑問とされるのは、化城喩品では大通智勝仏の王子であったお釈迦さまが、如来寿量品に来る時、そのお釈迦さまこそ本仏であり、大通智勝仏は方便仏であると逆転されているということです。このことは一見、矛盾も甚だしいことのように思われやすいのですが、然し、無量無辺なる三世の諸仏の中、今、生身のお釈迦さまに主体をおく時、無量無辺の過去仏も未来仏も悉く、生身のお釈迦さまの仏身に、同体として相入し、異体として非連続的に連続相即して、ここに始めて生身のお釈迦さまが生身のまま久遠実成の本仏であることが証されると同時に、諸仏もまたその方便身であるということが証されるのです。

先に華嚴哲学の「一切一切」「一切即一切」の理にふれておきましたが、一切に相入・相即し、一切を相入・相即せしめているその一なるものこそ生身のお釈迦さまであり、その主体性において如来寿量品に、

我れ成仏してよりこのかた、またこれに過ぎたること百千万億那由他阿僧祇劫なり。これよりこのかた我れ、常にこの娑婆世界にあつて説法教化す。また余処の百千万億那由他阿僧祇の国において、衆生を導利す。

諸の善男子、この中間において我れ燃燈仏等と説き、またまたそれ涅槃に入るといひ。かくの如きは皆、方便を以つて分別せしなり。

我れ仏眼を以つて、その信等の諸根の利鈍を觀じて、応に度すべき所に随つて、処々に自ら名字の不同・年紀の大小を説き、またまた現じて當に涅槃に入るべしと言ひ、また種々の方便を以つて微妙の法を説いて、能く衆生をして歡喜の心を發さしめき。

諸の善男子、如来の演ぶる所の經典は、皆、衆生を度脱せんがためなり。或は己身を説き、或は佗身を説き、或は己身を示し、或は佗身を示し、或は己事を示し、或は佗事を示す。諸の言説する所は、皆、實にして虚しからず。

と仰せられたのであつて、無量無辺の過去仏・未来仏という三世十方の諸仏を悉くお釈迦さまの方便身とされているのも、実は、それらの諸仏が悉く生身のお釈迦さまの仏身に、同体として相入し、異体として相即している事実を、お釈迦さま自らの主体性において確立されておられたことによるものです。

その主体性においては、衆生の思議も遠く及ばない唯仏与仏の境でありましようが、少なくとも此処で言い得ることは、お釈迦さまの久遠実成の在り方というものは、蓋し、こういうものであるということでありましよう。肝心なことはお釈迦さまの久遠実成の本仏という仏身が、お釈迦さま自らの内証として主体的に確立されているということです。

古来、仏身について法身・報身・応身という三身觀があり、お釈迦さまが八十才で入滅された歴史上の有限の仏であつたというところから、不滅の仏を法身・報身の二仏に求め、

法身↑↓報身↑↓応身 法身↑↓応身 報身↑↓応身

という三身の関係を時間的に考えて来たのですが、こうした考えに対して大聖人は開目抄の上巻において、

法身の無始無終は説けども、応身・報身の顛本は説かれず。

と批難され、三身を別々の仏身とは見ず、三身即一を法華經本門八品の生身のお釈迦さまの当体に仰いでおられるのです。法報応の三身は、実は久遠のお釈迦さまの仏徳をあらわすものであつて、本来、三身が別々の仏身としてあるものではありません。然るに応身のお釈迦さまは八十年の有限の仏であつたと見たため、このお釈迦さまの奥に久遠の仏を求めて法身、或は報身とし、法身乃至報身より応身としてお釈迦さまが地上に応現し、入滅後のお釈迦さまは法身乃至報身に帰納すると考

え、生身のお釈迦さまの奥に、それをあらしめる根源的自体としての久遠の本仏を想定し、この本仏を三身即一の法身仏とか三身即一の報身仏などと称しているのが一般のようです。更に言うならば根源的自体としての久遠の本仏が法界に常住し、これが現象界に或は日月灯明仏となり、燃灯仏となり、大通智勝仏等々の無量の過去仏としてあらわれ、インドにおいては二千数百年前、お釈迦さまとして応現し、未来永遠の無量の未来仏として出現する、然し地上に応現した仏は悉く有限であつて、それらの仏をあらしめた根源的自体の本仏こそ無限常住であつて、この仏こそ法華経の本尊であると考えられているようです。

然し、こうした考え方は、仏教の思考より逸脱した俗説であつて、如何に仏教用語を以つて語らつても、本来、仏教には本体界、現象界という思弁はないものであり、目に見えない霊界といえども法界の域を出ないものなのです。仏教でいう法界は唯一であり、この法界に空・仮・中の三諦観、理観、事観、理事無碍観、事々無碍観という四法界観、等があるものであつて、これらとても本体界・現象界という思弁の範疇とは全く別のものなのです。

現象界の無量の諸仏をあらしめる本体界の根源的久遠の本仏という仏身観を立てるならば、それはそのままお釈迦さまが強固に否定された常一主宰なるブラフマン的本尊観に逆転してしまふ恐れが充分にあります。従つて、三身の中、応身に比べて法身や報身に、より多くの比重をかけた見方をしてはなりません。応身はむしろ生身といふべきであつて、三身は共に平等の比重を以つて即一であり、大聖人が「法身の無始無終は説けども、応身・報身の顕本は説かれず」と仰せられた処よりみれば、むしろ応身顕本（生身顕本）を中心として三身即一をみなければならぬのではないのでしょうか。

お釈迦さまをはじめ三世の諸仏は悉く、それぞれに生身において三身の仏徳を備えておられたものであつて、若しそうでない仏があるとすれば、實在しなり觀念上の方便化仏にすぎないものでありましよう。大聖人が観心本尊抄の中で、

それ、始め寂滅道場華藏世界より、沙羅林に終るまで、五十余年之間、華嚴・密嚴・三變・四見等の三十四土は、皆成劫の上の無常の土にして変化する所の方便・実報・寂光・安養・淨瑠璃・密嚴等也。能變の教主、涅槃に入れば、所變の諸仏、随つて滅尽す。土もまた以てかくの如し。

と仰せられたのは、生身のお釈迦さまが涅槃に入って死滅されたという見方をするならば、お釈迦さまが御在世中の五十年間の説法の中で説きあらわされた分身の諸仏もその浄土も必然的に滅尽してしまわなければならない。然るに歴史上の生身のお釈迦さまの涅槃・死滅を認めながら、お釈迦さまの説法物語の中にあられた分身の化仏の常住実在を信じ、その浄土の実在を主張することこそ、大いなる矛盾であつて、若し、分身化仏とその浄土の常住不滅を言わんとするならば、それよりもまず第一にそれを物語られた生身のお釈迦さまとその浄土（娑婆に即する浄土）の常住不滅をうたわなければならないものであり、そういう見方によつて始めて分身化仏とその浄土の常住不滅を主張することも可能となるものである、という意をふまえておられたからです。

ここで注意しておかなければならないことは、諸仏という言葉に、全身仏と分身仏という二つの使い分けがあるということです。全身仏というのは開三顯一の化導をされた三身即一の生身の仏のことであつて、お釈迦さまの全生涯を基範とする三世の諸仏（過去仏・現在仏・未来仏）を指し、分身仏というのはお釈迦さまの説法中、法華経の開顯以前に説かれた方便の教えをあらわすべく、仮にお釈迦さまの仏徳の一分を荷なつて出現した仏であつて三身は必ずしも即一していない仏、たとえば大日如来、阿弥陀如来、薬師如来、等の如き仏たちです。

お釈迦さまの久遠実成を実証しようとする場合、見宝塔品第十一において、この多宝塔の開扉の条件としてお釈迦さまが、この多宝仏、深重の願います。若し我が宝塔、法華経を聴かんがための故に、諸仏の前に出でん時、それ我が身を以つて、四衆に示さんと欲することあらば、彼の仏の分身の諸仏、十方世界に在して説法したもうを、尽く一処に還し集めて、然して後に、我が身すなわち出現せんのみ。

と教えられたことによつて、三变土田の瑞相が起こり、お釈迦さまの分身の諸仏の還帰来集が起こるのですが、このことは生身のお釈迦さまが十方の分身の諸仏に対して自ら本仏であるということを明らかにしたものであり、大日・弥陀・薬師等の宇宙大の諸仏を本尊としていた人々には、まさしく驚天動地の衝撃を与えたことでしょう。

然し、これよりの重大にして衝撃的な出来事は、その後、開扉された多宝塔の中に、お釈迦さまが多宝如来と半座を分か

って二仏並座したということです。多宝如来という仏は、見宝塔品に「過去の無量千万億劫に滅度したまいし仏」といわれているように、そしてその名も「多宝」というように、無始久遠劫来（いいかえれば五百塵点劫来）の間に、出現しては滅度して行かれた無量無辺なる一切の過去仏を総体的に象徴した仏であり、この仏の塔が七宝莊嚴の多宝塔として、その規模が高さ五百由旬、縦広二百五十由旬（一説に一由旬は四十里の距離）という奇しくも地球とほぼ同じ大きさであるということとは、無量無辺なる過去仏の滅度の後に建立されたすべての仏舍利塔を総体的に象徴していることをあらわすものであり、またその宝塔が大地より涌出したということには、無量無辺の仏舍利塔が娑婆の地底に埋没してしまっていたという無量億劫の時代の古さを秘められているのです。

多宝塔、それはすべての過去仏の仏舍利を祭る所謂お墓であります。そのお墓の扉をお釈迦さま自らの右指を以って開いて、その中にはいるということは、過去無量千万億劫（五百塵点劫）来、滅度した無量無辺の過去仏の系譜の中にお釈迦さま自ら生身のままで相入されて同体となるということであり、更に多宝如来と半座を分かちて並座したということは、その系譜の中に入って却って生身のお釈迦さまの一身に、一切の過去仏を同体として相入し、同時にそれらと相即して、一切の過去仏を生身に背負ったというお釈迦さまの主体性を明らかにしているものなのです。ここに如来寿命品における開近顕遠の宣言を待たずして、儀相上、既に生身のお釈迦さまの久遠実成の実があらわされていると申されましょう。

その証左として、滅度して仏舍利として祭られているはずの無量の過去仏が、多宝塔中、全身不散の多宝如来として、「禅定に入るが如くなる」姿をしており、更に多宝如来が、もと菩薩道を行じていた時代、

若し我れ成仏して滅度の後、十方の国土において法華経を説く処あらば、我が塔廟、この経を聴かんがための故に、その前に涌現して、ために証明となつて、讃めて善哉といわん。

という、闍法と讃嘆と、その説法の真実を証明するという大誓願を起こしており、この大誓願がお釈迦さまの御在世當時はもとより、末法万年、永遠に、法華経の行ぜられる処には、常に遂行されるものである、ということを挙げることが出来ます。何故ならば、多宝如来として象徴された無量の過去仏は、曾てはお釈迦さまと同格の生身の仏として、お釈迦さ

まと等しく開三顯一の化導をされておられたのにもかかわらず、滅後にあつては開三顯一の化導を留めて、かかる大誓願を側面的に遂行しようとする処には、滅後に出現する生身の仏（ここではお釈迦さま）に、化導の一切が全托されたという義があるのであつて、この全托の義には滅後出現する仏に三世の諸仏を同体として相入する久遠実成としての主性が既に確立されているのです。そこで異体として相即する過去仏は必然、開法、讚嘆、そして眞実証明という側面的な脇役として大誓願を起こし、これを遂行して行くこととなるわけです。

自我偈の部 常説法の常について

本年六月下旬、七年来の宿願であつた身延波木井台上、醒悟園本妙庵の南側台地に五間四面の釈迦牟尼堂の建立を決断し、七月より勸財・設計・施工に全力を注ぐようになったため、勢い東京玉川の方便品講義も上野峽の自我偈講義も一時中断のやむなきに至りました。然し幸いにも釈迦牟尼堂は十月末までには完成する見通しとなり、安置する大マンダラ、並びに楠木一木彫りの等身大の本仏お釈迦さまの仏像も十一月末には完成し、十二月八日に成道会の聖日に落慶入仏開眼式の営まれる運びとなりましたので、ここで再び自我偈講義を続講するものです。八月と九月との二回分の休講のやむなき事由をのべ、お詫びする次第です。

時と処と行動

さて自我偈の冒頭の「常説法教化無数億衆生」という、その「常説法」の常の一字について述べる段階にきましたが、「常に」という時を考える場合、必ず「処」と、その処における行動をみなければなりません。何故ならば、時間は存在によつて成立しているからです。

では、この場合の「処」とは、どこであるかといえれば自我偈の中に「常説法―常にここに住して法を説く」と示されているように、ここ娑婆世界を中心とした三千大千世界であることは申すまでもありません。本仏お釈迦さまは娑婆の教主として、娑婆世界において常に法を説かれており、また「余国に衆生の恭敬し信樂するものあれば、我れまたかの中において、ために無上の法を説く」といわれているように娑婆以外の三千大千世界のいたる処においても様々に法を説かれているのです。

この説法こそ本仏お釈迦さまの行動のすべてであるわけですが、それは一般にいわれるような上から下に説法救済すると

いう一面だけでなく、お釈迦さま自身の内面における因より果へ至る従因至果の行と、果より因へ向かう従果向因の行という両面をふくみ、更には唯仏与仏及能究尽諸法実相というように、無量の三世の諸仏と自受法樂する行動面をもふくんでいるのです。つまりお釈迦さまの説法には、自分自身に対する説法・諸仏に対する説法・そして九界の衆生に対する説法という三つの内容があるものであって、それが常説法の常の行動となつていっているのです。

お釈迦さまが悟りを開かれた後でも、なお修行されるといふこと、またお釈迦さまが仏と成られた後、自ら自分自身に対して説法されるということ、それは一見、全く矛盾していることのように思われがちでありましょうが、然し因があつて後に果が起こるのでなく、本来、因果同時、因果不二であるのですから、因には常に果が即し、果にも常に因が即しているのです。因も無始無終、果も無始無終、そして無始無終なる因と果が同時に不二相即しているのですから、お釈迦さまが仏果を成じて、なお果に即する因は巖然として存在しており、果の証は同時に因の修、因の修は同時に果の証として、修証不二・修証一等もまた無始無終なのです。従つてお釈迦さまの衆生に対する説法は、同時に自分自身に対する説法であり、三世の諸仏の説法が悉くそうであるならば、仏と仏と相對する説法もまた自受法樂の説法ということが出来ましょう。

もとより自我偈の經文は、本仏お釈迦さまの救済と、その救済にあずかる衆生とが、因果不二の理をふまえながらも事相においては迷悟の線を明確にし、理本覚思想に墮ち入らないように仏と衆生を画然として峻別しているため、常説法教化の説法は、上から下へ、悟から迷へという色を濃くしています。然し、この説法というお釈迦さまの全行動の中に、みずからの修行、自分自身内における従因至果の行と、従果向因の行とが共に相即しながら内包されていることを見のがしてはなりません。

即ち、お釈迦さまの衆生に対する説法は、そのままみずからの修行であり、同時にみずからの果を証することであつて、「修証一等の説法」「修証不二の説法」といふことが出来ましょう。またこの説法を衆生の立場からみるならば、その説法を信受する当処に、本仏の果に即し、同時に本仏の因に即し、衆生の修行は、本仏の仏果に包摂され、本仏の因行に撰取されていると申されましょう。ここではもはや、衆生の行は、衆生の罪業より発する行ではなく、本仏の因行を行ずる行となつていなのです。本仏久遠の仏果に即する久遠の因行を行じていなのです。如来神力品の偈の卷末に、

日月の光明の能くもろもろの幽冥を除くが如く、この人、世間に行じて能く衆生の闇を滅し、無量の菩薩をして、畢竟して一乗に住せしめん

とあるのも、法華經を行ずる人の行が、その人の業性にもとづくものでなく、本仏の行を行じているからに外なりません。本仏の行も一仏乗、行者の行も一仏乗、そして行者の一仏乗は、本仏に撰取された処に、本仏より流動して来た一仏乗なのです。それは衆生の業を縁とするものでなく、ただ絶対信それを縁とするのです。

常という時間の内容

時間には相対的自然の時間と、絶対的仏の時間とがあります。相対的自然の時間というのは、凡夫の世界において時々刻々に変化する時間であり、絶対的時間というのは、仏の世界において無始悠久の過去をせおい、無終永遠の未来を同時にはらんで、しかも前後際断した一刹那の、非連続的に連続する時間のことです。

自我偈にいう常説法の常という時間は、もとより「我れ仏を得てよりこのかた、経たる所の諸の劫数無量百千萬億載阿僧祇なり」という、始めなき過去常をあらわすと共に、終わりなき未来常をも意味していることは申すまでもありませんが、注意しなければならないことは、この無量百千万億載阿僧祇劫という（いいかえれば五百塵点劫——）という時間があつて、その時間の間において常に法を説いたというのでなく、本仏お釈迦さまが過去をせおい未来をはらみながら前後際断した一瞬一瞬の絶対時間において、仏の絶対的立場から仏の一仏乗を展開されたその行動が、非連続的に連続して五百塵点劫（無量百千万億載阿僧祇劫）という久遠の時間が形成されたものであるということです。

もとより五百塵点劫というのは、如来寿命品の長行のはじめにおいて、凡夫にも解りやすいように説明されていますが、実はその中の刹那の時間でさえも凡夫の思議し難き仏の絶対時間であつたのです。即ち、五百塵点劫という無始久遠の時間を凡夫が思議し難いと同時に、その刹那の内容（仏の絶対時間—相対を超越した時間）さえも思議し難いものであつたのです。

若し、この絶対時間を知ることが出来るならば、そこに常説法されている久遠のお釈迦さまを見ることが出来ることであ

りましょう。また逆にいえば仏を見ることの出来るものは、そこに久遠を見ることも出来るわけです。自我偈の中で、

衆生を度せんがための故に、方便して涅槃を現す。しかも実には滅度せず。常にここに住して法を説く。我れ常にここに住すれども、諸の神通力を以て、顛倒の衆生をして近しといえども、しかも見ざらしむ。

という一節の経文は、お釈迦さまが絶対時間にもみ実在されているということを知らない衆生に対して警告をされているのです。久遠を見る者は仏を見、仏を見る者は久遠を見る。そしてその久遠とは実は刹那の絶対時間の、非連続的連続によって成立しているのです。面白いことは自我偈の巻末の「每自作是念」の「毎」を「つねに」と訓じていることです。久遠の常の内容、それは非連続的に連続する刹那の絶対時間、その「毎」なのです。

日蓮大聖人が観心本尊抄の四十五字法体段において、

今、本時の娑婆世界は三災を離れ、四劫を出でたる常住の浄土なり。仏、既に過去にも滅せず未来にも生ぜず。所化以って同体なり。

と仰せられている「今」とは、凡夫が日常生活においていうところの自然時間の今ではなく、久遠本時（本仏の時間）の非連続的独立の時間、前後際断した今であって、その今という時間こそ、常住の浄土という場所的存在を内容とし、生滅を超えて常説法という行動をされている仏を主体としているのです。従って久遠の命を得んとするならば、久遠という時間を理解し把握するよりも、久遠の主体者である仏と不二相即することであり、それには仏の常説法を、今日只今に絶対信受する外はありません。この絶対信受の当処に、四十五字法体段の世界、大マンドラ仏界が顕現されるのです。大聖人が図顕された大マンドラ、それは久遠不滅の仏界をあらわすものであることは申すまでもありませんが、然しそれは実は唱題の刹那刹那に顕現しているものであることを忘れてはなりません。

前後際断した一音の唱題という行動、ここに大マンドラ仏界の躍動的顕現が起こるものです。故にこそ大マンドラの中央

に南無妙法蓮華經のお題目が大書されているわけですが、このお題目を抜きにしては仏界の存在も、その顕現もありえないのです。仏と衆生を媒介するもの、それは仏の常説法―詮ずれば妙法の五字七字に外なりません。この常説法は、信ずる者にも、信じない者にも、乃至誹謗正法・五逆の者にも「如我等無異」「每自作是念」の久遠の本願によって展開されているものであつて、衆生が仏に帰命し信仰するようになるのも、実は自分の信によるのでなく、仏の本願とその説法によって信が起こさしめられるのです。従つて、この信を絶対受動の信ということが出来ましようが、それだけに自我偈の冒頭の「常説法」の三字の意義の重みを覚えずにおられないでありましよう。

仏像の印相

仏像には、古来、説法印・降魔成道印・禪定印・等々の印相があり、我が国では合掌印の仏像もありますが、大聖人の如来寿命品を軸とする法華經本門八品中心の教義にのつとも、お釈迦さまの仏像は、自我偈にいう常説法の姿を以つて基本とすべきでありましよう。

苦しい時も、悲しい時も、仏にそむき、仏を忘れていた時でさえも、常に毎自悲願を以つて衆生に語りかけている常説法のお釈迦さまこそ、主・師・親の三徳具足の本尊としてふさわしいものではないでしょうか。過去遠々劫来、仏にそむいても、そむいても、なおも語りかけて来られている常説法のお釈迦さまに大慈悲心によつて、逆にそむき切れなくて信受せしめられる信、こういう信こそ本当の信ではないでしょうか。

諸仏の常説法

自我偈においては本仏お釈迦さまの常説法が説かれていますが、これに対して如来神力品の長行（ジヨウゴウ）の末には、諸仏の常説法が説かれています。

この故に汝等、如来の滅後において、まさに一心に受持・読誦・解説・書写して、説の如く修行すべし。所在の国土に、若しは受持・読誦・解説・書写して、説の如く修行することあらん。若しは經卷所住の処、若しは園中においても、若

しは林中においても、若しは樹下においても、若しは僧坊においても、若しは白衣の舎にても、若しは殿堂に在っても、若しは山谷曠野にても、この中に皆心に塔を起てて供養すべし。

所以はいかん、当に知るべし。この処は即ち是れ道場なり。諸仏ここにおいて阿耨多羅三藐三菩提を得、諸仏ここにおいて法輪を転じ、諸仏ここにおいて般涅槃したもう。

この経文は、本化別付嘱（久遠の本仏お釈迦さまが、久遠の昔に教化していた本化地涌の菩薩に対して末法娑婆世界における法華経の受持宣布を付嘱したこと）の直後の経文であって、本化の菩薩の行のあり方を示されたものであり、就中「当に知るべし。この処は……般涅槃したもう」の一句は、日蓮宗では道場偈に代わるものとして重要されているものです。

ところが、ここに不思議に思われることは、せつかく如来寿量品において生身のお釈迦さまの久遠実成が開顕され、本仏お釈迦さまに三世十方の諸仏が統一されておりながら、神力品の、しかも別付嘱という重大な場所において、即是道場の価値内容を示すのに「諸仏ここにおいて阿耨多羅三藐三菩提を得、諸仏ここにおいて法輪を転じ、諸仏ここにおいて般涅槃したもう」というように、仏を久遠の本仏お釈迦さま一人とせず、複数の三世無量の諸仏としているということとです。

この場合の諸仏というのは、十方分身の諸仏ではなく、成道・説法・入滅された仏のことですから、三世の過去仏をさしていることは申すまでもありませんが、何故、ことさらに本仏お釈迦さまといわずに、そうした無量の過去仏を出して来たのかというならば、本化の菩薩に付嘱された法華経というものが、如何に仏滅後において受持されるものであっても、日蓮大聖人が四信五品抄に「法華経は文字に非ず、義にあらず、一部の心のみ」と仰せられているように、単なる文章でもなく、哲理・教義をあらわすものでもなく、久遠の本仏お釈迦さまの心（因行果徳の随自意の内証仏法——一仏乗）であり、お釈迦さまの三十五才の成道の朝より八十才の涅槃の夕べに至るまで、瞬時も絶え間なく常説法された経典であって、その経典は過去のものでなく、生身のお釈迦さまが久遠実成して無始無終に不滅であるならば、法華経もまた永遠に生きている経典（常に脈々として説法されている経典）であるわけであって、従って法華経を受持する当処には、常に成道より涅槃に至るまでのお釈迦さまの一仏乗に住し、一仏乗を説かれている生きている姿が実在するということになるのです。

このお釈迦さまの常説法されている久遠の行動を、大衆に理解しやすいように、また誤解されないように、お釈迦さまと

等しい過去無量の諸仏の常説法の姿を借りて神力品において「諸仏ここにおいて阿耨多羅三藐三菩提を得、諸仏ここにおいて法輪を転じ、諸仏ここにおいて般涅槃したもつ」と表現されたのです。

通常、如来寿量品の長行の中の、

汝等、諦かに聴け、如来の秘密神通の力を。一切世間天人及び阿修羅は皆、「今の釈迦牟尼仏、釈氏の宮を出でて、伽耶城を去ること遠からず、道場に坐して阿耨多羅三藐三菩提を得たり」と謂えり。然るに善男子、我れ實に成仏してよりこのかた無量無辺百千万億那由他劫なり。

という宣言、並びに自我憍の冒頭の、

我れ仏を得てよりこのかた、経たる所の諸の劫数無量百千萬億載阿僧祇なり。

という経文を拝するならば、お釈迦さまは今生三十五歳の時、伽耶城外の菩提樹の下で初めて悟られたのではなく、実は久遠の昔において既に悟っておられたのだと合点はするようです。然しその合点は、悟りというものは、ただ一度きり、一回限りのものという錯覚（潜入感）にもとずいているようです。そして久遠の昔に既に悟りを開かれていた仏が、今生お釈迦さまとして再び伽耶城外の菩提樹の下で悟りを開くという矛盾に気付いていないようです。

実は、仏の悟りというものは一回限りのものではなく、常住不断、不滅のものであり、不滅というのは常に滅しないというのでは、一瞬一瞬、一刹那一刹那、常にくりかえされるといふことです。完成された絶対なるものが一瞬一瞬、一刹那一刹那、非連続的に連続されるといふことです。

一人の仏が、無始久遠の昔から、無終永劫の未来にかけて、一瞬一瞬その度毎に間断なく悟りを開いておられるということ（因から果へ、果より因へ、そして因と果が共にあるということ）そういう久遠の成道の在り方というものを、誤解されないように、そして理解しやすいように無量の過去仏の成道を以って、久遠の本仏である生身のお釈迦さまの成道をあらわ

し、たとえお釈迦さまの滅後、末法の世、如何なる処においても法華經を受持する処は、お釈迦さまの成道された跡というのではなく、今まさに成道されておられる処であると、神力品で示されたのです。

以下同様であつて、「諸仏ここにおいて法輪を転じ」という此処とは、説法の跡というのではなく、今まさに私のために説法されている処であり、「諸仏ここにおいて般涅槃したもう」という此処というのも、入滅された跡というのではなく、自我偈の末に「常に我を見るを以つての故に、しかも憍恣の心を生じ、放逸にして五欲に著し、悪道の中に墮ちなん」ことを誠めんがため、今まさに私たちのため方便して涅槃を現じよう」とされている処なのです。

従つて如説に法華經を受持する当処は、久遠の本仏お釈迦さまの、まさに成道されている聖地であり、同時に説法されている聖地であり、同時に入滅されようとしている聖地、所謂、本国土妙であつて、現在觀光化されたインドのブツダガヤの菩提樹下の金剛宝座の仏蹟にも勝れ、ラジギールの靈鷲山の仏蹟、クシナガラ郊外の沙羅双樹の涅槃の仏蹟にも勝れていると申されましよう。日蓮大聖人が身延在山中、

「身延山は天竺の靈鷲山にも勝れ、漢土の天台山にも勝れ、日域の比叡山にも勝れたり」

と仰せられたのも、この故ではないでしょうか。それは曾ての中華的國家主義思想によるものではなく、あくまでもインド・中国で失われた法華經が日本国に生きている、生きている法華經をたもつ処に、生身のまま久遠のお釈迦さまが生きているという発想によるものでありましよう。

因みに、今「本国土妙」という言葉を用いましたが、それは古来、娑婆即寂光とか地上の仏国土とか、或は実相世界、等と申されて来ましたが、実はそういう觀念的な世界ではなく、現実に、今日只今、生身のお釈迦さまが成道され説法され入涅槃しようとされている、所謂、お釈迦さまの生身の活動世界、活動されているお釈迦さまを中心とした現実の世界に外ならないのです。大聖人が觀心本尊抄の中で、

今、本時の娑婆世界は三災を離れ、四劫を出でたる常住の淨土なり。仏、既に過去にも滅せず未来にも生ぜず。所化以つて同体なり。

と仰せられたその仏とは、無始久遠劫来、無終の未来にかけて、時々念々に、成道の相を示し、説法の相を示し、涅槃の相を示されている生身のお釈迦さまのことであつて、お釈迦さまの内証にあつては、成道の相は成道の相として無始無終、説法の相は説法の相として無始無終、涅槃の相もまた涅槃の相として無始無終なのです。決して成道して後に説法し、説法の後に涅槃されるといふ流転変化、生滅の仏ではないのです。時々念々、処々に前後際断した絶対的存在であられたのです。ところで大聖人は、本尊に関して「本門の本尊」としてお釈迦さま八十年の生涯の中、法華経説法の中でも本門八品に顕現された久遠の本仏お釈迦さまを本尊として奠定されていますが、本門八品に限るとするならば、成道のお釈迦さまも、涅槃のお釈迦さまも、本門の本尊の儀相よりはずれたかのように見うけられがちです。成道のお釈迦さまも涅槃のお釈迦さまも久遠実成であられながら、何故大聖人は敢えて本尊を法華経本門八品に限定されたのでしょうか。

そこには仏・法・僧の三宝が無始無終に不二相即しているものであるということから、一仏乗の法華経と、これを受持する本化の菩薩の出現した儀相上、本尊が本門の八品に限定された所以を伺うことが出来ましょう。ここにも法華経の付嘱論が本尊論にまで関係していることを知ることが出来るのです。

もとより法華経の付嘱ということは、独立した絶対的なことなものですから、本仏の久遠にともなつて付嘱も久遠であり、付嘱の境に入れば、今はじめて付嘱されるのではなく、無始の昔に既に付嘱され、爾来、時々念々に付嘱されて来たことを、今改めて再演し、確認することであり、また未来永遠に亘つて時々念々に、再演と確認をくりかえして行くという感動を新たにすることでしょう。従つてまた、

諸仏ここにおいて阿耨多羅三藐三菩提を得、諸仏ここにおいて法輪を転じ、諸仏ここにおいて般涅槃したもう。

ということも無始久遠劫来、一瞬一瞬にくりかえされて来た最も古いことでありながら、また未来永遠に、時々念々、常に新しい感動を湧き起こさしめている歡喜の言葉なのです。

本仏お釈迦さまの久遠にわたる常説法、これが無辺の空間にわたり、時々念々に展開されて来ていることを、諸仏の常説法として説明したのが、神力品のその経文であつたのです。

仏の寿命

仏の常説法の常ということは、無量百千万億載阿僧祇劫という久遠の時間の一瞬一瞬の連続をいうのですが、それは単に抽象的な時間ではなく、寿命無数劫という無数劫の寿命を成就している仏の主體的願行（説法）を内容としている具体的な行動なのです。先に時間の中に行動があるのでなく、主体的行動が時間を形成していると申しましたが、仏の久遠の寿命も同様であって、寿命があるから救済の行為をなすことが出来るのでなく、実は救済の願行・行為が寿命を形成しているのです。如来寿命品の長行に、

我れ本、菩薩の道を行じて成ぜし所の寿命、今なお未だ尽きず、また上の数に倍せり。

といい、また自我偈に、

慧光照すこと無量に、寿命無数劫、久しく業を修して得る所なり。

というのも、菩薩としての久遠の願業が、久遠の寿命を創造している証在と申されましょう。

一般には、よく永遠の時間といわれますが、法華経ではこの時間を仏の寿命と表現し、仏の寿命は仏の悲願によってつらぬかれているとされています。仏の悲願とは、方便品に、

我れ、本、誓願を立つ、一切の衆をして我が如く等しくして異ることなからしめんと欲しき。

といい、また、

衆生をして仏知見を開かしめ清浄なることを得せしめんと欲するが故に世に出現したもつ。衆生に仏知見を示さんと欲

するが故に、世に出現したもう。衆生をして仏知見を悟らせめんと欲するが故に世に出現したもう。衆生をして仏知見の道に入らしめんと欲するが故に、世に出現したもう。

といい、如来寿量品に、

毎に自らこの念をなす、何を以つてか衆生をして無上道に入り、速かに仏身を成就することを得せしめ。

と示されている処のものです。かかる悲願の無窮の故に説法の行動も常（久遠）となり、無量劫の寿命もそこにあるのです。如何に寿命があつても、そこに悲願とその行動がなかつたならば、寿命もまた無いに等しいものであり、悲願と行動の消滅は、直ちに寿命の消滅となりましょう。

お釈迦さまの久遠の悲願、毎自の説法行動は、妙法蓮華經の五字七字に註要されていると大聖人は五重玄義の教理を以つて説明されていますが、大聖人の指南に従つてお題目を唱える者は、実はお題目を介して久遠の仏の悲願、仏の久遠の寿命を戴いているものであり、仏の久遠の命に生かされ、仏の付嘱の使命に行動せしめられる者と申されなければなりません。

自我偈の「常説法」の三字を拝す時、仏の久遠劫来、毎自の悲願・毎自の説法・毎自の付嘱を感じる私でなければならぬのです。

ところで、もう一つ此処で注意しておかなければならないことは、私たちがお釈迦さまの寿命を今生八十年の生涯と思つていたのにもかかわらず、お釈迦さま自身は、自らの立場において寿命無量と宣言されたことによって、その無量の寿命と、今生八十年の寿命とが、どのように関連しているのか、ということなのです。

たしかにお釈迦さまは今のネパール国の仏蹟ルンビニーにおいて生誕され、八十年を経てクシナガラにおいて入滅されています。その限りでは一般の人々と同じ生死の人にすぎません。この生死現滅の寿命と、久遠無量の寿命とが、どのように関連しているのか、八十年の寿命は今生仮のものであつて靈界の久遠の寿命が本体なのか、それとも無量の寿命といえども無量の過去仏として生死をくりかえす中に、何か不滅の法体があるとしてもいうのでしょうか。然し如何に思考を廻らしたと

しても確実な処は、お釈迦さまが八十年の生涯をおくられたという史実でしかありません。そこでこの問題は、お釈迦さまの生涯を、生死流転のものとして見るか、それともその生もその死も、そして八十年の一駒一駒を永遠不滅のもの、絶対のものとして見るか、ということに収約されてまいりましょう。

そこで方便品の四仏知見をふりかえってみれば、四仏見の主語は「諸仏世尊」であり、諸仏世尊とはお釈迦さまをはじめ無量の過去仏のことであつて、それらの諸仏が、一大事の因縁である四仏知見の誓願を以つて世に出現されたというのですから、その生誕は凡夫の如き業生ではなく、偉大なる願生であり、お釈迦さまに至るまでの無量の過去仏の生誕の系譜をみるならば、悉くが同じ四仏知見の誓願による久遠の生誕であり、しかもお釈迦さまの生誕に無量の過去仏の願生がおり重なつて収約されていることを知るでありましょう。

諸仏の涅槃・お釈迦さまの涅槃もまた同様であつて、涅槃は単なる死滅ではなく、「為度衆生故」衆生を度せんがための故にという偉大なる誓願によるものであつて、あくまでも「方便現涅槃、而実不滅度」方便して涅槃を現ず、而も実には滅度せず、という境地であられ、この境地は無量の過去仏の涅槃に一貫して久遠の涅槃をあらわし、同時にお釈迦さまの涅槃に、諸仏の涅槃が収約されているのです。

説法についてもまた同様であつて、大聖人がお釈迦さまの説法を「三世説法の儀式」と仰せられたように、無量の過去仏はお釈迦さまと同様に説法され、お釈迦さまの説法に無量の過去仏の説法がそのまま収約されていて、説法の一駒一駒もまた久遠であつたのです。

このように見て来れば、お釈迦さまの無量の寿命というものが、八十年の生死の生涯の外に、別に存在していたのではなく、八十年の生涯そのものが実は無量劫の寿命そのもので、久遠の命そのものであつたということが出来ましょう。凡夫は顛倒しているため八十年の生涯を有限とみ、お釈迦さまの外に別に不滅の仏を求めめるのです。若し仏滅後、恋慕・渴仰の心を以つて質直・柔軟に一心に仏を見たてまつらんと願つて身を惜しまなければ、その場にお釈迦さまは、眷属に圍繞されて出現されるわけですが、その出現もお釈迦さまの久遠の誓願によるものであり、その姿は八十年の生涯の姿以外、何ものでもないのです。無量の過去仏の姿も、未来仏の姿もまた実はお釈迦さまの八十年の生涯における一駒の姿なのです。

(昭和四十九年十一月十日記 白象)

自我偈の部 常説法の説と法

仏と衆生を媒介するもの

さきに常説法の常について考えてみました。そしてこの常を在らしめているものは衆生を教化救済しようとしてやまないお釈迦さまの久遠の誓願であることを明らかにしてみました。そこで今度は常説法の説と法について考えてみるのですが、この説にも法にも常の場合と同様に、そこにはお釈迦さまの久遠の誓願が貫かれているのを見ることが出来るのです。

衆生を教化しない仏はありません。三世十方の諸仏はすべて、一人でも多くの人々を教化救済しようと願って法を説かれました。衆生教化の誓願と行動、これがなければ如何に正覚を成じられようと、それは仏ではなく二乗にすぎません。またことにお釈迦さまの一挙手一投足は衆生教化を離れてはなく、その行動は久遠劫来の誓願より発しているのです。久遠の誓願の行動化、それが「常に法を説く」という「説く」の行動に約されているのです。

ところが通常、仏と衆生を媒介するものは、仏が説かれた法、既に仏は遠い昔入滅されても説き遺された法があるならばその法によつて衆生は成仏することが出来ると考えてきたのが一般のようです。然し実にはそうではありません。常に法を説かれている仏のその行動が、仏と衆生を媒介しているのです。お釈迦さまは文章（経典）として法を説き遺そうとして法を説かれたのではありません。教化しようとして説かれたのであり、しかも今もなお常に法を説かれているのです。その行動が仏と衆生を常に媒介しているのです。少なくとも自我偈の冒頭に横溢するもの、圧倒するように押し迫ってくるものは、「常に法を説いて無数億の衆生を教化して仏道に入らしむ」とあるように、法を説く、衆生を教化する、仏道に入らしむ、という仏の行動の外はありません。

もとより仏と仏の説かれた法というものは別々のものではなく、本来「人法不二」といわれる通り切り離されるものではありません。ところが仏滅後の仏弟子たちは、頼るべきお釈迦さまを失い、お釈迦さまが生前に説かれた法を頼りとするよ

うになりました。それはお釈迦さまが王舎城の靈鷲山より始まった涅槃の旅路の途中、ガンヂス河を北へ渡って毘舍離國の都附近で雨安居中（これが最後の雨安居となったのですが）死ぬばかりの病痛を克服された時、常隨の弟子阿難尊者が仏滅後の教団の在り方（特に教団の指導者の指名）について御遺言のない間は、お釈迦さまが入滅されるはずはないと思つて、ことを漏らしたことに對して、

「阿難よ、私は既に内外の区別もなく悉く法を説いた。阿難よ、私には弟子にかくすような一握の秘密の奥義はない。また阿難よ、私が「我れは教団の指導者である」とか「教団は我れに頼つてゐる」と思つたならば、我が亡き後の仏弟子たちについて何かを語らねばならないであらう。然し私は、教団の指導者であるとか、教団は私に頼つてゐるとも思つたことはない。従つて教団に關して何も語ることはない。

阿難よ、汝等はただ自らを灯明とし、自らを依処として、他人を依処とせず、法を灯明とし、法を依処として、他を依処とすることなく住するがよい。まことに阿難よ、今においても、また我れ死して後においても、自らを灯明とし、自らを依処として他人を依処とせず、法を灯明とし、法を依処として、他を依処とすることなくして修行せんと欲するものこそ、阿難よ、かかる者こそ、我が仏弟子たちの中において最高処にあるものである。」

と説かれたことにもよることでしょう。

この教えは、後世の仏教徒の間では「自灯明・法灯明」、或は「自歸依・法歸依」の垂訓として尊ばれ、仏教徒の基本的態度として自戒されて来たのですが、大切なことは此処に「法を灯明とせよ」「法を依処とせよ」と仰せられた「法」とは如何なるものであるか、ということなのです。

さてここで思い起こされるお釈迦さまのお言葉は、如是語經の第九十二經の中で次のように仰せられていることです。

「比丘たちよ、たとい比丘が私の衣のすそをとり、後より隨行して私の足あとを踏もうとも、若し彼が激しい欲望をいだき、欲望のために激情をいだき瞋恚をいだき、邪しかな思惟にかられ、放逸にして知解なく、何時でも惑うてゐるならば、彼は私から遠く離れてあり、また私も彼から離れてあること遠い。その故は何であるうか、比丘たちよ、かの比丘は法を見ず、法を見ざる者は私を見ないからである。」

「また比丘たちよ、たとい比丘が私から去ること百由旬（一由旬は四十里、または三十里、或は十六里）のあなたに住すとも、若し彼が激しい欲望をいだかず、欲望のために激情をいだくこともなく、瞋恚をいだくこともなく、邪な思惟にかられることもなく、不放逸にして能く知解し、道念堅固にして、よく一境に心をとどむることを得るならば、即ち彼は私の近くにあるものであり、また私も彼の近くにいますのである。その故は何であろうか、比丘たちよ、かの比丘は法を見るものであり、法を見るものは私を見るからである」

如是語経は仏が何時・何処で・誰のために説かれたのか明らかではないようですが、然しこの教えの中に「人法不二」ということを最も適切に説明されていることが思い知らされるものです。「法を見る者は我れを見る。我れを見る者は法を見る」ということ、それは仏在世当時、常隨の弟子であつても法を見ない者は仏より離れて遠いものであるという厳しさを示すと共に、如何に何千年の時間を距て、何万里の空間を距てはいても、法を見る者はそこに常住の久遠の仏を見ることが出来るという救いを示しているものであつて、自我偈の中の、

我れ常にここに住すれども、諸の神通力を以つて顛倒の衆生をして、近しといえども而も見ざらしむ。

一心に仏を見たてまつらんと欲して自ら身命を惜まず、時に我れ及び衆僧ともに靈鷲山に出ず。

常にここにあつて滅せず、方便力を以つての故に、滅・不滅ありと現す。

諸のあらゆる功德を修し、柔和質直なるものは、すなわち皆、我が身ここにあつて法を説くと見る。或る時は、この衆のために仏寿無量なりと説く。久しくあつていまし、仏を見たてまつる者には、ために仏にはあいがたしと説く。我が智力かくの如し。

という経文と対照されましょう。

自我偈においては、人法不二の人（仏）が表、法が裏となつており、如是語経では人法不二の法が表、人（仏）が裏となつているにすぎません。

そこでお釈迦さまが涅槃の旅路において「我がなき後においても法を灯明とし、法を依処とせよ」と仰せられたその法とは当然人法不二の法——法を見る者は仏を見、仏を見る者は法を見るところであることが明らかとなりましょう。

仏法という以上、その法を説く仏と、仏が法を説くという行動が実在しているのであって、この実在を抜きにした宇宙の真理・理法というものがあるとするならば、それは抽象的なものであって生きた法ではないのです。若したとえその法を人法不二の法とはいっても、それは唯単に人法不二というレッテルをつけただけのものであって、仏と、仏の誓願と、その誓願より発する説くという行動の伴わないものであるならば、やはり抽象的な理法にすぎないのです。

たしかに仏教教理史の流れの中、特に大乘仏教においては時間空間を超えた宇宙遍満の真理・理法というものが盛んに説かれるようになって来ました。そして衆生は、そういう抽象化された理法を媒介として仏界に迫ろうとして来ました。然しそういう理法というものは、衆生の修行の過程において発得される衆生の立場のものであって、仏の内証仏法そのものではなかつたのです。法華経では三乗開会の一仏乗が開顕されましたが、一仏乗に開会されない三乗は、却って仏法の中にあつて仏法を破つていたのです。

仏滅後の仏教徒は「依法不依人——法によつて人によらざれ」「法灯明・法依処——法を灯明とし法を依処とせよ」という教えによりながら、その法を取りあやまつたため、却つて法は人によつてゆがめられてしまう結果になつたとは、あまりにも皮肉という外はありません。

仏と衆生を媒介するもの、それは仏の誓願行動を抜きにした天地遍満の理法ではなく、久遠の仏が、久遠の誓願をもつて久遠劫来、衆生教化救済のため、毎（つね）に説き来たり、そして今なお、まさに説かれて生々しき法であり、むしろ法を説かれてはいる誓願行動であるといわれるべきであります。

法——それは唯仏と仏のものであって、凡夫の計り知れる処ではありません。その計り知れない法を信受するには、信受せしめようとする仏の、久遠劫来の誓願行動がなければなりません。凡夫は、そのたゆみなき限りなき誓願行動によって、はじめて思議し難き法が信受せしめられるのです。仏にそむき、法にそむき、謗法に謗法を重ねても、なお常に教化救済しようとしてやまない仏の、その限りなき慈悲願行にふれ、これによつてはじめて心遂醒悟して仏法が信受されるのです。法華経如来寿量品長行の中の「良医と狂子の物語」が、その消息を明らかにしています。

この物語の中で、狂子の毒病皆愈する前提として、是好良薬の即取服之があり、即取服之の前提として心遂醒悟、その前提として自惟孤露・無復恃怙・常懷悲感があり、またこの前提として狂子の実父なる良医の遠喪佗国という死の方便があるのです。一切の方便の中、我が身の死をもつてするほど偉大な方便はありません。一死以つて主君を諫めた忠臣がいました。一死以つて非行の子を諫めた母親もいました。主師親の三徳を具せられるみ仏は、一死を以つて顛倒の衆生を諫められたのです。

二月十五日はお釈迦さまの涅槃会の聖日であります。涅槃会をただ二千数百年の昔、お釈迦さまが八十才にしてクシナガラ郊外、沙羅双樹の下において入滅された故事を偲ぶというだけでは、お釈迦さまの御心にはかなわないでしょう。如来寿量品の良医の経文の通り、その死こそ我々衆生の顛倒を諫められるための偉大なる方便の滅であつたと気付いてこそ、涅槃会を修する心もみ仏の心にそうことが出来ましょう。

法のある処、そこには久遠の仏と、その仏の説法という誓願行動が実在しています。まことに「法を見る者は仏を見る」法を見る者は、そこに法を説かれている不滅の仏を見るものであり、「仏を見る者は法を見る」仏を見る者は、そこに仏の説かれている不滅の法を見るものです。

日蓮大聖人は観心本尊抄の中で、

釈尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華經の五字に具足す。我等、この五字を受持すれば、自然に彼の因果の功徳を譲り与えたもう。

と仰せられています。もとより妙法蓮華經の五字こそ大聖人にいわすれば仏となる仏種であり、この仏種が衆生の心田に下種される、所謂衆生が南無妙法蓮華經と唱えることによつて、仏種にそなわっている本仏お釈迦さまの久遠の因行と久遠の果徳の二法とが、我にもあらず仏の方から衆生に譲り与えられて来るというのですが、ここで注意しておかなければならないことは、本仏お釈迦さまの久遠の因行をつらぬくものであり、また久遠の果徳をつらぬくものが、一切衆生を悉く、「我が如く等しくして異なることなからしめん」と悲願されたお釈迦さまの慈悲願行であり、この慈悲願行が妙法蓮華經の

五字の仏種にこめられているばかりでなく、仏種を下すものは「唯我一人能為救護」と宣された久遠実成の本仏お釈迦さまであるということです。

大聖人によれば、妙法蓮華経は抽象的な宇宙の理法・真理ではなく、本仏お釈迦さまの久遠の因行と久遠の果徳を具足するものであり、そしてその因行果徳を久遠の誓願行動によって、つらぬいているものであればこそ、衆生成仏の仏種となっているのです。

法華経迹門において開顕された一仏乗もまた実は、久遠の本仏の誓願による因行果徳の二法であり、そうであればこそ、能く三乗を開会せしめることが出来たのです。実をいえば方便品に、

十方仏土の中には、ただ一乗の法のみありて、二なく、また三もなし

我等（諸仏）もまた皆、最妙第一の法を得れども、諸の衆生類のために、分別して三乗と説く。

また三乗を説くといえども、ただ菩薩を教えんがためなり

とあるようにお釈迦さまは一仏乗を説くために、方便してまず三乗を説かれたのであり、説かれた三乗も実はお釈迦さまの誓願・因行・果徳より発せられたものであったのです。いいかえれば三乗といえどもお釈迦さまの人格を抜きにしてはありえなかつたのでした。

我れ本（もと）誓願を立つ、一切の衆をして我が如く等しくして異なることなからしめんと欲す。我が昔の所願の如き、今、すでに満足しぬ。一切衆生を化して皆仏道に入らしむ。

というお釈迦さまの有名な久遠の本誓願は、「今すでに満足しぬ」何故ならば一切衆生を教化して仏道に入らしめることが出来たからだというのは、一仏乗の開顕によって一切衆生に対する授記の可能となったことを意味すると同時に、そこには現実にお釈迦さま在世当時、お釈迦さまの周囲に等覚の仏弟子たちが集まり仏界々団（僧伽）が形成されていたという史

実がふまえられていることを見落としてはならないでありましょう。

お釈迦さまは仏陀伽耶における成道後、三百キロも離れたベナレス郊外サルナートの鹿野苑まで旅をされ、そこにいた五比丘を度し、次いでベナレスの富豪の子耶舎（ヤサ）を教化し、更にヤサの友人四人と更に多くの友人五十人を度して、初期教団がお釈迦さまを入れて六十一人となった時、

「比丘たちよ、私は人間の一切のきずなを脱し、汝等もまた人間の一切のきずなを脱した。比丘たちよ、今や多くの人々の利益と幸福のために、世間をあわれみ、その利益と幸福のために諸国をめぐり歩くがよい。一つの道を二人しか行かぬがよい。

比丘たちよ、初めも善く、中ごろも善く、終わりも善く、正しき道理と表現とを兼ねそなえた法を説くがよい。すべてに行き亘れる淨らかな修行を教えるがよい。汚れの少ない生をうけても正しき法を聞かざるが故に滅び行く人々もいる。彼等は法を聞けば信じ受けるであろう。

比丘たちよ、私もまた法を宣べ伝えんがために、これよりウルヴェーラのセナー二村に行こう」

という有名な伝道宣言をされていますが、教団が六十一人になった時、経典には、

「この時、この世に六十一人の阿羅漢があることとなった」

と記されています。

その後、三迦葉・大迦葉・舍利弗・目連、等々という駿足が次々に仏弟子となって来るのですが、それらの仏弟子たちが「我が如く等しくして異なることなき」阿羅漢であったことは、まぎれもない史実であって、後世、大乘仏教の中で仏弟子たちを二乗とけなすにいたったのは、小乗仏教が仏弟子たちの系統を形式的に保守していた勢いによるものです。

たとえば舍利弗がお釈迦さまの嗣法の弟子と目されていたことも事実でありましょうし、また精薄に近い周利般特（チユ

ーラ・パンタカ）が人の履物を掃除整頓という行を通して阿羅漢の境に達したことも事実でありましょう。

お釈迦さま在世中の仏弟子たちは、すべてがそうではないにしても、阿羅漢の境を得た仏弟子は、お釈迦さまの説かれる三乗方便の教えそのものに、一乗真実の仏種を得ていたのです。久遠の本仏お釈迦さまの因行・果徳の二法が三乗方便を通して心田に下種され、開華されたの外なりません。

問題は、仏滅後の仏弟子たちが、お釈迦さまの説かれた法に因行果徳の具足することを忘逸して、これを宇宙遍満する抽象的理法としてとらえるようになったことにあります。こうした潮流は日蓮門下の中にも、必然流入しており、たとえば大聖人が生涯をかけて建立しようとした三大秘法に対しても、三大秘法をあらゆる根源的「一大秘法を設定し、「一秘三秘」という妄説を生み出して、これが現在なお日蓮宗教学の根本とされるに至っている有様です。

一秘三秘という教学は、おそらく大聖人が図顕された大マンダラの中央に南無妙法蓮華経というお題目が大書されていることから、その形式にもとずいて、大聖人の大マンダラ図顕の真意を理解し得ないまま、一秘の南無妙法蓮華経より、本門の本尊、本門の題目・本門の戒壇という三秘が開出され、この三秘はまたそのまま一秘に帰納するというように解釈されるに至ったものでありましょう。大マンダラの形式上の会通が一秘三秘の教学を捻造したといえればそれまでのことですが、それだけではすまされないことは三秘の根本と称する、一秘とは一体何であるかということですが、天台流にいうならば、それは華嚴の観不可思議境にも相当するものであるかも知れません。観不可思議境というものは、如何にかめしいものであっても、所詮、仏の自内証にすぎないでしょう。すると仏の自内証を開出すれば、そこに本門の本尊である久遠の本仏お釈迦さまが現れ、本仏お釈迦さままた自内証に帰納するという妙なことになってまいります。仏の自内証というものは本仏お釈迦さまの仏身に具足しているものであって、仏の心身を靈肉二元的に分別されるものではありません。

また一秘三秘（一大秘法、三秘の根源体）と三秘の中のお題目との関係についても、根源の一秘を表現出来ない絶対的なものとし、三秘中のお題目は相対的文字・文章・教理にとどまって因行果徳の仏種とはいえなくなってきたことでしょう。

要するに一秘三秘の教学は、大マンダラの皮相的会通と、真理は不滅という合理主義的会通より成り立って来ているものであって、結果的には大聖人の教義を根本的に侵害しているものといわねばなりません。大聖人には三秘即一の教えこそあれ、一秘三秘の法門はないのです。若し、大マンダラに対する正しい解釈がなされ、三秘の正しい理解がなされるならば、

一秘三秘という妄説は、草露の如く消え去ってしまうことでしよう。

くだいようですが、三秘の根源体である一大秘法、天台も採用した華嚴の觀不思議境、そういうものは、そういうことを主張する人々には在るものかも知れません。時間・空間を超えて、凡夫の関知する処ではなく、まさしく凡夫には画壁の餅にすぎません。

凡夫衆生にとつて切実に必要なものは、悟りすました仏ではなく、凡夫衆生と常に共に歩いておられる仏、凡夫衆生の業苦を背負つて常にうめいておられる仏、そのうめきの故に衆生教化救済の誓願の絶ゆることなき仏、その誓願の故に常に説法教化しておられる仏、久遠の因行、久遠の果徳を示しつつ、凡夫衆生よりもより切実に自戒し懺悔を試みておられる仏、そういう仏こそ凡夫衆生にとつて切実に必要なのです。衆生のうめきを我がうめきとし、そのうめきの極限においては一死を以つても衆生の顛倒をいましめんとされている悲しき仏、そういう仏こそ必要なのです。仏の慈悲の悲とは、衆生のうめきを我がうめきとするということを原意とするものだそうです。

こうした仏が久遠の誓願によつて、みずからの久遠の因行・久遠の果徳の二法を妙法蓮華經という一仏乗の仏種として凡夫衆生にさずけようとする、凡夫衆生は心遂醒悟してこれを信受する、ここに久遠の三宝が具足するのです。この三宝以外に更に求むべき何ものがありません。凡夫衆生は、もはや顛倒を脱し、久遠の仏子、地涌の菩薩となつています。今始めて本仏・本法に帰依したのではなく、帰依した刹那、本仏・本法が久遠なる故に、仏子もまた久遠、久遠の仏子（地涌の菩薩）の世界が開顯されるのです。

それは貧富貴賤・老若男女・学無学・徳不徳・淨不淨・等々の如何なる差別にかかわらず、すべての人々が本仏・本法に對する絶対信を奮い起こすことによつてのみ、はじめて可能とされた世界でした。そこで釈迦さまの誓願行動である「法を説く」ということも、一にこの絶対信を起さしめるといふことに帰するでありましょう。方便品における釈迦さまと舍利弗尊者との間の「三止三請」という厳しいやりとりも実に智慧第一とつたわたれた舍利弗尊者の智解を否定して大信力を奮い起こさしめ、その絶対信によつて仏の内証を全一的に信解・信得せしめることでした。

仏の誓願行動、それは大迦葉に対しては拈華微笑として現れ、周利般特には履物の清潔整頓として現れています。そのふれあいには全人格を傾倒した絶対信というものが前提となつており、しかも仏の誓願行動が、たとえ仏弟子の形而上学

的質疑に対する「無記の沈黙」という現れようがあったとしても、「説く」という行為に集約されている以上、そこには説かれる法があり、法は抽象的理法真理ではなく、仏の久遠の誓願につらぬかれた久遠の因行・久遠の果徳を具足した仏の全人格的仏種として、衆生の心田に下種されるものであったのです。

仏種とは、単なる譬喩ではなく、具体的事実であり、それも植物的種ではなく、実に動物的種であったのです。このことを大聖人は観心本尊抄の中で、

たとえば王女たりといえども、畜種を懷妊すれば、その子なお旃陀羅に劣れるが如し。

と指摘されている通りのものなのです。また開目抄には次の通り弾呵されています。

寿量品の仏をしらざる者は、父統の邦に迷える才能ある畜生

自我偈の部 寿量文底の一念三千としての法

常説法の法と、寿量文底秘沈（ヒツチン）の一念三千

日蓮大聖人の開目抄上巻のはじめに、有名な次の言葉があります。

但し此の經に二箇の大事あり。俱舍宗・成実宗・律宗・法相宗・三論宗等は名をもしらず。華嚴宗と真言との二宗は偷かに盗んで自宗の骨目とせり。一念三千の法門は、但法華經の本門寿量品の文の底に沈めたり。竜樹・天親知つて而も未だ拾い出さず。但我が天台智者のみこれを懐けり。

ここにいう「此の經」とは、言うまでもなく寿量品を中心とした法華經のことであり、「二個(カ)の大事」とは法華經の迹門において開顯された一仏乘、この一仏乘を天台教学上に約した一念三千の法門と、法華經の本門において開顯されたお釈迦さまの仏身上の久遠実成という法門のことです。そして右文章の主張は、二箇の大事の中、一念三千の法門について、天台流の迹門の理の一念三千でさえも奈良朝の六宗の中、華嚴宗以外はその名も知らず、華嚴宗と平安朝の真言宗は、理の一念三千の法門を盗んで自宗の骨目とはしたけれども、本門の事の一念三千の法門にいたっては、本家の天台宗ですらも全く氣付いてもいなかった。何故ならば理の一念三千の法門は迹門方便品の十如实相の段に現されているけれども、事の一念三千の法門にいたっては本門如来寿量品の文の底に秘め沈められていたからである。そしてそれをインドの竜樹と天親、並びに中国の天台智者大師は知つて胸中に懐いてはいたけれども、時の至らざるが故に、或は付囑にあらざるが故に、等々の理由にもとずいて発表しなかつたため、末流の者はなおさら氣付くはずもなかつたものである、というのです。

一念三千に理と事の区別を立てたのは日蓮大聖人ですが、その相違を開目抄上巻に次の通り示されています。

華嚴・乃至般若・大日經等は二乗作仏を隠すのみならず、久遠実成を説き隠くさせ給えり。此等の経々に二つの失あり。……（中略）……此等の二つの大法は一代の綱骨・一切經の心髓なり。

迹門方便品は一念三千・二乗作仏を説いて爾前二種の失、一つを脱れたり。然りといえども未だ発迹顕本せざれば、実の一念三千もあらわれず、二乗作仏も定まらず、水中の月を見るがごとし、根なし草の波の上に浮べるに似たり。

本門に至つて始成正覚を破れば四教の果を破る、四教の果を破れば四教の因破れぬ。爾前、迹門の十界の因果を打ち破つて、本門十界の因果を説きあらわす。これ即ち本因果の法門なり。九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備つて、眞の十界互具・百界千如・一念三千なるべし。

即ち、お釈迦さまの久遠実成の開顕されないままで一念三千をいう場合、これを迹門の理の一念三千といい、久遠実成の開顕されたお釈迦さまの立場で一念三千をいう場合、これを本門の事の一念三千というわけであつて、畢竟、前者は凡夫衆生の立場にあり、後者は久遠の本仏お釈迦さまの立場にあるものと峻別されるものです。従つて、その相違が天地雲壤のものであることは申すまでもありません。

一般的に、法華經の教義は、迹門の二乗作仏（一仏乘の開顕）と本門の久遠実成、と一口に申されて来ておりましたが、然し大聖人によれば、迹門の一仏乘（理の一念三千）も本門如来寿量品に至つて発迹顕本を見なければ、実の一念三千とはならず、従つて二乗作仏も事相上に決定せず、あたかも水中の月を見るが如く、根なし草の、波の上に浮かべるに似たり、と仰せられ、更に本門において発迹顕本を見た一念三千こそ、まことに一念三千、本因果の法門と仰せられている通り、まことの「一仏乘（事の一念三千）」なるものも、実は如来寿量品において、久遠実成の開顕と共に、しかも同時に顕現されているものと申されましょう。開目抄上巻のはじめに「一念三千の法門は、ただ法華經の本門寿量品の文の底に沈めたり」と仰せられている所以であります。

この「寿量品の文の底に沈めたり」という語に約して用いるのが古来、慣しとされて来ていますが、では、ここにいう寿量品の文とは如何なる經文をさしているのでしょうか。また「文の底に沈めたり」とは一体、如何なる意味をもっているのでしょうか。古来、日蓮門下各派・各教団の中において、この「文の底に沈めたり」という言葉を依り処として、寿量品の教相

の奥に秘沈する処の觀心を想定し、觀心の一念三千・觀心の題目を主張する傾向が大勢をきめて来ていますが、果たしてそれが正意を得たものでしょうか。教相の奥に觀心を見、教相よりも觀心を尊ぶというのは、五重相對の中の教觀相對說でありませんが、果たして大聖人に教觀相對という思想があつたのでしょうか。本来、大聖人にあつては教觀不二、教觀一体というのが根本的立場であつたのではないのでしょうか。自我偈の冒頭の「常に法を説く」というその法は、中古天台という教觀相對の立場に立つた処の、觀心に相對した教相にすぎない法であつたのでしょうか。

先に「常說法」の法について、この法こそ久遠の本仏お釈迦さまの久遠の誓願につらぬかれた本因本果、久遠の因行と久遠の果徳を具足する全人格的法であると述べましたが、若しそうであるならば、その法は既に本仏お釈迦さまによつて久遠劫來、開顯されて来ているものであつて、教相の奥に秘め沈められたものとは言えないはずのものです。では、どうして大聖人が敢えて「文の底に沈めたり」と申されたのでしょうか。文底秘沈……宗門教學上、実に重大な教理とその組織の根本となつた此の言葉を、大聖人は如何なる意味でのべられたのでしょうか。

これにさきだつて、法華經本門壽量品の文の底に沈められていたという一念三千が、壽量品の如何なる經文の底であつたかということを探ねてみますれば、それは自我偈の冒頭に、

我れ仏を得てよりこのかた、經たる所の諸の劫數無量百千萬億載阿僧祇なり。常に法を説いて無數億の衆生を教化して仏道に入らしむ。しかしよりこのかた無量劫なり。

と宣せられた発迹顯本、開近顯遠の当処に外ならないのです。

では、どうしてこの經文が本門の事の一念三千の文拠となり得るのかというならば、ここには既に、事相として久遠実成の仏身を顯現されたお釈迦さまの無始の仏界と、そのお釈迦さまの無始久遠劫來の常說法によつて教化された無數億の衆生の無始の九界と、この両者が説法教化によつて円融互具する場としての国土世間（本国土妙の世界）が顯現しているからです。大聖人が開目抄において、

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

と仰せられたのも、実は自我偈のこの経文の当処の事相に依つてゐるのです。それは観念観法をとぎすませた理念の世界ではなく、實在する久遠の本仏お釈迦さまを中心として、その仏身を圍繞する六万恒河沙の本化地涌の菩薩をはじめ説法教化に浴して歡喜躍動する人天四衆の本因本果の法門に一味同体となつた、見聞触知される事相世界、我此土安穩天人常充滿という本仏果上の世界なのです。もつと具体的にいうならば、大聖人が図顕された大マンダラの立体化された世界でもあるのです。

従つて、ここにおいては本門の事の一念三千の世界が尽く顕現しつくされていて、更に秘められた何もなく、更に求むべき何ももない宝処と申されましょう。すると、どうして大聖人が敢えて、「一念三千の法門は、ただ法華経の本門寿量品の文の底に沈めたり」といわれたのか、という問題が起きてまいります。日蓮門下の殆どがとまどつたのは、この「文の底に沈めたり」という、所謂「文底秘沈」の語でありましょう。そして殆どの人々が、この言葉によつて文上のものと文底のものとを相対的に考え、更にこれを中古天台の教義である五重相対の中の教観相対に配して、文上を教相、文底を観心とし、更に寿量文底の観心の一念三千（詮じて妙法蓮華経の一秘）より、文上の三秘（本門の本尊・本門のお題目・本門の戒壇）が開出され、また文上の三秘は文底の一秘に帰納するという、所謂「一秘三秘」の法門を捏造するに至つたのです。

ところが大聖人にあつては、事の一念三千が既に寿量品の文上に教観不二一体のものとして顕現し尽くされてゐるという立場に立つ以上、それは文上・文底、教相・観心のことではなく、文上に顕現し躍動してゐる事の一念三千の事相世界を、寿量品のその文上に感得することの出来なかつた仏滅後の各宗仏教徒の立場に代わつて「文の底に沈めたり」と仰せられたのにすぎないのです。

たしかに自我偈の冒頭の「自我得仏来 所経諸劫数 無量百千萬 億載阿僧祇 常説法教化 無數億衆生 令人於仏道 爾来無量劫」という経文を見ても、そこには事の一念三千の体用の光顕を、これがさうだと指摘されれば気付くことが出来ても、方便品の十如実相の如く、一念三千を構成する文字を見出すことは出来ません。一念三千の三千世界とは申すまでもなく十界互具して百界、それに十如是と三世間（五蘊世間・衆生世間・国土世間）とを相乗して構成してゐる無辺の法界の

ことです。方便品には経文として一念三千の十如是が示されていました。天台大師はここにおいて理の一念三千を見出し、これを生涯にかけて主張しました。然し自我憍の冒頭の此の経文に事の一念三千の光顕し躍動していることについては寸言もふれませんでした。まして天台の垂流に、これを気付くものもないことは当然であつたかも知れません。大聖人は天台一宗をはじめ奈良の六宗、そして真言宗をふくめて日本仏教界のすべてが、いな、日本仏教界のみならず、インドにおいても中国においても、およそ仏滅後二千二百二十余年の間、大聖人に至るまで、大聖人一人を除いては寿量品の此の経文に、久遠の本仏お釈迦さまの事の一念三千の光顕し躍動していることを開顕し宣説した者は、全く皆無であつたことを指摘して、

「竜樹・天親知つて而も未だ拾い出さず。但我が天台智者のみこれを懐けり」

といい、それ以下の者は全く気付きもしなかつたことを強調し、且つは悲嘆し、且つは揶揄気味に「寿量品の文の底に沈めたり」と仰せられたのです。

顧みれば、お釈迦さま七十九才の夏、王舎城より生まれ故郷への涅槃の最後の旅路において、ガンヂス河を北へ渡つたベエーサリーの都附近で、最後の雨安吾をすごされた折、後世有名な遺戒とされるに至つた「自灯明・法灯明」の説法のはじめに、常随の弟子阿難尊者に対して、

「阿難よ、私は既に内外の区別なく、悉く法を説いた。阿難よ、私には弟子にかくすような一握の秘密の奥義はない」

と仰せられたお言葉を想い起こすことが出来ます。まことにお釈迦さまにあつては、唯授一人の秘伝・奥伝という奥義があつたはずはありません。仏陀正覚の内容そのものを、そのまま一人でも多くの人々に、一切衆生に伝えて悉皆成仏の世界仏と仏の円融する行動世界を実現するため全生命を賭して説法されたのです。もとより仏陀正覚の内容そのものは、言語道断・心行所滅の絶対不可思議の境、「口ののぶる所に非ず、心の測る所に非ず」表現し難きものであり、ひとたび表現すれば、表現されたものは既に相対化するための禅門において教外別伝・以心伝心といわれる処であるかも知れません。然しそ

の心を規制するものが教である以上、教そのものにお釈迦さまの四十余の方便が施設され、最後、開権顕実したその一仏乗を、単なる理法としてでなく、法華經の如来神力品に示されている通り、

如来の一切の所有の法、如来の一切の自在の神力、如来の一切の秘要の蔵、如来の一切の甚深の事、皆この經に於て宣示顕説す。

と規定されているのです。これを「本門の五重玄義」ともいのですが、大聖人は更にこの教を本仏お釈迦さまの因果の立場から「釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華經の五字に具足す」と仰せられ、また四信五品抄においては、

妙法蓮華經の五字は、經文にあらざり、その義にあらざり、ただ一部の意のみ。初心の行者、その心を知らざれども、而もこれを行ずるに自然に意に当たるなり。

と仰せられている処です。

従つて自我憍の冒頭の「常説法」の法は、久遠の本仏お釈迦さまによつて成就された因行果徳の二法そのものであり、事の一念三千そのものであつて、文上に明らかに顕現しつくされているものと申されましよう。

驚くべきことは、この事の一念三千の法門が寿量品においては、単に教法として説かれているばかりでなく、むしろ事相に行動化され、智慧によつて理解されるよりも、視聽覚を以つて体解されるように展開されているということです。寿量品の長行における「良医と狂子の物語」が即ちそれです。

この物語における良医とは、申すまでもなく久遠の本仏お釈迦さまのことであり、狂子の中でも、未だ本心を失わない者はお釈迦さま在世当時の衆生、乃至仏滅後正像二千年の間の衆生のことであり、既に毒氣深く入つて本心を失つた狂子とは、まさしく惡世末法の衆生に外ならないものであり、そして良医より遣わされた使いとは、大聖人が本尊抄に、

地涌千界は末法の始めに必ず出現すべし。今の遣使還告は地涌なり。是好良薬とは寿量品の肝要たる名体宗用教の南無妙法蓮華經これなり。

と仰せられている通り、久遠の仏子地涌千界の菩薩のことであつたのです。この物語による限り、遣使還告の使いが良医に常随し、良医の命によつて何時でも派遣されてもよいように待機していたように、地涌の菩薩もまた久遠の本仏お釈迦さまに常随し、末法涌現の時を待機していたのです。地涌の菩薩については従地涌出品の中でお釈迦さま自ら次のように説明されています。

この諸の大菩薩は無量劫よりこのかた、仏の智慧を修習せり。悉くこれ我が所化として大道心を発さしめたり。これらはこれ我が子なり。この世界に依止せり。常に頭陀の事を行じて、静かなる処を志樂し、大衆の憤鬧（かいによう）か（しましき）を捨てて、所説多きことをねがわず。かくの如き諸子等は、我が道法を学習して、昼夜に常に精進す。仏道を求むるをもつての故に、娑婆世界の下方の空中に在つて住す。志念力堅固にして常に智慧を勤求し、種々の妙法を説いて、その心、畏るる所なし……（中略）……我久遠よりこのかた、これらの衆を教化せり。

ここで大切なことは、地涌の菩薩が久遠の本仏お釈迦さまによつて、無始久遠の昔、所化として大道心をおこさしめられ、爾来久遠劫来、常に説法教化されて来ていたという、所謂、本化の仏弟子であるということです。それは迹化の等覺の菩薩である弥勒菩薩すらもあずかり知らない処であります。注意しなければならぬことは、大聖人が觀心本尊抄の中で、

我が弟子、これを惟え。地涌千界は教主釈尊の初発心の弟子也。寂滅道場にも来らず、雙林最後にも訪らわず、不孝の失これあり。迹門十四品にも来らず。本門六品には座を立ち、ただ八品の間に来還せり。

かくの如き高貴の大菩薩、三仏に約束してこれを受持す。末法の初めに出ざるべきか。当に知るべし、此の四菩薩は、折伏を現する時は、賢王となつて愚王を誠責し、撰受を行ずる時は、僧となつて正法を弘持す。

と仰せられていることです。ここにいう本門の六品とは、薬王菩薩本事品第二十三より普賢菩薩勸発品第二十八までの六品のこと、本門の八品とは従地涌出品より囑累品第二十二までの八品のことであって、地涌の菩薩がお釈迦さまの正覚された寂滅道の座にもあらわれず、御入滅の沙羅双林の臨終の場にもおとずれず、法華経説法の座の中でも、ただ本門八品の間にしか出現しなかったということは一見まことに考えられない不思議なことではありますが、然し、このことはお釈迦さまが久遠の本仏として本法一仏乗を展開される時だけ、地涌の菩薩が出現するということであり、いいかえれば本仏と本法と本化とは、無始久遠の昔より無終の未来にかけて時々々々不二相即し、三者一味同体であるということです。このことを三宝（三秘）一体ともいうのですが、本仏の出現される処には本法と本化とが具足し、本法と展開される処には本仏と本化があり、本化の活動する処には本仏と本法が実在するというのです。

寿量品長行の「良医と狂子の物語」においても、良医のいる処には地涌千界が遣使還告の仏使として実在し、是好良薬の妙法蓮華経が今留在之していました。また自我傷の冒頭においても、お釈迦さまの久遠開顕の当処には常説法があり、その対告衆として無数億の衆生が、無量劫来、実在していました。この無数億の衆生の主体が、本化地涌の菩薩であることは申すまでもありません。

大聖人はこの本化地涌の菩薩、就中、上首上行菩薩の再誕という自覚のもとに寿量品を読み、建長五年四月二十八日の立教開宗以来、身をもって色読し、重畳する幾多の法難のさ中、ますますその自覚を深め、滝ノ口の法難より佐渡流罪にかけて、上行自覚を発表するに至ったのです。

蓋し、本化地涌の菩薩の再誕という自覚は、無始久遠劫来、久遠の本仏お釈迦さまと不二相即して共にあるという歡喜に満つるものでした。開目抄の「九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備って、真の十界互具、百界千如・一念三千なるべし」という表現は、単に客観的哲理というばかりでなく、寿量品の经文の中に我れと我が身を投げ入れ、本仏お釈迦さまが無量劫来、教化された無数億の衆生の主体である地涌千界とは我が身のことであると受け取った、その体験的歡喜を吐露しているのです。即ち、ここでは無始の仏界とは久遠の本仏お釈迦さまその人であり、無始の九界とは大聖人そのものであったのです。

また本化地涌の菩薩の自覚とは、仏滅後の末法悪世のただ中に、本仏お釈迦さまの仏勅をかしこみて、お釈迦さまが末法

の一切衆生のために今留在之された是好良薬の妙法蓮華経を、即取服之せしめるべく遣使還告された仏使の使命に立つものでした。大聖人の不屈の弘教も、実は本門常不軽品における常不軽菩薩の忍難の跡をふみ、迹化の菩薩の誓願であつた勸持品二十行の偈文を、本化の誓願行として昇華したことにもとずいていたのです。大聖人は自分自身を遣使還告の仏使に当てる限り、不軽品・勸持品の経文に示されている忍難より脱れることは出来るはずもなかつたのです。

法華経の実践を、通常「法華経の色読」と申しますが、色読とは我が身を法華経の外において受持・読誦・解説・書写・供養することではありません。大聖人が文永八年十月九日付佐渡流罪中、鎌倉の土牢に入れられた弟子日朗上人に対して与えられたお手紙の中に、

法華経を余人の読み候は、口ばかり、言葉ばかりは読めども心は読まず。心は読めども身に読まず。色心二法、共に遊ばされたるこそ貴く候へ。

と仰せられた身に読む色読とは、実に法華経を外から読むのではなく、我れと我が身を法華経に投げ入れて、法華経を内から読むということです。それは無始久遠劫来、常に久遠の本仏お釈迦さまの仏子として説法教化にあずかつて来た無数億の衆生の主体である本化地涌の菩薩として我が身をおくことであり、遣使還告の仏使として菩薩の誓願行を経文に照らしてたどるといふことです。

大聖人の遣使還告の仏使としての道は、ただ一人行く厳しい弘教の道でした。然しその胸中は自我偈の冒頭の無数億の衆生の上首、先達として無始久遠劫来、本仏お釈迦さまに相即する法悦歡喜に燃えていたはずです。そしてその燃焼は重畳する法難に比例し、法難の度毎により燃焼されたことでしょう。観心本尊抄副状の末文に、

師弟ともに靈山浄土に詣でて、三仏の顔貌を拝見したてまつらん。

とありますが、師である大聖人は、既に自我偈の冒頭の経文を読むたびごとに、そこに顕現し光顯している事の一念三

千の法界・即ち靈山淨土を見、そこに現前されている三仏を、常に相即する故に肌身に感じて拝されていたことでしょう。觀心本尊抄において、「釈尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華經の五字に具足す。我等、この五字を受持すれば、自然に彼の因果の功徳を譲り与えたもつ。」と述べられた後、

妙覺の釈尊は、我等が血肉なり、因果の功徳は骨髓にあらずや。

と仰せられた言葉は、蓋し大聖人の実感に外ならないものであつたことでしょう。

まことに事の一念三千の法界は、久遠の本仏お釈迦さまによつて無始久遠の昔、本仏お釈迦さまと本化地涌の菩薩をはじめとする無数億の衆生とが相面奉し、前者の常説法の行動と、後者の受持信行の行動によつて、事相上、既に成就されていたものであり、それを無始無終の實在として顕現したのが、実に如来寿命品であつたのです。

そこには、もはや上文文底・教相・觀心という議論の起こる余地もありません。現在日蓮門下各派各教団において教學の根本にすえている寿命文底秘沈の事の一念三千、そしてそこから派生する一秘三秘の法門は、却つて大聖人の教義をそこなうものです。事の一念三千の法門は、常説法の法として既に本仏お釈迦さまによつて無始久遠劫來、顕説されて来ているのです。

自我偈の部 教化と入仏道

広義における常説法の法

さきに常説法の法とは、久遠の本仏お釈迦さまの内証仏法である教観不二相即する一仏乗であり、仏滅度、日蓮聖人によつてはじめて開顕された「事の一念三千」の法門であり、本仏お釈迦さまの誓願につらぬかれて因行果徳の二法そのものである、と述べてみました。

ところで此の法なるものが、要中の要であるばかりではなく、一仏乗が三乗を開会するように、この法より方便して広く三乗の法が説かれたということ、即ち一仏乗を円の中心核とするならば、その円周が三乗であり、核の一仏乗を中心として円周の三乗をもあわせたものが、常説法の法であることを見落としてはならない処です。

このことは、自我偈の冒頭の常説法の法が、自我偈の結びに、

我れ常に、衆生の道を行じ、道を行ぜざるを知つて、度すべき所に随つて、ために種々の法を説く。毎に自らこの念をなす、何を以つてか衆生をして 無上道に入り、速かに仏身を成就することを得せしめんと。

と示されている「種々の法」と対比されることによつても明らかであります。

大聖人の観心本尊抄には「五重三段」という教判（教相判釈）が説かれていますが、第五重の本法三段もまた、法華経本門の正宗一品二半（教観不二の教）が一切経を序文として包摂していることを示しているのです。

次に、五重三段を観心本尊抄によつて紹介してみましょう。

一代三段 始め寂滅道場（華嚴經）より、終り般若經に至るまでは序分なり

無量義經（開經）・法華經・普賢經（結經）の十巻は正宗なり
涅槃經等は流通分なり

一經三段 無量義經、並に序品は序分なり

方便品より分別功德品（第十七）の十九行の偈（一切具善根、以助無上心）に至るまでの十五品半は正宗分なり
分別功德品の現在の四信より普賢經に至るまでの十一品半・一巻は流通分なり

迹門三段 無量義經と序品は序分なり

方便品より人記品（第九）に至るまでの八品は正宗分なり
法師品（第十）より安樂行品（第十四）に至るまでの五品は流通分なり

本門三段 涌出品（第十五）の半品（前半）を序分となし

寿量品と前後の二半（涌出品の後半・分別功德品の前半）これを正宗となしその余は流通分なり

本法三段 過去の大通仏の法華經より乃至現在（お釈迦さま）の華嚴經、乃至迹門十四品・涅槃經等の一代五十余年の諸經、十方三世諸仏の微塵の經々は皆、寿量の序分なり。一品二半よりの外は、小乘經・邪教・未得道教・覆相教と名づく。

ここで問題なのは第五重の本法三段のことです。本法三段のことを別名文底三段と称する人もありますが、既に教判としての文上・文底の相対が否定された以上、文底三段という称も否定しなければなりません。蓋し觀心本尊抄においては本法

三段・文底三段という言葉はなく、第五重の三段の項においては、

また本門において序・正・流通あり

と述べられているにすぎません。然しこれでは第四重の本門三段と間違いやすいため、仮に本法三段と称しているだけのことです。

ところで、この三段において序分の経々は明らかにされていますが、正宗分の経が明らかでなく、流通分にいたっては既に序分の中に一切経が悉く納められている以上、流通分に該当する経典がないこととなり、このため日蓮教学上では、観心本尊抄の後半の文意に照らし、「本化の化導」を以って流通分に配して来ています。

本法三段の流通分を本化の化導と解釈することは、おそらく大聖人の正意を得たものでありましょう。何故ならば、大聖人の立場における本化の化導とは、法華経本門正宗一品二半に顕説された本仏と本法と本化の僧伽とを、本門の本尊・本門の題目・本門の戒壇として現実に建立することに外ならないからです。久遠の本仏お釈迦さまを本門の本尊として建立し、事の一念三千の本門の題目を宣布し、仏国土の核として本門の戒壇を建立するということ、これ以外に本化の化導はないからです。

ただ問題とされるのは、本法三段の正宗分が明確にされていないということ、即ち過去の大通智勝仏の説かれた法華経はもとより、現在お釈迦さまが正覚の際、説かれたという華嚴経をはじめ法華経迹門十四品に至るまでの経々、そして入滅の際に説かれたという涅槃経、等々の一代五十余年の諸経、広くは十方三世の諸仏の説かれた無量の経々は、悉く「寿量の序分」とは仰せられていても「寿量の序分」とは記されていないため、序分の経々は判つても、正宗分の経は何であるか、判断に迷ってしまう有様なのです。まさか大聖人にして寿量の序分と書くべき処を、品の一字を書き落として「寿量の序分」としてしまった、ということはありません。何故ならば、五重三段の中、前の四重の三段は、中国以来の天台一流の教判であり、これを踏襲した上で、大聖人みずから大聖人独自の第五重の三段を設けたものであり、第五重の三段を本化独自の教判として明らかにするため、天台の四重三段を前提としたほどのものなのですから、「寿量の序分」という語

は、決して「寿量品の序分」の書きあやまりではないのです。

そこで、これら一切の経々を以つて序分とする正宗分の「寿量なるもの」とは、一体如何なるものか、という問題が起きて来ます。既に寿量品という經典でない以上、寿量なるものは、寿量品の文の底に沈めたりといわれた事の一念三千——妙法蓮華經であろうという、觀心依本の説も起きて来るわけです。然し、これでは「寿量の序分なり」につづく、「一品二半よりの外は小乗經・邪教・未得道教・覆相教と名づく」というその「一品二半」の經典に引つかかつてしまします。

そこで教相依本の立場から、本法三段の正宗分は、本門三段の正宗分をそのまま踏襲した一品二半の經典であるという説も起きて来るのですが、それでは一切の経々は「一品二半の序分なり」と明記されて然るべきであつたはずで、にもかかわらず、そうとも記さず、「寿量品の序分」とも記さず、そういう經典でなくて、ただ「寿量」と記しおかれたことに、つまりかざるを得なくなりませう。

では、本法三段の正宗分なる「寿量」とは一体、何を指しているのでしょうか。大聖人が觀心本尊抄副状の中で、

この事は、日蓮、身に当たりての大事なり。之を秘して無二の志を見れば、之を開祈せらるべきか。此の書は、難多くして答え少し。未だ聞かざるの事なれば、人の耳目、之を驚動すべきか。たとい他見に及ぶとも、三人・四人、座を並べて、これを読むなかれ。仏滅後二千二百二十余年、未だ此の書の心あらず。国難を顧みず、五五百歳を期して、これを演説す。

と注意されておられるのも、この辺の難信難解をも指しているのでありませう。三人・四人と座を並べて觀心本尊抄の難解の文を討議しても、討議するような機根では、到底、文意の領解は不可能であり、本尊抄を前におき大聖人と一対一で語り合える者にして、はじめて本尊抄著述の心にふれることが出来る、とされているのでありませう。

今、大聖人と一対一で語りあえるほどではないにしても、本法三段の文章をふりかえつてみるならば、大通智勝仏の法華經をはじめ一切の経々が、經典として「寿量」の序分となつて対し、「寿量なるもの」は、それらの経々の經典を序分としながら經典ではなく、三千塵点劫の大通智勝仏よりも遙かに古い五百千万億那由佗阿僧祇塵点劫（通常、五百塵点劫）という久遠の本仏お釈迦さまの寿量を打ち出し、この寿量の二字の中に、本仏お釈迦さまの久遠の説法教化の化導と、

この化導にあずかる本化地涌千界の菩薩をはじめ無数億の衆生の信行行動とが密積されていることに気付くでありましょう。また、これとは対照的に法華經本門の一品二半が經典として記されているのに対して、「寿量の序分」とされた一切の経々が、經典としてでなく、それぞれの經典を依經として実践した宗教として、或は小乘經・邪教、或は未得道教・覆相教として指弾されていることに気付かしめられましょう。

ここにおいて大聖人の第五重の三段（本法三段）なる教判が、前の天台一流の四重三段の如き經典上の理の教判ではなく、經典を実践する立場の事の教判であることが明らかにになり、天台理の教判にのっとりながら、それを根源的に総括する実践的事の教判を打ち立てたのが、本法三段であると申されましょう。

然し、如何に実践を強調しても、依經としての經典がなければなりません。そこで本法三段の正宗分の經典を尋ねれば、一切の経々の經典を序分とする寿量所頭の事の実践教であり、また一切の経々を実践する諸教を指弾するのが一品二半の經典である処から、一品二半の經典こそ、単に天台流の經典でなく、寿量の事の実践教であり、理事不二・教觀不二なる、經即教であり、且つ同時に教即經として、本法三段の正宗分であった、と申されましょう。

大聖人が、その正宗分を一品二半といわず、ただ寿量といい、寿量の実践の場を明らかにされた上、諸經の実践の教を批判する立場として改めて一品二半の經典を打ち出されたのは、天台をはじめ仏滅後のすべての仏教が、一品二半の經典に顕現されている寿量実践の教を見出さず、実践は法華經の迹門の理によったり、爾前の諸經に依っていたからです。

大聖人にあつては、一切の経々を寿量実践の序分として包摂開会しても、諸經を依經として立てた実践は、たとえ正像二千年の間には利益があつたとしても、末法悪世の娑婆世界においては、むしろ有害無益の教、即ち小乘經・邪教、或は未得道教・覆相教として指弾破折されたのでした。

大聖人の寿量実践——それは久遠の本仏お釈迦さまを本尊とし、本仏お釈迦さまの因行果徳のお題目（事の一念三千のお題目）を受持宣布し、本化地涌の菩薩の僧伽（和合体）が娑婆の地上に満ち満つるということ、即ち寿量一品二半に顕現された実践的事相を、そのまま末法の娑婆世界において現実化するということ、それ以外にはなかつたのです。

従つて大聖人にあつては、本法三段において寿量一品二半の経が、教觀不二なる実践の教として正宗分に確立された以上、正宗分がそのまま流通分となつて、このため敢えて流通分を設定する必要もなく、またこれにふれる必要もなかつたものと

拝されましよう。日蓮教学の間において本法三段の流通分を「本化の化導」に配当して解釈して来ていますが、蓋し大聖人の正意を得たものと申されましよう。但し、正宗分とは別に「本化の化導」が流通分としてあるのではなく、正宗分の実践がそのまま「本化の化導」であり、流通分となつてゐることは注意しなければならぬ処です。これによつて本法三段に流通分の略されている意味も納得できると申されましよう。

以上、やや長くなりましたが、観心本尊抄の五重三段について述べてみました。さてここで再び自我偈の冒頭の「常説法」の法についてふりかえつてみますれば、この法も第五重の本法三段の正宗分と同様、一切の経々を序分として包摂開会する教観不二の一仏乗、久遠の本仏お釈迦さまの誓願につらぬかれた因行果徳の二法、本因本果の事の一念三千という実践体としての教であつて、本門の三秘を建立する実践以外に、序分の経々それぞれの実践を立てるものでなく、むしろそれらの実践を開会して、三秘建立の実践に帰一せしめるものであつた、と申されましよう。

もとより、一仏乗の実践に至らしむる方便として、一切の経々が序分とされました。一仏乗において方便分別して三乗も説かれました。「道を行じ、道を行ぜざるを知つて、ために種々の法を説く」といわれる通り、無量の法も説かれました。然し、それらは悉く一仏乗に帰せしめるためのものであり、たとえ一仏乗を離れた諸乗の実践が、仏滅度正像二千年の間、応分の利益はあつたとしても、末法悪世においては却つて有害無益のものとして、そういう方便の実践をも奪う一仏乗であつたのです。

この一仏乗は、無始久遠劫来、久遠の本仏お釈迦さまによつて、無数億の衆生を教化せんとして常に説かれて来、そして今も説かれ、尽未來際、永遠に説かれて行くものです。そして究極においては一切衆生は悉く、一仏乗によつて無上道に入らしめられ、お釈迦さまと全く同じ仏身を成就せしめられるのです。少なくとも本仏お釈迦さまの化導は、この大悲願によつて無始無終に展開されているのです。

教化と種熟脱の三益

如何に説法がなされても、相手がこれによつて影響されなければ、所詮梨の礫、何の益にも立ちません。教化とは、その教えによつて衆生が影響され、心が変えられて、仏道に向わしめられることです。お釈迦さまが「常に法を説いて、無数億

の衆生を教化して、仏道に入らしむ」と仰せられたのは、説法によつて無数億の衆生の顛倒を奪い、心根百八十度に転換せしめ、三宝に依らしめて成仏の道に入らしめたという、廣大無辺なる、悠久無限なる説法効果を示しているものです。

古来、日蓮教学にあつては、この教化の過程に「種・熟・脱」の三益があるとされ、三益は「迹門の三益」と「本門の三益」に分類されて来ています。次に、この本迹両三益に対する本化聖典大辞林の説明を紹介してみましよう。

迹門三益の下種益とは、本仏久遠の過去より印度に釈尊と出現するまでの間、大通智勝仏の時に、十六王子としての釈迦菩薩が、法華を説いて一切の人に下種血縁せしめしをいい、熟益とは、その大通智勝仏の時より、釈迦菩薩が印度に釈尊となつて現れるまでの間、所謂、娑婆往来八千余度等いう世々番々の教化と、印度に出現して法華經に来るまでの四十二年の経々によつて、既に下せし仏種を調熟するをいい、脱益とは、法華經に入つて迹門正宗分、即ち方便品より授学無学人記品に至る八品において、遂に本懷を述べて、成仏得脱せしむるをいう。

本門三益の下種益とは、本仏久遠の元初において、既に衆生の心田に仏種を下せしをいい、熟益とは、久遠実成の本初より、大通智勝仏十六王子覆講法華の時に及び、更にまた印度出現四十二年の説法、法華經に來りて迹門の化導、それらの化益を以つて、久遠下種の調熟とするをいい、脱益とは、本門正宗寿命品に至つて、正しく一切衆生の眞の得脱を示され、本化ここに大段落を告ぐるをいう。

その寿命品の文底に留められし妙法五字は、更に尽未來の衆生を救うべく残さる。これを教化せらるべき衆生に約していえば、如来滅後五百歳の末法の今は、本未有善として、既に仏種を下されしものは、在世か、正法・像法時代に成仏し、大化一段落なり。これは未だ固有の仏種を開発すべき仏乘種子という根本大善の有らざる衆生なれば、その化益は、まず仏乘種子（題目）を衆生の心田に下さざるべからず。これを一言にいえば、久遠下種の化導を再現するなり。

その化導の責任を立てるものが、經文によつて予證せられ、本仏本時の弟子にして本仏の末法益物を実行すべき本化上行の自覚に生ける日蓮大聖人にして、大聖人の化導に隨えるものは、順縁なれば、下種の当処、直ちに三益あり。

四大格言の折伏によつて信伏隨從するは下種益を受くるなり。宗教五網の大判によつて如説修行するは熟益を受くる

なり。宗旨の三秘に南無して受持成仏するは脱益を受くるなり。若しまた聖化に逆らうもの、またはこれを度外するものは、俱に不信謗法の逆縁なれば、下種の当処、直ちに熟脱の二益なしといえども、当来、熟脱の因となすなり。

本經における根拠をあげれば、迹門三益は化城喩品にして、本門三益は寿量品。

以上、やや長くなりましたが、本化聖典大辞林における三益の説明の全文を紹介してみました。勿論この中でいう「寿量品の文底に留められし妙法五字」とは、大辞林にいうが如き、文上の教相に相對した文底觀心の妙法ではなく、寿量品に顕現しつくされた教觀不二の妙法——久遠の本仏お釈迦さまの因行果徳の妙法であることは申すまでもありません。即ち、本門の三益においては、久遠下種の一切衆生をして、久遠調熟の後、遂に得脱せしめた在世脱益の本門寿量品の教法が、そのまま法下種の行法となつていのです。觀心本尊抄に、

在世の本門と末法の初めは、一同に純円なり。但し、彼は脱、此れは種。彼は一品二半、此れはただ題目の五字なり。

と仰せられている通り、教觀不二なる寿量品を中心として本門の一品二半が、本已有善者には脱益を与え、また同時に、その一品二半の教法をそのまま行法と詮じた妙法の五字が、本未有善者には下種益を与えているのです。

なお大辞林に「順縁なれば、下種の当処、直ちに三益あり」というのは、既に妙法五字そのものに久遠下種益の功德・久遠熟益の功德・久遠脱益の功德が具足されているからです。従つて、妙法五字を受持すれば、受持の当処、下種益は成就し、熟脱の二益も自然に現前していることは蓋し必然でありましょう。觀心本尊抄に、

釈尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華經の五字に具足す。我等、此の五字を受持すれば自然に彼の因果の功德を譲り与え
たもつ。

と仰せられているのも、実は種熟脱の本門の三益の成就を示されているに外なりません。

さて、ここで本已有善といい、本未有善という、その善とは何であるかといえ、久遠の昔下種された仏種を調熟開花させるべく積功果徳した善根功徳のことであつて、本已有善者なるものは、そういう調熟の功徳を己にもっているものであり、本未有善者なるものは、そういう功徳を全くもっていないものということです。大聖人は寿量品の「良医と狂子の物語」の中で、未だ本心を失わないう狂子を、在世門の本已有善者にあつて、既に本心を失つてしまつて狂子を、仏滅後の末法の本未有善者にあてていますが、では、どうして在世門の本已有善の機と末法悪世の本未有善の機とが、「一同に純円なり」と仰せられたのでしょうか。

それは、在世であれ、末法であれ、本已有善であれ、本未有善であれ、法華経本門寿量品の内に入るには、寿量品に開顕された本門の三宝に対する絶対信が必要であり、この絶対信をたもつ機として両者とも一同に純円なりということが出来るのです。絶対信を起こすか、起こさないか、たもつか、たもたないか、ということこそ成仏するか、しないかの分かれ目であつて、それまでに如何なる善根功徳があろうと、なかりと問題ではないのです。

在世迹門の上根上機であつてさえも、増上慢の五千人は棄去し、智慧第一とうたわれた嗣法の舍利弗尊者も、その智解を否定されて大信力を起こさしめられており、衆人に卑下されたチューラパンタカが、衆人に畏敬されたマハーパンタカよりも先きに普明如来の記前をうけたのも三宝に対する絶対信のみによるものでした。いいかえれば本已有善の調熟とは、実に本門の寿量品を信受せしめるためのものであつたと申されましょう。

また末法の下根下機なる本未有善にしても、如何に一切衆生悉有仏性といわれても、みずから仏性を開顕する力はなく、久遠下種といわれてもホウロクにいられた麁種の如く、その仏種の芽生えさせようもなく、救いを求め、成仏を願うならばその身そのまま本門の三宝に対する絶対信しか起こしようもないものであつても、その絶対信の当処、熟脱の三益を内具する下種益が成就されているのです。大聖人が波木井三郎殿御返事の中で、

末代の悪人等の成仏・不成仏は、罪の軽重に依らず。但し此の経の信・不信に任すべし。而るに貴辺は武士の家の仁、昼夜殺生の悪人なり。家を捨てずして此所に至つて、如何なる術を以つてか三悪道をまぬがるべきや。よくよく私案あるべきか。法華経の心は「当為即妙不改本意」と申して、罪業を捨てずして仏道を成ずるなり。

と仰せられているのも、この絶対信を強調されているのであって、絶対信のみこそ本仏の仏界に転入する唯一のてがかりであり、善根功德の有無大小、或は罪の軽重などは仏界転入の手がかりとはならないのです。但しここに「罪業を捨てずして仏道を成ずるなり」というのは、罪業をもつたまま究竟の仏身を成就するというのでなく、罪業をもつたその身そのまま絶対信を起し、この信によって罪業深重の身のまま本仏の仏界に転入し、本仏果海中、一乗菩薩道をひたすら行ずる間に、おのずから其罪畢已し、最終的に究竟の仏身を成就するというのです。これもひとえに一仏乘に種熟脱の三益を成就せしめる本仏お釈迦さまの久遠の因行果徳の具足されているたまものに外なりません。

要するに、仏の化導に種熟脱の三益があり、大聖人の主張される本門の三益にあつては、法界無量の衆生は悉く、無始久遠の昔、本因本果の一仏乘によって下種されておりながら、方便の三乘に執着し、三乘あつて一仏乘のあることを知らず、ために「飲陀毒藥、藥發悶亂、宛転于地」の如き状態を呈して劫を久しくし、法華経の本門に至つて、絶対信を起し三乗の執を去つて一仏乘を修した者は本已有善の不失有善者として、三乘を開してこれを熟益とし、一仏乘において脱益を得せしめられ、本未有善の失本心者は、絶対信も起さず一仏乘も修せず、ために正像年間を宛転し、末法に入つて遺使遺告の本化の菩薩によって下種の縁が起るということです。

注意しなければならぬことは、下種の役をなすのは、あくまでも久遠の本仏お釈迦さまであつて、本化の菩薩ではないということです。本化の菩薩の役とは、直接の下種でなく、間接の下種の縁にすぎません。「良医と狂子の物語」においても、失本心の狂子に対して良医は、

汝等、当に知るべし、我れ今、衰老して死の時、已に至りぬ。是の好き良薬を、今、留めてここにおく。汝、取つて服すべし。いえじと憂うることなかれ。

と遺言しています。有名な「是好良薬 今留在此」という経文のある処です。この今留在此とは、仏滅後、尽未来際、末法の衆生のそばということであつて、寿量文底ではありません。この物語による限り、衆生のそばに留めおかれた是好良薬を、即取服之、毒病皆愈せしめるため本仏お釈迦さまが地涌の菩薩を使いとして遣わすのです。末法万年尽未来際の衆生の

そばには、常に本仏お釈迦さまより留められた是好良薬の一仏乗が生きています。地涌の菩薩はこの一仏乗の妙法五字を、衆生に信ぜしめ、持たしめるため果敢なる活動を起こすのです。既に衆生の側に一仏乗が今留在此しており、本仏お釈迦さまの悲願として生きている以上、地涌の菩薩の活動に退転・妥協は許されるはずありません。大聖人一代の化導も、こうして起こったのでした。

ところが、日蓮正宗や創価学会においては、大聖人を直接、末法下種の導師とみなし、ここに釈迦脱仏、日蓮本仏義という邪説を起こしているのです。若し日蓮宗門の間でも大聖人を下種の導師とみなす者があるとするならば、おそらくその本尊観も日蓮正宗・創価学会と類を同じくするに至ることでしょう。下種——それは久遠の本仏お釈迦さまによつてのみ可能なのです。何故ならば、下種の題目とは「釈尊の因行果徳の二法」でこそあれ、大聖人の因行果徳ではないからです。

さて、ここで問題とされることは、末法本末有善の衆生と、本化地涌の菩薩との関係でありましょう。大聖人によれば「良医と狂子の物語」における失本心の狂子とは末法の本末有善の衆生のことであり、遣使還告とは地涌の菩薩であるとされていますが、その地涌千界の上首上行菩薩の自覚に立たれた大聖人が、いよいよその自覚を確定的にされた文永九年三月二十日付けの佐渡御書に、次の如く自己をかえりみられています。

日蓮も、またかく責めらるゝも先業なきにあらず。不軽品に云く「其罪畢已」等云云。不軽菩薩の無量の謗法の者に罵詈打擲せられしも先業の所感なるべし。如何に況んや日蓮、今生には貧窮下賤の者と生れ、旃陀羅が家より出でたり。心こそ少し法華経を信じたるようなれども、身は人身に似て畜身なり。魚鳥を混丸して赤白二滯とせり。その中に識神をやどす。濁水に月のうつれるが如し。糞囊に金をつゝめるなるべし。心は法華経を信ずる故に、梵天・帝釈をもなお恐しと思わず。身は畜生の身なり。色心不相応の故に、愚者のあなずる道理なり。心もまた身に對すればこそ月・金にも譬つれ。

また過去の謗法を案するに、誰か知る、勝意比丘が魂にもや、大天が神にもや、不軽輕毀の流類か、失心の余残か、五千上慢の眷屬か、大通第三の余流にもやあるらん。宿業はかりがたし。

ここにいう勝意比丘とは、過去仏の師子音仏の滅後、喜根菩薩と同時代に生まれ、喜根菩薩の説く正法をそしつて地獄におちた比丘といわれており、大天とは実在の人で、仏滅後百年の頃インドのマトラ国に生まれ、曾て母と通じて父を殺し、更に母を殺し、羅漢を殺す等の暴悪を行い、一朝、改悔して出家し、経・律・論の三蔵に熟達して国王の信賴を得、みずから羅漢果を得たと思いがり、先師と論争して、これを他国へ駆逐し、みずから大衆部を設立し、教団を破壊して、大衆部の祖となり、大いに勢力を張つたといわれる人。不軽輕毀の流類とは、常不軽菩薩を輕毀した人々の中で、常不軽菩薩がお釈迦さまとなられた時、曾ての輕毀の逆縁で、殆どの者がお釈迦さまの弟子となつたのにもかかわらず、弟子にもならず輕毀の罪をもつたまま末法に生まれて来た者ということであり、失心の余残とは、寿量品の「良医と狂子の物語」における失本心の狂子が、是好良薬を即取服之もせず、失本心のまま末法の世に生まれかわつて来たものということ。五千上慢の眷屬とは、方便品においてお釈迦さまが出世の本懐たる一仏乗を開顯せんとするや、即座に退座していつた増上慢なる五千人の眷屬のこと。そして大通第三の余流とは、化城喩品の物語の中で、三千塵点劫の昔、大通智勝仏の時代、その十六王子が法華經を説いて仏種をうえた大衆に三類があり、第一類は即座に成仏し、第二類は後に他の教法によつて熟益して成仏し、第三類は仏種を芽ばえしめることも出来ずにいる者で、大通第三の余流とは、この第三類の者ということです。

おそらく大聖人は、歴史の中で、或は一切經の經典の中で記されたすべての謗法者、法華經にそむき、仏法僧の三宝に違反して反逆した人々や、たとえば佐渡御書に列挙された謗法者のみならず、提婆達多も阿闍世王も、その悉くを知るにつけても、それをそのまま自分自身の過去世の謗法の姿として受け取られたのでありましょう。

更に開目抄には、もつと痛烈に、

我れ、無始よりこのかた悪王と生まれて、法華經の行者の衣食・田畠等を奪い取りしこと数知らず。当世日本国の諸人の、法華經の山寺を倒すが如し。また法華經の行者の頸を刎ること、その数を知らず。これ等の重罪、果せるもあり、未だ果さざるもあるらん。果すも余残いまだつきず。

と述べられておられますが、それは因果律に照らし、法華經の行者である大聖人を迫害する現在の人々の悪業を、そのま

ま自身の過去の姿とし、現在の謗法者の姿を、過去の自己を写し出している鏡と受けとめられたことによるものでありましよう。

大聖人の自己批判、それは観念的な推量ではなく、身命を賭した法華經弘通上の体験から吹き上げて来たものでした。大聖人は今生において、法華經信仰の決定するまでの間、たとえ修行研鑽のためとはいえ、法然上人にならつて念仏を唱え、天台法華の修行者を誹謗・嘲笑した青年時代の事実をかえりみられては、同じく佐渡御書に、懺悔にのたうつような告白を記されています。

日蓮も過去の種子、已に謗法の者なれば、今生に念仏者にて数年が間、法華經の行者を見ては「未有一人得者千中無一」等と笑しなり。今、謗法の酔いさめて見れば、酒に酔える者、父母を打ちて悦びしが、酔いさめて後、歎きしが如し。歎けども甲斐なし。この罪消え難し。如何に況んや、過去の謗法の心中に染みけんをや。經文を見候へば、烏の黒きも、鷺の白きも、先業の強く染みけるなるべし。

闇夜にあつては白布のシミは全く判りません。灯の下ではわずかに探し出すことも出来ましよう。白昼にさらせば一点のシミも見逃すことは出来ません。おそらく大聖人は、上行の自覚が深まれば深まるほど、本仏お釈迦さまの無碍の光明に照らされて、過去の謗法の一点でさえも、ゆるがせには出来なかつたのでありましよう。

ここに流転に流転を重ね、謗法に謗法を重ねた本未有善者としての日蓮と、無始久遠の昔の初発心以来、無量劫の間、懈怠・退転なく、ひたすらに一仏乗を修して来た地涌千界の菩薩、わけても本化上行菩薩としての日蓮との間に、隔絶した絶対矛盾が指摘されましよう。この矛盾は、どうすれば解決されるのでしょうか。大聖人自体の内には、この絶対矛盾が、どのようにして同一していたのでしょうか。それは過去の日蓮大聖人の人間像を究明するばかりでなく、現在の末法の衆生である私たちが、本未有善の身のまま一仏乗の下種益を受けて、地涌の菩薩道を歩まんとする場合においても明らかにしておかねばならない問題でもあるのです。

思つて大聖人の自己批判、自己懺悔のすべては、悉く謗法というそのことだけより発するものでした。そして数知れない

法難も悉く過去の謗法の報いとして受けとり、忍難こそ滅罪の証と随喜されたのでした。そこで開目抄の、

鉄を熱くに、いとうきたわざれば、瑕かくれて見えず。度々せむれば瑕あらわる。麻の子 あさのみ をしほるに強く
せめざれば油少なきが如し。今、日蓮強盛に国土の謗法を責むれば、大難の来るは、過去の重罪を、今生の護法に招き
出せるなるべし。

鉄は火にあわざれば黒し。火とあいぬれば赤し。木を以って急流をかけば、波、山の如し。睡れる師子に手をつくれば
大に吼ゆ。

という言葉となり、或はまた佐渡御書の、

鉄は炎打てば剣となる。賢聖は罵詈して試みるなるべし。我れ今度の御勘気は、世間の失一分もなし。偏に先業の重罪
を今生に消して、後生の三悪を脱れんずるなるべし。

という言葉ともなるわけです。

今、大聖人の受難・忍難という立場に立つて、その難のよって来る処を辿って行けば、無始遠々劫来、懺悔するにも懺悔
のしようもないほど、謗法に謗法を重ねた悔恨の視線がそこにあり、また折伏弘通という立場に立つて、その使命のよって
来る処を辿って行けば、無始の久遠下種以来、無量劫の間、本仏お釈迦さまに面奉しながら、ただひたすらに一仏乗を修し
て、末法召喚を待機して来た栄光に輝く視線を見出すことが出来るものです。

たしかに大聖人は、この二つの視線を以って自分自身を凝視されてきました。この相矛盾した二つの視線が、何時、何処
で一体となるのか、その接点は何であるのかというならば、それはとりもなおさず今生只今における一仏乗の受持、即ち下
種の当処にある、というほかはありません。

無始遠々劫来、謗法に謗法を重ね、みずから本具の仏性を開顕することも出来ず、下種された仏種を開花することも出来

ないと常懷悲感した廢種・破石にも等しい本未有善の者であればこそ、ただひたすら本仏お釈迦さまの膝下にひれ伏し、その因行果徳の妙法五字を受持するほかに救済の道もなく、成仏の道ありません。

蓋し、その受持の当処にこそ、本仏お釈迦さまの久遠の誓願による下種益が現成しているのです。ところが、今生のその下種こそ、無始久遠の昔、本仏お釈迦さまによつて初発心の弟子である地涌千界の菩薩に与えられた下種と、実は全く同一のものであつたのです。

仏の化導は「三世説法の儀式」といわれている通り、三世十方の諸仏の化導に変わりがあるはずはありません。種熟脱の三益化導にも変わりはなく、無量の過去仏の下種、たとえば大通結縁の下種にしても、本仏お釈迦さまの久遠下種のあらわれであり、本仏お釈迦さまの下種は、無量の過去仏の姿をかりて、無始久遠の昔より無終永劫の未来にかけて間断あることなく、十方無辺に非連続的に展開されて来ているのです。

そこで今、本仏お釈迦さまより下種を受けるならば、その下種は、今はじめて受けた下種ではなく、現在時点より時々念々、非連続的に過去へさかのぼつて、無始久遠の下種にまで至り、更にそこから今日へひるがえつて、無始より間断なき久遠の下種、今、此処に現成するものである、ということが出来ましょう。

久遠ということは、久遠という名の昔の一点の時と、それを指向する現在の一点の時を、無媒介的に結びつけていうのはありません。若し、昔の一点の時と現在の時を、無媒介的に結ぶものが久遠というのであれば、そういう久遠と称するものは、過ぎ去つた過去への観念的追憶といいかえられるべきでしょう。

久遠、それは行動的絶対時間の非連続的に連続を内容とするものでなければなりません。久遠実成というその久遠とは、時々念々、間断あることなく非連続的に連続する実成の行動を内容としていなのです。法華経如来寿量品において、はじめて生身のお釈迦さまの久遠実成を開顯する以前において、既に無数億の過去仏の成道が示されていたのも、実はこのためであつたと申されましょう。

従つて、久遠下種についても同様のことがいい得るのです。本仏お釈迦さまは一切衆生を教化しようとする久遠の誓願によつて、久遠の間、毎に仏種を下そうとされているのですから、本仏お釈迦さまの立場では、その下種はそのまま久遠の下種と申されましょう。また衆生の立場においても、一度下種されるれば、その当処において、この下種こそ、今はじめての下

種ではなく、無始久遠劫来、間断なき久遠の下種——それは無始の昔の或る時点における下種と、現在時点の下種とが単に同一であるというのではなく、無始の昔の下種が、そのまま幾万億劫、時々念々に繰り返りかえされ非連続的に連続して今日の下種に相続されたもの、即ち今の下種こそ無始久遠劫来のすべての下種をになうものとして受けとられると共に、この下種を介して、下種の当処もまた「久遠の今」「本時の今」「今は久遠なり」「今は本時なり」ということが出来、下種された衆生も、従って久遠の仏子ということが出来るのです。かかる久遠の仏子を本化地涌の菩薩というのです。

従地涌出品には地涌の菩薩を説明して、お釈迦さまみずから次のように述べられています。

この諸の大菩薩は、無数劫よりこのかた仏の智慧を修習せり。悉く是れ我が所化として大道心をおこさしめたり。これ等はこれ我が子なり。この世界に依止せり。常に頭陀の事を行じて、静かなる処を志樂し、大衆の憤鬧（かいによつ）を捨てて所説多きことをねがわず。かくの如き諸子等は、我が道法を学習して昼夜に常に精進す。仏道を求むるをもつての故に、娑婆世界の下法の空中にあつて住す。志念力堅固にして常に智慧を勤求し、種々の妙法を説いて、その心、畏るる所なし。

ここにいう「娑婆世界の下方の空中」とは、法華經本門八品の釈迦・多宝二仏並座した靈山虚空会が、娑婆の地表を境として、その上空に、尽未来際を正意として現在無辺の活動的世界を展開しているのに対して、娑婆の地表の下方の虚空の中において無始悠久の過去の世界をうつし出しているのです。

法華經二十八品説法の会座は、通常「二処三会」といわれ、初めの靈山会、中の虚空会、後の靈山会と分けられています。が見落としてならないことは、地上上空の虚空会に対して地下下方の虚空の存在していたことが従地涌出品に明らかにされているということです。そして、もう一つ注意しておかなければならないことは、一般に見宝塔品第十一よりこと始まり囑累品第二十二にこと終わっている虚空会は、内容的に二つに分けられ、見宝塔品より安樂行品第十四までの四品は、通常虚空会の中といわれておりながら、実は空中会であり、従地涌出品第十五より囑累品までの八品こそ、内容的にも眞の虚空会とされるものであるということです。梵文の法華經々典では、虚空と空中の使い分けを厳密にしているとのことですが、

思うに虚空会と空中会の相違は、地涌千界の本化の菩薩が出現しているか、出現していないかによるものであって、地涌の菩薩が生身のお釈迦さまの脇土となることによって、生身のお釈迦さまこそ実は久遠実成の本仏そのものであったということが客観的に立証され、それと同時に、本因・本果・本国土が具足し、事の一念三千の久遠の仏国土が顕現されるのです。それが虚空会であつて、空中会にはそれがありません。ここに空中会と虚空会とを区別しておく必要があるのです。

ところが、この上空の虚空会と全く同質の虚空会が、もう一つ地下の下方にあつたということは、地底の虚空会においても久遠の本仏お釈迦さまを圍繞する本化地涌千界の菩薩が実在し、この本仏と本化の感応した久遠の仏国土が実在していたということにほかなりません。

思うに、靈山上空の虚空会は、見宝塔品の儀相を継承して、釈迦多宝の二仏並座を中心に、三変土田によって三世十方の諸仏をはじめ迹化無量の菩薩、二乗、天神、地祇、生きとし生ける、ありとあらゆるものが悉く来集しているのに対して、靈山下方の虚空会にあつては二仏並座ではなくて久遠のお釈迦さま一仏であり、これを圍繞するものも本化地涌千界の菩薩のみであつたということ、そして地底の虚空会が上空の空中会へ移らなければ、上空の空中会も、眞の虚空会にならなかつたということ……これは一体、何を意味しているのでしょうか。

それは久遠下種以外に何ものもないのではないのでしょうか。久遠下種以来、連綿たる本仏お釈迦さまの説法、これに随順する本化の弟子の昼夜常精進の菩薩行、この師弟共に久遠に展開して来た「過去常」の行動、これが靈山虚空会に顕現することによって、空中会が虚空会と転じたのです。

また見宝塔品の長行の結びにおいてお釈迦さまが、

誰か、能くこの娑婆国土において、広く妙法華経を説かん。今、まさしくこれ時なり。如来、久しからずして、当に涅槃に入るべし。仏、この妙法華経を以つて付嘱して在ることあらしめんと欲す。

と強く要請されたことに対して、薬王菩薩をはじめ無量の迹化の菩薩が、勸持品二十行の偈文を以つて要請に応えんと誓願したのにもかかわらず、お釈迦さまは従地涌出品のはじめにおいて、迹化の誓願をしりぞげ、代わるに本化の菩薩を地底

の虚空会より召喚し、神力品において本化の菩薩のみに一仏乗の宣布を付嘱されたということも、実に久遠下種の一大事を示すものでありましょう。

お釈迦さまが、わざわざ迹化に弘教を要請しながら、迹化の誓願を制止されたということは一見矛盾の行動のように見つけられるかも知れませんが、然しそれは迹化に対して、本化を涌出せしめ、本化に付嘱するという行為を以って、迹化もまた本化の自覚を持って、久遠下種の自覚を持って、と強く誠めようとされた慈悲の行為と拝すべきでありましょう。

たしかに大聖人は観心本尊抄の中で、

所詮、迹化佗方の大菩薩等に、我が内証の寿量品を以って授与すべからず。末法の初めは謗法の国にして悪機なる故に、これを止めて、地涌千界の大菩薩を召して、寿量品の肝心たる妙法蓮華經の五字を以って、閻浮の衆生に授与せしめたるもうなり。また迹化の大衆は、釈尊の初発心の弟子等にあらざるが故なり。

と注釈されていますが、ここにいう「迹化の大衆は、釈尊の初発心の弟子等にあらざるが故なり」とは、「初発心の弟子としての自覚にあらざるが故なり」という意味に拝すべきです。何故ならば、若し、迹化が未来永劫迹化であって本化となることが出来ず、従って一仏乗の付嘱を受けることは出来ないとするならば、それこそ仏教内のカースト制度の復活であるばかりでなく、寿量品の「毎に自らこの念をなす、何を以ってか衆生をして無上道に入り、速かに仏身を成就することを得せしめんと」という本仏お釈迦さまの毎自悲願にももとう、神力品の「無量の菩薩（迹化の菩薩）をして畢竟して一乗に住せしめん」という経文もむなしくなってしまうでしょう。

迹化は三乗方便の執を脱して真実の一仏乗に歸し、久遠下種の本化の自覚に立たなければならぬのです。たとえ一仏乗をたたえるといえども、未だ久遠下種の自覚に達してない者は、嘱累品において総付嘱としての方便土における方便説法が許されることになるわけです。

然し、迹化の二乗であれ菩薩であれ、そして本未有善の末法の衆生であれ、悉く一仏乗に歸して、久遠下種の自覚に立たなければなりません。この自覚に立つ時、一仏乗につらぬかれた靈山虚空会の儀相を、まのあたりに見ることが出来ましょ

う。この儀相を顕されたのが大聖人の大マンドラであることは申すまでもありませんが、然し、靈山虚空会を空中会ではなく、真の虚空会たらしめたものは久遠下種の世界、即ち靈山下方の虚空会であつて、ここには二仏並座の必要もなく、十方分身の諸仏の来集の要もなく、一仏乘を与える久遠の本仏お釈迦さまと、このお釈迦さまを主師親の三徳を具えた御本尊として仰ぎ、下種の一仏乘を受持信行する六万恒河沙の地涌の菩薩という、久遠の本仏と久遠の本化のみが充満しているのです。

それは、単に「過去常」の世界であるばかりでなく、事実、靈山空中会を虚空会として昇華すると共に、尽未來際、仏国土顕現の中核となつて行く世界なのです。大聖人が仏滅度一閻浮提内未曾有と自讃して大マンドラを顕し、本尊として弟子・檀越に授与されながらも、観心本尊抄の中で、

この時、地涌千界出現して、本門の釈尊の脇士となり、一閻浮提第一の本尊、この国に立つべし。

と、本門の戒壇の本尊を密釈して「一尊四土」形式の仏像本尊建立を教令されたのも、実に以上の事由によるものと拝されましよう。

然るに、日蓮門下の七百年の歴史をひもといってみても、現在の宗門内をふりかえつてみても、大マンドラを本尊とすることは可としても、これを仏像化するに当たっては、一尊四土形式は大聖人滅後、僅かな時代にすぎず、その後は今日まで殆ど大マンドラをそのまま仏像化している有様は、久遠下種を軽視するか、等閑に伏しているあらわれとして嘆かしめられる処です。

以下、蛇足に蛇足を加え、久遠下種を説明する勢いが、法華経の付嘱論から、更に本尊論にまでも及びましたが、これらについても久遠下種ということが、法華経の内、また大聖人の法門の内、如何に重大なものであるかが明確にされたはず。

ここで、もう一度、久遠下種のはじめに戻つて、再び確認しておかねばならないことは、久遠下種ということは、まさし

く靈山下方の虚空会において、本仏お釈迦さまが久遠劫来、毎に種熟脱三益具足の一乗妙法蓮華經の五字を以つて本化の仏子たる地涌千界の菩薩を化導し、本化の菩薩もまた無始久遠の昔より、毎に本仏お釈迦さまに面奉し、その妙法五字を受持信行し、昼夜常精進してたゆむことがなかつたという、そのことです。

本化聖典大辞林には、本門の三益を説明する中に、

如来滅後五百歳の末法の今は、本未有善として……（中略）……未だ固有の仏種を開発すべき仏乘種子という根本大善の有らざる衆生なれば、その化益は、まず仏乘種子（題目）を衆生の心田に下さざるべからず。これを一言にしていえば、久遠下種の化導を再現するなり。

と記されていますが、若し大辞林のいう処が、本仏によつて久遠の昔、一度下種があつたのにもかかわらず、衆生退転し、謗法を重ね流転して仏滅後の末法の世に、本未有善者として生まれ代わつて来たものであるから、そういう末法の衆生に対しては、もう一度、久遠の昔の下種を再現しなければならぬ、という意味であるならば、大辞林の説明は、久遠下種の正意を皮相的にしかとらえていないものであり、本仏お釈迦さまの過去常、本化の菩薩の過去常の实在を知らないものという難をまぬがれないであります。

通常、誰しも下種については、久遠の昔、一度下種されながら中途永劫退転したため、末法において再び下種されなければならぬ、と思つておられるようです。確かにそのような見方が、最も理解しやすいようでもありません。然し、そういう見方をする人々は、末法の衆生が一度下種されても、本化地涌の菩薩とは全くかけはなれた存在であるとしか思つてはいないのではないのでしょうか。今、お題目を唱えている日蓮門下の僧俗の中で、自分自身を本化の菩薩であるといい切れる人が何人いることでしょうか。自分自身の本化久遠の過去常を確信している人が果たして幾人おられることでしょうか。

若し、大聖人の如く、本化上行菩薩の出現として、本化の過去常を確信し、法悦し、その使命に立っているのであれば、そこには中間退転・謗法の罪科というものはありえない、という議論も起きてまいりましょう。

ところが前述のように大聖人自身、一般の人々では考えもされないような無量深重の謗法の罪科を、我れと我が身に当て

て、痛酷無残といわれるほどの厳しい懺悔された事実があるのです。では大聖人の謗法は、如何なる時代に犯されたのでしょうか。佐渡御書には建長五年四月二十八日の立教開宗以前、法華經の真実にふれるまでの間、「今生に念仏者にて数年が間、法華經の行者を見ては、未有一人得者千中無一等と笑しなり」と記されていますが、それは過去の大謗法の流れの一斑にすぎません。

大聖人の痛酷なる懺悔のよつて来る処は、過去遠々劫來の大謗法であつたはずで、ところが大聖人が、無始久遠劫來、他に比類なき地涌千界の上首・本化上行菩薩であられたということになると、それら無量深重の大謗法を犯したのは、上行菩薩が無始久遠の昔、はじめて下種される以前のことであつた、とても云うことになるのでしょうか。但し、如何なる謗法者であつても、信法者と共に、無始の昔、本仏お釈迦さまによつて下種されているということになると、ここに下種が先か、謗法が先か、という問題までも起きて来るものです。

然しこれは、通俗的な鶏が先か、卵が先か、という問題と何ら変わることはありません。実は、どちらが先でもなく、鶏と卵とが共に同時に存在しているという「鶏即卵」「卵即鶏」の当処こそ眞実の存在であつて、いずれが先か、いずれが後か、という論争は全くの戯論にすぎないのです。

それと同様に、大聖人の上行自覚と謗法懺悔とは、共に同時に相即しているものであり、従つて自覚が深まれば懺悔も深まり、懺悔が強くなれば自覚も強くなるわけです。そしてこの両者の相即は、過去どれほど遠くさかのぼつて変わることはなく、いずれが先で、いずれが後、ということはありません。

では上行菩薩、乃至地涌千界の菩薩といえども謗法を犯すのかといえれば決してそうではないのです。本化の菩薩は無始久遠劫來、ひたすら一仏乗を修して昼夜常精進こそすれ、微塵の謗法すら犯すことはありません。

それでは大聖人において上行自覚と謗法懺悔とが、どうして相即していたのかというならば、ここでこそ十界互具・一念三千の法門をふりかえつてみなければなりません。

申すまでもなく十界互具ということは、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覺・菩薩・仏という十界のそれぞれが、互いに他の九界を具備しているということです。従つて仏にも十界があり、その場合、仏界が表となり、菩薩以下他の九界は裏となっています。仏にも地獄があるということは一見、不思議でもありませんが、それは天台大師が「仏に

は性悪あれども修悪はなし」といわれているように、性として内に九界の悪を具していても、九界の悪は微塵も行わないものであり、九界の性を具えておればこそ、衆生の九界の悪をも滅せしむることが出来るのです。また提婆達多の如き五逆・謗法正法の極悪人が、地獄界を代表しているというのも、地獄界が表となり、仏界以下九界が裏となつていているということです。そして、いずれが表であれ裏であれ、そのこと如くは一瞬一念にあるものであつて、一瞬の変化によつて一念も変ずる、その最も甚だしきものが地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六道界であり、仏法に住するが故に変化の乏しいものが声聞・縁覚・菩薩の三乗界、そして常に永劫変わることをなき一念に不動であられるのが仏界であるのです。

さて、ここで注意しておかなければならないことは、たとえば成仏ということが、人間界の者が人間界をすてて仏界に入るといふのではなく、本来内具している仏界を表に顕現することであり、他の九界が裏に調御されているということです。畜生界の者が成仏するということにおいても同様であつて、畜生界の十如・依正をすててしまふのでなく、それらの九界が裏に調御されて仏界の十如・依正が顕現するということです。

要するに、一念の表に十界のいずれがあらわれていようと、表と裏の相違こそあれ、十界は不滅であるということです。十界が不滅であるということは、十界のそれぞれが独立しているということです。独立しているということは、たとえば地獄界は無始無終の地獄界であり、畜生界も無始無終の畜生界、乃至菩薩界も無始無終の菩薩界であり仏界も無始無終の仏界であつて、地獄界が畜生界になることもなく、また他の修羅界、人間界に至ることもなく、乃至菩薩界、仏界に変わることもないということです。勿論、仏界が他の九界、特に六道界に変わるといふことはありません。ここで警戒しなければならぬことは、如来寿量品の長行に、

諸の善男子、如来の演ぶる所の經典は、みな衆生を度脱せんがためなり。或は己身を説き、或は佗身を説き、或は己身を示し、或は他身を示し、或は己事を示し、或は佗事を示す。

と述べられている処から、この六或示現の己身を久遠の本仏お釈迦さまとし、己事をその行為とみなすまではよいとしても、佗身を九界の衆生とし、佗事を九界の行為として、久遠の本仏お釈迦さまは衆生教化のためには九界の衆生に変化する、

と解釈して来ている人々が、あまりにも多いということです。

こつこつ解釈は中古天台の理本覚思想であつて、この思想によるならば、理想も修行も向上もなく、自然そのまま、煩惱も悪業も悉く諸作仏事・仏作仏業ということになり、信仰の必要性も否定されるにいたるであります。なるほど観世音菩薩普門品には観世音菩薩の三十三身が説かれ、普賢菩薩勸発品にも普賢菩薩の変化自在の救済が示されていますが、こつこつ変化思想は、バラモン教の流れのヒンズー教に影響された密教思想であつて、法華経の根本思想ではないのです。

如来寿量品の六或示現、それは九界の範疇ではなく、仏界における本仏と迹仏に限るものであつて、己身とは久遠の本仏お釈迦さま自身のこと、佗身とは迹仏（過去仏・分身仏）のことなのです。若しそつでなければ六或示現の前後の経文の意味も、つじつまのあわないこととなりましょう。

十界は、それぞれに独立した無始無終の存在でありながら互具相即しています。如何なる悪人といえども、「己心の釈尊は五百塵点、乃至所顕の三身にして無始の古仏」であつて、本来内外共に具備する仏身は、久遠の本仏お釈迦さまと何ら変わる処はありません。本化の菩薩を具備していることもまた同様です。但し、この境に住するには一乗妙法蓮華経を受持する外はありません。煩惱悪業深重のまま、この境に住することが出来るのです。この際、本化地涌の菩薩界が一念の表に顕現し、同時に他の九界が裏となつて潜在します。潜在するといつても、ただ潜在するばかりでなく、九界の業が難として顕現し、妙法五字の光明に照らされて消滅して行くのです。但し、消滅するのは修悪の業であつて、性悪の性は、なお十界それぞれ無始無終に独立しているように、未来永劫に消滅するものではありません。

さて日蓮大聖人の場合にあつても、本化上行菩薩の再誕としての自覚を深むれば深むるほど、その活動にともなつて惹起して来る無量の法難を、悉く過去謗法の罪業のあらわれとして受けとられたのも、実は十界互具の事実によつていたのでした。大聖人の己心の菩薩界は、無始の初発心以来、如何に無量を経ようと、一仏乘において片時も懈怠退転あることなく昼夜常精進に輝くものでした。また大聖人の己心の六道界は、謗法を頂点として悪業に悪業をかさね、悔恨にのたつぱかりのものでした。「旃陀羅が子なり」とは、伝教・弘法・法然等々の一宗の開祖の殆どが貴族の出身であつたことに対する言葉というよりは、永劫出離することも出来ない自身の内的苦悩をカスト化した言葉であり、また旃陀羅が子こそ一仏乘によつて本化の菩薩を實踐し、あらゆる輕蔑・迫害にも堪えうるものであるということを昂然として申されたものであります。

よ。

「一切衆生、異の苦を受くるは、日蓮一人が苦なり」という言葉もありますが、日本国を愛し、国土のすべての人々を愛するが故に、その謗法を我が身の過去遠々劫来の謗法として受け入れ、謗法者を折伏する行為によって、自身の過去の謗法を懺悔し、過去の謗法を懺悔する底において謗法者を仮借なく折伏し、一天四海皆帰妙法 通一仏土建立へと邁進されたのでした。

お釈迦さまにおかれても、みずから告白されようとした懺悔がありました。成道後、間もない頃、マガダ国のピンピサラ大王のすすめによつて、黒月と白月に一回ずつ、毎月二回、教団をあげて布薩会を開きました。また雨安居の明ける七月十五日には自恣会を開きました。布薩会にしても自恣会にしても仏弟子が互いに自己反省し懺悔・誓願を行う集いのことです。この時、お釈迦さまは仏弟子よりもまず先に立つて仏弟子に申されました。

「汝等の懺悔の前に、まず師である私が懺悔したいと思う。然し私自身、懺悔すべき私の非に気付いていない。若し汝等の中、私の非に気付いていた者があれば、それを指摘して欲しい。私はこの場で汝等の前に懺悔し、二度と犯すことのないことを誓いたい」

もとよりお釈迦さまの非を指摘する者がいるはずはありません。然しお釈迦さまのこの言葉は、八十入滅の年まで、毎年一回の自恣会、毎月二回の布薩毎に繰り返されたのでした。そして二月十五日の夜半、入滅のさまわにも、

「私は間もなく涅槃に入る。私は今ここに私の八十年の生涯をふりかえつて、懺悔すべきことがあれば悉く懺悔して涅槃に入りたい。然し私自身、懺悔すべき非に気付いていない。若し、汝等の中、私の非に気付いていた者があれば、今それを指摘して欲しい」

と仏弟子たちに尋ねられています。

機会あるごとに、常に自分の弟子の前において懺悔しようとしたお釈迦さま、そこには常に真剣に仏道を一步一步着実にあゆまれた仏の姿があり、無始の九界を撰取され、性悪を心得、修悪を誡められた仏陀における十界互具の眞の相を拝することが出来ましょう。実相―諸法実相とはこのことです。色即是空、空即是空などという理屈ではありません。久遠の仏陀においてもなお懺悔しようとする真剣な仏道実践にこそ、まことの諸法実相があるのです。

若し仏陀にして懺悔なきものは、十界互具を知らない偽仏ではありません。本化の菩薩においてはなおさらのことです。若し大聖人にして謗法の懺悔がなかったならば、まことの上行菩薩とは申されないでありましょう。

偉なるかな十界互具、私たちは無始の謗法・罪業を背おいつつも、その身そのまま、その身であればこそ三乗にも迷うことなく、ひたすら一仏乗を信受し、本化地涌の菩薩の一分として有縁の人々に、或は有縁の精霊に対して、この妙法を口伝えにも伝え、涌発する苦難を、過去の罪のあらわれとして受けとり、修悪の業報を滅してゆけるのです。

それは見ることも出来ない遙かかなたに仏ありと信じ、罪障消滅の行を重ねて、一步一步、仏に近づくではありません。無量深重の罪障の身のまま、一仏乗を信受する当処、久遠劫来相即護念して来られている久遠の本仏お釈迦さまを見奉ることが出来、仏と共に一仏乗を修する中に、本仏の因行果徳は自然譲与される一方、受難を滅罪の証として受けとって行くのです。

仏の功徳を受けることが、そのまま滅罪になるではありません。功徳は功徳、滅罪は滅罪、善因は善果、悪因は悪果、因果律にかけひきはないのです。仏の功徳の自然譲与は仏界の因果、滅罪は九界の因果、因果に迷悟の差こそあれ、両者は共に一仏乗を信受する当処に現前するものであるのです。

ここで肝心なことは、一仏乗信受の当処、身は如何に不浄・薄徳・無学・菲才・貧窮・下賤であったとしても、また煩惱・謗法深重であったとしても、一仏乗の下種現成の故に、その身そのまま久遠下種の本化地涌の菩薩の一分としての栄光と使命をもつ身となつていているものということです。そしてまた下種現成といっても、下種益の次に熟益があり、熟益を経て脱益が来るといふのでなく、既に一仏乗に三益の功徳があるのですから、下種現成と共に熟脱の二益は現前しており、それ故に、時々念々一仏乗を受持するということ自体、三益の功徳を時々念々に譲与されるということを、はき違えてはならないのです。

自我偈の部 無数億の衆生とは

三種類の無数億の衆生

自我偈のはじめに、

常に法を説いて、無数億の衆生を教化して、仏道に入らしむ

といわれている「無数億の衆生」をただ量的に無量無辺なる一切衆生とのみ見てはなりません。これには質的に大別して二種類があるのです。といつてもこの類別は、こと新しい見方ではなく、如来寿命品所説以前、既に明らかにされて来ているものであつて、いふなれば久遠下種の自覚と使命をもつた六万恒河沙の無数億の本化地涌の菩薩と、そうでない迹化の無数億の衆生のことなのです。

本化も無数億、迹化も無数億……それは今、地上に生存している人口の比ではなく、実に「所経諸劫数 無量百千万億載阿僧祇」といふ、所謂、五百（億）塵点劫来、無数億の過去仏の教化にあづかつた本化と迹化の数を総括するものです。

然し、総括するといつても決して無秩序に総括しているのではなく、そこには地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩という九界の秩序は歴然としており、就中、本化と迹化の相異の厳然として申すまでもありません。

見宝塔品によれば、靈山大地の上の大衆は、三变土田の後、大衆の請願に応えた本仏お釈迦さまの神通力によつて、靈山上空の二仏並座の下に引き上げられました。この時は、まだ虚空会は真の虚空会ではなく空中会でした。そして従地涌出品に至り、迹化の末法娑婆世界の弘教が制止され、本化の存在が明らかにされるや否や、間髪を入れず本化の菩薩は、本仏お

釈迦さまの神通力を借りず、みずから大地の下方の虚空会より涌出して、地上上空に昇り、並座している二仏を脇土として圍繞しました。その刹那、見宝塔品以来の空中会が、そのまま虚空会となっているのです。

空中会は迹仏迹化の仏界、虚空会は本仏本化（本因本果）の仏界。この二つの仏界の二仏並座の儀相に変わりはなく、空中会において生身のお釈迦さまが多宝塔の扉を開き、多宝如来と二仏並座することによって、既に久遠実成の仏身を顕示されておられながら、迹化の衆生は迹化に留まっているが故に、これに気付くことが出来ないため、お釈迦さまの神通力によって上空に、引き上げてもらう外はなかったわけです。

これに対して本化地涌の菩薩は、既に無始久遠劫来、常に本果に即する本因である故に、生身のお釈迦さまが二仏並座の儀相によって久遠実成の仏身を顕示されるや否や、本仏お釈迦さまの召喚を待たなくても、また神通力をかりなくても、即座に本仏お釈迦さまの脇土として出現し相即するわけです。ただその相即の契機を、経典では法華経の付嘱にあてているにすぎません。

これによっても、如来寿量品を中心とする法華経本門八品虚空会の儀相なるものが、久遠の本仏お釈迦さま一人と、六万恒河沙の本化地涌の菩薩を主軸とするものであり、二種類の無数億の衆生の中でも本化の菩薩が中心核となっていることが明らかであります。

日蓮大聖人は、自我偈のこの無数億の衆生の中に、わけても本化地涌千界の菩薩の上首上行菩薩の立場に我が身をおき、自我偈の経文の外からでなく、実に経文の中より、本門八品の儀相を大マンダラとして図顕されたのです。

それは独り大聖人ばかりでなく、いやしくも日蓮門下の者として法華経をたもち、お題目を唱える者は、まさしく大聖人の如く、この無数億の衆生の中の本化の菩薩の一分として我が身を定め、そこにおいて法華経をよみ、お題目を唱えるのであればなりません。物語を外から読むのではなく、作中の人物になることです。作中の人物であったことに気付き、作中の人物として我が身をよむことです。それは過去の自分自身の、久遠劫来の日記をよみかえすことであり、同時に明日へ向かう今日只今の自分自身の行動を綴ることもあります。

法華経の行は、五種法師といつて受持・読誦・解説・書写・供養という五つの行が示されていますが、この中の書写行とは、印刷術もなかった経典成立当時、経典を書写することによって、一巻でも多くの経典を作り、一人でも多くの人に受持

せしめようとしたものであつたのかも知れませんが。然し大聖人の立場にあつては、書写行とは經典の文字を文字として書き写すというよりは、法華經の中の地涌の菩薩として、手ではなく身を以つて法華經を書く、即ち実践するということにあつたと拝すべきでありましょう。大聖人が「法華經は我が身の日記文章なり」と仰せられたのも、この意味ではないでしょうか。日記、それは過去を思い起こすことよりも、その日その日の自己の行為を記すものなものですから。法華經は「三世説法の儀式」、誰がどんなに法華經を書いても（実践しても）法華經からはみ出ることには出来ないのです。

此土の衆生と、佗土の衆生

無数億の衆生に、本化と迹化の別があり、本化の衆生は無始久遠劫來、此土の娑婆世界に止住するものであることは、從地涌出品における本因の開顯、神力品における法華經の付嘱によつても明らかな処ですが、では迹化の衆生とは娑婆世界をはじめ娑婆以外の佗土をもふくめる三千大千世界の一切衆生のことであるかということ、決してそうではなく、法華經靈山虛空会上における、本化ではない無数億の衆生といえども、悉く娑婆世界の此土の衆生のことなのです。

このことは經典の隨所に三千大千世界という言葉があつたり、或はお釈迦さまの久遠を説明するのに五百塵点といつて無辺の空間を材料としている処から、ともすれば靈山虛空会の衆生とは、娑婆世界をもふくめる無辺の全宇宙の衆生でもあるかのように錯覚しやすい処です。

然し見宝塔品の三変土田においては、虛空会上の衆生とは、此土娑婆世界の衆生であり、娑婆以外の佗土の衆生は一切除かれていたことが明らかにされています。今、三変土田の儀相をふりかえってみるならば、

一、 初変娑婆

時に娑婆世界、即ち變じて清淨なり…… 中略 ……ただ此の会の衆を留めて、諸の天人を移して佗土に置く。

この時に諸仏、おのおの一人の大菩薩をひきいて以て侍者とし、娑婆世界に至つて、おのおの宝樹の下に至りたもう。…… 中略 ……かくの如く展轉して三千世界に遍滿せり。而も釈迦牟尼仏の一方所分の身において、なお未だ尽きず。

二、 次変八方二百万億那由佗

時に釈迦牟尼仏、所分身の諸仏を容（コウ）受せんと欲するが故に、八方におのおの更に二百万億那由佗の国を変じて、皆清浄ならしめたもう。地獄・餓鬼・畜生、及び阿修羅あることなし。また諸の天人を移して佗土に置く。

三、 重変八方二百万億那由佗

釈迦牟尼仏、諸仏の当に來り坐したもうべきがための故に、また八方において、おのおの二百万億那由佗の国を変じて、皆清浄ならしめたもう。地獄・餓鬼・畜生、及び阿修羅あることなし。また諸の天人を移して佗土に置く。

これによれば、次変土・重変土の清浄なる仏国土には地獄・餓鬼・畜生等の六道の衆生は存在していないということです。六道の衆生が存在していないから、土もまた清浄であるというのは、迹化分身の諸仏が六道に相對し、六道を否定した仏であるため、分身の諸仏の出現する土もまた六道を否定した迹土であるということです。従って初變の娑婆国土においても、すべての天人は佗土へ移されて迹土とされました。ここでは、ただ此の会の衆のみが留められましたが、この衆とても三變土田に次ぐ、二仏並座の直後には、お釈迦さまの神通力によって靈山上方の空中に引き上げられ、娑婆国土は全く六道なき迹土となっているのです。

見宝塔品の偈頌には、長行の三變土田のことについて次のように述べています。

我が分身の無量の諸仏にして恒沙に等しき如きは、來りて法を聴き、及び滅度の多宝如来を見たとまつらんと欲して、おのおの妙なる土と、及び弟子衆と、天・人・龍神の諸の供養の事を捨てて、法をして久しく住せしめんが故に、ここに来至したまえり。

諸仏を坐せしめんがために、神通力を以って、無量の衆を移して、国をして清浄ならしむ。

この偈頌によれば、娑婆を中心とする十方国土の、無量の衆を佗土へ移して後、国土を悉く清浄にしたこととなっており、

長行では十方国土を清浄にした時、そこには既に六道の衆生は存在してはいなかったとなっていて、六道の衆生を佗土へ移すことと、国土清浄とは、いずれが先で、いずれが後であるか、という問題も起きるかも知れませんが、然し、これは全く同時のものというべきでありましょう。

さて、この偈頌の中で注意しなければならないことは、十方無量の分身の諸仏が、三变土田後の娑婆を中心とした十方浄土（迹土）に來集するに当たっては、おのおのの諸仏が、それぞれその本土をすて、その弟子をはじめ天・人・竜神、並びにその供養をもすてて、唯一人の大菩薩のみを侍者として従えたということ、そしてその來集の目的が、娑婆国土における令法久住のためであったということです。

令法久住の目的については、また別に述べねばなりません、分身の諸仏の來集の際、一人の大菩薩以外、佗土の衆生は一切、従えていなかったということは、靈山虚空会上の衆生、即ち自我偈の冒頭の無数億の衆生とは、地涌千界の本化の菩薩をふくめて皆、娑婆大地の衆生であったということです。

しかも娑婆大地の衆生は本仏お釈迦さまの神通力によつて靈山の虚空会へ昇り、つづいて本化の菩薩も娑婆の地底より湧出して虚空会へと自力で昇空しているのにもかかわらず、十方分身の無量の諸仏、並びにその眷属の菩薩は、皆悉く娑婆の大地の宝樹下に坐していたという一見不思議な儀相が起きています。

このことを大聖人は觀心本尊抄に、次のように説明されています。

その本尊の体たらく、本師の娑婆の上に、宝塔空に居し、塔中の妙法蓮華經の左右に釈迦牟尼仏・多宝仏、釈尊の脇土は上行等の四菩薩、文殊・弥勒等は四菩薩の眷属として末座に居し、迹化他方の大小の諸菩薩は、万民の大地に処して雲閣月郷を見るが如し。十方の諸仏は大地の上に処したもつ。迹仏迹土を表する故なり。

即ち、十方分身の諸仏とその眷属の迹化の菩薩が大地に処したのは、迹仏と迹化は迹土に居すということを表すためであったのです。通常、三变土田が宇宙大の規模であったため、來集した十方分身の諸仏やその眷属は、娑婆大地だけでなく、むしろその殆どが空中に居していたのではないかという思いをすることでしょうが、たとえ八方二百万億那由佗の佗土であ

つても、それは虚空ではなく、娑婆の大地と同じ迹土であり、迹土の大地に処していたのです。

ここにおいて二仏並座を中心とする虚空会に列座したものは、自我偈のはじめの無数億の衆生、即ち地底より涌出した本化の菩薩と、娑婆世界にあつてお釈迦さまの教化にあずかつて来た久遠劫来の無数億の衆生だけであつたことに気付かしめられるであります。

靈山上空の虚空会、これは迹仏迹土に対する本仏本土をあらわすものであつて、そこに無始久遠劫来、本仏に即する本化の菩薩が、並座の二仏の脇土として圍繞することは必然のことであつたとしても、娑婆迹化の菩薩をはじめ無数億の衆生が、本化の眷屬として末座に列し、しかも来集した分身の諸仏とその眷屬は、はるか大地の上に処して、虚空会を仰いでいるということは、まさしく娑婆迹化の衆生が、本土に居すが故に、本化と同じ久遠下種の自覚と使命をもつて一仏乗の宣布に乗り出すことを期待するものと申されましよう。

神力品の「教無量菩薩畢竟住一乗」を期待する大地の分身の諸仏であればこそ、諸仏の来集の目的が令法久住とされているのです。然るに娑婆迹化の無数億の衆生は、既に本仏の本土に居していながら、未だそうとは気付かず、お釈迦さまの要請にこたえて、迹化の位のままに末法娑婆世界の弘教を請願します。その請願は見宝塔品の偈文、並びに勸持品の偈文に雄々しく述べられてはいますが、未だ久遠下種の自覚に至らないため、従地涌出品において制止され、まのあたりに久遠下種の本化の菩薩が涌出して来るのです。

なお三変土田中、初変娑婆土において靈山地上の無数億の衆生は、そのままその地に留められ、天上界の神々が佗土へ移されたということには、もとより変成迹土のためではありませんが、古来インドにおいては樹木に神が宿るものとされ、またお釈迦さまが菩提樹の下の金剛宝座において成道されたことにもとづいて、迹土の中の分身の諸仏の座も宝樹下の獅子座とするため、樹木を神の座として来た諸の神々を佗土へ移し、その座を諸仏に譲らしめたという経緯もあることでしょう。

また、これらの天上の神々が佗土へ移された後、娑婆の大地が火宅の三界から迹仏の迹土と変成し、娑婆のみならず八方二百萬億那由他の国土も悉く迹土とされ、無量の迹仏・迹化の充滿する中に、靈山会座の衆生のみが厳然として此の土に留められているということは、誠に奇観ともいわれるべきであります。然しこれらの衆こそ、本化地涌の菩薩の出現するまでは、お釈迦さまの対告衆であり、来集した分身の諸仏は、お釈迦さまこそ本仏であるということに密積するものである

といつても、なお脇役でしかないので。お釈迦さまの久遠の本願は、娑婆三界のこれらの衆生こそ嫡子として護念し成仏せしめることにあつたのです。ここにこれらの衆の娑婆大地に留められた意義があつたといわるべきでありましょう。

自我偈の対告衆

自我偈をふくめて如来寿量品は本仏お釈迦さまの随意的説法とたたえられて来ており、このため、誰がために説かれたのか、対告衆は誰であつたか、ということについては余り考えられてはいなかつた傾向があるようです。

如何に随意的説法といつても、一人勝手に独白ではなく、説法という以上、これを聴聞する相手があつたはず。しかもお釈迦さまは、この随意的内証を開顕するため四十余年の方説をもつけ、法華経の中でも迹門を備えて来られたのです。

ここで自我偈の本文の内容をふりかえつてみるならば、それはまさしく表題の通り如来寿量を開顕したものであり、如来の寿量を知らない衆、即ち生身のお釈迦さまは涅槃に入り、滅度してしまわれたとばかり思いこんでいる人々のために、如来の久遠実成を開顕されたのです。

靈山虚空会上、お釈迦さまこそ久遠の本仏であることを知っている者は、来集した十方分身の諸仏と、本化地涌千界の菩薩であり、分身の諸仏は、生身のお釈迦さまこそ自分にとつて本仏であられることを知っておればこそ、お釈迦さまの白毫の一光に應じて来集しており、本化の菩薩もまた生身のお釈迦さまこそ主師親の三徳をそなえられた久遠の本仏であることを知っておればこそ、本化の存在の開顕されるや、大地を割つて涌出しているのです。

では靈山虚空会上、如来寿量を明かし、方便現涅槃と教えられなければならなかつた者は誰か。それは分身の諸仏と本化の菩薩を除いた衆生、即ち初変娑婆土に留められた地上の無数億の衆生に外ならなかつたのです。この衆生こそ、末法娑婆世界の私たちのことであり、私たちのためにこそ、この如来寿量品・自我偈が説かれたのです。

自我偈の部 令入於仏道における本仏の本願と行動

眞実と方便の二種の仏道

自我偈のはじめに、

常に法を説いて、無数億の衆生を教化して、仏道に入らしむ

という「無数億の衆生」に、本化地涌の菩薩と、迹化の大衆の別があるように、「仏道に入らしむ」という「仏道」にも、本化と迹化の別があるということが出来ます。即ち、本化の仏道とは眞実の一仏乗道であり、迹化の仏道とは方便の三乗道のことです。そこで、ここに「仏道に入らしむ」ということは、本仏お釈迦さまが久遠劫来、一仏乗の法華經と、三乗の一切經を以つて、本化と迹化の無数億の衆生をして、悉く、それぞれに一仏乗の仏道と三乗の仏道に入らしめて来た、ということが出来ましよう。一仏乗の道に入った者が本化の菩薩、三乗の道に入った者が迹化の大衆なのです。

但し、本仏お釈迦さまは「一仏乗において分別して三乗を説」かれたものであり、説くといつても「十方仏土の中には、ただ一乗の法のみあつて、二もなく、また三もなし」と仰せられている通り、三乗の教えは説かれてはいても、それは三乗に即する一仏乗に入らしめんがための方便であつて、三乗の果を説かれたのでもなく、また三乗の果に入らしめられたのでもありません。むしろ三乗の教えをきいて、三乗の道を修し、あやまって三乗の果におち入り、その果に執着することを否定して、更に一仏乗の道に入らしめようとされたのです。従つて「無数億の衆生をして仏道に入らしむ」と仰せられた処には、たとえ迹化の大衆が三乗を修してはいても、三乗の果に留まつたり、それに執着しているものはない、と申されましよう。即ち、ここにいう迹化の大衆とは、三乗方便を修しながら、三乗の果にはおち入らず、三乗に即する一仏乗を指向しな

がらも、未だ一乗真実に入っていない人々なのです。

もとより、これらの人々を悉く一仏乘に入らしめんとするのが法華経であり、自我偈の結びに、

我れ、常に衆生の道を行じ、道を行ぜざるを知つて、度すべき所に随つて、為に種々の法を説く。毎に自らこの念をなす、何を以つてか衆生をして無上道に入り、速かに仏身を成就することを得せしめんと。

と悲願されている通りであつて、ここにいう「種々の法」とは方便の三乗のことであり、「無上道」とは一仏乗のことであることは申すまでもありません。即ち自我偈のはじめに開顯された本仏お釈迦さまの無始久遠劫来の化導は、そのまま自我偈の結びにおける無終永遠の願行とされているのです。自我偈のはじめと結び、それはまことに対照的であり、まことに相似していると申されましよう。

一乗と三乗

自我偈のはじめの「常説法」の法が、自我偈の結びの「為説種々法」という三乗と、「得入無上道」の一仏乗とに分別され、三乗がそのまま一仏乘に開會されているということは、本仏お釈迦さまの久遠の化導が、毎に一仏乘において分別して三乗を説き、三乗を毎に一仏乘に開會しているということです。

ともすれば一乗主義の日蓮門下の内では、「正直捨方便」によつて三乗を否定し、本仏お釈迦さまは一仏乗しか説かれていないと思ひこみ、自分自身も一仏乘のみを受持して、三乗を謗法とみなす傾向があるようですが、これはまことに偏狭な見方であるというほかはありません。「正直捨方便」とは方便の教えを捨てよというのではなく、三乗方便の果に執着しているその果を捨てよという意味なのです。

次に注意しておかなければならないことは、三乗を一仏乘に開會するのに、声聞乘から縁覚乘に上り、縁覚乘より菩薩乘に上り、菩薩乘より一仏乘へ上るといふように段階をふんで開會するのではなく、声聞乘・縁覚乘・菩薩乘のそれぞれの立場において、直に一仏乘に開會されるものであるということです。

(A) 一仏乗 ↔ 菩薩乗 ↔ 緣覚乗 ↔ 声聞乗

(B) 一仏乗 → 菩薩乗
 一仏乗 → 緣覚乗
 一仏乗 → 声聞乗

それは本仏お釈迦さまが、一仏乗から菩薩乗を説き、更に緣覚乗・声聞乗と段々に説かれたのではなく、一仏乗において直ちに三乗をそれぞれに説かれたものであり、三乗の各乗がそれぞれに一仏乗に即しているものであるからです。即ち、これを図示すれば(A図)ではなく(B図)であるのです。

ところが、ここで注意しておかなければならないことは、声聞・緣覚・菩薩の三乗は、生身のお釈迦さまが三身即一の久遠の本仏であられることを知らない迹化の衆生であるということです。従って、これらの三乗は皆、從因至果の行態をとらざるを得ないということです。

從因至果というのは、衆生みずから一切衆生悉有仏性の理を信じ、自己本具の内在する仏性を開顯して、仏果を成就しようとする自力の行態であり、仏性開顯が修行の主体となっているものです。これに対して從果向因というのは、仏の方から衆生成仏のために、既に仏によって成就されている仏の功德を譲り与えようとする他力の行態であって、衆生の側にあつては仏が譲与しようとする功德を受領するということが信仰の主体となっているものです。

前者は行、後者は信。前者は始覺門、後者は本覺門、というように類別もされますが、実際には両者は互いに交錯しており、日蓮宗では衆生の信力、仏の仏力、法華經の經力という三力冥合が行態の一般とされているようです。

然し、そのいずれにしても從因至果が因より果に至らんとするものであり、從果向因が果より因へ向かうものである以上、そこには因と果が隔絶されていて、共に迹の範疇より出るものではないと申されましよう。

これに対して法華經の一仏乗にあつては、本仏お釈迦さまと本化地涌千界の菩薩とが、無始久遠の昔より不二同体であるように、本因本果は毎に同時的存在として二而不二・不二而二であるのです。本仏お釈迦さまにおいても因果不二であり、本化の菩薩においても因果不二、そしてその教法の一仏乗もまた因果不二なのです。このことを日蓮大聖人が觀心本尊抄において、

仏、既に過去にも滅せず、未来にも生ぜず、所化以つて同体なり。……………（人開会）

と仰せられ、また、

釈尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華經の五字に具足す。……………（法開会）

と仰せられている処です。

そこで、お題目をたもつという事は、因より果へ至ろうとするのではなく、果より因へ向かう仏の慈悲を求めるのではなく、本化の菩薩として本仏お釈迦さまの因位に相入し、果徳と相即して父子同体であるということです。そこにはお題目に即する久遠の本仏お釈迦さまは現在前すると同時に、本仏お釈迦さまの胎中には是真仏子として息吹き、もはや求むべき何ものもなく、ただひたすら本仏の本願に生きるばかりなのです。

古来、一乗と三乗との関係については、譬喩品の羊車・鹿車・牛車と大白牛車によつて、三車説と四車説が生じ、互いにその優劣が論ぜられて来ました。三車説というのは、羊車を声聞乗、鹿車を縁覚乗、牛車と大白牛車を同じ菩薩乗とし、一乗とは三乗の外にあるのではなく、一乗がそのまま三乗として開出され、三乗はそのまま一乗に帰納するものであるということです。一方、四車説は羊車を声聞乗、鹿車を縁覚乗、牛車を菩薩乗とし、大白牛車を仏乗として、一乗を三乗の外におき、この一乗より三乗が開出され、三乗は一乗に帰納するものであるということです。

この両説は、今日なお甲論乙駁している状態ですが、然し声聞・縁覚・菩薩の三乗において因果隔絶し、因より果へ至らんとするものであるならば、この三乗の外に因果不二の乗として当然一仏乗がなければならないわけです。そこで三車説よりも四車説の方が正しいということが出来ませんが、蓋し因果不二の一仏乗とは、お釈迦さまの久遠実成が信じられない限り、理解し難い処であります。実は一仏乗とは久遠の本仏お釈迦さまの仏身に即して実在しているものであるからです。

法華經の受持

日蓮宗門の教えでは、法華經実践の在り方として「五種法師」ということがいわれています。これは法師品によって五種の実践者の類型があるといわれていることにもとづくものであつて、法師とは在家に対する出家という意味でなく、在家・出家をもふくめ、法華經を宣説する人天の師、所謂、菩薩ということです。

では何故、はじめから菩薩といつてよいものを、わざわざ法師といつたのかという問題が起きて参りましょう。このことは今まで見のがされてきた大きな問題の一つでもありませんが、おそらく大乘菩薩思想の興起する当初の、最も初期の姿を留めるものではないでしょうか。

これは全く推量にも等しい考えではありませんが、大乘思想の興起した初期において、教団の類型に、仏舍利塔を中心としたものと、仏舍利塔に関係しないものがあり、前者は上座部の流れをくみ、後者は大衆部の流れをくみ、法華系統は前者の流れの中から、般若系等は後者の流れの中から興起して来たのではないのでしょうか。

そして般若系の人々が、仏舍利供養を否定し、仏身讃仰よりも仏陀正覚の内容を追求して、その結果、抽象的理論に落ち入つたとしても、色即是空・空即是色という一連の空思想を強調したのに対して、法華系の人々は、あくまでも仏舍利塔を中心として久遠の仏身を讃仰し、抽象化された般若の空思想をも開会して仏身の内にとりもどしたのではないのでしょうか。

紀元前後一世紀にかけて法華經を編纂して来た人々が、仏舍利塔を中心とした人々であつたと主張することは、或は恐るべき独断と批難されるかも知れません。然し、独断と称せられるこの見方を以つて法華經二十八品を読む時、何ら停滞することもなく、ごごつげがましい無理な解釈をすることもなく、すつきりと読み切れるというのは一体どうしたことでしょう。

たとえば、序品・方便品の中における仏塔供養、迹門全体にわたる授記作仏の中の、授記仏滅後の仏舍利塔建立供養、そして法華經にしか出現しなかつた多宝塔とは実は仏舍利塔のことであり、見宝塔品第十一より如来神力品第二十一にいたる十一品の儀相の二仏並座は多宝仏舍利塔の中のこと、囑累品第二十二より普賢菩薩勸発品第二十八にいたる七品の中にも多宝仏舍利塔の出現があり、更に如来寿量品においては「衆見我滅度 廣供養舍利 咸皆懷戀慕 而生渴仰心 衆生既信伏 質直意柔軟 一心慾見佛 不自惜身命 時我及衆僧 俱出靈鷲山」の名文があり、藥王菩薩本事品第二十三には次の如く説かれていのです。

その時に日月淨明德仏、一切衆生慧見菩薩に告げたまわく、

善男子、我れ涅槃の時いたり、滅尽の時いたりぬ。汝、牀座を安施すべし。我れ今夜において当に般涅槃すべし。

また一切衆生慧見菩薩に勅したまわく、

善男子、我れ仏法を以つて汝に囑累す。及び諸の菩薩・大弟子、並に阿耨多羅三藐三菩提の法、また三千大千の七宝の世界・諸の宝樹・宝台、及び給侍の諸天を以つて悉く汝に付す。我が滅度の後、所有の舍利、また汝に付嘱す。当に流布せしめ、広く供養を設くべし。若干千の塔を起つべし。

かくの如く、日月淨明德仏、一切衆生慧見菩薩に勅しおわつて、夜の後（ゴ）分に於て涅槃に入りたまひぬ。

その時に、一切衆生慧見菩薩、仏の滅度を見て、悲感懊惱して仏を恋慕したてまつり、即ち海此岸の栴檀を以つて積となして仏身を供養して、以つてこれを焼きたてまつる。火滅（キ）えて已後、舍利を収取し、八万四千の宝瓶を作つて、以つて八万四千の塔を起ること三世界より高く、表刹莊嚴して、諸の幡蓋を垂れ、もろもろの宝鈴をかけたなり。その時に一切衆生慧見菩薩、またみずから念言すらく、

我れ、この供養をなすといえども、心なお未だ足らず、我れ今、当に更に舍利を供養すべし。

便ち、諸の菩薩・大弟子、及び天・龍・夜叉等の一切の大衆に語らく、

汝等、当に一心に念ずべし、我れ今、日月淨明德仏の舍利を供養せん。

この語をなしおわつて、即ち八万四千の塔の前において、百福莊嚴の臂を燃すこと七万二千歳にして、以つて供養す。無数の声聞を求むる衆、無量阿僧祇の人をして、阿耨多羅三藐三菩提の心をおこさしめ、皆、現一切色身三昧に住することを得せしむ。

引用の経文が長くなりましたが、これまで法華経の付嘱に関して、神力品の別付嘱、囑累品の総付嘱がやかましく論ぜられて来ているのに、右の経文ほど付嘱を詳しく説いた経文はありません。即ち神力品は経巻付嘱、囑累品は阿耨多羅三藐三菩提の法付嘱、そして薬王菩薩本事品では、如来の一切の仏法、阿耨多羅三藐三菩提の法のみならず、如来の教化された一切の菩薩・大弟子、給侍擁護の諸天善神、更に三千大千世界の七宝莊嚴の仏国土、並びにその仏国土の中のすべての宝樹、

宝樹の下の宝台等のすべてが付嘱され、就中、如来の仏舍利が広供養舎利の仏勅として付嘱されているのです。

一切衆生意見菩薩は、仏滅後、仏身を茶毘にふし、仏舍利を八万四千に分け、八万四千の仏舍利塔を建立し供養しても「心なお未だ足らず」として、千二百歳の間、香油を飲み、香油を身にぬり、八万四千の仏塔の前において七万二千歳の間、臂を燃し、これを灯明として如来を供養しているのですが、この焼身供養こそ、如来の滅度を見て悲感懊惱し、みずからの手で仏身に火をつけ、仏身を焼き奉った悲しみ、いや焼き奉らなければならなかった悲しみ、このどうしようもない悲しみが、仏身を焼き奉ったみずからの手で、みずからの体に火を放ち、体を灯明として如来を供養せざるを得なかったものと拝すべきであります。

そしてその悲しみは、仏滅後、日夜に護持礼拝する仏舍利塔の前において、生身のお釈迦さまの滅度を悲しみ、方便三乗の教えもゆがめられ、一乗真実の法華経までも滅尽せんとするを悲しんだ法華経々典編纂者の悲しみであったのではないのでしょうか。如来滅後、後の五百歳、法華経の編纂者たちは、仏舍利塔を護持礼拝するにつけても、お釈迦さまの御在世當時、仏弟子として師事し、給仕した思い、護念愛撫された思い、そして滅度にあつた悲しみ、仏身を茶毘にふした悲しみ、更には仏法滅尽を見なければならぬ悲しみを以つて泣きに泣きながら、法華経を編纂したのではないのでしょうか。焼身供養、それは実は法華経編纂者が悲しみに泣きながら、実際に行つた慟哭の供養であつたのではないのでしょうか。

私自身、昭和二十一年の元旦より、佐賀県小城郡三日月村彦島の日親堂、日親上人石小積法難霊場とはいえ、屋根は破れ、壁もなく、六畳一間の板張りで百日の行を起こし、敗戦の衝撃の中、法華経の行くすえ、日本国の行くすえを憂い、法華経のため国のため一臂の力をも得んとして願を立て、三十五日間の断食中、二十八日の間、左腕の焼き腐れて落ちる覚悟で、焼身供養をしたこと、思い起こしても恥ずべく、詫びなければならぬことでした。こうした慚愧の念が薬王菩薩本事品の付嘱論・焼身供養の解釈をせしめるのでしょうか。

外見は同じ焼身供養であっても心が違えば法華経にそむいてしまいます。お題目を唱えるにしても信の在り方を違えるならば、声は同じお題目ではあつても本化のお題目ではないといわれなければなりません。

なお薬王菩薩本事品においては、焼身供養の功德が次のように述べられています。

仏、宿王華菩薩に告げたまわく、

汝が意においていかん、一切衆生慧見菩薩、豈に異（コト）人ならんや。今の藥王菩薩これなり。その身を捨てて布施する所、かくの如く無量百千万億那由他数なり。宿王華、若し発心して阿耨多羅三藐三菩提を得んと欲することあらん者は、能く手の指・乃至足の一指を燃して仏塔に供養せよ。国城・妻子及び三千大千国土の山林・河池・諸の珍宝物を以つて供養せん者に勝らん。

若し、また人あつて、七宝を以つて三千大千世界に満てて、仏及び大菩薩・辟支仏・阿羅漢に供養せん。この人の所得の功德も、この法華經の乃至一四句偈を受持する、その福の最も多きにはしかし。

ここに法華經の最大一が強調され、焼身供養の精神が法華經の受持の中に摂取されていることを知ることが出来ましょう。もとよりこの受持が、仏舍利塔供養を否定したものでなく、むしろ仏塔供養、仏身供養と相即しているものであることに注意しておかねばなりません。

ところが戦後、日本山妙法寺一門の仏舍利塔建立運動に反発する面もあつてか、經卷中心主義者の中には仏舍利供養、仏舍利塔の建立供養を極力否定しようとする傾向があるようです。それらの人々の文拠が、実は法師品の「不須復安舍利」という一旬なのですが、然しこの句は実は仏舍利供養を否定するものではなく、むしろ強調するものといつてよいほどなのです。

今、その前後の文をにかけてみれば、

在々所々に、若しは説き、若しは読み、若しは誦し、若しは書き、若しは經卷所住の処には、皆、七宝の塔を起て、極めて高広嚴飾ならしむべし。また舍利を安ずることをもちいず。所以はいかん。この中には已に如来の全身います。この塔をば一切の華・香・瓔珞・繪蓋・幢幡・伎樂・歌頌を以つて、供養・恭敬・尊重・讚歎したてまるべし。若し人あつて、この塔を見たてまつることを得て、禮拜し供養せん。当に知るべし、これ等は皆、阿耨多羅三藐三菩提に近づく。

きぬ。

と示されているものであつて、如来神力品の次の文にも相当するものです。

要を以つてこれをいわば、如来の一切の所有の法・如来の一切の自在の神力・如来の一切の秘要の蔵・如来の一切の甚深の事、皆この経において宣示顯説す。この故に汝等、如来の滅後において、まさに一心に受持・読誦し、解説・書写して説の如く修行すべし。所在の国土に若しは受持・読誦し、解説・書写し説の如く修行することあらん。若しは経巻所住の処、若しは園中においても、若しは林中においても、若しは樹下においても、若しは僧坊においても、若しは白衣の舎にても、若しは殿堂にあつても、若しは山谷曠野にても、この中に皆、塔を起てて供養すべし。所以はいかん、まさに知るべし、この処は即ちこれ道場なり。諸仏ここにおいて阿耨多羅三藐三菩提を得、諸仏ここにおいて法輪を轉じ、諸仏ここにおいて般涅槃したもう。

法師品の「所以はいかん。この中には已に如来の全身います」というのは、神力品の「所以はいかん、まさに知るべし、この処は即ちこれ道場なり……」云々に相当しており、「諸仏ここにおいて」と三度くりかえされる処は、決して過去形の文でなく、あくまでも現在形の文であつて、三世の諸仏がまさしく阿耨多羅三藐三菩提を得ておられる処であり、まさしく法輪を転じておられる処であり、まさしく般涅槃に入られようとしている処である、という意味なのです。若し、このように現在形でみなければ、神力品の経文は死んでしまいます。法華経においては仏は決して死んではいけません。従つて法師品の「この中に如来の全身います」というのも、この仏塔の中には生きてゐる如来がおられるということになります。ここにいう「全身」とは、一仏の仏舍利が分散供養されたことに対して、分散されない一仏の全身という意味もあります。ところが、神力品の「諸仏」の文と対照する時、三世無量の諸仏が一仏も欠けることなく収集されている全身と解されましよう。そこで法師品の「不須復安舍利」というのは、法華経の実践される処、乃至法華経々典の在る処には、皆、仏塔を建立して供養しなさい、若し仏塔を建てても、安置すべき仏舍利がなければ、必ずしも仏舍利を安置する必要はないのです。何故ならば、この仏塔の中には生身の如来の全身が既におられるから、という意味になるのです。そこには仏陀と法華経と法華経実践者の三宝一如が強く打ち出されていると拝されましよう。

ところが仏舍利供養を忌み嫌う人々や、それを否定しようとする人々の中には、法師品や神力品にいう「仏塔」或は「塔」なるものは、経巻を安置する経巻塔であると主張する説もあるようです。もとより法華經の教は、久遠の本仏お釈迦さま、三世の諸仏、十方分身の諸仏に即するものですから経巻塔としても決してあやまった見方ではないにしても、仏舍利塔を否定し、経巻塔とみなしては、大へんなあやまりであり、やがては法華經の本尊論にもあやまりを起こしてしまうものといわなければなりません。

では経巻も仏舍利も安置しない仏塔を建立しても、内がカラツポならば、礼拝の対象にならないではないか、容れものだけをおがむ馬鹿はおるまい、と批難し嘲笑する人もおられるかも知れません。然しそれは象徴ということを知らない即物的な考え方であつて、古代インドの仏教徒は、仏舍利のない場合でさえ、内に何も安置しなくても、その仏塔を建立し、仏塔の内に生身のお釈迦さまがおられると信じ、仏塔即仏身として礼拝供養したのです。

それは原始仏教徒が、仏滅後、仏弟子の像を彫刻してもお釈迦さまの仏身は、菩提樹、或は法輪を以つて象徴して来た伝統的思惟・信仰にもとづくものであり、現にインドやセイロンに残っている古代の仏舍利塔の中には、仏舍利の祭られていない塔が少なからず現存しているのです。

「不須復安舍利」——この一句には、仏舍利がなくても仏舍利塔を建立し、仏塔即仏身、仏身即仏塔として、その下において法華經々典を受持・読誦・解説・書写・供養していた法華經編纂者たちが、仏舍利の安置されている仏塔を所有する小乗教団、或は法身思想をもつ般若系統の大乗教団等から、法華系の者たちは仏舍利の入っていない仏塔を建立供養していると批難攻撃されたことに対してでも、なお仏塔即仏身、仏身即仏塔の信仰を堅持して来た戦いの片鱗をうかがうことが出来ましよう。

そしてこの仏塔信仰の中より、一切経未曾有の多宝仏塔、たとえ多宝仏塔の内に仏舍利はなくとも、久滅度の多宝如来の徹底未散の仏舍利身、しかも法華經闡法と眞実証明の誓願を果さんとする生身の仏、三世の無量の諸仏を象徴する仏身とその仏塔を生み出し、更にこの多宝仏塔の内において生身のお釈迦さまと多宝如来との二仏並座の儀相を起こし、生身のお釈迦さまを、無始無終に実在する三世無量の諸仏の系譜に入れ、如来寿量品において逆に生身のお釈迦さまこそ三身即一なる久遠実成の本仏であることを開顯するに至つたのです。

若し、法華經編纂者たちに仏塔信仰がなかったならば、たとえ仏舎利はなくても、それでも仏塔の建立供養をするという信仰が堅持されていなかったならば、おそらく仏舎利の代わりに仏舎利身を以ってあらわした多宝如来、そしてその多宝塔の出現もなく、二仏並座の儀相も起こり得なかったのではないだろうか。

法師品における「五種法師」というその法師の姿に、仏塔を中心として大乘仏教の極髓を思索し、小乗も大乘も、そして般若系の教団をも開会しようとした初期法華の集団の姿をかい間みる思いがするものです。

一般に大乘經典の成立を論ずる場合、般若系の經典が出来た後、その般若の空思想をうけて真空を妙有化する（或は妙有化する）法華經々典が出来たといわれていますが、実は法華と般若は別系統のものであって、むしろ法華經が般若を開会しようとしたものということが出来るのではないのでしょうか。法華經の教義を論ずる人々の中には、法華經の方便品の「諸法実相」や如来寿量品の「如来は如実に三界の相を見ず。生死の若しは退、若しは出あることなく、また在世及び滅度の者なし。実に非ず、虚に非ず、如に非ず、異に非ず、三界の三界を見るが如くならず。かくの如きの事、如来は明かに見て錯謬あることなし」という文によって、般若の空思想へ帰ろうとする傾向がありますが、それは全く逆であって、般若の空を開会した法華經の事々無碍の世界、本因本果不二円融の世界こそ強調しなければならぬのです。

さて元へ戻って法師品の「五種法師」の五種の実践とは、日蓮宗門では受持・読・誦・解説・書写とされていますが、実は受持・読誦・解説・書写・供養とすべきであり、しかも注意しておかねばならないことは、この五種の実践は、実は法華經々典に関するものであって、經典を受持・読誦・解説・書写・供養することであつたのです。

日蓮大聖人は五種法師の中、受持を根本行としてお題目の受持一行を強調され、四信五品抄には、

専ら題目を持ちて余文をまじえず、なお一經の読誦だも許さず、いかに況んや五度をや。

と、初心の行者をいましめられているほどです。

そこで日蓮宗門の内では受持の在り方について、受持と信念を配当し、信じて受け、念じて持つと解釈したり、日蓮宗は自力にあらざる他力にあらざる、信力・仏力・經力（法力）の三力冥合、などと申していますが、開經偈にも「無上甚深微妙の

法は、百千萬劫にもあいたてまつること難し。我れ今、見聞し受持することを得たり」という信仰の感動は、何処から湧き上がって来るのかというならば、これこそ五百塵点劫来、久遠の本仏お釈迦さまの毎自の悲願、常説法のたゆみなき計らいによるものであり、この久遠の計らいによって、法華經の絶対信が与えられ、めばえしめられたといわねばなりません。智慧第一の舍利弗が、その相对智をすてて大信力を起こさしめられたのも、方便品初頭よりの三止三請の計らいによるものでした。

自我偈のはじめの「令人於仏道」の五字にしても、衆生が自分の力で仏道に入ることが出来たというのではなく、久遠の本仏お釈迦さまの久遠の本願力、常説法の化導によって、実は仏道に入らしめられたのであったのです。本仏お釈迦さまの絶対なる神通之力を思わねばなりません。