

『七面大明神縁起』所載

久遠の本佛と守護神

―日蓮宗の信条の立場から―

立正大学教授

執行海秀

目次

| | | | |
|----------------------|---|---------------|---|
| 一、はじめに | 1 | 五、日蓮聖人の本尊観 | 9 |
| 二、日蓮門下の本尊意識と真言密教の本尊観 | 2 | 三身具足の本尊 | |
| 日蓮門下の本尊意識 | | 他の本尊批判 | 0 |
| 初期仏教に於ける本尊観の展開 | 3 | 六、本仏釈尊と我等衆生 | 1 |
| 真言密教の本尊観 | | 現実の人間 | 1 |
| 三、神の表現 | 4 | 良医と失心の狂子 | 0 |
| キリスト教神学の動向 | | 父と子 | 2 |
| 哲学の動向 | | 本仏の真実身 | |
| 大日法身観 | | 人間の真実身 | 3 |
| 普門の本尊と一門の本尊 | 5 | 七、久遠の本仏と守護神 | 3 |
| 四、あやまれる本尊観 | 5 | 本仏に帰一する一筋の道 | |
| 法然上人の本尊観 | | 守護神の神格と、その役割 | 4 |
| 親鸞上人の本尊観 | 6 | 本門の守護神と迹門の守護神 | 5 |
| 道元禅師の本尊観 | 7 | 法華経信仰者と守護神 | 6 |
| 密教のシャーマニズム | 8 | 大曼荼羅と守護神 | 7 |
| | | 守護報恩の題目 | |

一、はじめに

元政上人(一六二三年—一六六八年)の「七面大明神縁起」によると、大明神は吉祥天女の垂迹である、と伝えられている。建治三年(一二七七年)日蓮聖人が身延山にあって、法華経を講ぜられた時、この天女が妙艶の婦人の姿となつて、熱心に聴聞されていたが、一座の疑惑を解くため、蛇体の姿を現わし、

『その本体は吉祥天女である』

と告げ、

『これから七面山にあって、とこしなえに身延山鎮護の守護神となる』

と誓い、七面山の方へ飛び去られた、というのである。ところが、この元政上人の「七面大明神縁起」より十数年前に出版されている「御義口伝」の奥書によると、七面山の方へ飛び去つた蛇体の本地は、法華経の提婆品に説かれている娑竭羅龍王、(しゃかりゅうおう)の、娘の龍女であると伝えている。そして、この奥書の説は、「御義口伝」の本文の提婆品の項に、神武天皇の祖母に当る豊玉姫は、八才の龍女の姉であると伝え、わが皇室の『先祖は法華経の行者なり』とある文に、関連をもつものと思われる。「七面大明神縁起」に伝える吉祥天は、また一名、功德天ともいへ、鬼子母神の娘で、四天王の一人である毘沙門天(びしゃもんてん)の妃であるとされ、福德を授ける女神であると伝えられている。そして天女

の父は徳叉迦龍王(とくしゃかりゅうおう)であるというのである。「御義口伝」の奥書で、娑竭羅龍王の娘と見做しているのと、所伝を異にする。しかし、両者とも、法華経の序品に出てくる、八大龍王の一人であることは、軌を一にしている。

元政上人の吉祥天女説の史的根拠については、これを明らかにすることができないが、それは恐らく、当時の日蓮宗における鬼子母神信仰と、結びついたものであるのかも知れない。つまり、七面大明神を吉祥天女とすることによつて、鬼子母神の娘と見做されるに至つたわけであろう。

もつとも、蛇体として七面天女が示現せられたことについては、寛永九年(一六三二年)、日蓮聖人の三百五十五遠忌記念として出版された「註画讃」の、身延御入山の項に描かれているので、その本体を龍神と見る信仰が、相当早くからあつたものと思われる。

そして、この龍神信仰は、わが国古来の民間信仰とも関係をもつものであり、また吉祥天女の信仰も盛んであつたようである。殊に真言密教では、吉祥天女を胎蔵界の大日如来の変化身である、というような信仰がある。そして大日如来を、わが国の天照大神の本地とするところから、惹いては吉祥天女を天照大神と、同一視しようとする信仰も生じうるわけである。「御義口伝」に伝えられる龍神と皇室との関係の如きは、中古の叡山において伝えられた一実神道の、口伝に由来するものであるが、

これもまた矢張り、天照大神との関係が見出される。

このように見てくると、「七面大明神の縁起」についての史的研究は、なお多くの問題を含んでいると思われる。かように縁起については、問題があるとしても、今日の七面信仰の中には、七面大明神は法華経を信ずるものを守護するという、守護神の性格、殊に身延山鎮護の善神として、また身延山の参拝者に福德を授ける女神としての性格が、強く現わされているのである。そしてこの七面大明神は、わが日蓮宗の中で、生きた信仰として全国的に信仰せられている。

このような事実からして、七面大明神の御神格を明らかにすることは、宗義上、重要な課題である。こゝに、「久遠の本仏と守護神」という題で、日蓮宗の信条の立場から、七面信仰の性格の一端を述べて見たいと思う。

二、日蓮門下の本尊意識と真言密教の本尊観

日蓮門下の本尊意識

今日、日蓮宗の信仰の実状は、一般に多神教的な守護神信仰に傾き、信仰の対象を久遠の一仏に徹することが見失なわれているようである。そこで信仰の対象は、信ずる人の好みによって、まちまちであり、中には題目さえ唱えれば、いかなるものを信仰しても、意に介しないという傾向がある。

このような信仰は、一面から見ると、信仰の対象である本尊意識が、薄弱であるということができよう。そして、たゞ題目を唱えることが、同一信仰意識の紐帯をなしているのである。そこで若し、本尊を中心として、それらの本尊意識が強化されるようなことになると、今日の日蓮宗の信仰は、支離滅裂になる恐れがないではない。もつとも、学者の中には、

『日蓮宗の本尊は、大曼荼羅であり、諸尊を信仰するにしても、それは大曼荼羅勧請の諸尊であるから、信仰の統一を乱すものでない』

と、学問的に主張される方もある。ところが何等かの信仰に徹すれば徹するほど、曼荼羅は特定の一尊に集約されるのである。そしてそれは、曼荼羅会中の一尊としてではなく、曼荼羅会中の諸尊を統一し、これを内含する一者として信仰せられるのである。

そこで『曼荼羅を本尊とする』とはいっても、その信仰の実際面においては、日蓮正宗や、創価学会のように、その曼荼羅の実体を『日蓮聖人である』と、信ずる者もあり、また日蓮宗の中では、それをもって『宇宙世界の当相である』とか、或は『万物の生命体の根源である』とか、或はまた『自己そのものである』というような説も生ずるわけである。

だが、私は、このような曼荼羅観は、果して日蓮聖人の曼荼羅観の意を得たものであるかどうか、問題だと思う。それはむしろ、真言密教に説く、曼荼羅観の轍を踏

むものではないだろうか。そして、この点を明らかにするには、真言にいうところの、「普門の大日如来」と「一門の本尊としての守護神」との関係を、考察してみる必要があると思つた。

初期仏教に於ける本尊観の展開

いつたい、仏教はその出発点においては、無神論であつて、他者としての救いの神とか、実在する仏の存在を認めなかつた、といわれている。しかしその仏教が、大乘仏教へと展開するにしたがつて、大日如来とか、阿彌陀如来というような根本の仏を立て、それらを中心とする信仰を説くに至っている。

すなわち初期の小乗仏教は、印度の釈尊を中心としてその背後に根本の仏というようなものを認めなかつた。ところが、大乘仏教に至つては、その史上の釈尊を、自身の仏、つまり時間・空間の制約を受けて衆生救済のため、この地上に現われた仏と見做し、その背後に、時間・空間を越えて存在する、形而上的な根本の仏、すなわち、釈尊をして釈尊たらしめた法身仏の存在を認めようとするのである。

そして大乘仏教の中でも顕教では、その法身仏を真如の理として把えようとしているが、密教では、それを事実に実在する、事法身としての宇宙神的な見方へ展開している。

真言密教の本尊観

こゝにおいて真言密教では、仏教を説かれた釈尊は、大日如来の応現として、人間の姿をとつて地上に現われた、無常遷滅の仏であり、その本地身たる大日如来こそ、時間・空間を越え、因果を越えた、無始無終、自然常住不滅の仏であり、十方に周遍する根本の仏である、と見るのである。

いまさらに、密教学者の説を借りて述べると、この宇宙そのまゝが、地・水・火・風・空・識の六大法身の、大日如来の活動そのものであり、「一切即大日如来」、「大日如来即一切」の存在で、いわば一切の根源であり、生命の本源であるという。

かようにして、大日如来は、一切を包摂し、一切を生かしている聖体であるという。そこで私たちが、このような大日如来の存在を信じ得るときには、吹く風の音も、水のせゝらぎも、そのまゝ如来の活動であり、事々物々に即して、如来の力用が顕現せられていると見る。こゝに大日如来は、人間身として現するばかりでなく、一草・一木・一礫・一塵等の一切の事々物々の当相のまゝに、大日法身の相なのである、と見るのである。

密教における、かゝる大日如来観、つまり本仏観は、仏教の真如観を信仰的に人格化した汎神論として、最もすぐれた説であろうと思われる。今日の自然科学の機械観の自然観に比して、密教では、大自然をそのまゝ、法

身如来の加被による功德界とし、それに生命的創造と精神の息吹きを与えて、如来の摂理の世界を認めようとするものである。

そしてかゝる如来観、すなわち宗教観を信じ得る人間精神こそ、大日如来と一如する「我」であつて、これが人間の本质であり、「秘密莊嚴心」(ひみつしよごんしん)と呼ばれるものというのである。一方、科学は人間を自然に包摂して、客観的なものとして見る。またキリスト教では、人間のために自然が存在し、その自然と人間の背後に、創造の神を認める。ところが密教は、自然の裡に神を認め、自然を神の顕現とし、縁起の世界と見做すのである。

三、神の表現

キリスト教神学の動向

もつとも、今日の神学は、キリスト教本来の超越的—神論が、内在的、汎神論的傾向へ移向しているのであつて、いわば、密教の大日如来観に近いものがある。それは万有を維持し、秩序づけるところの神的意志—一本の草花の中にすらも神を礼拝しうるように、全自然の裡に、或は個々の存在者の裡に、顕現する神的意志に対する信仰—これが神への信仰であるというのである。

哲学の動向

そしてこのような見方は、一般の哲学者の中にも認められ、そこに宗教の存在があるとせられてゐる。一例をあげれば、西田幾太郎博士は、「善の研究」に、

『余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直ちにこの實在の根底と考へるのである。神と宇宙との関係は、芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である。宇宙は神の所作物ではなく、神の表現である。外は日月星辰の運行より、内は人心の機微に至るまで、悉く神の表現でないものはない。』

我々は此等の物の根底において、一々神の靈光を拝することができるのである。神は我々の意識の最大最終の統一者である。いな我々の意識は神の意識の一部であつて、その統一は神の統一より来るのである。』

と論じてゐる。

いま、この西田博士の説を仏教の立場から見れば、それは、いわゆる法身仏であり、大日如来にほかならないのである。

大日法身観

ところで、かゝる如来観、すなわち本仏観は、宗教的

宇宙觀に基づく宇宙神であると見ざるを得ない。そして、それが一切の存在の根底をなすものであり、また生命の根源であるとしても、それは一種の自然的存在である。

たゞそれは、自然現象としての「物」とか「力」というようなものでなく、その現象をして現象たらしめている本体としての、「物」であり「力」であるといえよう。

つまりそれは、一切の万象の当体としての形面上的存在であり、先天的なもので、これに靈格としての實在性を与えたものである。そこで、この法身は、因果を含むところの人格的存在でない。それには全一として宇宙の實相そのものにほかならない。

そして、このような法身を中心として、史上の釈尊を見るのである。すなわち密教によれば法身としての大日如来が、直ちに法身の説法を聞くことのできない衆生のため、衆生の機縁に応じて、人間釈尊と現われ、一代五十年の教えを説いたのであって、これが顕教であるといふのである。

だから釈尊をして、釈尊たらしめたものは大日法身であり、釈尊の教えによつて、大日法身の密教に、帰趣すべきであると説き、更に時間・空間の歴史の世界に現われた釈尊は、衆生の機の前に滅度を現するが、その本体たる法身の仏は、常住不滅にして十方に周遍し、常に説法教化して止まない。凡夫は迷の故に、その本体の仏を仰ぐことができず、また、その説法を聞くことができな

い。したがつて、自己がその法身の如来の現われであることも、悟らないのである、というのである。

普門の本尊と一門の本尊

けれども密教の木仏觀は、帰するところ、自然の万差の事相そのまゝを、法身の相とする汎神論であるから、帰依の対象としての人格的色彩が乏しい。そこで實際の信仰面では、かゝる普門の大日如来を、直ちに信仰の対象とするのでなく、人間の性情や機縁に応じ、その好むところにしたがつて、不動・愛染・龍王等の諸尊信仰となつてゐる。そしてこれらを「大日普門の本尊」に對して、「一門の本尊」と称するが、この「一門の本尊」は、普門大日法身の現われであるから、信ずるものにとつては、絶対の本尊となると見做してゐる。かくして大日法身は、「一門の本尊」を根拠づける理論と化し、諸仏・諸尊信仰への道を開くのである。しかも、その諸尊は、人間としての人格身としてなく、むしろ人間にあらざる威神力の体現者として、信仰せられるのである。

四、あやまれる本尊觀

法然上人の本尊觀

ところが一方、浄土教の法然上人は、密教で主張するような法身仏を退ぞけて、報身の弥陀如来を信仰の対象

とされている。それは宇宙の根本意志であるとか、または生命の本源としての如来であるというのではない。淨土教によれば、弥陀はもと人間として修行を積み、多劫の願行を成就して、その靈格と救済力を得た修得果成の如来であつて、そこには悠久なる修行の時間と、行によつて報いられた身としての、因果律を含んでいる。

したがつて弥陀は、自然的存在ではない。また一切の事物の根源として存在するものでもなく、自然の裡に在つて、しかも自然を超えた特定の人格的存在である。

そこでそれは、自然觀に基づく宗教でなく、自然をも超えたところの、人格の最高峰を仰ぐ宗教であるとする。大自然の裡に、神の恩寵を見出さんとするのでなく、自然を光被する如来の慈悲を見るのである。すなわち、その自然は如来の智慧の光によつて照され、無限の慈悲によつて包まれた自然なのである。

そしてこゝにいう如来は、人間の成就せられた価値體であるから、その如来心は、人間精神の在り方を具現したものである。そこで、その如来心は、全一としての超越的絶対心ではなく、人間精神の中に具有せられているものである。しかし、それが人間精神の中に具有せられているといつても、我々人間にあつては、たゞ内在している仏性にほかならないのである。これが如来心として昂揚せられたとき、はじめて帰依の対象となり得る、と見るのである。だから淨土教においては、仏性を法身としては見るが、帰依の対象とはしない。

仏性を如来心として具現されたのが、弥陀であり、印度の釈尊は、そのような弥陀への帰依を教えられた方である。そして釈尊自らも、そのような弥陀への帰命を、身をもつて示されたもの、と見るのである。すなわち淨土教の弥陀は、一切を摂取し、いかなる悪人をも捨てず、これを救わんとする無限の本願と、慈悲を、如来の永遠の生命とする。

こゝに密教とは異なるところの、人格的な如来觀が確立されている。すなわち、それは存在の根源としてではなく、存在の在り方として、如来を見るのである。ところでその弥陀は、十劫正覺の始覺の弥陀であつたのであつて、無量寿とはいつても、常住不滅の永遠性に乏しいものがあつた。そこで、この点を補ない、十劫正覺の弥陀に対して、「久遠の弥陀」を主張したのが、真宗の親鸞上人である。

親鸞上人の本尊觀

親鸞上人によれば、十劫正覺の始覺の弥陀は、久遠本覺の弥陀の示現と仰ぐのである。すなわち「教行信証」の中に、

『然れば阿弥陀如来は如より来生して、報応化種々の身を示現したまふ』

といふ、弥陀を法身と見るのである。けれどもその法身は、迷悟不二にして宇宙に遍滿せる本体そのものとし

ての法身ではない。それは衆生と仏との關係が、同一基盤の法身の上に立ちながら、両者の対立を分つて、衆生に人格身として示さんとするもので、これを方便法身と称している。『浄土和讃』には、

弥陀成仏のこのかたは、今に十劫と説きたれど

塵点久遠劫よりも、久しき仏とみえたまふ

久遠実成の阿弥陀仏、五濁の凡愚をあはれみて

釈迦牟尼と示してぞ、伽耶城には応現す

といふ、十劫正覚の弥陀に即する「久遠の弥陀」を説いている。したがって、それは、人間に本来具有する先験的な本有の仏性そのものを、弥陀というのではなく、また、その仏性を覚知する時に名づけたものでもない。それは仏性が人格的に体现化されたものである。ところでその仏性の人格的体现化については、これを無始本有と見るか、或は因位の願行で、仏性が体现化されたものと見るかの問題があつて、真宗教学上の重要な課題をなしている。

けれども、これらの問題は、ともかくとして、親鸞上人が、十劫正覚の弥陀に対する、「久遠の弥陀」の存在を強調したのは、浄土信仰の中に、法華経信仰を取り入れたもので、浄土教本来の信仰とはいえない。つまり浄土教の弥陀を、法華経の寿命品の本仏の立場で観たものである。そこで浄土信仰の基調は、矢張り、報身の弥陀にあると見るべきである。

道元禪師の本尊観

かように法然・親鸞両者の、弥陀観については異なるが、しかし、共に弥陀による他力の救済を説いている。これに対し、禅の道元禪師は、釈尊を中心とする自覚の宗教を強調した。道元禪師によれば、菩提樹下に成道せられた歴史上の釈尊こそ、実際に悟りを開かれた如来である。しかるに、この釈尊を応身と下し、その後、或はその根本仏として、報身・法身を立て、これを実在化するが如きは、本末顛倒であつて、それらは釈尊の徳を理想化したものにほかならない、と見るのである。

そして、このような立場から、人間釈尊こそ帰依すべき仏であるとし、かゝる仏を劣応身と見做すが如きは、『寓子が父を捨てゝ流浪するものである』

と、非難している。したがって、また道元禪師は、觀念的な法身観を退ぞけ、仏の智慧に一如する智慧を重視している。すなわち『弁道話』に、

『あるがいわく、諸仏如来、ひろく法界を証するがゆえに、微塵法界、みな諸仏の所証なり。しかあれば山河を見るは如来を見るなり三毒四倒、仏法にあらずといふことなし。微塵をみるは法界を見るにひとし。造次顛沛、みな三菩提なり、これを大解脱といふ。……』

かくのごとくいふともがら稲麻竹葦の如く、朝野に遍滿せり。このともがらの所見を仏祖の大道とせば、

諸仏出世すべからず、祖師出現すべからず、衆生得道すべからざるなり』

と誠しめてゐる。これは柳は緑に花は紅に、森羅の諸法みな法身の相であり、貪瞋痴の三毒常樂我淨に対する四顛倒の見も、そのまゝ菩提であるとし、この身このまゝ本来仏であると見る本覚法門によつて、因果を否定しようとする宗教を拒否したものである。

つまり道元禪師によれば、印度に出られた釈尊こそ、われわれが仰いで師とすべき仏であり、釈尊の悟られた因果の法こそ、釈尊をして釈尊たらしめたものである。大日如来といふ、弥陀如来というても、それは釈尊の得られた偉大なる人格に対する尊称であつて、釈尊の背後に、或はその根本に、そのような実在の仏があるのではない、と見做している。

道元禪師の仏法は、釈尊の人格に対する帰依の宗教であり、しかも釈尊の法を自己の法として、これを実現しようとする仏道にはかならなかつたのである。そこで仏道は、もつぱら悟りの行でなければならぬことを論じている。すなわち同書に、

『真言宗の如きは、ビルシヤナ如来(大日如来)、親しく金剛薩埵に伝へて師資みだりならず。その談ずる旨、即身是仏、是身作仏といふて、多劫の修行を歴ることなく、一座に五仏の正覚をとらふ。仏法の極妙といふべし。然るにいま、いふところの修行(坐禅)、何の勝れたることあれば、彼等をさしおきて、

ひとへにこれを勧むるや。

示して曰く、知るべし、仏家には教の殊勝を対論することなく、法の浅深を拵はず、たゞし修行の真偽を知るべし……即身即仏の言葉、なほこれ水中の月なり。即座成仏の旨、さらにまた鏡のうちの影なり。言葉の巧みにかゝはるべからず』
と述べている。

密教のシャーマニズム

浄土教が仏の慈悲救済を宗教の本質とし、その体现者としての、弥陀への帰命を説くのに対し、禅は人間の自覚を宗教の本質として、その先覚者としての、釈尊への帰依を説くのである。かようにこの両者は、その立場を異にする。しかし両者はともに、信仰の対象を、人間の在るべき姿として把えている。そこで、かの真言密教が大日如来を宇宙神と見做して、一切の存在の根拠たらしめようとする信仰とは、全く相い容れないものである。

もとより密教といえども、理論としては、人間の自覚を、大日如来によつて表現しようとするものであり、しかも十界の諸法を如来の相とし、天龍・夜叉等の鬼畜に至るまで、これを自己として見るのできるような平等愛に立脚するものであらう。そしてこのような如来の精神を、具象化したのが、密教の金胎両部の曼荼羅である。

ところが密教の實際の信仰は、かゝる曼荼羅を、如来心として把らえず、具象化された諸々の相に、そのまゝ如来を見、一草一木の裡に如来の威力を認め、これに帰命せんとするのである。こゝに密教はシャーマニズム的な庶物崇拜の信仰に陥ち入り、人間の内面的な精神の在り方が忘れられて、たゞひたすら、自然的存在の神々の威力に、招福攘災を祈る呪術の信仰と化している。

そして今日では、このような信仰は、たゞ真言宗のみに限つたことではなく、仏教全体に共通する一つの流れとなり、民間信仰を形成しているのである。殊に、わが日蓮宗の民間信仰においては、その感が深いのであつて、密教信仰に色どられていて、といつても過言ではあるまい。

五、日蓮聖人の本尊観

三身具足の本尊

さて、それでは日蓮聖人の本仏観はどうであるかといへば、聖人は「開目鈔」に、法華経以外の諸大乘教では、法身の無始無終は説いても、報身・応身の顕本は説かない、といつて、法華経の特色が、報身・応身の顕本にあることを述べられている。これは法華経に説き示されている本仏が、単なる法身仏でもなく、また報身・応身でもない、いわゆる法・報・応の「三身具足の如来」と見

るのである。法華経の寿命品には、

『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へり。然るに善男子、我れ實に成仏してより已来、無量無辺百千万億那由佗劫なり。……是れよりこのかた、我れ常に此の娑婆世界に在つて説法教化す。また余処の百千万億那由佗阿僧祇の国においても衆生を導利す』

と説き、更に、

『是の如く我れ成仏してより已来、甚だ大いに久遠なり。寿命無量阿僧祇劫、常住にして滅せず。諸の善男子、我れ本と菩薩の道を行じて成ぜし所の寿命、今猶未だ尽きず、また上の数に倍せり』

と述べて、伽耶城で始めて悟られた釈尊は、實は久遠実成の仏の、悠久なる化導の一連続として現われられたものであるとするのである。そしてその久遠の仏は、これまた悠久なる昔、菩薩の道を修して得られた報身の仏であつて、単なる自然神ではない。けれどもまた、その成仏せられた時の初めを、時間的に設定しようとするのではない。それはいわば、時間に即して無限を認め、因果に即して因果を超えているのである。つまり報身に即する法身である。言葉を換えていへば、因果とか時間を内に包み、それらの世界に現われるものである。

このことを「観心本尊鈔」に、

『五百塵点、乃至、所顕の三身にして、無始の古仏』

といふ、また「真言宗私見聞」には、

『釈迦は五百塵点、三身相即、無始の古仏として法性動ぜざること山の如し。然りと雖も、無縁の慈悲を以つて………番々に出世して説法利生し給ふ』と仰せられている。

他の本尊批判

そこで日蓮聖人にあつては、かの密教の如く釈尊を離れて、その本体としての大日法身を認めるものではない。また浄土教の如く釈尊の外に、報身の弥陀を認めるものでもない。しかしそうかといつて、道元禅師の如く、伽耶成道の釈尊そのまゝを、帰依の対象として本仏と見るのではない。すなわち、たゞ人間としての釈尊そのものではなく、釈尊が自己の自覚を、法華經の本門において説かれたとき、その自覚に現われた釈尊を、そのまゝ「久遠の本仏」と見るのである。

そこで日蓮聖人は、同一釈尊を、その説き示された教理の内容によつて区別せられている。すなわち衆生の機を調えるため、真実の教えを秘めて、方便身を現じられた「爾前の釈尊」、凡仏一体の理を説きながらも、未だ如來の眞実身を示されざる「迹門の釈尊」、如來の本地を明らかにし、その常住不滅を説き、無始よりこのかた

衆生は仏の子であることを示された「本門の釈尊」とに分つのである。こゝに「開目鈔」には、

『過去常顯はるゝ時、諸仏皆釈尊の分身なり、爾前迹門の時は、諸仏釈尊に肩を並べて各修各行の仏なり、かるが故に諸仏を本尊とする者、釈尊等を下す。今華嚴の台上、方等・般若・大日經等の諸仏は、皆釈尊の眷屬なり。……… 仏は久遠の仏なれば、迹化他方の大菩薩も教主釈尊の御弟子なり』
といひ、また、

『諸仏釈迦如來の分身たる上は、諸仏の所化申すに及ばず、いかに況や此土の劫初よりこのかたの日月・衆星等、教主釈尊の御弟子にあらずや。……… 俱舍・成実・律宗は、三十四心断結成道の釈尊(始覺の釈尊)を本尊とせり。天尊の太子が迷惑して、我身は民の子と思ふが如し。……… 法相・三論は勝応身に似たる仏を本尊とす。天王の太子が我が父は侍と思ふが如し。華嚴宗・真言宗は釈尊を下して盧舍那の大日等を本尊と定む。天子たる父を下して種姓なき者の法王の如くなるにつけり。』

浄土宗は釈尊の分身たる阿弥陀仏を、有縁の仏と思ふて教主を捨てたり。

禅宗は下賤の者、一分の徳有りて父母を下すが如し。仏を下げ経を下す。

此れ皆本尊に迷へり。例せば三皇已前に父を知らず、

人皆禽獸に同ぜしが如し。寿量品を知らざる諸宗の者は、畜に同じく不知恩の者なり』

と述べられている。

すなわち日蓮聖人によれば、寿量品の仏は、形而上的な大日法身でもなく、また彼方の世界に存在する弥陀報身でもない。また道元禅師のいうような人間釈尊でもない。それは法身・報身を内に包む人間釈尊である。いわば釈尊の精神に、法身・報身を見るのであつて、人間としての釈尊を離れて、法身・報身の体があるのでない。換言すれば、法身・報身は釈尊によつて成就せられた功德体であり、人間の在り方を根拠付けるものである。

六、本仏釈尊と我等衆生

現実の人間

一切衆生は、仏の立場から見れば、本来仏の子であり愛子である。それはあたかも、オムツに包まれている太子の如きものである。だが存在としての我等は、依然として迷える凡夫にすぎない。法華経の信解品に説かれているように、自ら長者の父を捨て、他國に流浪する窮子の如き存在であり、また寿量品に示されている失心の衆生の如き存在である。方便品には衆生の現実相を述べ、

『貧窮下賤にして福慧なし。生死の險道に入つて相

続して苦断えず、深く五欲に著すること犍牛(みょうご)の尾を愛するが如し。貪愛をもつて自ら蔽ひ、盲瞶にして見るることなし断苦の法を求めて、深く諸の邪見に入つて、苦を以て苦を捨てんと欲す』

と説き、また寿量品にも、

『薄徳の人は善根をうえず、貧窮下賤にして五欲に貪着し、憶想妄見の網の中に入りなん』

と説かれている。そしてこのような衆生に、その本来の人間性(仏性)を回復せしめようとするのが、寿量品に現われた仏なのである。すなわち寿量品には、仏と衆生の關係を、父なる良医と失心の子に譬えられている。

良医と失心の狂子

父の留守に、子供らは誤つて毒薬を飲んだのである。父なる良医は、子供らが『毒発して悶乱して地に宛転』して苦しんでいるのを見て、直ちに良薬を調剤して飲ましめようとした。ところが毒のため、すっかり本心を失つた子供らは、それをどうしても飲もうとしないので、たゞいたずらに苦惱を訴えるだけであつた。

こゝに父の慈念は、ひたすら、これらの狂子に注がれたのである。そのため、まず子供らの前から暫らく身を隠し、使を遣わして、旅先で病死したと告げせしめた。父の死を聞いた子供らは、

『自ら惟んみるに孤露にして復た恃怙なし』

という孤独感に打たれ、これがショックとなつて、使の勧めにしたがつて、父の残してくれていた薬の美味なるを知り、これを服して毒の病が癒えたのである。そこで、このことを知った父は、その温顔を子供らの前に現わし、父子相共に喜び合ったというのである。

父と子

こゝにいう「父なる良医」とは、久遠の本仏釈尊であり、「良薬」とは本門の題目であり「仏の使」とは、本地地涌の上行菩薩であり、「失心の子」とは、今日の私たちのように心が物質によつて支配され、心の自由を失つてゐるものである。「取つて服する」とは信心であつて、題目を自己の心とすることである。そしてその題目は、釈尊の「因行果徳の法」で、いわば本仏釈尊の精神であり、生命である。この精神を信ずるところに、仏の子としての自覚が生れるのであつて、そこに父なる仏が仰がれるのである。

日蓮聖人は、寿量品をこのように観られてゐる。そこで聖人は、大石寺派や創価学会の主張するように、聖人自らが未法救済の本仏とは見られていない。『遣使還告とは地涌なり』といい、如来の使いとして出現したことは、本仏釈尊の本法を人々に信ぜしめ、それらの人々が本心に復し、眞実の父なる仏(本仏釈尊)を見出さしめようというのである。

法華經においても迹門の場合は、「凡仏同体」という理を根本としてゐるので、人間性の回復は、そのまゝ自己が絶対の仏であると信ずることである。したがつて、そこには自己と相対する久遠の如来の存在が認められない。そこで迹門に現われた釈尊の如く、自力によつて、自己に本来具有してゐる仏性を開発して仏に成ろうとするのである。

ところが本門においては、単なる同体の理を宗教の本質とするのでなく、父と子という慈愛の關係による救済を、その本質としている。こゝに如来は衆生に内在してゐると共に、衆生に超越し、他者として存在してゐるものとする。つまり觀念の仏でなく、衆生を慈念したもう常住不滅の如来と信ずるのである。そして、このような久遠の如来は、法華經の本門寿量品を説かせられた釈尊の精神に現われたものであるから、聖人はこれを「久遠実成の釈尊」と仰せられている。したがつて、かゝる本仏は、寿量品を説かせられた釈尊を離れては存在しないのである。そこで、

『本門の教主釈尊を本尊とすべし』
と示されている。

本仏の眞実身

かように日蓮聖人の法華經觀によれば、久遠の本仏は、「凡仏同体」の理を基調とする「理仏」ではない。その

本仏は、その眞実相を、本門の教主釈尊としてのみに、顯示されるのであつて、森羅三千の諸相として示されるものではない。寿量品に説く、『或示己身、或示他身……』という、いわゆる「六或示現」は、衆生を導くための本仏の方便身であつて、眞実身ではないのである。

したがつてまた、題目を信ずる十界の当体そのまゝが本仏であり、本尊であるというでもない。むしろ題目を信ずることによつて、眞実の久遠の如来を、仰ぐことができなければならぬのである。題目を信じながら、日蓮聖人が本仏となり、本尊となつて見えたり、或は自己自身が本仏であり、本尊である、というように信ぜられるとすれば、それは日蓮聖人の教えでもなく、題目の信仰でもなく、また法華經の信仰でもあるまい。

人間の眞実身

私たちが、日蓮聖人の教えに随つて、ほんとうに題目を信じ得る時には、自分自身が本尊として意識されることではなく、むしろ自己の如実の姿が、題目の光に照されて、さらけ出され、そして私たちを慈愍したもう父なる久遠の如来が、より明らかに、信じられなければならないのである。良薬を取つて服するところに、父なる良医が現われ、一心に仏を見奉まつらんとするとき、仏は顯現したもうと説かれている。

法華經の題目は、既に一言した如く、久遠の如来の精

神であり生命であつて、いわば人間の眞実の在り方を示すものである。だから、これを信ずるとき、現実の自己は、本来仏の子でありながら、いかに仏から遠ざかつている人間であるかゞ反省され、仏を仰げば仰ぐほど、自己の現実の姿が浮彫されるのである。

七、久遠の本仏と守護神

本仏に帰一する一筋の道

それではいつたい、かゝる久遠の本仏と守護神とは、どのような関係にあるか、日蓮聖人の守護神観について述べてみよう。

聖人によれば、法華經守護の諸尊、諸天善神は、本仏の弟子であつて、本仏に帰命し、その本仏の化導を扶け法華經を信ずるものを守護するものである。だから密教でいうように、それらを大日法身の顯現として、「一門の本尊」とするのではない。

私たち人間の、主と仰ぎ、師と敬い、親として尊敬するものは、たゞ久遠の本仏であらせられる、本門の教主釈尊一仏である。すべての人間は、この如来の愛子である。こゝに人間の尊厳性が存するのである。もとより如来の愛の立場からすれば、人間のみならず、一切の有情はもとより、一草一木に至るまで、如来の愛に包まれた存在であるといえよう。そしてそれらはそれぞれの本性

に依じて、その価値を發揮し、淨仏国土建設を扶けるものである。

けれども、いま人間の成仏を中心として、本尊を仰ぐときには、人間は仏に直結せられるのであって、久遠の如来一仏が、信仰の対象となるのである。「開目鈔」に

『久遠実成あらわれぬれば、此の上の劫初よりこのかたの日月・衆星等、教主釈尊の御弟子にあらずや』

といい、また「本尊鈔」には、迹仏としての釈尊すら、

『教主釈尊は……十方世界の国主、一切の菩薩・二乘・人天等の主君なり。み行きの時は梵天左に在り、帝釈右に侍べり、四衆八部後にしたがえ、金剛前に導き』

と述べ、更に本仏としての釈尊には、三世十方一切の諸仏・諸尊が、その分身であり、弟子であるとせられている。そして、

『此の土の我等衆生は、五百塵点劫より已来、教主釈尊の愛子』(法華取要鈔)

であるから、法華經を信する我等を、梵天・帝釈・日月の諸天を初め、一切の諸尊は守護したもうというのである。

守護神の神格と、その役割

そして梵天・帝釈・日月・四天等の諸尊が、いわゆる

国境を越えた宇宙神であり、普遍的性格の守護神であるのに対し、わが天照・八幡等の国神は、民族神であつて特殊的性格の守護神と見られている。そこで前者が天下の静謐(せいひつ)を宰とするのに対し、後者は国土の安穩を守護するものとする。

ところで、それらの諸天善神といえども、久遠本仏を中心とし、題目をその生命とする。自然界が自然律に従っている如く、仏界は正法を生命とし、正法を律としてゐる。そこで正法に背き、仏界を乱すが如きことあれば、それは日月といえども、その威光を失なつて大地に落ち梵天・帝釈も三界の主権を失ひ、天位を喪失して、三惡道に転落するとせられている。

これは日蓮聖人が人間精神の在り方を、仏の精神に求め、この仏の精神を絶対とし、自然界としての宇宙精神の如きも、これに従属すべきであることを、明らかにせられたものと見ることが出来る。守護神の名称は、「撰時鈔」に、

『法華經守護の梵天・帝釈・日月・四天・地神』

とあるように、一般には三界の天部の諸尊に対して名づけられている場合が多い。けれどもまた修羅界の代表として阿修羅王、畜生界の代表として八大龍王、餓鬼界の代表として鬼子母神・十羅刹女等、法華經の会座にあつて、釈尊に帰命し、それぞれ本有の天分に依じて、法華經を信するものを守護することを誓つたものは、すべてこれを守護神とせられている。

すなわち、これらの諸尊はすべて、久遠の一仏に帰命し、その仏の生命である妙法蓮華經を自己の生命として受け取り、淨仏国土建設の願行を扶けるものである、と見做されている。ところで「守護」という言葉は、守護神のみならず、仏・菩薩にまで及ぼされている。すなわち「撰時鈔」の末文に、

『靈山淨土の教主釈尊、宝淨世界の多宝仏、十方分の身の諸仏、地涌千界の菩薩等、梵釈・日月・四天王等冥に加し、顯に助け給はずば、一時一日も安穩なるべしや』

と仰せられている。けれども、仏・菩薩に対しては、守護神という名称は附せられていない。したがって守護神は、天部以上の諸天・諸尊を指すのであるが、その守護神は、その性格によつて、守護にそれぞれの役割が異なることは、前に一言した如くである。すなわち宇宙神としての守護神、国神としての守護神の相違がある。そして鬼子母神・十羅刹女は、法華經の行者個人を守護せられるものとするのである。

梵天・帝釈・日月・四天王等は、もろもろの国土の謗法を誠しめ、正法を守護するのであり、鬼子母神・十羅刹女は、各個人の信仰の邪正を見守り、これを守護する使命が課せられている。しかもそれは、それらの守護神が、法華經の会座において、釈尊に自ら誓われた誓願であるとせられている。また「本尊鈔」によれば、梵天・帝釈・四天王等は、文殊・観音等の迹化の菩薩と共に、迹門

の法華經を付属せられたものというのである。

かように守護神は、法華經を信ずる国土並びにその人々を守護せられるのであるがその守護神の生命とするのは、本仏釈尊の観心である題目にほかならないのである。そこで題目を信ずるところには、必ずそれらの守護神が、守護を垂れたもつのである。

本門の守護神と迹門の守護神

ところで、こゝに私たちが注意しなければならぬのは、前にも一寸触れたが、それらの守護神を直ちに久遠の本仏であるとか、本尊であるというような意味で、信仰の対象として信ずるのではないということである。このことは、日蓮聖人の開目鈔・本尊鈔・法華取要鈔等によつて明らかである。

すなわち、爾前の華嚴・大日經等の立場から見れば、法華經の会座に在つた文殊・弥勒等の大菩薩を初め、梵天・帝釈・四天王・龍王等は、始成の釈尊の弟子に非ずして、却つて釈尊の師匠であり、善知識となる。ところが、法華經の迹門の立場からすれば、それらの大菩薩・諸天等は、迹門正宗八品で自己の知らないすぐれた「実法」を聞いて、こゝに釈尊の弟子とならざるをえなくなつた。そして本門の序分に來つて、それらの大菩薩・二乗を初め、

『大梵天・帝釈・日月・四天王・龍王等位妙覺に隣り、

また妙覚に入るなり』

と云つて、こゝに得脱したのであるといふのである。つまり迹門の立場では、『我等天に向つて之を見れば、生身の妙覚の仏、本位に居して衆生を利益』せられていと信ずることができる。そこで迹門によつて利益のある正像二千年の時代であれば、そのような諸尊を直ちに本尊としても、成仏できるのである。

けれども末法の時代には、かゝる迹門の法華経では得脱できない。法華経の本門正宗分たる寿命品に来て、初めて、釈尊は始成に即する久遠の本仏であることが明らかとなり、一切の諸仏は釈尊の分身となり、『此土の劫初よりこのかた日月・衆星等、教主釈尊の御弟子』となつたのである。爾前・迹門では、釈尊は他の諸仏と肩を並べる相對の仏であつたが、本門にいたつて、それが久遠本仏となり、金胎両部の大日如来を脇土とする多宝如来を所従として、久遠の釈尊は、その上座に着かれたのである。そして『此の土の我等衆生は、五百塵点已來、教主釈尊の愛子』であることを明かにされたのである。

法華経信仰者と守護神

そこで本門の立場からすれば、われらは名字の凡夫といえども、久遠の如来の血肉を受けた愛子なるが故に、果報をもつてすれば、文殊・観音に勝れた存在であるといふのである。私たちが久遠の如来の観心である「本門

の題目」を信ずることができるとき、如来に直結するのである。日蓮聖人の教えによつて、題目の良薬を取つて服するとき、そこに自己の眞の父である「久遠の如来」が現われたもつとせられてゐる。

そして私たちが、そのような久遠の如来の愛子であるときに、梵天・帝釈・日月等の諸天善神を初め、鬼子母神・十羅刹女・七面大明神等の法華経会座の諸尊は、あたかも文武百官が、太子を補佐するように、如来の子として私たちを、昼夜に守護したもつのである。つまり、題目を信ずるものは、法華会座の諸仏・諸菩薩を初め、守護の善神によつて圍繞され、その守護を被むるのである。そこで日蓮聖人は「四条金吾殿御返事」に、

『我が身、法華経の行者ならば、靈山の教主釈尊、宝浄世界の多宝如来、十方分身の諸仏、本化の大土、迹化の大菩薩、梵釈、龍神、十羅刹女も、定めて此の砌りにおはしますらん。仏・菩薩の住みたまふ功德聚なり』

と仰せられてゐる。これは法華経の寿命品に、渴仰の心を生じて、信伏し、

『質直にして意柔軟に、一心に仏を見奉まつらんと欲して、自ら身命を惜まず。時に我れ及び衆僧、俱に靈鷲山に出づ。我れ時に衆生に語る。常に此に在つて滅せず』

とある文を、具体的にお示しになつたものである。そして、これを図顕せられたのが大曼荼羅なのである。

大曼荼羅と守護神

すなわち曼荼羅は、十界の衆生が寿量品において、久遠の本仏釈尊のみ教えである妙法蓮華経を、信受して成仏した姿である。したがってまた、それは本門の題目によって、得脱せられた梵天・帝釈・日月等の諸尊が、守護神として、題目を信受する者を、守護せられる姿を顕したものである。

法華経の靈山会上にあつた梵天・帝釈等の諸尊は、妙法を信受して、妙法守護の善神となられた。私たちは本来、久遠の本仏の子である。けれども久遠劫来、毒薬を飲んで、本心を失っている。そこで久遠の本仏は、本化の弟子日蓮聖人を遣わして、私たちに如来の法を授け、更に諸天に妙法の守護を命ぜられたのである。日蓮聖人は、このような使命觀に立つて、法華経を弘められたのである。こゝに聖人は、われら衆生の父なる久遠実成の本師釈尊を本仏とし本尊と仰ぎ、その本師釈尊の精神であり、生命である本門の題目を受持するところに、本心を恢復し、本仏の子として、諸天善神の守護を被むることができるのである、とせられている。

だから日蓮聖人の教に基づく日蓮宗の信仰は、守護神を直ちに久遠の本仏と見做すのではない。久遠の本仏は飽くまで、本門の題目を説き示された本門の教主釈尊一仏に限るのである。この本仏を、一切の存在の根拠であるとか、森羅の諸相そのものと見るが如きは、真言の大

日如来觀に墮落するものにほかならないのである。

守護報恩の題目

けれども、それだからといって、私たちが、『守護神の御守護は当然のことだ』として、慢心をいだくようなことがあれば、それはま

だ本當の信仰を得たものとはいえない。安んじてお題目を信ずることができるよう、その御守護を願うと共に、その御守護に対する報謝の題目を捧ぐべきは、いうまでもないことである。いな、そればかりでなく、一草一木にすら、本仏の慈悲と智慧の光が照されているのであつて、私たちの仏道を扶けるものであるという、あたゝかい豊かな信仰がなければならぬのである。

『七面大明神縁起』

七面大明神奉贊会

一九六〇年十一月十八日 発行