

# 想隨偈我

[ I ]

白高如象

日 高 白 象

自 我 偈 随 想〔 I 〕

鷲 峰 会

# 目次

## 〔第一回〕

### 常住の浄土現前実在

- 我此土安穩の浄土 . . . . . 1
- 私が体験した常住の浄土 . . . . . 3
- 見仏・見土の条件 . . . . . 5
- 天の伎楽と曼陀羅華 . . . . . 7

## 〔第二回〕

### 浄土の人々 ― その一 ―

- 即是道場 . . . . . 10

## 〔第三回〕

### 浄土の人々 ― その二 ―

- 浄土における仏と大衆 . . . . . 21

## 〔第四回〕

### 浄土の人々 ― その三 ―

本化の菩薩と迹化の菩薩そして二乗声聞の衆

- 空中会と虚空会 . . . . . 34

○虚空の二乗声聞と、大地の迹化の菩薩	42
(一) 久遠の仏子	49
(二) 胎蔵の仏子	51
(三) 娑婆本土の仏子	53

〔第五回〕

浄土の人々 ― その四―

虚空に昇った三類の仏弟子

○虚空に昇った三類の仏弟子	59
○娑婆の教主としてのお釈迦さまと多宝如来	63

〔第六回〕

浄土の人々 ― その五―

天上と地下と地上の浄土

○三界の構造	84
	86

〔第七回〕

浄土の人々 ― その六―

流転する三界の国土

○一土一仏	102
○三界の流転	106

○三界の中の各浄土の変移 . . . . . 112

〔第八回〕

浄土の人々 ― その七 ―

流転三界と常住の大漫荼羅佛国 . . . . . 121  
○実在する方便の浄土 . . . . . 123  
○虚空における多宝塔の位置 . . . . . 129  
    曼荼羅の原型 . . . . . 134  
○須弥山と日蓮大聖人図顕の大漫荼羅 . . . . . 137

〔第九回〕

浄土の人々 ― その八 ―

大漫荼羅と本門の戒壇 (一) . . . . . 145  
    ○本門の戒壇の構造 . . . . . 147  
    ○大マンダラにおける仏界と九界の対面構造 . . . . . 155  
    ○ピラミット型の大マンダラ戒壇 . . . . . 160

〔第十回〕

浄土の人々 ― その九 ―

大漫荼羅と本門の戒壇 (二) . . . . . 164  
    ○日蓮大聖人以前の我が国におけるピラミット式戒壇 . . . . . 164

## 常住の浄土現前実在

法華經は一切經の骨髓であり、如来寿量品は法華經の魂であるとされています。自我偈は如来寿量品の重偈といつて、長文の寿量品の文意を改めて詩文として要約したものです。従つて自我偈こそ法華經の魂であり、引いては一切經の骨髓であると申されましよう。

自我偈は漢文にして五一〇文字。しかしこの僅か五一〇文字を紙背に徹して能く領解するならば、そのまま法華經のみならず一切經全体までも、おのずから正しく領解することが出来てくるわけです。隨想という以上、經文の文字にとられることなく、五一〇文字の自我偈のお經に説き示されていることを項目別にとりあげて、これに日頃の所感を隨筆調に述べてみたいと思つのです。果たして隨筆のように気軽に読める文章が書けるかどうか、甚だ心もとないのですが、出来るだけ肩のこらない文章にしたい、と思ひます。

今回は、その初めに「常住の浄土の現前実在」と題しました。常住不滅の浄土がどこに、どのようにして実在しているのかと言つことは、信仰する人々にとっては重大な関心事でもありますので、それをまず自我偈の經文の中にたずねてみたいと思つのです。

### ○ 我此土安穩の浄土

自我偈の中では 浄土の風光を次のように述べています。

我此土安穩	天人常充滿	我がこの土は安穩にして	天人常に充滿せり
園林諸堂閣	種種宝莊嚴	園林もろもろの堂閣	種々の宝をもつて莊嚴し

宝樹多華果 衆生所遊樂 宝樹華果多くして 衆生の遊樂するところなり  
諸天撃天鼓 常作衆伎樂 諸天 天鼓を撃つて 常にもるもろの伎樂をなし  
雨曼陀羅華 散仏及大衆 曼陀羅華をふらして 仏および大衆に散ず

このお経文は、法華経を信仰する人々によつて殆ど暗唱され、日夜親しまれているものです。ところが余りにもなじみ過ぎていていまいか、その意を深くさぐるということは、殆どなされていまいやうです。そこで、簡単にこのお経文の意味から考えてみることにしましょう。「我此土安穩・・・」と書き出されたこの文章は、もとより久遠の本仏お釈迦さまの常住されている本土（本国土）の風光を象徴的に表しています。法華教学上では「本国土妙」といわれているところです。それは阿弥陀仏の浄土でもなく、大日如来の浄土でもなく、そうした三世十方分身の諸仏の大御親であられる本仏お釈迦さまの浄土のことであつて、それを自我偈説法の時点における当時のインドの風光によつて象徴的に表しているのです。果てしなく広がっている清浄な園林公園、その中には澄み切つた大小様々な池や、七宝によつて荘嚴された大小様々な堂閣が樹木の間点に点在しており、青々と繁つている樹木、インドでは樹神が宿っていると信奉されているものですが、そういう樹々が灼熱の太陽の光を遮つて、芝生のうえにいつも涼しい木陰をつくつており、天空からは無量の天神天女の奏でる色々な清らかな音楽が流れて来て絶えるときもなく、また天神天女が天空よりふらす無数の曼陀羅華（蓮の花弁）は、無量の諸仏、無量の菩薩、無量の衆生の上にふりそがれているというのです。

日本の国では到底考えもされない風景ですが、インドの国を旅行してみますと、こうした園林がインド人にとつて地上の理想郷として考えられやすいことに気付くものです。我此土安穩の浄土、それは単なる理想郷ではなく、まさしく生きてまします久遠の本仏お釈迦さまを中心とした地上現実の浄土であり、天の音楽も曼陀羅華も、単なる比喩ではなく事実あつたことであり、現にあることであり、未来もありうることなのです。

それは観念観法の中の世界でもなく特殊な神通力や靈感でしか知られない世界でもなく、本仏お釈迦さまを本尊とし、本門のお題目を如説に受持する人々には、凡眼でも見ることが出来、凡耳にも聞くことが出来、手にもふれられ、凡足をもつて歩くことも出来るこの世の現実の浄土なのです。遠い彼方に求めねばならない浄土でもなく、来世に求めねばならない浄

土でもなく、法華經を行じている今日只今の現実の世界なのです。

### ○私が体験した常住の浄土

昭和二十四年の冬（私が数えの二十九才でした）十二月一日より八日までの一週間、臘八接心の地を故郷である豊前上野峡の溪谷に求め、断崖の淵に立つている廃屋にも等しい今の御草庵に籠もった初日の未明のことでした。唱題中、日蓮大聖人の觀心本尊鈔の、かの有名な「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。」という金言の心にふれ、その刹那、我にもあらず本仏お釈迦さまの廣大無辺なる大慈悲に摂取され、これまでの夜明けの上野峡の溪谷が、さながら仏国土そのものの如く感ぜしめられ、感涙嗚咽の中に唱題を続けたことがありました。

この体験は、この年の臘八接心に、私自身の出家を継続するか中断還俗するかを賭けた修行であっただけに、今もなお強烈な印象として生々しく残っているものです。それから二十数年の歲月がたちました。上野の山峡は今も昔も変わりはありません。人家が一軒も建ったわけでもなく、あの時の山峡の巨岩の屏風のようについたてた様も、岩の上の松の木も、そして谷川のせせらぎも変わることなく、大自然の姿をそのまま残しています。

と云って、あの時、私をしてあのように感動せしめ法悦にむせしめた仏国土が、大自然のまま今も常に感ぜしめられているのか、という決してそうではありません。あの時の極限に達したような緊張は、あの時、一度きりのものであって二度とあるものではありません。若し同じような心境で仏国土を同じように感じているとするならば、それは嘘であり、嘘でなければ、それはひからびた觀念の意識的な継続にすぎないでありましょう。

久遠の本仏お釈迦さまの常住説法もその仏国土にも変わりがあるはずはありません。然しそれを感じる私の心が常に変わっているのです。上野峡では昭和四十二年の夏より数名の青年僧と共に、溪谷の白糸の滝のそばの、これも陋屋にも等しい今の家を仮道場として暮らす日が多くなって来ました。今は身延の釈迦牟尼堂と東京の玉川道場とをかけたため、上野峡には毎月一週間ぐらいしか留まっていられません。その滞在中本仏お釈迦さまと共に仏国土に住しているという法悦を味あわないことはありません。仏陀常住護念の中、諸天の擁護をこうむり、故郷の遠い遠い先祖の靈にも見護られている



感謝に欠けることはありませんが、昭和二十四年十二月一日未明の感動は、再び繰り返して追体験されることはないのです。あの時―御草庵の廃屋には電灯もランプもなく、夜具も食器もありませんでした。雨はもり壁は落ち、障子も雨戸も破れ、タタミはくさっていました。然し七字のお題目にあふれる本仏お釈迦さまの因行果徳の大慈悲に打たれた刹那、その廃屋が七宝莊嚴の堂閣にも勝るものとなりました。いきてまします本仏お釈迦さまと共にお題目を唱和する浄土と化していました。煩惱具足、謗法罪惡深重の身のまま仏国土に撰取せしめられている我が身に感泣久しくしていました。お題目を通して求めに求めていた一念三千の仏国土は、久遠の昔から唱題の当処に現成していたのです。

あの頃の私―それは昭和三十三年十一月三日、三十八才にして日蓮宗総本山身延久遠寺の布教部主任として、「みのぶ」教報の編集を担当するに至るまで、住むに定まった家も部屋もなく来る日も来る日も、友人や信徒の家に一夜の宿が借りられれば幸いのこと、野宿の夜も多く、昼間は街頭村落に托鉢しては五円、十円の喜捨にあずかり、わずかに露命をつなぐ日々の連続でした。汽車に乗るにもバスに乗るにも車代すらなく、一個十円のコッペパンをかじっては、ようやく一日を過ごしている有様でした。戦後の地下道の浮浪児と同じ生き方、今の生活からみれば想像もされない乞食同然の暮らしては、然しそれでも、何はなくても一筋の信仰があり、かけがえもないその信仰に、何時の間にか、私自身抜け切れない驕慢心が根強く心の底にはびこっていました。

「私には法華経信仰がある。そして誰にも負けぬくらい修行しているのだ。」という自負心が驕慢に代わっていました。それが昭和二十四年十二月一日の未明、お題目の心にふれて、木端微塵に打ち砕かれたのです。実はその時「自分が自分の意志によって信仰するのでもなければ行をするのでもない。自分が生々流転した遠い遠い久遠の昔から、既に本仏お釈迦さまに見護られ護念され、方便に方便を重ねて、今生初めて法華経にふれ、信仰にめざめせしめられ、行を起さしめられていたのだ。」と気付かされたのです。

この時、私がこれまで唱えていたお題目は、私のお題目ではなく、本仏お釈迦さまの唯我一人能為救護のお題目となり、久遠劫来のお釈迦さまの慈悲神通力によって唱えしめられているお題目となっていました。それは自己本具の仏性を開顕せんとするお題目でなく、本仏お釈迦さまの因行果徳そのものが全面的に、無条件に、私の当体を包んで自然讓与しているお題目であったのです。それが本当のお題目でした。そしてその唱題行の中に、前に述べたような仏国土（本国土妙の妙

相)が現在前していたのです。

もはや自分を中心としてものを見、すべての価値判断をしていた自己中心的宇宙観は微塵にくだかれて霧散し、本仏お釈迦さま中心の世界が展開していました。そして私自身は、太陽の光によって輝く満天の星座の中の小さな星になっていました。星はうなずきました。「この太陽の実在と、太陽の光の尊さを、それを知らないでいる多くの星さんたちにも知らせてあげなければならぬ。」と。

### ○見仏・見土の条件

久遠の本仏お釈迦さまを離れて仏国土はありません。法華教学上では「依正不二」「身土不二」とも申していますが、お釈迦さまあつての仏国土であり、お釈迦さまと仏国土とは、無始久遠の昔より常に共にあるのです。

それは遠い空のあなたにあるものでなく、常に娑婆大地に実在しているものなのです。自我偈に「常住此説法 常にここに住して法を説く」という「ここ」とは娑婆大地にほかなりません。本仏お釈迦さまは久遠の昔から、常に娑婆世界を本国土として、何時でも何処でも、常に法を説かれているのです。

この行動的実在を、顛倒した凡夫には見ることも出来ず、聞くことも出来ず、娑婆を煩惱の焰におおい、罪業の闇につつまんでしまっているばかりでなく、枝葉分身の諸仏の領土(弥陀の植民地、大日如来の占領地)となしたり、他教他神の居住地と化して、三界火宅の悪相を益々熾烈にしているのです。それは公害による環境破壊の比ではありません。自我偈では、まさしく「大火所焼時」「没在於苦海」と指摘している通りです。

法華教学上では「娑婆即寂光」という句があります。その意味は、娑婆がそのまま寂光浄土ではない、といって寂光浄土は娑婆を離れては存在しない、娑婆は浄土に即し、浄土は娑婆に即しているものである、と解釈されているのが一般のようです。但し「即する」とは一体どういうことなのでしょう。思うに、こういう言葉や、こういう解釈こそ觀念の遊戯に墮してしまつてはいませんか。それは本仏お釈迦さまの娑婆常住の実在を抜きにして寂光浄土を論じようとする弊害にほかならない、と申されましよう。

また「仏国土建立」という言葉もあります。それは靈界の仏国土を娑婆の地上に移して国造りをするという意味でありまし

よう。然し、仏国土は既に久遠の昔より本仏お釈迦さまによって娑婆大地に建立されているのであって、凡夫が本仏お釈迦さまに代わって仏国土を建立しようという考えこそ、錯覚も甚だしいことなのです。

私たちは、仏国土を建立するのでなく、お釈迦さまによって既に久遠劫来建立成就されている仏国土に住することこそ至念しなければなりません。それにはお釈迦さまと仏国土とが本来「依正不二」なのです。ですから、自我偈に「一心欲見仏不自惜身命」とある通り仏を見たてまつる、見仏の信行が先行するのです。不自惜身命とは、この場合、勇猛精進ということではなく、本仏お釈迦さまのお題目に我が身命を全托するということであって、その全托の信、絶対信の当処、「時我及衆僧俱出靈鷲山」とあるように、本仏・本法・本僧の三寶具足する大マングラ仏界の現在前している端相を見たてまつることが出来るのです。

見仏・見土、それは自分の学力、行力によるものでなく、ひとえに本仏お釈迦さまに対する絶対信によるほかはありません。ともすれば智慧才覚のある人々の中には、本仏お釈迦さまの慈悲神通によらず、自分の仏教的知識、或いは信仰上の行力・念力、或いは寺院教会に奉納した布施財産、甚だしきは社会的地位によって仏国土に入り得ると思っている傾向もあるようです。地位のあるお寺の住職と親しいとか、お経を上手によむとか、そういうことによって仏国土に入りやすいと思っている人々も多いようです。然しそれらはすべて錯覚であり、むしろ見仏見土の障碍ともなっているのです。立派な戒名をつけてもらっても、盛大なお葬式を行っても、それが仏国土に入る条件とはならないのです。仏国土に住する条件、それは法華経本門の三寶に対する絶対信、ただそれだけなのです。

日蓮大聖人の祈祷鈔に「行者は必ず不実なりとも、智慧は愚かなりとも、身は不浄なりとも、戒徳は備えずとも、南無妙法蓮華経と申さば必ず守護したもうべし。袋きたなしとて金を捨つることなかれ、伊蘭をにくまば栴檀あるべからず、谷の池を不浄なりと嫌わば蓮を取らざるべし。」とありますように、仏国土に入るのに身の煩惱罪業は問題ではないのです。罪業を改めず、その身そのまま、絶対信によって見仏・見土の宝境―浄仏国土に生身のままで入ることが出来るのです。そして本當の修行が仏国土の中で展開されて来るのです。

## ○ 天の伎楽と曼陀羅華

自我偈の文に「園林もろもろの堂閣 種々の宝をもつて莊嚴し 宝樹華果多くして 衆生の遊樂する所なり」といわれている。「衆生の遊樂」とは、無論、觀光地や歓楽街での遊樂ではありません。ここにいう遊樂とは、本門の三宝に対する絶対信より起こる清浄な仏道修行上の法悦のことであつて、久遠の本仏お釈迦さまをはじめ三世十方分身の諸仏、本迹兩門の諸大菩薩、一乘擁護の諸天善神、並びに同信同行の僧俗と、常に共に住し、常に共に一仏乗を修行している歡喜にほかならないのです。

注意しておかなければならないことは、我此土安穩の浄土は、「諸天・・・曼陀羅華をふらして仏および大衆に散ず」とあるように、本仏お釈迦さまを中心として三世十方分身の諸仏、本化の菩薩、迹化の菩薩、諸天善神、乃至無量の一切衆生が充滿して、等しく本仏お釈迦さまの一仏乗を修行している、所謂、本門の大マンガラ仏界であるということです。

肝心なことは、ひたすらに一仏乗を修すること、本化の菩薩道を行ずることです。これを抜きにして天の奏する伎楽を聞くことでもなければ、天空よりふりそいで来る曼陀羅華を見ることがありません。經文に「諸天天鼓をうつて常にもろもろの伎楽をなし曼陀羅華をふらして仏および大衆に散ず」とあるのは、決して天の奇端を贊美強調しているのではなく、諸天も等しく一仏乗を修し、且つ一仏乗を修する行者を贊嘆することをあらわしているのにほかならないのです。上野峡行学道場の仏書は、殆ど身延の釈迦牟尼堂へ送つてしまつて、今、手もとにその資料がなく、引用に正確を欠くことが心苦しく思われますが、或る仏教学者の釈尊伝の中に次のことが述べられていました。

お釈迦さまが八十歳の二月十五日の夜半、クシナガラ郊外の沙羅双樹のもとで涅槃に入られようとした時、あたりの沙羅林の木々が一勢に時ならぬ華を咲かせ、白い花弁が、頭北西面して横臥されているお釈迦さまの上に、曼陀羅華の如くふりそそぎました。居並ぶ仏弟子たちはこの奇端に驚嘆しました。するとお釈迦さまは、これを誡めて次のように仰せられました。

「自然の端相に心を奪われてはならない。肝心なことは、あなたたちが如説に仏道を修行して怠らないことである。」と。恐らくお釈迦さまには、時ならぬ花を咲かせ、花弁をふりそいだ樹木の心、樹木に宿る樹神の心を能く理解されておられたでしょう。それは樹神にしても、心なき樹木にしてもお釈迦さまの仏身と、お釈迦さまの説かれた一仏乗とをたたえ、惜しむということです。草木国土も一念三千の当体であれば、かかる感応の端相の起こることも不思議はありませんまい。

一仏乗の修行、それは自分が独りでなすものではありません。本仏お釈迦さまと共に、お釈迦さまの我本行菩薩道という無始無終の本因行を、みずから行ずることであり、たとえ自分の周囲に同信同行の友はなくとも、無量の諸仏・諸菩薩・諸天・先師、そして草木国土と共に一仏乗を行ずるのです。共感の感応は現証となつてあらわれます。その一班が諸天撃天鼓であり常作衆伎樂であり、また雨曼陀羅華でもあるのです。

さてここで、もう一度ふりかえつて確認を新たにしておかなければならないことは、我此土安穩の浄仏国土が地上に顕現するということです。このことは日蓮宗門の伝道の目的にもかかげられ「地上の浄土の建立」とか「浄仏国土の顕現」等とつたいあげられて来ています。然しそれは一般には、一天四海皆皈妙法・広宣流布の暁に達成されるものと考えられているのが殆どようです。理想を未来にかかげ、その達成のため努力をつづけることは偉いことにはちがいはありませんが、ただそれだけでは理想はあくまでも理想であつて、何時になつても永遠の未来にあるのみで、現実に実現することは不可能なのです。

「地上の浄土の建立」「浄仏国土の顕現」は、広宣流布という社会的場に求めるだけでなく、まず信仰する者の信の当処に見出されなければなりません。一仏乗を修する当処に現実の浄土を見出す信仰者が、一人一人地上にふえることによつて広宣流布の内容も結実するのです。如何に広宣流布を目標にして信徒の数が増大しても、信徒の一人一人が浄仏国土に住していなければ、ただその宗派教団の勢力を拡大したことにすぎないでしょう。

問題は、個人の信仰において浄仏国土に住することができるかどうかということ、根本的には既に久遠劫来、本仏お釈迦さまによつて建立されている娑婆常住の久遠の浄土を見ることが出来るかどうかということです。このことについて日蓮大聖人は、観心本尊鈔の中で、

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

と指南されています。この文章は宗学上、四十五字法体段といわれているものですが、これによつても日蓮大聖人によつて体験された見仏見土の要諦をうかがうことが出来ましょう。

但し、さきにも申しましたように依正不二・身土不二であつて、本仏お釈迦さまを抜きにして仏国土が実在するのではあ

りません。五濁にみちた娑婆世界が浄仏国土の風光を示現するのは、実に本仏お釈迦さまの地上出現に伴うものなのです。見土の後に見仏があるのでなく、見仏と同時に見土があり、見仏が見土に先行するのです。本仏お釈迦さまの出現は、自我偈に、

ことごとく皆 恋慕をいだいて渴仰の心を正す 衆生既に信伏し 質直にして意柔軟に

一心に仏を見たてまつらんと欲して みずから身命を惜しまず 時に 我れ及び衆僧 俱に靈鷲山に出ず

と示されている通り、衆生の信仰に応じるものであって、それなくしてお釈迦さまが勝手に地上に出現されることはないのです。お釈迦さまの不現、出現、それも実に衆生を救うための慈悲神通によるのです。願わくは今日只今、仏を見たてまつり、本仏の浄仏国土に遊樂する（本化の菩薩道を行ずる）法悦歡喜の中、人と交わり、先祖を導き、鬼神をも導くようにありたいものです。日常、我が住む家はたとえ借家であつても七宝莊嚴の堂閣にも等しく、庭の樹木も宝樹として共感し、道を歩くにも浄仏国土を歩くようにありたいものです。

## 浄土の人々 ーそのー

### ○即是道場

法華經に示すところの寂光浄土とは、娑婆世界以外にあるのではなく、久遠の本仏お釈迦さまを本尊と仰いで南無妙法蓮華經と唱え、一仏乘を修する当処であるというならば、日蓮大聖人の御一代の中でも、最も悲惨な状態であった寒山佐渡島の守護代本間六郎左衛門重連の館の後方、死人をすてる共同墓地であった塚原三昧堂、それは御遺文の中でも

一間四面なる堂の仏も無し。上は板間合わず、四壁はあばらに、雪ふりつもりて消ゆることなし。かかるところに、敷皮うち敷き、みのうち着て、夜を明かし日を暮らす。夜は雪霰雷電ひまなし。昼は日の光もささせ給わず。心細かるべきすまいなり。

と記されている通りですが、そういう衣食住にも乏しく、その上、常に法敵に命をねらわれているという生活状態の中であつても、それでも寂光浄土であつたのであるつか、と質問される人もあるかも知れません。

或いは第二次世界大戦を体験された人は、砲煙弾雨の戦場、原爆被災の阿鼻叫喚のさなかであつても、一仏乘を修している人々には、それでもなお地上の寂光浄土ということが出来るのかと質問される人もあられるかと思ひます。

そこで、この解答を自我偈の中に求むれば、

衆生劫尽きて、大火に焼かると見る時も、我が此の土は安穩にして、天人常に充満せり。

と断言されていることに気付くことでしょう。ここにいう「劫」とは成劫、住劫、壞劫、空劫という四劫の中の住劫のことであつて、「劫つきて」という場合、衆生の住むべき状態の地球全体が、もはや住むことも出来ない壊滅の時代に入ったことを意味するものです。しかし、たとえ地球壊滅の時と思われるような状態であつても、それは顛倒の衆生の所業であつ

て、その業火の娑婆世界にも「我此土安穩天人常充滿」という淨仏国土は嚴然として実在している、と自我偈の經文は断言しているのです。

一般に宗教家は、世界を本体界と現象界、靈界と現界に分けて考え、自我偈の我此土安穩の淨仏国土も靈界、本体界の範疇に見ているようですが、それはキリスト教的見方であつて、仏教の見方ではありません。なるほど世界を本体界と現象界、或いは靈界と現界というように二元的に分けてみれば、現象界（現界）がたとえ大火所焼であつたとしても、本体界（靈界）はそれにかかわりなく永遠に我此土安穩であるという説は、一往、合理的に納得もされやすいかも知れません。

然し仏教は、お釈迦さまの成道の初めから、そういう二元的宇宙觀を否定し、衆生を中心として悟りの世界と迷いの世界を打ち出し、迷いの九界（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上）も悟り一界（仏界）もまた九一不二、迷悟不二、迷悟同時、と説いて来ているのです。勿論、仏教では靈の世界を否定するものでなく、現実世界もまた靈界として別に分けているではありません。

従つて、娑婆世界が顛倒の衆生の業火によつて大火所焼と見られる時も、同時相即不二である我此土安穩の仏界もまたその娑婆世界に現存しているのであり、本来からいうならば、無始久遠の昔より、娑婆世界こそ本仏お釈迦さまの本国土であつて、その仏国土が、住む衆生の顛倒によつて大火所焼の相を現しているにすぎないのです。

故に、一仏乘を信行する者には、たとえ砲煙彈雨の戦場においても、原爆被災の阿鼻叫喚のさなかにおいてさえも、我此土安穩の仏国土の实在を信じ、その实在を見ることが出来、更に仏国土を汚し、仏国土を蹂躪する者に対する激しい怒りと悲しみをいただき、益々、一仏乘の宣布を強盛にします。

日蓮大聖人が佐渡塚原の一間四面の三昧堂において常に仏国土を見ておられたことはいうまでもありません。一ノ谷に移つて著述された観心本尊鈔の中で「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、所化もつて同体なり」と仰せられた言葉は、今でこそ日蓮宗学上、四十五字法体段と称して最も難解な哲学のようにいわれてはいますが、ここにいう「所化」とは実は大聖人自身のことであつて、大聖人は哲学を述べているのでなく、衣食住は勿論、執筆するのに筆も紙もことごとく不自由きわまりない生活の中に、見仏見土の感きわまる体験を述べておられるのです。



文永八年九月十二日、竜口の法難、断首の刑場においても大聖人の泰然自若たる振る舞いこそ、見仏見土の法悦より起るものであつて、開目鈔に

日蓮といひし者は、去る年九月十二日、子丑の時に頸はねられぬ。これは魂魄佐渡の国に至りて 云々。  
と仰せられた魂魄とは、法難によつて確認された本化上行菩薩の魂魄であつたのです。

次に、お釈迦さま一代八十年の御生涯をふりかえつてみますれば、お釈迦さまにも九横の難があり、その大難の第四番目に釈迦族の滅亡がかかげられています。それはお釈迦さまの晩年の出来ごとでした。既にお釈迦さまの父親の浄飯王は、一説によれば九十七才で逝去し、その妻（お釈迦さまの養母）マカハジャハダイ、その子（お釈迦さまの異母弟）ナンダ、お釈迦さまの妻ヤシユダラ、その子ラゴラ、浄飯王の次の王位をついだバドリカ、お釈迦さまの甥のアーナンダ等々釈迦族の主だつた人々は殆どお釈迦さまの僧団に入門出家していたのですが、インドの二大強国のコーサラ国の瑠璃王のひきいる軍勢によつて在地の釈迦族の殆どの者は捕えられて虐殺されてしまいました。

この時、難をのがれた者たちが、今でもネパールの首都カトマンズの近くで釈迦族の後裔を誇りとして残存しているといわれていますが、当時侵略された釈迦族は、婦女子にいたるまで虐殺されたとされており、学者によつて多分ここがその場所であつただろうと推定されています。

侵略のこの起りは、ルリ王の生母が釈迦族の下賤なる旃陀羅の娘であり、王女として父ハシノク王の妃となり、旃陀羅の腹から自分が生まれたという屈辱の血をルリ王が知つたことに始まっています。ルリ王は血の復讐を誓い、父を王位より追放しました。ハシノク王はのがれてマガダ国へ至り王舎城の門外に倒れて息絶えました。ルリ王は釈迦族潰滅の軍を起しました。怒涛の行軍の道端に、お釈迦さまが独り、枯木の下に端坐されていました。そのわけをルリ王みずから尋ねました。お釈迦さまは一言申されました。

「たとえ木は枯れてはいても、木影は涼しい」

枯木とは、まさに滅亡しようとしている釈迦族を暗示したことでした。ルリ王には直ぐそれと解りました。そして憂い深いお釈迦さまのまなざしに抗しきれず、そのまま軍を返しました。このようなことが三度くりかえされました。四度目、もはやお釈迦さまは制止のきかないことを知り、敢て枯木の下に坐することはありませんでした。軍は釈迦族の上に殺到してゆ

きました。お釈迦さまをはじめ釈迦族より出家した者は難をのがれましたが、この虐殺大事件をどのような思いで見ているのでしょうか。また逮捕され、凌辱され、そしてまさに虐殺されんとした釈迦族の中の、仏教を信じていた人々は、どのような思いをしていたのでしょうか。

法華経の譬喩品に次の有名なお経文があります。

三界は安きことなし。なお火宅の如し。衆苦充滿して甚だ怖畏すべし。常に生老病死の憂患あり。かくの如きらの火、熾然としてやまず。如来は已に三界の火宅を離れて、寂然として閑居し、林野に安処せり。

今、この三界は皆これ我が有なり。その中の衆生は悉くこれ吾が子なり。而も今この処はもろもろの患難多し。ただ我れ一人のみ能く救護をなす。

恐らく殺戮をうけた人々も、難をまぬがれた人々も、敬虔な仏教徒である以上、殺戮の修羅地獄の淵にあつて、しかも「寂然として閑居し、林野に安処」し、一切衆生を「悉く吾が子」としていつくしみ、「我れ一人のみ救護をなす」と護念されているお釈迦さまを、更に至心に恋慕渴仰したことでしょう。

ここで思い起さしめられることは、第二次世界大戦中、ナチスドイツのユダヤ人狩りです。ドイツ占領下の各国のユダヤ人は、ユダヤの血というだけでオーシユビッツに送られて行きました。若しコーサラのルリ王がお釈迦さまの人格に畏敬の念をもたなかったならば、お釈迦さまをはじめ仏教々団の釈迦族の血を引く者は、たとえ出家であろうとも殺戮されたことでしょう。父親のハシノク王をも殺害しようとしたルリ王です。殺そうと思えば行軍を制止しようとした元釈迦族の王子お釈迦さまから、まず血祭りにあげることはわけもなかったはず。然しそれが出来なかったのは、お釈迦さまの偉大なる人格によるほかはありません。殺人鬼アングリマーラ（指鬘外道）の狂気さえも、一言によつて本心にかえらしたお釈迦さまです。「枯木であつても木影は涼しい」の一言は軍に道理を説いて戦争を防止しようとしたのでなく愚王を誡責する三明六通の仏陀の全人格のほとばしりであつたのです。ルリ王は言葉でなく人格に畏伏して軍を返したのです。仏教々団に一指もそめることの出来なかつたのも、お釈迦さまの人格によるほかはありません。

同じ娑婆世界でありながら、釈迦族の領土は阿鼻叫喚の火宅となつて潰滅したのに対して、お釈迦さまの教団は、仏国土そのものとして「寂然として閑居し、林野に安処」していたのです。お釈迦さま御在世当時、お釈迦さまのおられる処、歩

かれる処、それはそのまま仏国土でした。樹下石上でも、洞窟の中でも、草の褥の上でも、ガンジス河を渡る小船の中でも、浄土の風光に輝いていました。三界火宅の娑婆世界は、本時の風光を取りもどしていたのです。お釈迦さまの御在世中、既にそうであるならば、お釈迦さまが無始無終の久遠の实在を開顕された以上、娑婆世界もまた無始無終の本国土として開顕され、仏滅後、幾星霜を経ようと、一仏乗の修する処、見仏見土の本時が開かれなければなりません。如来神力品に次のように示されています。

この故に汝等、如来の滅後において、まさに一心に受持、読誦し、解説、書写し、説の如く修行すべし。若しは経卷所住の処あらん。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、若しは僧房においても、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、塔をたてて供養すべし。所以はいかん、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。

このお経文によれば、法華経々典を受持、読誦、解説、書写し、更に仏塔を建てて供養する処は、たとえ如何なる処であつても悉く仏国土であるということです。仏国土のことを、ここでは即是道場とされていますが、それは敢くまでも一仏乗を修するという行を主としているからです。観念的に仏国土の風光を観想することを否定し、あくまでも行を強調せんとし、道場という言葉が用いられているのです。

道場といえば、通常、道を上達するための練成道場と混同しがちかも知れませんが、そうではなく、この場合の道場とは仏国土そのものであり、一仏乗の修行は、実は仏国土の内にあつて実践されているのです。道場が仏国土である証明として、「諸仏ここにおいて無上正等正覚を成じ、諸仏ここにおいて常説法教化をなし、諸仏ここにおいてまさに入滅されようとしている」と述べられているほどです。

お釈迦さまの四大仏蹟は、通常、生誕の地ルンビニー園、成道の地ブツダガヤ、説法の代表地靈鷲山、入滅の地クシナガラとされています。この四大仏蹟の中、生誕の聖地が、このお経文の中より抜けていますが、それは省略したのではなく、たとえお釈迦さまでも生まれればかりでは自覚々他の仏陀の相を示してはいないからです。

そこで一仏乗を修行する当処が、そのまま仏国土であり、仏国土とは地上の聖地の中でも、お釈迦さまが仏陀として正覚

を成じ、説法し、入滅された仏蹟に等しいものであると一往考えられるところですが、然しこのお經文をよくよく考えてみますと、それは過去の遺蹟と等価値のものというよりは、一仏乘を修行する当処こそ、お釈迦さまが成道して深く瞑想思想されている当処であり、また常説法教化を施されている当処であり、或はまたまさに入滅に臨んで最後の教化をされている当処である、と拝されるのです。お釈迦さまが不滅の仏身であることが如来寿量品において開顯された以上、神力品のこのお經文は、過去の遺蹟ではなく、生身の行為の当処と拝すべきでありましょう。

ところで、神力品では成道、説法、涅槃の仏陀をお釈迦さま一仏に限らず「諸仏」と明示されています。ここにいう諸仏とは不滅の滅を現じた仏ですから、弥陀、大日、薬師という分身の諸仏のことではなく、お釈迦さま以前、無始の昔より娑婆世界に出現された無量無辺の過去仏にほかなりません。これらの過去仏は、如来寿量品において五百億塵点劫を示した後、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の国においても衆生を導利す。

もろもろの善男子、この中間において我れ燃灯仏等と説き、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。

と説かれている通り、久遠の本仏お釈迦さまの方便身であつたのです。但しこの方便身とは假りの身というのでなく、同相、同性、同体、同力、同作、同因、同縁、同果、同報、本仏お釈迦さまと全く同じ仏であつて、しかもお釈迦さまの主体性の中に包摂されている立場で方便身といわれているのです。それは同体の化身といった方が適當であるかも知れません。

たとえば、貴方の父、貴方の祖父、曾祖父　幾代も幾代も無始の昔にさかのぼつても直系の父系の当主が、貴方と寸分も違わない同相、同性、同体であり、同力、同作、同因、同縁、同果、同報の人はかりであつたとしたならば、そのいずれの先祖からみても、貴方は先祖の化身ということが出来ましょう。また逆に貴方の立場から先祖をみれば、そのいずれの先祖も貴方の化身であるということが出来、更にそれら無量無辺の先祖が体胤滴々として間斷あることなく相續されている場合、無始以来の久遠の先祖は悉く貴方の一身に、全く同体としての生命を脈つたせているということも出来ましょう。貴方の一つの行為、それはささやかな行為であつたとしても、貴方一人の行為ではなく、無量の先祖のふるまつた行為であり、行為そのものは実に久遠の行為であつて、貴方は久遠の行為をふるまつたことになるのです。しかも行為には必ず因縁果報が伴います。すると貴方の行為には無始以来の無量の先祖の因縁果報を背負つた行為であると申されましょう。

こういつ例は一般の人にはあてはまるはずはありませんが、然し、ここにいう貴方という言葉をお釈迦さまにおきかえ、無量の先祖を無量の過去仏におきかえる時、如来寿量品において開顯されたお釈迦さまの久遠実成の当体が鮮明にされるのです。

日蓮教学上の一般の解釈では、久遠実成の本仏がおられて、それが無量の過去仏として応現し、今番お釈迦さまとして出現されたのだとされています。一見、もつともらしい解釈のようですが、実は甚しいあやまりなのです。そのあやまりはヒンズー教のビシュヌ神の第九番目の化身がお釈迦さまであるとしていることと同軌でありましょう。

法華経の中において日月灯明仏・燃灯仏・大通智勝仏・等々の法華経を説いた無量の過去仏の出現、そしてすべての過去仏を総括代表した多宝如来とお釈迦さまとの二仏並座の儀相、それはお釈迦さまが無量の過去仏の系譜の中にあることを、くりかえしくりかえして力説し、この仏統譜をふまえて、はじめて如来寿量品において久遠実成を開顯されたのです。

お釈迦さまが成道後六年目、四十一才の年、出家して十二年ぶりに故郷カピラの町に皈つて来ました。然しお釈迦さまは宮殿に入ろうとはせず、郊外の社に宿して毎日町へ托鉢されました。誇り高き釈迦族の浄飯王は、我が子の乞食のふるまいに堪えきれず、使いをつかわして詰問しました。

「お前は出家したとはいえ、もともとカピラ城の太子である。それにもかかわらず領民の家に乞食するとは、国王たる父親の名誉まで台なしにするではないが。即刻、乞食をやめて宮殿に入るがよい」

お釈迦さまは答えました。

「乞食は、昔からの我が家系のしきたりなのです」

浄飯王は怒りました。

「名誉あるカピラの王族の家系に、乞食した者は一人もいない」

お釈迦さまは強く申されました。

「いいえ、私のいう我が家系とは世俗の王統のことではありません。過去仏の家系をさしているのです」

これはお釈迦さまの生涯の伝説の中の一エピソードにすぎませんが、過去仏に関するエピソードは決して少なくはありません。それはお釈迦さま御在世当時、いやそれよりももっと遙かな昔から、過去仏信仰というものが、インドの民衆の中に、

主として非アーリヤン系の種族社会に根強く生きていたことを物語るものです。

過去仏については、いずれ項を新たに述べてみたいと思いますが、無量の過去仏のはじめは、お釈迦さまをふくめて過去七仏を原形としていました。お釈迦さま以前に六仏がおられたわけです。この六仏の中、お釈迦さまみずから、批判を加えて、三仏は梵行久住し、他の三仏は梵行久住せず、と仰せられています。これによっても過去仏というものが、お釈迦さま以前、娑婆世界の地上に実在していたことが明らかにされましよう。それは単なる偶話でもなければ神話でもなく、濃い現実性をもったものでした。

ところが仏滅後、次々に経典が編纂されるに従って、過去仏はお釈迦さまの生涯をモデルにして次第にその数を増やし、遂に無量無辺の数となり、却って神話的色彩をおびて来るようになりました。然し、そのいずれの過去仏の滅後には、正法像法はあつても末法はなく、すくなくとも像法時代の終わらんとする時には、次の過去仏が出現して法灯を連綿として継承し、お釈迦さまに引きつがれるように構成されたのです。

無始久遠の昔よりお釈迦さまに至るまで法灯連綿たる継承、それはお釈迦さまの久遠実成の本覺身の伏線であると同時に、本覺は始覺を離れてはなく、始覺もまた本覺を離れてはないということを強調しているのです。如来寿量品に、五百塵点劫の中、

この中間において、我れ燃灯仏等と説き、またまたそれ涅槃に入ると言いき。

と、言っているように、無量の過去仏の中、燃灯仏を代表的に打ち出しているのは、燃灯仏の時代にお釈迦さまが儒童菩薩として燃灯仏より授記されたということによるものでありましよう。ここにも本覺即始覺、始覺即本覺の教理が秘められています。若しこの教理が否定されたり無視されるならば、お釈迦さまの久遠実成の仏身は、大日理法身と大差のないものとなるばかりでなく、私たち個人の成仏も有名無実のものとなってしまうでしょう。無量の過去仏の構成、それは決して夢物語とみなしてはならないのです。

申すまでもなく、いずれの過去仏もお釈迦さまの通り、娑婆地上に人間として出生し、成人して出家修行し、成道後、三乗方便を説いて一乘眞実の法華経を開顕し、涅槃されては仏舎利塔を地上に留めて大衆を利益しました。これらの無量の過去仏が多宝如来という一仏に統括象徴されて法華経の見宝塔品に出現するのです。そして宝塔中、お釈迦さまが多宝如来と

二仏並座されることによって、お釈迦さまみずから無量の過去仏の系譜に入り、更にこの系譜の悉くの過去仏を我が化身（方便身）として一身に包摂した時点において、久遠実成の開顯が成就されるのです。そこで逆にお釈迦さまの久遠実成という本覚身を開けば、そこに無量の過去の過去仏の始覚身を見ることが出来ましょう。

如来神力品において、法華經受持信行の当処を即是道場といい、道場の仏国土としての無上価値をいあらわすのに「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、敢えて「諸仏」としたのは、実はお釈迦さまの久遠実成を開いて、この地上、法華經信行の当処こそ、生身の一仏の聖地であるのみでなく、無量無辺の生きてまします過去仏のそれぞれが、等しく当に正覚を成じ、説法しておられ、また当しく入滅に臨んでおられる処として、功德の甚大久遠・広大無辺を強調しているのです。

一仏乗受持の当処が、仏陀の成道、説法、涅槃という代表的行為を一挙に兼ねる処であるということは、一見、矛盾もはなはだしい考え方と思われるかも知れません。何故ならば誰でも成道・説法・涅槃という行為を一挙に行うことは出来ないからです。然しながら、成道にしても説法にしても涅槃にしても、それはひとえに一仏乗のため、一切衆生をして一仏乗を實踐せしめんがためであつたということに思い当たるならば、それは決して矛盾ではなく、成道時の深い思惟、常説法の悲願、方便涅槃の悲願までも悉く一挙に達成されている、ということが出来ましょう。つまり一仏乗受持実践の当処に、本仏お釈迦さまを中心とする無始久遠劫来の無量の諸仏の成道・説法・涅槃の姿があり、それぞれの仏国土もまた同時に顕現されているのです。生きてまします無量の諸仏の、無量劫来の成道・説法・涅槃の行為、そして連綿として続くその時その時の仏国土の悉くが、今、一仏乗実践の当処に凝集しているのです。

如来神力品の偈文には、その風光が次のようにたたえられています。

能くこの経をたもたん者は、即ちこれすでに我れ（本仏お釈迦さま）を見、また多宝仏及びもろもろの分身者（分身の諸仏）を見、また我が今日教化せるもろもろの菩薩を見るなり。

能くこの経をたもたん者は、我れ（本仏お釈迦さま）及び分身・滅度の多宝仏をして一切みな歡喜せしめん。十方現在の仏、ならびに過去（過去無量の諸仏）、未来（未来無量の諸仏を）、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。

諸仏（過去無量の諸仏）の（成道の）道場に坐して得たまえるところの秘要の法、能くこの経をたもたん者は、久しからずして、またまさに得べし。

これは全く久遠の本仏お釈迦さまを中心とする無始久遠劫来、常住不滅の大マンダラ仏国土そのものにほかなりません。一仏乘実践の娑婆世界が、そのまま常住不滅なる動的大マンダラ仏国土としての本来の姿を顕現しているのです。何と素晴らしいと尊い教えでしょう。これほど娑婆仏国土を賛嘆した言葉が他にあるでしょうか。

ここにおいてお題目を唱える私たちが深く反省しなければならないことは、少なくともお題目を唱えている時、私たちの環境を、躍動する莊嚴なる大マンダラ仏国土として感じているかどうかということです。娑婆三界がそのまま仏国土であるということは、はなはだ大胆な論議であるといわれるかも知れません。然し娑婆以外に仏界・仏国土はないのです。

ところで注意しておかねばならないことは、娑婆の現実を仏国土と見る、即ち見土の前提として、前にも申しましたように見仏の体験がなければならぬということです。見仏なき見土、それは煩惱五濁憍慢顛倒の自己をそのまま肯定し、信行実践を抜きにした自然主義に墮ち入る危険性が多分にあり、これまでの歴史では、殆どその墮落をまぬがれることは出来なかつたのです。

たとえば日蓮大聖人の御遺文集の中でも、後世の偽作遺文とみなされている阿仏房御書には次のように自然主義観心主義がもられています。

末法に入つて法華経をたもつ男女の姿より外に宝塔なきなり。若し、然れば賈賤上下をえらばず南無妙法蓮華経と唱うるものは、我が身宝塔にして、我が身また多宝如来なり。妙法蓮華経より外に宝塔なきなり。法華経の題目、宝塔なり。宝塔また南無妙法蓮華経なり。今、阿仏上人の一身は地水火風空の五大なり。この五大は題目の五字なり。然れば阿仏房ながら宝塔、宝塔ながら阿仏房、これより外の才覚無益なり。聞信戒定進捨慚の七宝を以つて飾りたる宝塔なり。多宝如来の宝塔を供養したもうかと思えば、さにては候わず我が身を供養し給う。我が身また三身即一本覚の如来なり。かく信じ給いて南無妙法蓮華経と唱え給え。ここさながら宝塔の住処なり。

右の文章においては、お題目は本仏お釈迦さまの久遠の因行果徳の二法ではなく、大自然の地水火風空の五大所成であり、宝塔も仏身も凡身もまた五大所成として、五大を媒介に題目も宝塔も仏身も凡身も一つのものとし、三界もそのまま仏国土



として現実を肯定しているのです。それは真言密教の五大縁起思想と何ら変わるところはありません。ただ観念の操作による現実肯定であって、ここからは何の創造も発展も起こりようはないのです。

こういう文献は速かに大聖人の御遺文集より削除すべきですが、恐るべきことには日蓮宗の寺院教会、及至檀信徒の御宝前に祭られている三宝様という二仏並座の宝塔が題目とされているということです。そこには阿仏房御書の思想の毒気深入の根深さに身ぶるいを禁ずることが出来ません。

如来神力品において一仏乘実践の当処には、園中、林中、樹下、僧房、白衣の舎、殿堂、山谷旷野であつても、「この中に、皆、塔をたてて供養すべし」と告勅せられている塔とは、外ならぬ仏塔であつて、経巻塔でもなければ行者の塔でもないのです。「諸仏ここにおいて阿耨多羅三藐三菩提を得、法輪を転じ、般涅槃したもう」とおられる無量の始覚の仏に即する久遠実成の本覚の仏・本仏お釈迦さまを供養し奉る仏塔であり、見土、見仏の同時相即をうたい、見土の当処に見仏の前提の大事がいましめられているのです。次に仏国土の中に充滿する「仏と大衆」について考えてみることにいたしましょう。

△つづく▽

## 浄土の人々 ― その二 ―

### ○浄土における仏と大衆

これまで、一仏乘を行じている当処が、そのまま久遠の本仏常住の浄仏国土である、と述べて来ました。それは一仏乘の妙法蓮華経が、本仏の久遠の本因、久遠の本果の相即不二なる修証一体の法門であるが故に、この妙法蓮華経を身口意の三業に受持する者、即ち一仏乘を行ずる者は、本仏の本果に即する本因妙の位に立っているものであって、本因妙の行人を本化地涌の菩薩といい、久遠の本仏お釈迦さまと、妙法蓮華経と、本化地涌の菩薩とが、無始の昔より常に同時に三者相即一体としてあるものであって、この三宝一体の当処こそ浄仏国土にほかならないからです。

日蓮教学では久遠の本仏お釈迦さまを「本門の本尊」といい、妙法蓮華経を「本門の題目」といい、本化地涌の菩薩を「本門の本僧」といい、三者を総称して「本門の三宝」と申しているのですが、この三宝は常に同時に相即しているのです。通常、常識では、まずお釈迦さまがおられて成道説法されたから妙法蓮華経が開顕され、妙法蓮華経を受持信行するものが本化地涌の菩薩であるという処から、当然この三者に時間の前後があるように考えられるからです。然しそれは、未だ一仏乘に住しない者、本仏の本因妙の位に立たない者の考えであって、ひとたび一仏乘に住し、本因妙の位に立つならば、刹那にして三宝一体の境が開かれるのです。即ち、仏界とは無始久遠の昔より、在々処々において常に三宝相即一体のものであり、永遠の未来においてもまたそうであるということが体得されるのです。

仏教の教えの中では「煩惱即菩提」「生死即涅槃」とか「聖凡不二」というように、「即」とか「不二」という言葉が常套語のように使われていますが、それは目的の境として思索・思弁されるものではなく、実は一仏乘信行の当処、本仏との感応体験よりほとばしり出た言葉であって、三宝一体というのも感応の境、仏国土というのも感応体験の境なのです。

それにもかかわらず、一仏乗の実践と、その実践上の感応体験をぬきにして「即」とか「不二」というものを思索・思弁の目的としたり手段とする時、仏教は宗教的生命を失って、冷たいしかもわけもわからない哲学と墮してしまふのです。今日、宗門の僧侶にして仏教哲学を学びながら墮ち入っている通弊が、即ちこれなのです。

自我憐にいう「見仏」「見土」それは般若の空を思索・思弁する弊をも破折して一仏乗実践上の感応を端的に示したものに外なりません。仏国土、それは三宝一体の感応世界であり、しかも眼にも見えない神秘的靈界ではなく、一仏乗を信行する当処、現実の地上世界であつたのです。

では、その地上の仏国土には如何なる人が住んでいるのでしょうか。現実の娑婆世界、この世の中には、信仰も違う種々雑多な人々が住んでいます。一仏乗の実践に約していえば、一仏乗を實踐している本化地涌の菩薩と、そうでない人々に大別されましよう。本化地涌の人々は現実の娑婆世界を本仏常住の淨仏国土と見、そうでない人々は火宅の三界と見ています。つまり娑婆は同じ娑婆でありながら、住んでいる人によつて淨土ともなり火宅ともなるのです。教学上「依正不二」とはこのことです。正報の人と、依報の環境とは常に相即しており、人の一念が地獄の心になれば住む世界も地獄界となり、人の一念が菩薩となれば環境もまた忽ちにして菩薩界となるのです。人の一念に地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覺・菩薩・仏の十界があつて更に十界互具しているように、環境にも十界が実存し互具しているのです。

申すまでもなく十界互具とは、一念三千の中の法門ですが、ややもすれば法界を平面的に見、平面の世界を十種に区分して、その一法界が他の九法界を内在しながら、しかも九法界に相即しているように考えられがちなものです。然し実はそうではなく、十界のそれぞれが法界の全体であり、それぞれの法界全体が、立体的に他の九法界を内在しながら九法界に相即しているのです。

たとえば仏界というのは、娑婆の一部分、心の一部分ではなく、娑婆全体・心全体として実在しているものであり、菩薩界、乃至地獄界もまた部分的存在でなく、娑婆全体、心全体として実在しているのです。従つて、その互具は平面的でなく立体的というほかはありません。次元という言葉は適當ではないかも知れませんが、十界のそれぞれは娑婆全体・法界全体を領域としながら次元を異にして立体的に内に内具しつつ外に相即しているのです。これが一念三千の法門にいう宇宙観であると申されましよう。

注意しておかねばならないことは、十界のそれぞれは無始無終に独立したものであつて、たとえ仏界であつても内在相即する地獄界はなくなるものでなく、また地獄界であつても、これに内在し相即する仏界はなくなるものではないということです。そしてまた人の一念において地獄界が仏界に転ずることはあつても地獄界はなくなるということ、即ち転ずるは人の一念であつて地獄界そのものが仏界に変わるのではないということにも注意しておかねければなりません。

以上、随分、堅苦しいことを述べて来ましたが、このことを承知しておかねければ、同じ娑婆でありながら、娑婆を浄土とする人々と、娑婆を火宅とする人々との矛盾が解明し難くなるからです。たとえばお釈迦さまの御在世当時にあつても、曾つてはお釈迦さまの従弟であり仏弟子でもあつた提婆達多はお釈迦さまに反逆してお釈迦さまとその教団を迫害し、遂には別の教団までもつくつてそむいています。法顯や玄奘のインド旅行記によれば、提婆教団の後裔が存続して過去仏を信仰し、お釈迦さまを仏陀として認めず、過去六仏の中でも三仏を常に供養していたと記されています。これによつても提婆達多自身が如何にお釈迦さまとお釈迦さまの教団を憎んでいたかということが推察されましょう。たしかに提婆達多は恩師を怨敵としました。そこで日蓮宗学上でも提婆達多を十界最下底の地獄界を代表するものとみなし、日蓮大聖人図顕の大マンドラに勧請されている提婆達多も、地獄界代表の者として認めています。

問題はここにあります。十界互具ですから、仏界にも地獄界があるはずですが、この場合の地獄界は、既に調御された性具としてあつて体具ではないはずで、然るに提婆達多は終生その非を懺悔したこともなく、その教団は法顯・玄奘の時代ににおいてもお釈迦さまを仏陀として認めてはいません。こういう反逆の提婆とその教団が仏界に住しているはずもないのに、どうして日蓮大聖人は提婆達多を大マンドラの内に勧請されたのでしょうか。さりとて大聖人の大マンドラが法界を平面的に十界に区分したものであるはずはありません。大マンドラは一目瞭然、二仏並座の靈山虚空会の儀相であり、中央にお題目が大書され、光明点の筆法を以てお題目が法界全体に光り輝いている常住の仏界をあらわしているものです。その仏界に、どうして提婆達多が勧請されているのでしょうか。お釈迦さま御在世当時、お釈迦さまは提婆達多をどのように見ておられたのでしょうか。自我偈の中に、浄仏国土の人的構成を次のように示しています。

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

また我此土安穩の浄仏国土の風光をたたえては、

諸天天鼓をうつて 常にもろもろの伎楽をなし 曼陀羅華をふらして 仏及び大衆に散ず

ここにいう処の「我れ及び衆僧」という「我れ」、「仏及び大衆」という「仏」とは、申すまでもなく如来寿命品において久遠を開顕された久遠実成の本仏お釈迦さまのことであり「衆僧」といい「大衆」というのも同義語であつて、等しく久遠の本仏お釈迦さまに随順して一仏乗を修証している人々のことに外なりません。もとよりこの中に提婆達多がいるはずはありません。

何となれば、既に法華經第二の方便品においては増上慢なる僧俗五千人が座より立つて退去しています。若し提婆達多が方便品の座にいたとしたならば、退去した五千上慢の一人であつたかも知れませんが。この時、お釈迦さまは舍利弗に次のように申されています。

舍利弗、かくの如き増上慢の人は、退くもまたよし。

と。ここに「退くもまた佳し」と申されていることについて仏教学者の間では、この五千人の人々は法華經の会座では退去したけれども、やがて法華經説法の後に説かれる涅槃經の会座において救われるのであるから、それを見透してお釈迦さまが「退くもまた佳し」と仰せられたのであると会通しておられる人もあるようです。また中には、増上慢の者が法華經を誹謗するよりも、誹謗する以前に退去した方がよいから「退くもまた佳し」と仰せられたのであると解釈している人もあるようです。

もとより、そういう会通も可能ではありません。然しここで大事なことは、一仏乗の開顕は「ただ菩薩を教化する」ためであつて、六道の者にも、二乗著法の衆のためにも説かれなれないということです。いいかえれば方便品において著法二乗増上慢の者、その数五千人が悉く退去することによつて法華經の会座が菩薩ばかりとなつたので、いよいよ一仏乗を開顕する段階となつた。そこでお釈迦さまが「退くもまた佳し」と仰せられたわけです。ここにいう「佳し」とは漢文經典に「退亦佳矣」とあるように「佳きかな」という感嘆詞で示されており、それは増上慢五千人の退座にかかるものでなく、実に一仏乗開顕の機運にかかっているのです。

法華經が「ただ菩薩を教化する」法であるということは「平等大慧 教菩薩法 仏所護念の妙法蓮華經」といわれている通りであり、また増上慢五千人の退座の後、お釈迦さまが直ちに出世の本懐たる四仏知見を示して、

諸仏世尊は、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う。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し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。舍利弗、これを諸仏はただ一大事の因縁を以つての故に世に出現したもうとなづく。

と仰せられ、この言葉につづいて、

諸仏如来は、ただ菩薩を教化したもう。もろもろの所作あるは常に一事のためなり。ただ佛の知見を以つて衆生に示悟したまわんとなり。

舍利弗、如来はただ一仏乗を以つての故に、衆生のために法を説きたもう。餘乗の若しは二、若しは三あることなし。舍利弗、一切十方の諸仏の法もまたかくの如し。

と述べられているのです。

法華経以前の説法は、一仏乗の立場から方便して説かれたものであり、この方便によって一切衆生を悉く菩薩となし、更に菩薩大衆を一仏乗に住せしめんとして法華経が説かれたのです。如来神力品の有名な偈文に、

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、うたわれている通りです。

ところが法華経の迹門において、二乗成仏が説かれている処から、法華経は菩薩だけを相手に説かれたのではなく、二乗も相手として説かれているではないか、という反論も起きて来ることでしよう。たしかに大乘仏教は自覚・覚他の菩薩道実践を強調し、自分だけ悟ればよいとする小乗仏教の二乗を永劫不成仏として否定して来ました。この二乗が法華経の迹門の会座において授記作仏を得せしめられました。法華経迹門における二乗授記作仏、それは本門の久遠実成の開顯と共に、法華教学上の二大特色とされている処です。

然し、迹門の二乗は、果たしてそれまでのような単なる二乗であったのでしょうか。授学無学人記品第九にお釈迦さまの嫡男であつた羅睺羅に対する授記の偈が次のように示されています。

我れ太子たりし時　羅睺羅長子となり

我れ今仏道を成ずれば　法を受けて法子となれり

未来世の中において　無量億の仏を見たてまつるに

皆その長子となつて　一心に仏道を求めん

羅睺羅の密行は　ただ我れのみ能くこれを知れり

ここにいう「羅睺羅の密行」とは、表面上の外相としては二乗声聞の如く一般には見えるけれども、内実として菩薩であつて、菩薩道を行じていたということであり、それを能く知るものは親であり師でもあるお釈迦さま一人であつたということです。

何故「ただ我れのみ能くこれを知れり」と仰せられたかといへば、未来世の無数億の仏とは実は本門の立場における久遠実成のお釈迦さまのことであつて、羅睺羅が生々世々常に本仏お釈迦さまの長子であるというのは、永遠に常に父子一体であり、因果不二であるということであらわしているもので、子と不二なる父の立場、因に即する果の立場から、父と不二なる子の羅睺羅、果に即する因の羅睺羅を、表面は声聞であつても、内実は菩薩であるということを知ることが出来るわけです。

因があつて果があるというのは二乗の立場、因と果は同時に不二であるというのが菩薩の立場であり、しかもその不二の因果が、父子一体という血肉的円融にある以上、羅睺羅は本仏お釈迦さまに即する菩薩というほかはありません。

また五百弟子受記品第八には、富樓那弥多羅尼子（説法第一の富樓那尊者）に対する授記の中で、次のように申されています。

汝等、富樓那はただ能く我が法を護持し助宣すということなかれ。また過去九十億の諸仏のみもとにおいても、仏の正法を護持し助宣し、彼の説法人の中においてもまた最も第一なりき。

また諸仏所説の空法において明了に通達し、四無碍智を得て常に能く審諦アキラカに、清浄に法を説いて疑惑あることなく、菩薩神通の力を具足し、その寿命に随つて常に梵行を修しき。彼の仏世の人ことごとく皆、これを実にこれ声聞なりとおもえり。

しかも富樓那はこの方便を以つて無量百千の衆生を饒益し、また無量阿僧祇の人を化して阿耨多羅三藐三菩提を立てしむ。

これによつても明らかであるように、富樓那は久遠劫来、世々番々、人々からは説法第一の声聞と思われて来たのですが、実は菩薩であり、衆生教化のために二乗の姿をし、一仏乘において方便の三乗の教えを説き、仏の教化を助けて来たのです。ここにいう「過去の九十億の諸仏」とは本門においては久遠実成の本仏お釈迦さまのことに外なりません。本因本果の不二が、迹門のヴェールの内に密積されているとも申されましょう。

以上、羅睺羅と富樓那の例をあげてみたのですが、この一斑を以つてしても迹門において授記されたお釈迦さまの仏弟子たちが、表面は声聞の如くであつても、内実は菩薩であつたと証されましょう。

方便品のはじめにおいて、お釈迦さまと会座を代表する智慧第一の舍利弗との間に「三止三請」のやりとりが劇的に展開されていますが、この三止三請こそ一仏乘を信受する大信力を起こさしめんとするお釈迦さまの慈悲神通のはからいでした。一仏乘を信受し、一仏乘を修証する者それは本仏の果上にあつて、本仏の因果を修証する菩薩にほかなりません。法華経以前の仏界よりかけ離れた声聞・縁覚・菩薩という三乗の衆も、三乗方便の著をそれぞれにすて、三乗根源の一仏乘に帰一することによつて、その場で即座に本仏の仏界に入り、本仏と父子相即する是真仏子となることが出来るのです。お釈迦さまが方便品において、

我れ もと誓願を立てて 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

我が昔の所願の如き いますでに満足しぬ 一切衆生を化して みな仏道に入らしむ

と随喜されたのは、仏出世の本懐である一仏乘が開顕され、会座の衆生に信受せられるに至つたからです。ここにいう「仏道」とは一仏乗のこと、「我が如く等しくして異ることなからしめん」とは衆生が一仏乘信受によつて本仏お釈迦さまと父子一体の菩薩になることです。

方便品の中では、

十方仏土の中には ただ一乗の法のみあり 二なくまた三なし

とか、或いは、



十方世界の中にはなを二乗なし。いかに況んや三あらんや。

という言葉が、始終、随所に繰り返し繰り返して説かれています。その結果、方便品の結びにいたっては、次のように断言されています。

汝等疑いあることなかれ 我れはこれ諸法の王 普くもろもろの大衆に告ぐ ただ一乗の道を以って もろもろの菩薩を教化して 声聞の弟子なし

何とおそるべき断言であることでしょう。「十方仏土の中には ただ一乗の法のみあり 二なくまた三なし」といわれるからには、当然、仏国土には一乗信受修証の菩薩のみ充滿していて、方便に著した者はいないはず。その判りきつた道理を、事実として声聞の者に対して、「私は方便の教えを説いたけれども、声聞の弟子をつくらうとしたのではない。声聞はまことの仏弟子ではない。声聞は仏国土には一人もないのだ」と宣言されたのです。これを聞いた舍利弗をはじめ声聞大衆は、悉く鳥肌の立つ思いをしたことでしょう。譬喩品第三の冒頭における舍利弗の懺悔告白がそれを物語っています。

この懺悔の後、一仏乘に帰一した舍利弗が、次のように誓願していることには注意しておかなければなりません。

仏の柔軟のみこえ 深遠に甚だ微妙にして 清浄の法を演暢したもうを聞いて 我が心大いに歡喜し 疑悔は永くす  
でに尽き 実智の中に安住す 我れ定めて当に作仏して 天・人に敬わるることをえ 無上の法輪を轉じて もろもろの菩薩を教化すべし

若し舍利弗が単なる声聞であつたならば、無上の法輪たる一仏乘を説いて、もろもろの菩薩を教化するという誓願を起すことは出来なかつたでしょう。舍利弗が一仏乘を信受し「実智の中に安住」しておればこそ、即ち久遠の本仏お釈迦さまの本果に即する本因の位に安住されたればこそ、その歡喜の中に、かかる誓願を發することが出来たのです。

これより舍利弗を筆頭に二乗に対する授記作仏が展開するのですが、蓋し、授記とは一仏乘信受の証しであり、作仏が悉く未来無量劫の後となれ、その間「菩薩道の具足」が条件とされていますが、それは仏弟子たちが表面なお声聞の姿をかりていたからであります。

要するに、お釈迦さまの直弟子たちは、御在世当時にあつては偉大なる菩薩でした。お釈迦さまが成道されて直ちに鹿野園に到り、五比丘のために初転法輪の教化をされ、次々に仏弟子がふえて、その数が六十人となつた時、初めて伝道宣言を

されています。その宣言によれば、

「二人して同じ処を伝道遊行してはならない。必ず一人で行き、一人で法を説け。私も一人で行き、一人で法を説こう」と申されており事実お釈迦さまは弟子一人も伴わず、単身成道の聖地ブツダガヤの地へ引き返して、三迦葉をはじめ約千人の弟子を教化しています。当時、インドのパラモンや沙門、所謂出家した者たちは、必ず仲間を伴うことを常としていました。師は弟子を、先輩は後輩を伴っていました。それは、その方が一人でいるよりも何かと便利であったからでもありません。然るにお釈迦さまが敢えて単身伝道の旅に立たせたのは、仲間を頼りとせず、法を頼りとし、厳しい化他布教の中に、自己の修証の正しさを自ら確認せしめるためであったのであります。それは、まさしく厳しい菩薩の行というほかはありません。

お釈迦さまと同じ年令であった説法第一の富樓那は、その晩年、西方野蛮な地方へ単身伝道に赴こうとして、お釈迦さまと次のような問答をしています。

「富樓那よ、彼の国の人々は心が荒く、凶悪の性に強く、罵りを好む。汝、若し彼らに罵られ辱められたならば、如何にするか」

「世尊よ、彼の国の人々、我れを罵るとも、彼等はなお賢く、情け深い。何故ならば未だ拳や瓦石を加えないから」

「富樓那よ、若し、汝に拳や瓦石を加えたならば如何」

「世尊よ、彼の国の人々は、なお賢く、情け深い。たとえ拳や瓦石を加えるとも、未だ刀杖をもちないから」

「若し、刀杖を加えたならば、如何」

「世尊よ、たとえ刀杖を加えるとも、なお賢く、情け深い。彼等は未だ私を殺さないから」

「若し、汝を殺さんとすれば、如何」

「世尊よ、若し彼等が私を殺そうとするならば、私はこのように思うであります。道を修める人々は、五欲の身をいとい、刀を以つて自殺し、或は毒薬をのみ、或は縄で首をくくり、或は深坑に投じて身を殺すのに、彼の国の人々は賢く、情深い、この年老いてくち果てた身を殺して束縛から脱れしめてくれる」

翌日、富樓那は祇園精舎を出発し、一夏（三カ月の雨安居）の中に五百人を濟度し、その年の、この地において入滅し

たといわれています。

神通第一の目連は、仏教隆盛を怨む裸形外道の竹杖によって、人間の形をとどめぬ肉塊となるまで打擲され、迦留陀夷は篤信者の娘の情夫の賊徒のために、断首されて糞中に埋められています。皆これ伝道布教中の殉難であります。そこには崇高な菩薩の姿こそあれ、独り悟ればよしとする二乗の片鱗すらありません。

いやしくもお釈迦さまの直弟子に二乗がいるはずはありません。直弟子を二乗に留めしめるお釈迦さまでもありません。法華経迹門における二乗は、実は自行化他にわたる偉大なる菩薩でした。身命を捧げた覚他の実践のさなかに、自己の修証を凝視する一乗の菩薩でした。

然るに仏滅後、小乗仏教徒が自ら二乗におち入り、直弟子すらも二乗の先達と化し、二乗の伝統的系譜を作つて、その中で保守独善化して来ました。ここに小乗の在り方を真向に否定する大乘仏教が興り、小乗徒の軌範とする直弟子をすべて二乗永劫不成仏ときめつけたのです。法華経迹門における二乗授記作仏のドラマは、実に一仏乘において小乗・大乘の両極を開会すると共に、直弟子たちをお釈迦さま御在世当時の本来の菩薩としてよみがえさせたものであったのです。ここに法華経が直弟子たちを外相声聞・内証菩薩ということにせざるを得なかつたのであります。全くそのように思われてなりません。

法華経迹門の二乗は、実は内証一乗受持の菩薩でした。だからこそ見宝塔品第十一の三变土田の中、第一变土の娑婆世界において、

ただ此の会の衆を留めて、もろもろの天・人を移して佗土に置く。

とされたのです。もとよりここにいう「佗土」とは、同一次元である平面的空間の何処かの世界というのではなく、立体的に、重層的に次元の異なつた世界のことであつて、ここへ移された天・人はいずれも一仏乘を受持していないものであることは申すまでもありません。若し会座の二乗が一仏乘受持の菩薩でなく、単なる声聞であつたならば、おそらく会座には留められなかつたことでしょう。

次いで三变土田の第二变土・第三变土においても、それぞれ、

地獄・餓鬼・畜生、及び阿修羅あることなし。またもろもろの天・人を移して佗土に置く。

ということが起こっていますが、これも第一変土の場合と同じく、それらの衆が一仏乗を受持していなかったからです。かくて三変土田によって、法界全体くまなく通一仏土となるのですが、この通一仏土の風光を見宝塔品には、次のように述べられています。

時に娑婆世界即ち変じて清浄なり。瑠璃を地となして宝樹莊嚴し、黄金を繩として以つて八道をさかい、もろもろの聚落・村営・城邑・大海・江河・山川・林藪なく、大宝の香をたき、曼陀羅華あまなくその地にしき、宝の網幔を以つてその上につけおおい、もろもろの宝鈴をかけたなり。

これは第一変土の場合ですが、第二変土・第三変土の風光も、ほぼこれと同様であつて、その無差別と莊嚴は、まさしく一仏乗を受持する仏・菩薩の来集にふさわしい舞台とされているのです。

見宝塔品の通一仏土と対比されるのは、自我憍の我此土安穩の仏国土ですが、前者は依報の国土を中心として風光をあらわし、後者は正報の人を中心として風光をあらわしています。但し、そのいずれにしても依正不二であつて、一乗受持の当処が一乗の仏国土であることを、見宝塔品では一乗の国土に一乗の仏菩薩が来集する、一乗の国土でなければ一乗の仏菩薩は来集しない、というように言いあらわしたのです。

果たして三変土田が次々に成就するや、順次十方分身の諸仏が眷属の迹化の大菩薩を一人ずつひきつれて雲の如く来集し充滿します。ところが、ここにも問題があります。来集充滿した無量の分身の諸仏とその眷属の菩薩は、単なる迹仏迹化にすぎないものであるかどうか、ということです。

このことについて、もう一度、思い返されることは迹門の二乗が、実は外相声聞・内証菩薩であつたということです。それと同様に三変土田の浄土に來集した迹仏と迹化の菩薩もまた等しく迹の相を留めながらも、実は一仏乗受持のものばかりではなかつたか、といい得るのではないでしょうが。

たしかに十方分身の諸仏と、その眷属の迹化の菩薩たちは、それぞれの十方の国土においてお釈迦さまが方便された三乗の教えを方便として説いて來ました。もとよりそれは一仏乗において分別された方便の門であることを能く領解し、衆生をして三乗方便を通して一乘眞実に歸一せしむるものでした。

若し、そうでなかつたならば迹化の菩薩が、法華經の從地涌出品第十五の冒頭において、

世尊、若し我等仏の滅後においてこの娑婆世界にあつて、勤加精進してこの經典を護持し読誦し書寫し供養せんことをゆるしたまはば、当にこの土において広くこれを説きたてまつるべし。

という誓願を述べるはずはありません。また法華經の屬累品第二十二において、本仏お釈迦さまがこの無量無辺の迹化の菩薩に対して、

未來世において、若し善男子・善女人あつて如来の智慧を信ぜん者には、当にためにこの法華經を演説して、聞知することを得せしむべし。その人をして仏慧を得せしめんがための故なり。

若し衆生あつて信受せざらん者には、当に如来の餘の深法の中において示教利喜すべし。

汝等若し能くかくの如くせば、即ちこれすでに諸仏の恩を報ずるなり。

というように、いわゆる總付屬をなされたのも、迹化の菩薩がみずから内に一仏乘を受持しつつ、衆生教化のためには、一仏乘において三乘を方便として分別説法していたからであると申されましょう。

ここにおいて法華經迹門の会座の人々は、たとえ外相に二乗とか迹化の菩薩という相違はあつたとしても、内実はすべて一仏乘を受持するものばかりであつたということが出来、その土もまた従つて、これに順ずる土であつた、ということが出来るのです。

次に「浄土の人々」を明らかにするのに忘れてはならない人々は、浄土の中核をなす本化地涌の菩薩のことです。この菩薩は一切經の中では、ただ法華經の本門八品、從地涌出品第十五より屬累品第二十二の間にしか出現しなかつたものであつて、その数は、上行・無辺行・淨行・安立行という四大菩薩を上首とする六万恒河沙という無量無辺のものとされています。これら本化地涌の菩薩は、今番出世のお釈迦さまによつて初めて教化された舍利弗・目連・迦葉・阿難という直弟子や、見宝塔品の三变土田によつて十方より来集した迹仏・迹化の菩薩よりも、もつともつと古く、お釈迦さまが久遠の本仏として無始の昔、初めて成道されて、初めて一仏乘を以つて教化した時、その教化にあづかつた最初の仏弟子であつて、爾來、久遠の間娑婆の大地の下の虚空会にあつて、ひたすら一仏乘を修証し、お釈迦さまの滅後、正法まさに滅尽しようとする末法のはじめに娑婆に出現して一仏乘を宣布し、娑婆世界を本仏お釈迦さまの仏国土とする使命を背負っているのです。

本化地涌の菩薩は、從地涌出品においてお釈迦さまがその存在を明らかにされるや、娑婆の大地の地底の虚空会より、地

表を割って空中に出現し、空中にかかっている多宝塔を圍繞し、お釈迦さまを本師として恭敬します。ここにおいてお釈迦さまがはじめて如来寿命品を説いて久遠実成を開顯し、神力品第二十一に至って末法のはじめの娑婆世界における一仏乘宣布を、この本化地涌の菩薩に結要付属されるのですが、注意しておかなければならないことは、この本門八品における娑婆を中心とする全法界の様相なのです。

前にも申しましたように三变土田によって十方より来集した分身の迹仏とその眷属の迹化の菩薩は、大地の宝樹下の師子座上に処しており、空中には釈迦・多宝の二仏並座した多宝塔がかかり、この多宝塔を中心として本化地涌の菩薩が圍繞しています。大地は無量無辺の迹仏、迹化によつて充滿し、虚空は釈迦・多宝の二仏を中心として本化地涌の菩薩が充滿しています。もとより梵天・帝釈・四天王という神々は大地の神々であり、本門の儀相は、大地と虚空に大別され、しかも皆悉く、多宝塔中の久遠の本仏お釈迦さまに集注して一仏土となっているのです。

この本門の儀相を紙幅に現したのが日蓮大聖人の大マンドラなのですが、問題なのは見宝塔品において多宝塔中の二仏並座の儀相がととのつた時、これまで大地に舍利弗・目連・迦葉・阿難というお釈迦さまの直弟子たちが、

仏高遠に座したまえり。ただ願くは如来、神通力を以つて我がともがらをして俱に虚空に処せしめたまえ。

と願い出、「即時に釈迦牟尼佛、神通力を以つてもろもろの大衆を接して皆虚空におきたもう」ということが起きているということ。何故、舍利弗等の二乗が、分身の諸仏や迹化の菩薩まで大地に留まっているのに本化の菩薩と同様に多宝塔を中心とする虚空会上に昇つたのでしょうか。この二乗が小乗的の二乗でなく、内面一仏乘の菩薩であつたからだというならば、他方来集の迹化の菩薩も、内面一乗の菩薩であつたのであり、これらの菩薩をさしおいて二乗が虚空に昇つたのは何故か。また如来の神通力を以つて二乗を虚空に昇らしめたお釈迦さまの意図は何であつたのでしょうか。そこには重大な意義が秘められているのではないのでしょうか。

## 浄土の人々 一その三

### 本化の菩薩と迹化の菩薩そして二乘声聞の衆

誰にでも解りやすく書こうと思って付けた自我偈随想という題目、然し随想としゃれながら随想らしくもなく、第一回目はやや初心者むきにも書けたようでしたが、二回三回と回を重ねることに専門用語も多くなり、曾っての自我偈講義のような、教学を説明する文章となつて来ました。

下書きの原稿なしに、じかに原紙へ鉄筆を走らせるのは何時ものことながら、原紙を切っている中、だんだん文章が固くなり、むずかしくなつて来るのを、内心では困ったことだと反省はしても、これまで随筆だの随想だのと風雅な文章を書いたこともない上に、日頃から書きたいと思つていた問題や、書いている中に湧き起こつて来る問題までも解決しておこうとするだけに、勢い文章が固苦しくなつてしまつたのを、どうすることも出来ないという、ていたらくです。

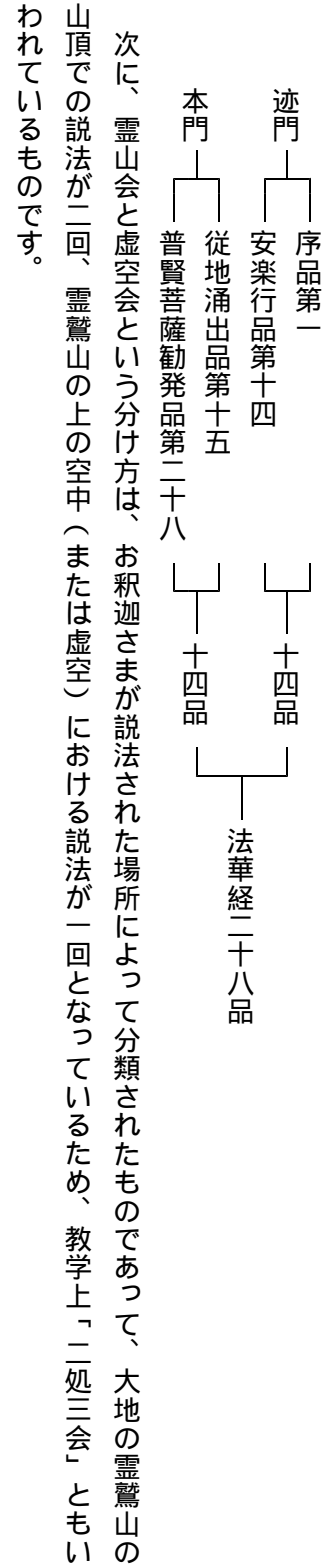
せつかくこのプリントを読んで下さつた方々に、むずかしくて何が何だが、さっぱり解らないというのでは、読まないのと同じことですから、出来るだけ分かりやすく書こうと心がけるのですが、さて今回は、どのような文章になりますことやら。

#### ○空中会と虚空会

法華經二十八品の經典の分類の仕方に、本門と迹門という分け方と、靈山会と虚空会という分け方があります。

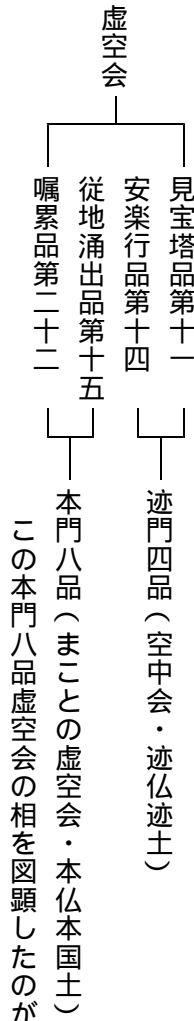
まず、はじめの迹門というのは、序品第一から安樂行品第十四までの十四品。本門というのは、從地涌出品第十五から普賢菩薩勸発品第二十八までの十四品のことであつて、お釈迦さまの説法の内容によって分類されているもので、丁度、二等

分されています。



次に、靈山会と虚空会という分け方は、お釈迦さまが説法された場所によって分類されたものであって、大地の靈鷲山の山頂での説法が二回、靈鷲山の上の空中（または虚空）における説法が一回となっているため、教学上「二処三会」ともいわれているものです。

ところで本迹二門の分類と、二処三会の分類とを比較してみる時、この二つの表に重複した処を見ることが出来ましょう。それは虚空会に本門と迹門があるということです。



この場合、虚空会の迹門四品においては、生身のお釈迦さまの久遠の本仏としての仏身もあらわれず、本化地涌千界の菩薩も出現せず、従って本国土妙の仏界も未だ顕現していないための厳密には空中会といい、本門八品において、はじめてお



釈迦さまの久遠実成もあらわれ、本化の菩薩も出現し、従って本国土妙も顕現していることよって、本門八品においては、はじめにお釈迦さまの久遠実成もあらわれ、本化の虚空会であり、本仏常住の本国土とされているのです。

私は梵語には全くめくらですが、梵語の判る学者の説によれば、迹門四品における虚空とはアンタリクシャという梵語であり、本門八品における虚空とはアーカーシャという梵語であって、明確に使い分けられており、アンタリクシャとは空の意、アーカーシャとは虚空の意であるとされているそうです。

アンタリクシャについては、紀野一義氏がその著「法華経の探求」二四二頁に、次のように説明しています。

アンタリクシャとは、三つの部分の間、すなわち天と地の間の部分を指定する言葉であるから、「空中」とは「天」まで到らない中空のことである。觀念の世界である「天」にもつかず、即物的な世界である「地」にもつかず、しかも、天・地につながりを持つ、それが「空中」である。

未来を表す「天」にもつかず、現在を表す「地」にもつかず、過去を表す「地中」にもつかず、しかも、未来にも現在にも過去にもつながる世界が「空中」である。一言にして言えば、時間と空間を超越した境地のことであるが、過去・現在・未来を全く離れた境地などというものがある筈はない。従って時間を超越した境地とは、過去にも現在にも未来にもつながりつつ、しかも、つながりを超えたものであることが必要である。

時間を超越した世界をあらわす「空中」は、「プラブータラトナ如来」によって象徴されるが、そのプラブータラトナ如来（多宝仏）は、過去仏である迦葉仏、現在を表す遺法護持の鷄足山中の大迦葉の三者の性格を折衷したものでありつつ、そのいずれでもない独自のプラブータラトナ如来であることを、この際、もう一度、よく思い起こしてみる必要がある。

ここに紀野氏のいう多宝如来に対する見解と私の見解は全く異なっていて、私は多宝如来とは法体を象徴するというよりも、無量の過去仏を一身に総括象徴する事仏とみるものですが、そのことについては、また別の機会に述べることとして、アンタリクシャ（空中）に対する氏の説明を是とし、更にこれに私見を加えるならば、過去・現在・未来と流れる相対時間の中にあつて、しかもこれをふくみつつ、なおこれを超越した絶対時間、それは久遠ということにほかならないのですが、これを空間に約せば、無差別の天にもつかず、差別の地にもつかず、しかも天にも地にもつながっているという、天台教学

でいうならば、即空即假即中の世界、いわゆる諸法実相という理性世界とも申されましよう。

では、どうして迹門の空中会が、本門の虚空会として変わったのか、多宝塔中の二仏並座の儀相は変わらないのに、どうして空中会がそのまま虚空会として転化したのか、アンタリクシャがアーカーシャと転じたのは何故かということについて、紀野氏は同じ「法華經の探求」の二四七頁に、次のように申しています。

法華經の場合、「アンタリクシャ」（空中）とは、時間と空間とを超越した立場に身を置くこと、対象意識を無くすこと、を意味していた。しかし、それだけでは未だ觀念的であると考えられたのであろう。さらに、「アーカーシャ」（虚空）に包まれた世界を提示して、これこそ法華經の行者の世界であることを強調したのである。

それは、時空を超越し、対象意識を無くした者がさらに、宇宙的な生命を体得することによって初めて覺りの世界がひらけることを象徴的に言いあらわしたのである。命の自覺がない限り、仏の境地は知られないと法華經は言うのである。

この説明は非常に抽象的であって、却って理解しにくいむきもありますが、法華經の經典によれば、本門八品のはじめ從地涌出品において、上行・無辺行・淨行・安立行という四大菩薩を上首とする六萬恒河沙の本化地涌の菩薩が、娑婆の大地の下の虚空界より、地殻を割って出現し、空中の多宝塔中、二仏並座している生身のお釈迦さまを久遠の本仏と仰いで、多宝塔を圍繞したことにより、空中会がそのまま虚空会と変わっているのです。

申すまでもなく、本化地涌千界の菩薩とは久遠実成の本仏お釈迦さまの本果妙に即する本因妙の位の菩薩であり、この菩薩が本師と仰ぐお釈迦さまは、如来寿量品における久遠開顯をまつまでもなく、既に本因本果具足の本仏であって、本仏お釈迦さまと本化の菩薩の父子相即する処、本因本果不二の当処こそ、そのまま本土妙の久遠の仏界であって、本門八品の虚空会とは、まさしく本仏久遠の仏界にはかならないのです。

紀野氏は「宇宙的生命を体得することによって、初めて覺りの世界が開けることを象徴的に言いあらわした」ものが虚空会であると申しておりますが、宇宙的生命の体得ということは、大小乗經との經典にも説かれているものであって、迹門四品の空中会は、そうした經典にあらわされた無量の諸仏・無量の教法、そしてそれを奉ずる無量の僧伽を代表する眷屬の諸菩薩を微塵も残さずに悉く網羅しているのです。それは宇宙的生命の躍動と申しても過言ではないでしょう。雄大莊嚴なる

宇宙的大集会、然しそこには未だ中心が定まってはおりません。十方地方来の諸仏とその眷属の菩薩は大地に処し、二仏並座の多宝塔は空中にかかっているのですから多宝塔中に並座する釈迦・多宝の二仏が舞台の中心のようにも思われますが、然し、このままでは釈迦・多宝の二仏も十方の諸仏も、迹の相を留めたままであつて、通一仏土といつても、なお迹土にすぎないのです。二乘声聞も迹化の菩薩も、内に一仏乘をたもつといつても、表は迹の範疇をでないでいるのです。

ここにおいて本仏を開顕し、本国土を顕現しようとするならば、未曾有なる本化の菩薩の出現が起らなければなりません。何故ならば、自我偈のはじめの「我れ仏を得てよりこのかた、経たるところのもろもろの劫数、無量百千萬億載阿僧祇なり」ということだけならば、阿弥陀仏をはじめ十方の諸仏でも、言おうとすれば言い得ないことでないことであつて、その久遠を実証しようとするならば「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」という教化した弟子の、しかも、どの仏弟子も知らない久遠の弟子、どの弟子とも比較されないほど高貴にして堂々たる弟子、その数も算数も出来ないほどの無量の弟子の出現がなければなりません。これに心えたのが従地涌出品における本化地涌千界の菩薩の出現であり、この菩薩が大地の下の虚空界より空中に昇り、生身のお釈迦さまを本師と仰いで圍繞したことにより、宇宙大の空中会の中心が定まり、空中会は本仏お釈迦さまと本化の菩薩の相即不二を核として、そのまま虚空会という常住の仏国土に転ずるのです。

ここで注意しておかなければならないことは、従地涌出品によれば靈鷲山の上空の虚空会に対して、もう一つの虚空会が娑婆の大地の下方にあつたということです。梵本によれば、共にアーカーシャという梵語であらわされているそうですから全く同質の世界であることには間違いはありません。敢えて異なる処を求めるとすれば、儀相上、上空の虚空会には二仏並座の多宝塔があり、そばに二乘声聞が圍繞し、大地に十方来の迹仏・迹化の菩薩が雲集していることであつて、大地の下方の虚空会には、多宝塔もなく、二乘声聞も迹仏・迹化の菩薩もおらず久遠実成の本仏お釈迦さまと、本化地涌千界の菩薩だけがいるということです。

もとより従地涌出品の文上よりみれば、大地の下の虚空会の世界には、六萬恒河沙の本化の菩薩しか説かれてはおりません。では、そこは本化の菩薩しかない菩薩界であるのかというと、そうではないのです。そこには久遠の本仏お釈迦さまの常住説法が秘められているのです。何故、秘められたかというならば、上空の虚空会において、多宝塔中、二仏並座して

いる生身のお釈迦さまが、やがて如来寿量品において久遠実成を開顯することになっていたからです。若し、大地の下方の虚空会に、久遠の本仏お釈迦さまが常住説法しておられたと文上にあらわしたならば、上空の虚空会の多宝塔中の生身のお釈迦さまとあわせて、生身のお釈迦さまが同時に二人もおられたという矛盾を感じしめることでしょう。また若し、大地の下方の虚空会におられた仏は、久遠の本仏お釈迦さまでなく、お釈迦さまの法身の久遠の本仏であったとするならば、お釈迦さまは無始久遠劫来の三身即一の仏ではなく、法身、或いは報身の応現身となってしまうことでしょう。迹仏と何ら変わる処はありません。法華経はそういう三身各別の仏身觀を超え、日蓮大聖人が『観心本尊鈔』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、生身のお釈迦さま自身に、三身即一の仏身をうたいあげようとしたのです。従って大地の下方の虚空界に秘められている仏とは、法身でもなく、報身でもなく、そういう抽象的な仏でなくて、三身即一の生々しい生身のお釈迦さまであると申されましょう。その生々しさは、如来寿量品の中に、

我れ、然灯仏、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、方便を以って分別せしなり

といい、或は、

まさに度すべき所に随つて、処々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  
いい、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。

といい、或は、

もろもろの善男子、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。

と仰せられている通りです。五百塵点、乃至所顯の三身たる無量無辺の過去仏の活動こそ、久遠の本仏お釈迦さまの無始以来、連綿として間断あることなき常説法教化に外ならなかったのです。そういう仏が、大地の下方の虚空界に、本化の菩薩を直弟子として教化してやむことがなかったということになれば、そこはもはや菩薩界ではなく、本仏久遠の仏界であるということが出来ましょう。そして本化の菩薩の地上涌出は、そのまま地下に潜在していた仏界が、地上に顕在したともいえるのです。

さて、ここでもう一度、深く考えてみなければなりません。それは、これまでの大乘仏教徒が涅槃經の「一切衆生悉有仏性」の理を聞いて、自己に潜在する仏性を開顯しようと種々に修行して来たけれども、法華經では一切衆生に潜在するものは、仏性という抽象的な理ではなく大地の下方の虚空界として象徴されている仏界であり、しかもその仏界は抽象的でなく、静止したものでなく、久遠劫来、常に本仏お釈迦さまの常説法教化と、本化の菩薩の昼夜常精進によって躍動しているものであるということです。

涅槃經徒ならばいざ知らず、いやしくも法華經を信ずる者は、自己本具の仏性を信ずるよりも、この躍動する仏界を、自己本具の仏界として確信しなければなりません。一般的には、仏性というものを成仏の素質と考えて、その素質が一切衆生に本来内在しているものであるという程度であるならば、それも信ずることは出来るかも知れません。然し一切衆生に本来内在しているものは、成仏の素質としての仏性ではなく、既に無始久遠劫来、完成されている仏身であるといったならば、そういうことは容易に納得し難いことでしょう。ましてその仏身が、仏像のように固定したものでなく、生身の仏そのものとして常説法教化の活動を続けているということになれば、もはや納得しようとする前に一笑にふしてしまふことでしょう。いわんやその仏を中心として六萬河沙の本化の菩薩が、末法のはじめ、令法久住のため娑婆出現を期して昼夜常精進しているといい、そういう仏界が一切衆生の己身中に実在しているといったならば、狂気の沙汰としか思われないかも知れません。然し、法華經を信ずる者は、たとえ自己本具の仏界が、本仏お釈迦さまの常説法教化と、本化の菩薩の昼夜常精進によって躍動しているものであるということは信じられなくても、自己己身以外の法界において、たとえば靈山淨土においては、久遠の本仏お釈迦さまの實在と、その常説法教化の活動、並びに地涌千界の本化の菩薩の實在と、その昼夜常精進の活躍というものは信ずることが出来ましょう。若し、それも信ずることは出来ないというならば、もはやその人は法華經を信じているとはいわれないのです。

但し、自己己身以外の靈界においては、そういう躍動する仏界もありうるだろうと思ひ、また確かに実在していると信じてても、自己の己身中には到底ありうるものではない、と思つている人々、そういう人々は、たとえみずから法華經の經文を誦讀し、お題目も唱え、寺院教会にもおまいりし、法華經に関する仏書をひもといひ法華教學を研鑽していても、実は、法華經の外に自分自身をおいて、外から法華經を眺め、法華經の外装を論じ、法華經を信じているつもりになっているのには

ぎないのであって、法華經の内に自分自身をおき、法華經を背負って色読実践しているのではないのです。こういう人々は、法華經の内に一步、足をふみ入れない限り、何時までも法華經の外を、どうどう廻りばかりしていて、遂には成仏の道に入ることは出来ないでしょう。

自分自身を法華經の内におき、法華經を背負い、法華經を色読実践するということは、一言にしていえば、久遠の本仏お釈迦さまより、したしく法華經の付嘱をうけ、本仏お釈迦さまの本因妙の位に位して、本化地涌の菩薩道を実践するという事です。

若し、ひとたびも本仏お釈迦さまより法華經の付嘱をうけたならば、その刹那、罪業の軽重をとわず、その身そのまま本化地涌の菩薩の境が開かれ、無始久遠劫来、本仏の仏国土である潜在の虚空界にあつて、本仏お釈迦さまの常説法教化のもと、昼夜常精進し来つていた自己本来の姿・本化の菩薩としての自己を見出し、無始の仏界の躍動が、現身にみなぎるのを覚えることでしょう。そこでは娑婆の大地の下方に潜在していた虚空界と、靈鷲山の上空に顕在していた虚空会とが一体一味となつており、これを己身についていうならば、自己本具の仏界の顕現にほかならないのです。重ねて言うならば、一切衆生に内在する仏界は、実相真理としての仏界ではなく、本仏お釈迦さまの常説法教化と、本化の菩薩の昼夜常精進によつて躍動している仏界であり、それを味識するものは本化の菩薩であるということです。本化の菩薩でなくては、この躍動する仏界を味識することは出来ません。

ところで、ここにこの躍動の仏界を開顕しようとし、本化の菩薩が娑婆の大地の地殻を割つて出現したということから、大地の地殻を元品の無明とみなし、苛烈なる修行によつて元品の無明を断破しようとするならば、それは本末顛倒であつて、仏性開顕を計るものと軌を同じくするものです。

若し、自己本具のこの躍動する仏界の顕現を願うならば、これを開顕しようとする自己の計りをすて、本仏お釈迦さまより付嘱されたお題目を、付属されたままに受持することです。この受持の当处、自己本具の仏界が、我にもあらず、自然法爾に涌出し、自己の内外が同時に仏界として現成しているのです。

若し、仏界現成を味識することが出来ないとするならば、その人の受持するお題目が、本仏お釈迦さまより付嘱されたお題目ではないということであり、さもなければ付嘱されたお題目を付嘱のままに受持していないということにほかなりません。

顧みれば、法華經の付嘱を受けたのは本化地涌千界の菩薩大衆でした。この時、靈山虚空会に列座していた者は、本化の菩薩の外、二乗声聞はもとより、十方他方来の無量の迹化の菩薩もいました。所が二乗声聞にも迹化の菩薩にも娑婆世界における法華經宣布を遺囑してはいないのです。これは一体どういふわけでしょう。他人ごとではありません。私たち自身の問題として考えねばならないことです。舍利弗・目連・迦葉・阿難等という、二乗声聞は三千年昔の人ではありません。そういう機根の人は今も生きています。本化の菩薩とか迹化の菩薩とかいうのも、仏像として祭られたものだけではありません。これに類する人々が現に生きています。日蓮大聖人はみずから本化上行菩薩として不自信身命の伝道をされました。私たち法華經を持つ者は、果たして本化の菩薩か、迹化の菩薩か、はたまた二乗声聞なのか、とくと考え、深く深く反省しなければなりません。

法華經の内に入り、法華經を我が身に背負って、これを色読実践することと、法華經の外にあつて、法華經を論じ、これを讃嘆するということは、天地雲泥の相違です。願わくは、法華經の外にあつて博識の人とうたわれたり行を積んだ人となえられるよりも、法華經の内に入り虚空会に処する法華經の行者でありたいものです。たとえ名もなく貧しくとも、本仏お釈迦さまより法華經の付嘱をうけ、付嘱のまにまに法華經を受持するものでありたいものです。

また随分と廻り道をしました。この辺で元へ帰って、靈山虚空会の人々（浄土の人々）の中、虚空に昇った二乗声聞と大地の上に処していた迹化の菩薩について考えてみることにいたしましょう。

### ○虚空の二乗声聞と、大地の迹化の菩薩

さて、迹門の見宝塔品において三変土田、十方分身の諸仏と眷属の迹化の菩薩の来集があり、生身のお釈迦さまが空中に昇って多宝塔の扉を開き、半座を分けられた多宝如来と二仏並座されるやいなや、これまで靈鷲山の山頂にかしこまっていた舍利弗・目連・迦葉・阿難という二乗声聞の衆が、こぞつて次のように願ひ出ています。

仏、高遠に坐したまえり。ただ願わくは如来、神通力を以って、我がともがらをして、ともに虚空に処せしめたまえ。即座にお釈迦さまは神通力によつて彼等を悉く多宝塔を中心とする空中に昇らしめていますが、この声聞の衆は、そのまゝ属累品に至るまで本門八品の虚空仏界に座をつらねているのです。

二乗声聞がお釈迦さまの神通力によって空中にあげられたということは、小乗仏教における二乗声聞が阿羅漢果に留まっ  
ていて、即身成仏することは出来ないものと観念していたことによるものであつて、声聞の阿羅漢果を打破し、彼等が至心  
に仏界へ入ることを願うならば、阿羅漢の力では仏界へ入ることは出来ないのです。お釈迦さまの慈悲神通の力によって仏界  
へ引き上げてあげるといふことであり、ここに小乗仏教の開会が事相としてあらわされているのです。

自力では仏界に入ることとは出来ないというのは、当時の二乗声聞や、仏滅後今日にも及ぶ小乗仏教徒ばかりでなく、大乘  
仏教徒の内にも、日蓮門下の僧俗の間にも少なくはありません。少ないというよりは、或はそういう人々ばかりかも知れま  
せん。たとえばお題目を唱えている人々の中でも仏界遊行の法悦歓喜を体験している人は爪上の土の如く稀であり、死亡す  
れば必ず葬儀を行い、僧侶の導師から引導を渡されますが、引導とは有難い戒名をつけてもらうことではなく、本仏お釈迦  
さまの慈悲神通、上行日蓮大聖人をはじめ諸天善神、総じては本仏仏界常住の三宝の導きによって仏界に入ることであつて、  
その重大さは仏像の開眼入魂の儀式にも匹敵するほどのものなのです。日常、屢々いとなまれる先祖の供養にしても、これ  
に類するものですが、今日ではお経をあげる側の僧侶にしても、お経をあげてもらつて側にしても、この重大性を等閑にふし、  
形式に流れ、形式にこだわり、仏界常住の三宝の導きがなければ成仏の道に入ることの出来ない機根の低級・粗雑・荒廃を  
反省するにも、こと欠いている有様です。こういうことでは二乗声聞が空中に昇ることを至念したことよりも、はるかに劣  
るといわれても仕方のないことでしょう。

さて二乗声聞が空中に昇ることを願つたのは、お釈迦さまが二乗声聞のそばから離れ、はるか上空の多宝塔中、磐石のよ  
うに、どっかりと坐つてしまわれたからでした。お釈迦さまの初転法輪以来四十数年来、仏弟子としてお釈迦さまに随順し  
て来た此等二乗声聞の衆が、お釈迦さまを慕い、今までのように常にお釈迦さまのそばにかしずいていたいと願うのは、蓋  
し当然のことでしょう。おそらく彼等にとっては、虚空に昇ることよりも、仏界に入ることよりも、お釈迦さまとは  
離れてはおられないという情、常に片時もそばにはべつていたいという情、そういう父子の情、師弟の情の方が強かつたの  
ではないでしょうか。そしてその先行する至情の結果が、我れにもあらずお釈迦さまの慈悲神通によって空中へ昇らしめら  
れ、虚空会の仏界にも処せしめられた、というべきではないでしょうか。

自我憫の有名な句に、



ことごとく皆、恋慕をいだいて渴仰の心を生ず。衆生すでに信伏し、質直にして意（こころ）柔軟に、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、我れおよび衆僧、ともに靈鷲山に出ず。

とありますが、ここでも衆生の恋慕渴仰の至情の先行することによって、「我れ及び衆僧」という本仏お釈迦さまを中心とする大マンドラ仏界が現成しています。はるかに靈鷲山の大地より空中の多宝塔を仰いでいた二乗声聞の心もまた、自我偈のこの経文と同じ恋慕渴仰の情にはりさけんばかりであつたことでしょう。宗教においては情操が大きな比重をもっています。日蓮宗の教育指針に、給仕第一、信行第二、学問第三と締められているのも、本仏お釈迦さまに捧げる恋慕渴仰の情を重要視しているものと申されましよう。

なお二乗声聞の昇空の願いの言葉のはじめに「仏、高遠に坐したまえる」といった、その高遠とは、娑婆大地より空中の多宝塔を仰げば、はるかに高く、はるかに遠いという距離をあらわしてはいるのですが、実はその高遠なる距離によって、仏界転入の至難さを象徴しているのです。本仏お釈迦さまの仏国土は、あたかも阿弥陀如来が西方十萬億土のあなたの安養（あんにょう）浄土におられるというように、娑婆を遠く離れた処にあるのではなく、自我偈に「常にここにあつて法を説く」と仰せられているように、娑婆世界に実在しているのです。然し顛倒の衆生には、それを見ることは出来ません。仏知見を開き、仏知見の道に入らない限り、娑婆に実在している仏国土は見ることは出来ないのです。その至難さを距離を以つてあらわし、娑婆と浄土は、あたかも高く遠く離れていると表現したのにすぎません。

これと同様のことが、娑婆の大地の下方の虚空界についても言うことが出来ます。娑婆の地表より地底の虚空界までの距離は、経文上では、ただ「下方」としか示されていませんが、上空の高遠の距離に対して低遠とでも申されましようか、はるかに低く、はるかに遠い、という意味をもっているのです。そしてその下方という距離は、潜在する仏界の顕現に対する至難さを象徴しているのです。

ここで錯覚してならないことは、多宝塔が空中の何処か一定の処に浮いていると思つてはならないように、地下の虚空界も、地球の底の何処か一定した処に潜在していると思つてはならないということです。地上上空の虚空界は、法華経を如法に受持実践する者に感得される顕在の仏国土であり、地下下方の虚空界とは、同じく法華経を如法に受持実践する者に感得される潜在の仏国土であるからです。しかも仏国土に地上と地下の別はなく、また東西南北四維上下の別もあるものではな

く、それは法華經を受持実践する者の、それぞれの立つ位置によって、假りに区別されているのにすぎないのです。

なお、ついでに申し上げておけば、大地の下より涌出した多宝塔の中の多宝如来は、見宝塔品に示されている通りならば東方の宝浄世界の教主であるのですから、属累品の結びにおいて宝塔の扉を閉ざして、東方宝浄世界へ帰って行ったならば、その後、法華經の受持される処、何時いかなる処でも出現して、法華經聽聞の因行と、説法真実証明の果徳を示すという本誓願を果たすため、その出現の方向は、東方からでなければならぬと思われるのに、法華經の結経とされている觀普賢菩薩行法経によれば、

多宝仏の塔、地より涌出したまわん。釈迦牟尼佛、即ち右の手をもって、その塔の戸(とぼそ)を開きたまわん。多宝仏を見たてまつれば普現色身三昧に入りたまえり。一々の毛孔より恒河沙微塵数の光明を流出したもつ。一々の光明に、一々に百千万億の化仏います。

というように、ここでは娑婆の大地の下より涌出するとされており、これでは多宝塔が東からあらわれるのか、地下よりあらわれるのか、その方向に迷ってしまうのでありましょう。

然し、東方といい地下というには、それぞれ深い意味をもつものですが、いずれにしても多宝如来が久滅度の仏であり、多宝塔が仏舍利塔であるということからみても、過去の仏国土より出現するものであると考えるならば、この矛盾も忽ちに氷解してしまうことでしょう。仏国土、それは無辺であり、内外の別も、東西南北四維上下の別もないからです。

またまた話が横道から横道へとそれてしまいましたが、さて、ここで疑問とされることは二乗声聞が空中に昇り、更に本門八品の虚空会に終幕まで列座していたのに、十方より来集した無量無辺の分身の諸仏と、その眷属の迹化の菩薩とは、何故空中会につづく虚空会の間、娑婆の大地、並びにそれに準ずる大地に処していたのか、ということです。

数にしても、迹化の菩薩は銀河宇宙どころか何百億光年という大宇宙の大変土に雲集したのですから天文学的数も及ばないほど無量無辺であり、これに対して二乗声聞は、娑婆における、しかも仏在世の弟子なのですから、比較にもならない少数にすぎません。また空中に昇ったのは二乗声聞が、外面は二乗声聞ではありながらも、内面は一乗受持の者であつたからだという見方をするならば、迹化の菩薩もまた外面は迹化、内面は一乗受持の者であり、菩薩と声聞という地位の格差からいっても、二乗声聞よりは、むしろ迹化の菩薩の方が空中に昇り、多宝塔のそばにはべるべきでありましょう。いな迹化の

菩薩よりも、お釈迦さまの分身の諸仏こそ空中に昇り、塔中の二仏を圍繞し、仏は仏で集まっておるべきではないでしょうか。それにもかかわらず、諸仏も迹化の菩薩も大地に処し、二乗声聞だけが、どうして空中に上がったのでしょうか。

更に不可解なことは、二乗声聞が悉く空中にあがるやいなや、即座にお釈迦さまが宝塔の中より大音声をもって、

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、この妙法華経をもつて付属してあることあらしめんと欲す。

と告勅され、更に見宝塔品の「六難九易」の偈をもつて勸発せしめられたことに対して、勸持品第十三に、薬王菩薩、大楽説菩薩をはじめ二萬の菩薩は、

ただ願くは世尊、以つてうらおもいしたもつべからず。我等、仏の滅後において、当にこの經典を受持し、読誦し、説きたてまつるべし。後の惡世の衆生は、善根うたた少なくして増上慢多く、利養をむさぼり、不善根を増し、解脱を遠離せん。教化すべきこと難しといえども、我等、当に大忍力を起して、この経を読誦し、持説し、書写し、種々に供養して身命を惜しまざるべし。

と誓願し、更に八十萬億那由佗のもろもろの菩薩もまた獅子吼して、

世尊、我等、如来の滅後において、十方世界に周旋往返して、能く衆生をして、この経を書写し、受持し、読誦し、その義を解説し、法の如く修行し、正憶念せしめん。皆これ仏の威力ならん。ただ願くは世尊、他方にましますとも、はるかに守護せられよ。

と発誓し、つづいて一同に「我不愛身命、但惜無上道」という、かの有名な勸持品二十行の偈文を披瀝しているのですが、それにもかかわらず空中に昇つた二乗声聞の中、受記された五百の阿羅漢は、

世尊、我等またみずから誓願すらく、異の国土において広くこの経を説かん。  
と発誓し、また同じく受記を得た学・無学八千人の者は、

世尊、我等また他に他の国土において広くこの経を説くべし。所以はいかん。この娑婆国の中は、人、弊惡多く、増上慢をいただき、功德浅薄に、瞋濁諂曲にして心不実なるが故に。

といつて、仏滅後の末法娑婆惡世における法華経宣布を敬遠回避して、娑婆以外の他国土の弘教を申し出ているのです。

これは一体、どうしたことでしょう。お釈迦さまの神通力によって空中に昇り、お釈迦さまの側近にはべった二乗声聞の悉くの者は、その理由をつけてまで末法の娑婆弘教を回避し、はるか下方の大地にかしずいている迹化の菩薩が、お釈迦さまの告勅に対して率直に忍難弘教の誓願を立てているということは、一体どういふわけでしょう。お釈迦さまの末法娑婆弘教に対する告勅勧発は、二乗声聞の昇空と同時に起きているのですから、二乗声聞こそ、むしろ迹化の菩薩よりも、まず先立つて末法娑婆弘教を誓願すべきではなかったのではないのでしょうか。

以上は迹門四品の空中会の儀相によるものですが、本門八品の虚空会に入れば、虚空会のはじめの従地涌出品において、お釈迦さまは迹化の菩薩の誓願をしりぞけて、末法娑婆弘教の仏使としては、説に久遠の昔より、本化地涌千界の菩薩が用意され、末法広宣流布の時を待機しているということを明らかにしています。このお釈迦さまの明かさに即応して娑婆の大地のあらゆる処から、無量無辺の本化の菩薩が涌出し、空中に昇って多宝塔を圍繞し、たちまちにして空中会は虚空会と転じ、これまでの外面二乗三乗・内面一乗という準一乗の迹土が、内外両面共に一仏乗という純一乗の本国土となるのです。

まことにダイナミックな舞台構成ですが、ここで誰でも気付くことは次の疑問でありましょう。それはお釈迦さまみずから、既に無始久遠の昔より、末法娑婆世界に法華経を宣布する人々を、本化の菩薩として用意し、待機させておきながら、見宝塔品において迹化の菩薩や二乗声聞の大衆に向かつて、何故、ことさらに、

「仏滅後の娑婆世界において、能く法華経を宣布する者はいないか。それは誰か。名乗るのは今である。私は間もなく入滅するであろう。今こそ名乗り出る者に法華経を付属するであろう」

と強く告勅勧発されたのか、またその勧発にこたえて迹化の菩薩が、勸持品二十行の偈文を以って忍難弘教を誓願したのに対してお釈迦さまみずから、安樂行品第十四において弘教の用心として態々「四安樂行」を説かれているにもかかわらず、何故、お釈迦さまは、あたかも言葉をひるがえすように、従地涌出品第十五において「止みね善男子、汝等がこの経を護持せんことをもちいじ」と、迹化の菩薩の誓願を制止されたのか、ということですか。

全く不可解な舞台推移というほかありません。虚空会の舞台がダイナミックであればあるほど前後の矛盾もまた大きく感ぜられるものです。ありていにいふならば仏滅後、娑婆末法弘教の任に当たるものが、既に無始久遠の昔より、六萬恒河沙の本化地涌の菩薩として用意され待機せしめているのであれば、二乗声聞や迹化の菩薩に対して、敢えて誓願を起さしめる

ようなことをする必要はなかったではないか、更に言うならば、折角、迹化の菩薩が誠意をかたむけ情熱をそいで誓願を立てたのですから、それを認めて、本化の菩薩と共に、迹化の菩薩にも末法娑婆弘教を付属してもよいではないか、と反論したくもありません。また更には、お釈迦さまが迹化の菩薩の誓願を制止された以上、その誓願を述べた勸持品第十三の経品も、またその誓願に対して細心の注意を与えた安樂行品第十四の経品も、もはや反古同然であり、不必要な経文ではないか、とさえ極論もされましよう。

然しながら、それにしてもお釈迦さまの見宝塔品の偈文における六難九易の勸発はあまりにも入念であり、安樂行品における四安樂行にいたっては弘教者の立居振舞いについてまでも周到な用心が示されており、勸持品二十行の偈文における忍難弘教の決意には、ただならぬものが感ぜられてなりません。これは迹化の菩薩の立願を述べているものですが、日蓮大聖人は本化上行菩薩としての弘教の行軌として仰ぎ、二十行の偈文の中の、

数々見擯出 遠離於塔寺・・・しばしば擯出せられ、塔寺を遠離せん

という「数々 さくさく」の二字を色読したのは、仏滅後、私一人である、という感動をもつておられたほどでした。日蓮大聖人にあつては迹化の菩薩の立願が、本化の菩薩の行軌とまでにもなっているのです。これは一体どうしたことでしょう。どうして迹化の立願が、否定されず、却つて本化の行軌とされるに至つたのでしょうか。

弘長元年伊豆に流され、文永八年佐渡へ流されたという再度の流罪体験から「数々」の二字を色読し、これによつて迹化の立願を、本化の行軌とするに至つたといふのであれば、個人の体験をもとにして法華経を勝手に解釈するということになつてしまひましよう。

法華経を明鏡とし、法華経の鏡に自己をうつして、自己を律することを根本とされた日蓮大聖人としては、流罪の体験以前より既に、迹化の立願である勸持品二十行の偈文を、そのまま本化の行軌としてみなしていた見解があられたはずですよ。その見解とは一体どういうものであつたのでしょうか。

考えてみれば考えてみるほど、見宝塔品の末法娑婆弘教に対する要請、勸発から、従地涌品の本化の菩薩の涌現に至るまでの間、二乗声聞と迹化の菩薩にスポットライトをあてた虚空会の舞台推移には、全く不可解なことばかりです。法華教学を研鑽された先師先哲は、この不可解な矛盾を、どのように解決し、会通しているのでしょうか。それとも先師先哲は、この

矛盾を矛盾とも感じなかつたのでしょうか。こついうことを矛盾と感ずる私が幼稚なものでしょうか。然し、幼稚な者は幼稚なりに感ずる矛盾の解決をはからねばなりません。一体、お釈迦さまの本意は何処にあられたのかと考えてみなければなりません。

ここで不可解な虚空会の展開、一見、矛盾にもみちたお釈迦さまの言動・・・そうした表面上の出来ごとは出来ごととして、その底にひそんでいるお釈迦さまの心をおしはかろうとする時、必然、つき当たすることは、迹化の菩薩の末法娑婆弘教を制止された理由として、本化地涌の菩薩があげられているということです。

もとより本化の菩薩と迹化の菩薩との間には、天地雲壤の相違があります。それは学徳・行徳・人徳というようなことよりも、仏滅後の末法娑婆世界における法華経宣布の任にふさわしいか、ふさわしくないかという、資格の問題なのです。迹化の菩薩を制止して、本化の菩薩に弘教を付属したという処には、弘教者としての資格が問われていたのです。更に言うならば、末法娑婆世界における忍難弘教の決意・その殉教的決意は当然のことであつて、それよりも先決する重大なことは弘教者の資格、この資格が、見宝塔品の要請勧発の言葉のはじめから問われていた、とみるべきではないでしょうか。

今、二乗声聞にもそなわらず、迹化の菩薩にもそなわつていない本化の菩薩独特の、末法娑婆弘教の資格というものを列挙してみるならば、およそ次のようでありましょう。

(一) 久遠の仏子

本化というのは、申すまでもなく久遠の本仏お釈迦さまによつて教化された久遠の菩薩のことであつて、本仏お釈迦さまの本眷属、脇士として、無始久遠劫来、無終の未来にかけて本仏お釈迦さまと常に共にあり、本仏お釈迦さまの本願である一切衆生悉皆成仏、国土成仏のため一仏乗の付属をうけ、常に獅子奮迅の努力をしているものです。その国土とは、本仏お釈迦さまが十方仏土の中では最も弘教至難とされている娑婆の教主であられるように、娑婆を本土とすることはいうまでもありません。

これに対して迹化というのは、大日如来・阿弥陀如来・薬師如来といった迹仏、或いは應身仏とみなされるお釈迦さまに教化され菩薩・声聞のことであつて、それぞれの迹仏の眷属・脇士として、娑婆以外の十方無辺のそれぞれの国土において、方便の教を行じ、方便の教を宣布しているものです。

今、本化と迹化のお釈迦さまの仏身観について根本的相違をいうならば、本化は無始久遠の昔より生身のお釈迦さまが久遠実成の本仏そのものであったことを体認していたのに対して迹化の菩薩も声聞も、法華経如来寿量品において久遠実成の仏身が開顕されるまでは、全くそれを知らなかったということでしょう。

この相違は、独り仏身観だけでなく、教法観、人間観、国土観についても同様にいい得ることであって、迹化の大衆は皆方便品の一乗開顕までは一仏乗の実在を知らず、從地涌出品に至るまでは本化の菩薩の実在を知らず、地下の虚空界と上空の虚空会とが一体となるまでは、娑婆淨仏国土を知らなかったのです。これはまさしく天地雲壤ともいわれるほどの大へんな相違といわれなければなりません。

但し、ここで注意しておかなければならないことは、本化の菩薩が体認しているお釈迦さまの久遠実成の本仏としての仏身は、今からおよそ三千年の昔、インドの国に出現された生身のお釈迦さまの仏身に、時間的に久遠を見ることもなく、空間的に本仏を見るということではないということです。

先師の仏陀観はよく知りませんが、今日、法華経を信じている人々、わけても法華経を唯一の所依の經典としている日蓮宗の僧俗の殆どの人々の間では、お釈迦さまはおよそ三千年の昔インドの国にゴウタマブツダとして、ただ一度しか出現していない、と思いきまれて来ています。たしかに人文歴史の上では、お釈迦さまは一人一度しか出現していません。そこでこの唯一の事仏の上に久遠の理仏を重ね、事仏より理仏を見たり、理仏より事仏を見たり、いずれにしても理事不二という円融観によつて、お釈迦さまの久遠実成を理解しようとして来ているようです。

ところが法華経では、三千年前のお釈迦さまの出現される以前、無始久遠劫来、無量無辺のお釈迦さまが過去仏として同じ娑婆世界に出現し、六萬恒河沙の本化の菩薩を教化して来ていた、と説かれているのです。從地涌出品には次のように示されています。

このもろもろの大菩薩摩訶薩の無量無数阿僧祇にして地より涌出せる、汝等、昔より未だ見ざる所の者は、我れ、この娑婆世界において阿耨多羅三藐三菩提を得おわつて、このもろもろの菩薩を教化示導し、その心を調伏して道のこころをおこさしめたり。このもろもろの菩薩は、皆この娑婆世界の下、この界の虚空の中において住せり。

ここにいう「我れ」とは、今より三千年昔のお釈迦さまのことではなく、久遠の昔、既に成道しておられたお釈迦さまのこ

とで、久遠劫来の教化の具体性については、

これ等は、久遠よりこのかた、無量無辺の諸仏のみもとにおいて、もろもろの善根をうえ、菩薩の道を成就し、常に梵行を修せり。

と示されている通りです。これによつてもお釈迦さまは地上ただ一人の存在ではなく、無量無辺に実在していたことが明らかにされるわけですが、こうした無量無辺のお釈迦さまの仏身を法華経をはじめ大乘經典では、或いは日月灯明仏といい、或いは燃灯仏といい、或いは大通智勝仏といい、更に如来寿量品において、それらの諸仏をもとへ帰して、

この中間において、我れ燃灯仏、等と説き、またまたそれ涅槃に入るといひき。  
と示し、或いは、

度すべき所に随つて、処々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いひ、と示して、無量の過去仏をお釈迦さまの一身に帰納し、ここに久遠実成の在り方を明らかにしているのです。

それは法身とか報身とかいう久遠の本仏が靈界におられて、地上に過去仏としてあらわれ、お釈迦さまとしてあらわれたというのではなく、無量の過去仏は皆、それぞれに三身即一のお釈迦さまとして娑婆世界に出現し、それぞれに本化の菩薩を教化し、それぞれに方便現涅槃しながら、刹那にも間断あることなく、常説法教化して来られたものであるといふのです。こうしたお釈迦さまの久遠実成の在り方を知るものは、独り本化の菩薩のみでありましょう。たとえ名字の不同・年紀の大小という相違があつても、皆それぞれ三身即一のお釈迦さまであつたその仏によつて、道心を起こし、不退の位に入り、虚空仏界において本仏お釈迦さまに常随しながら一仏乘を修行していたのは、ただ本化の菩薩だけであつたからです。

## (二) 胎蔵の仏子

次に本化の菩薩が法華経の付属をうける資格として数えられるものに「胎蔵の仏子」ということがあります。天台教学を継承した日蓮教学でも、本化の菩薩のことを「本因妙の仏子」と申しておりますが、本因とは本仏お釈迦さまの久遠の因行（仏果に対する修行）のことであつて、如来寿量品では「我本行菩薩道・我れもと菩薩道を行ぜし」という不滅の菩薩道として示されているものです。

日蓮大聖人は観心本尊鈔の中で、



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るもつ。

と仰せられています。それは久遠の本仏お釈迦さまが因行果徳の二法を具足されている仏身であるからです。この場合、因行があつて果徳が起こるのではなく、因行も無始無終、果徳も無始無終であつて、久遠の因行と、久遠の果徳とが、二而不二、不二而二として共に同時に相即しているのです。

従つて、本化の菩薩は久遠のお釈迦さまの過去の因行を、菩薩として追体験するのではなく、久遠のお釈迦さまが、仏として無始久遠劫来、時々念々に修し来り、未来永劫、時々念々に修して行かれる本因本果の妙法蓮華經を、因位の菩薩として修証して行くのです。つまり仏は果位において因果不二の妙法蓮華經を修証し、本化の菩薩は同じ妙法蓮華經を因位において修証するのです。

この場合、本化の菩薩は、久遠のお釈迦さまの仏身の外にかけはなれて存在しているものでなく、相即不二といつても体外においてでなく、むしろ仏身の間にあるものであつて、久遠のお釈迦さまと本化の菩薩は、まさしく母親と母親の胎中の子供の同じ関係にあり、胎中の仏子、胎蔵の仏子ということが出来ましよう。

十方分身の諸仏や、その眷属の迹化の菩薩、並びに應身とみなされるお釈迦さまの眷属の二乗声聞たちが、お釈迦さまの仏口所生・蓮華化生の身として、お釈迦さまの体外にあつて、はるかに仏界を求めているのに対して、本化の菩薩は三身即一のお釈迦さまの体胤の仏子として、胎中仏界にあるのです。

仏界とは、本来、天空のかなた、はるかなる靈界の彼岸にあるのではなく、現実の娑婆世界そのものであり、しかも母親の胎内の如く、お釈迦さまの久遠の生命に躍動している処です。その胎中仏界に久遠劫来、常に居住して来ている胎蔵の仏子本化の菩薩としては、もはや求むべき仏界はなく、求むべき仏もありません。そこで本化の菩薩行としては、ただひたすらに一仏乗を宣布するということが、そしてこれによつて正法・像法・そして末法へと仏法衰退の歴史にはどめを加え、一乗文化の歴史を、涌现する仏国土の上に、無限に創造するということです。

顧みれば、お釈迦さま以前の無量の過去仏の、それぞれの方便涅槃の後には、正法時代、像法時代があつても末法の時代はありませんでした。というのは像法時代の終わらんとする時、次の仏陀が出現して仏法を興隆することが、繰り返し、繰

り返されて来たからです。そして今番お釈迦さまの滅後、正法・像法の時代がすぎて、まさに末法のはじめ、末法五濁の歴史を一仏乗の歴史と変革すべく用意されたのは、これまでのような仏陀でなく、娑婆の荒凡夫でもその信において付属をつけるならば成ることの出来る、久遠のお釈迦さまの胎蔵の仏子、本化の菩薩であつたのです。

(三) 娑婆本土の仏子

法華經の付属をつける資格として、次にあげられることは娑婆を本土とする者でなければならぬということです。

若し、娑婆世界を自分の本国とせず、十方法界のいずれかの国を本土とする者であれば、如何に死身弘法の決意であつたとしても、所詮、出張布教ということになつてしまふでしょう。曾て日本も満州建国という國際的大事業を始めましたが、八紘一宇の旗印は立派であつても指導者にしても、陸続と渡海した日本人も、満州人にはなり切れず、また満州人に成り切る歴史も教育も持つておらず、遂には満州を日本の植民地と化し、最後は失敗して、悲惨な引き揚げで幕をおろしてしまいました。アメリカにしても建国当時のインディアンとの軋轢は、今なお続いており、人種差別は深刻な社会問題となつています。

古代日本の文化は、大陸よりの渡来人・帰化人によつて花を開かせることが出来ましたが、彼等は殆どすべて日本列島を植民地にしようとして来たのでなく、永住の地を求めて来たのでした。然しそれでも渡来した仏教が、日本仏教として純化するのに鎌倉時代を待たなければならなかつたように、数百年の歳月を要した、といわれています。

仏滅後の末法娑婆弘教には、娑婆本来の人によつてなされるのが最適であるはずです。他国より出張布教する者でなく、娑婆において生まれ代わり、死に代わり、幾代も幾代も娑婆弘教に専念し、来た者、就中、末法應時を期して、幾世代も弘教の修行を積み重ねて来た者こそ、付属をつけるにふさわしい者と申されましよう。本化の菩薩が無始久遠劫来、娑婆大地の下方の虚空界に処住し修行していたということは、まさしくこれに應えるものであつたのです。

但しそれは、無量劫の間、大地の下の穴倉のような地下室にこもつて、じつとひそんでいたというのではありません。無量の過去仏の一人一人が地上に出現して法華經を開顕する度に地下より涌出し、その仏によつて教化された本化の菩薩と共に、地下の虚空仏界へ歸つて行つたということであり、地下とは死骨が地中に埋められ、何億年という歳月の間、積もる塵に埋まつて行つた、その深さをあらわし、深さによつて無量無数回も地上と地下を往來した歳月の無量をあらわしている

のです。

大地涌出といえは多宝塔もそうですが、多宝塔が大地の底にいたというのも、多宝塔によって総括的に象徴された無量の過去仏の、滅後に起塔供養された仏舍利塔が、無量劫の間には、地上の人々にも忘れられ、積もる塵に深く埋没していたということであらわしているのです。従って多宝塔の大地涌出は、単なる偶話ではなく、過去の實在の歴史、無量劫の歴史をふまえているものと申されましよう。

なお、この多宝塔の主である多宝如来は、申すまでもなく無量の過去仏を総括象徴している化仏ですが、提婆達多品第十二の中に、次のような不可解な、そして興味ある問題が呈示されています。

それは、提婆達多品の前段の悪人提婆授記と、後段の竜女成仏との中間、その前後のつなぎ目に、多宝如来の眷属の智積菩薩が、多宝如来に対して、

「まさに本土にかえりたもうべし」

といい、お釈迦さまがそれを制止して、

「善男子、しばらく須臾を待て。ここに菩薩あり、文殊師利となづく。ともにあい見るべし。妙法を論説して本土にかえるべし。」

と仰せられていることです。

もとより、この挿話は、提婆品の前段と後段の異質の物語のつなぎめに用いられたものでしょうが、それにしても法華經の説法中、座を立って本土へ帰るといふ発言は、ただことではありません。何故、こういう発言がなされたのでしょうか。智積菩薩のこの発言は、岩波文庫版の法華經中巻、岩本裕氏の訳によれば、

「世尊よ、わたくしどもは自分の属するブツダの国土に帰ります」といふことになっています。

たとえ智積菩薩が、二仏並座中の多宝如来と共に、その本土とする東方宝浄世界へ帰ろうとしたにしても、或いは二仏並座の儀相はそのままにして、智積菩薩と同類の、多宝如来の眷属の迹化の菩薩だけが、その本土へ皈ろうとしたにしても、法華經本門開顯以前に、しかもその直前になって座を立とうとしたことは、ただことではありません。

方便品における五千棄去は、増上慢の故に起こった事件ですが、智積菩薩およびその同類の多宝如来の眷属衆が退座しようとしたのは、増上慢のためでなく、提婆達多品の前段の悪人提婆達多に対する授記によって、譬喩品第三以来の一切の授記が完了したことによるものであったとしても、本化の菩薩の大地涌出、お釈迦さまの久遠開顕、娑婆仏国土の顕現という、こつこつ本門の一大事を前にして、東方の本土へ帰ろうとした処に、娑婆世界を三世にわたる本土としない迹化の菩薩の、仏滅後の末法娑婆弘教に適しない本性の露見していることが明らかにされましよう。

智積菩薩が多宝如来の所従の眷属であるという設定にも疑問はありますが、提婆達多品の後段の竜女成仏の座においては、竜女、智積菩薩・尊者舍利弗にいつて言わく、「我れ宝珠を献る、世尊の納受、この事、疾しやいなや。

といい、同品の結びにも、

智積菩薩および舍利弗、一切の衆会、默然として信受す。

といわれているように二乗声聞の中では智慧第一の舍利弗と並び称せられており、智積という名前からみても、おそらく迹化の菩薩の中では、文殊師利菩薩を除いては智慧第一の者であることをあらわしているのでありましよう。

そういう智慧にすぐれた智積菩薩や舍利弗でさえ、竜女の即身成仏を容易に信ずることは出来ませんでした。それは迹化の菩薩や、二乗声聞のすべてが、娑婆における即身成仏でなく、未来世の、娑婆以外の十方他土における往生成仏を期していたからです。だから提婆達多に対する授記が終わるや、本土へ帰ろうとしたとも申されましよう。

ところが、ここに竜女の即身成仏について、

当時の衆会、みな竜女の、忽然の間に、変じて男子となつて、菩薩の行を具して、すなわち南方無垢世界にゆいて、宝蓮華に坐して等正覚を成じ、三十二相、八十種好あつて、あまねく一切衆生のために、妙法を演説するを見る。

と述べられていることから、竜女は即身成仏ではないか、その証拠として变成男子したではないか、成仏の場所も娑婆世界ではなく南方無垢世界であり、他土往生成仏ではないか、という意見を出される人もおるかも知れません。然しこの経文にいう「当時の衆会」とは迹化の菩薩と二乗声聞の衆であり、彼等がみな、女人は不浄であるから男に生まれ変わらなければ成仏することは出来ないと思ひこんでおり、また娑婆は五濁に満ちているので他土でしか成仏することは出来ないものと思ひこんでいるからこそ、そういう人々のために、即座即身成仏でありながらも、即座頓証成仏だけは納得させ、

变成男子と他土往生の相は、そのままにして迹の相で成仏したように見せしめたのです。彼等が竜女を变成男子、往生成仏と見たのは、彼等の見る眼が、迹化・声聞の眼であったからであって、竜女は女人の身を改めず、竜体も改めず、娑婆の当処において頓証成仏しているのです。

要するに、迹化の菩薩にしても二乘声聞にしても、娑婆は不浄に満ちており、娑婆に住む者は女人はもとより男性も不浄であるから、未来世、他土においてしか往生成仏ほかはないと思ひこんでおればこそ、迹化の中でも智慧のすぐれた智積菩薩が、提婆達多に対する授記によつて、舍利弗への授記より始まつた法華經の授記作仏は完結し、もはや法華經の説法は完了したものと思つて、「まさに本土に還りたもうべし」と言つて至つたのでありましょう。

こつういふ人々に対して、仏滅後の末法娑婆弘教が付屬されるはずはありません。たとえ六難九易にこたえて勸持品二十行の誓願を立てようとも、智積菩薩においてさえも既にこのようなていたらくなので、娑婆を本土とせず、他土を本土とする者に、末法娑婆弘教が付屬されようはずはありません。

たとえ如何に身は不浄であつても、智慧は愚かであつても、戒徳はそなえずとも、娑婆を一定のすみかとし、生々世々、娑婆において生死をくりかえして来た因縁の者にしか、法華經は付屬されないので。

ここにおいて、私どもとしても考えなければならぬことは、生きてゐる我が身をいとい、住んでゐる娑婆をいとして来世、何処かの仏国土への往生成仏を願つてゐる者は、如何に法華經を信じてゐるようであつても、それは外見だけのよそおいであり、所詮、法華經の付屬をうけた者でもなく、本化の菩薩でもなく、日蓮門下でもないということです。法華經を誦する時、まず第一に、暗誦する開經偈の結びに「生々世々、値遇し頂戴せん」といふ誓願がまことであるならば、たとえ身は煩惱熾盛・罪業深重であつても、いやそつであればこそ、娑婆を本土とし、他土の安樂を願わず、生まれ代わり死に代わり、娑婆に出現して一仏乘を、みずから行ずると共に、人にも先祖の靈にも、そのように行ずることを願わなければなりません。

もつ一度申し上げましょう、私たちは死後、靈界の浄土に安住するのではなく、たとえ如何なる罪業をつくつたにせよ、これまでこの娑婆世界に生まれ代わり死に代わりして、今ここに生きてゐるようにならねば、来世も、次の来世も、幾度も幾度も娑婆世界に生まれ代わつて来、そのつど本仏お釈迦さまより法華經の付屬をうけ、法華經を受持宣布して行かなければならぬ

のです。そしてそうした私たち以外に本化の菩薩はなく、娑婆を仏国土とする者はいない、ということを経記しなければならぬのです。

せちがらい娑婆に生まれて来た身をなげくよりも、むしろ、こうした娑婆世界に生まれ代わり死に代わりして来た我が身の因縁を感謝し、今後、未来永劫、娑婆を我が本土とし、生まれ代わり死に代わって本化の菩薩道を行じ、娑婆仏国土を莊嚴して行く胎藏久遠の仏子としての喜びをもたねばなりません。

以上、気の付くままに、迹化の菩薩や二乗声聞にそなわっていない本化の菩薩独特の、末法娑婆弘教の資格について、(一)「久遠の仏子」(二)「胎藏の仏子」(三)「娑婆本土の仏子」というものを列挙してみたのですが、このほかにまだまだ列挙すべきものもあるかも知れません。然し、これによって明らかにされることは、迹化の菩薩や二乗声聞には、末法娑婆弘教の資格はないということです。如何に迹化の菩薩が、勸持品二十行の偈文をもって忍難弘教の誓願を立てたとしても、從地涌出品の冒頭において、あっさり、あまりにもあっさりと、お釈迦さまより制止されてしまったのは、彼等がこれまでの立場に立っている限り、資格において問題にもならなかったからであります。

たしかに仏滅後の末法娑婆世界における法華経宣布は、お釈迦さまみずから見宝塔品に六難九易のたとえを以って示されるほど至難なことであって、その至難さの故に、二乗声聞は娑婆弘教を敵遠回避して他国の弘教を申し出たほどであり、またその至難さの故に、迹化の菩薩は沸るような情熱をそいで勸持品二十行の偈文を以って誓願を立てたほどでした。

従って迹化の菩薩にしても二乗声聞にしても、たとえ資格のないことには気付かなかつたとしても、末法娑婆弘教の至難さに対する理解としては、まさしく当を得ていた、ということとは出来ましょう。この理解は、本化の菩薩においても同様にいわれなければならないことであって、六難九易に関しては本化も迹化も変わりはないのです。本化の菩薩であるから末法娑婆弘教が容易になることもなければ、また更に難しくなるものではありません。勸持品二十行の偈文の如き誓願は、本化の菩薩としても迹化の菩薩の如く立てなければならぬものであったのです。日蓮大聖人が勸持品二十行の偈文の「数々見積出」の「数々」の二字は日蓮一人よめりと申されたように、この偈文を以って本化の誓願とし、本化の行軌とされたのも、また当然のことと申されねばなりません。

いいかえれば勸持品二十行の偈文は、迹化の菩薩の立願であるから価値がそこなわれるものでもなく、また無くなるものでもなく、六難九易のたとえを以って末法娑婆弘教を付属しようと思われたお釈迦さまの勸発要請に対しては、本化の菩薩・迹化の菩薩・二乗声聞をとわず、すべての者が付属をつけようと願う限り、たてなければならなかった誓願ということが出来ましよう。

然し、迹化の菩薩にしても二乗声聞にしても、娑婆弘教にもなう忍難に対する理解は当を得てはいましたが、付属をつける資格を、見宝塔品の勸発要請の言葉の淵に問われていることには、全く気付くことはありませんでした。また気付かなかったからこそ、ただ末法娑婆世界が濁悪・浅薄・諂曲・不実であるということによって、二乗声聞は娑婆弘教を敬遠回避して、娑婆以外の他国での弘教を誓願し、迹化の菩薩は積極的に娑婆の忍難弘教を誓願したのであり、またお釈迦さまとしても、付属の資格を暗に問われていることにも気付かないで、真剣に立願している迹化の菩薩に対しては、皮肉にも勸持品二十行の偈文とは対照的な四安樂行を示し娑婆において法華経を宣布する上において、出来るだけ難をさけられる方法を説き、付属をつける資格ある者として本化の菩薩の存在を明らかにし、迹化の菩薩の弘教を、あっさりとし止されたのでした。

ここで肝心なことは、お釈迦さまが迹化の菩薩と二乗声聞の衆に対して、敢えて末法娑婆弘教を勸発要請し、「付属してあることあらしめんと欲す」と仰せられたのは、如来神力品の偈文に「無量の菩薩をして畢竟して一乘に住せしめん」と述べられている通り、彼等をして悉く付属を受ける資格ある者、即ち本化の菩薩の自覚に立たしめようとされた、ということです。

そしてお釈迦さまのこの限りなき慈悲悲願は、御在世当時の迹化の菩薩や二乗声聞に限らず今日の私たちにもむけられていることを忘れてはなりません。お釈迦さまは御在世当時の人々を本化の菩薩の自覚に立たせようとされたばかりでなく、無始久遠劫来、無量の過去仏として出現しては、その時その時に本化の菩薩を生み育て、また未来永劫、すべての人々を本化の菩薩の自覚に立たしめようとされてやまないのです。久遠の本仏お釈迦さまのこの無限の悲願は娑婆が存在する限り、そして娑婆に衆生の生きている限り、決して絶える間もないことでありましよう。

## 浄土の人々 ―その四―

### 虚空に昇った三類の仏弟子

私は毎月このプリントを皆さまのおてもとにおとけしています。それは法華經の教えに対して正しい認識を共にしようという願いもさることながら、日蓮大聖人の指南によって久遠の本仏お釈迦さまより付属された正伝の法華經信仰を共にしたいという願いにあります。

法華經に対する知識を広めたり深めたりするよりも、もっと大切なことは法華經実践の根底となっている私たちの自身の信仰そのものが、法華經の鏡に照らして正しいかどうか、仏意になつていくかどうか、果たして本仏お釈迦さまより付属された一仏乗を如法にたもっているかどうか、果たして私たち自身が本化の菩薩であるかどうかという反省を共にし、そこを起点として、皆さまと共に、本仏久遠の悲願に生きて行きたい、と願うものです。従つて、このプリントも私自身のそつした反省の告白であり、また私自身が本化の菩薩の一分であるかどうかという確証を模索するものとも申されましょう。若し、付法正伝の人、乃至、本化の菩薩の確証を得ておられる方がいるならば、万里を遠しとせず、直ちにはせ參じ、膝を屈し、五体地に投じても御教示を仰ぎたい、と願うものです。

法華經隨想、このささやかなプリントが、法華經の教えを遊戯論談する戲論の材となりませぬように・・。

### ○虚空に昇った三類の仏弟子

さて、見宝塔品第十一より安樂行品第十四に至る迹門四品の空中会、つづいて從地涌出品第十五より屬累品第二十二に至る本門八品の虚空会において、会座の人々が、どのように座をしめていたのかというならば、娑婆の大地の上、並びに娑婆



に類する三変土田の大地の上に処していたのは、十方より来集したお釈迦さまの分身である無量無辺の諸仏（たとえば大日如来・薬師如来・阿弥陀如来等々・）と、それら諸仏の侍者として来集した無量の迹化の菩薩たちであり、釈迦・多宝の二仏並座した多宝塔を圍繞するが如く虚空に処していたのは、お釈迦さまの神通力によって虚空へあげてもらった舍利弗・目連・迦葉・阿難等々という二乗声聞の衆と娑婆の大地の下の虚空界より自力で涌出し虚空に昇った本化の菩薩大衆でした。蓋し、虚空会といのは、娑婆を離れた虚空の中だけの会座でなく、虚空の多宝塔を中心として、娑婆世界をもふくむ三変土田による十方無辺の迹土と無尽に交流した大法界のことであり、さながら銀河宇宙の何百億倍というような大宇宙を舞台とした広大無辺なる説法会座のことなのです。

もとより、この会座の中心が、多宝塔中、多宝如来と二仏並座している久遠の本仏お釈迦さまであることは申すまでもありませんが、会座の大衆は、この多宝塔を圍繞するものと、娑婆の大地（並びにこれに類する十方迹土）に処する者とに分かれており、その数は、互いに無量無辺、算数も及ばないほどであるとされています。

こうした大舞台の座配について、先般来、問題とされていることは、大日如来・薬師如来・阿弥陀如来等の分身の諸仏の眷属の中でも、弥勒菩薩・観世音菩薩・普賢菩薩・薬王菩薩等々という大乘仏教の代表的迹化の菩薩たちが大地に処しておりながら、舍利弗・目連・迦葉・阿難等々という小乗仏教の代表的二乗声聞が虚空に昇り、多宝塔の周囲に圍繞したのかという点、更にいうならば、仏滅後の末法娑婆世界において法華経を宣布する者は誰か、と要請勧発されたお釈迦さまに対して、積極的に、例の勸持品二十行の偈文をもって応えようとした迹化の菩薩をさしおいて、末法娑婆弘教を敬遠回避するような二乗声聞たちが、何故、虚空に昇り多宝塔を圍繞したのか、むしろ迹化の菩薩こそ虚空に昇り、多宝塔を圍繞すべきではなかったか、ということなのです。

このことは、法華経説法会座の「二処三会」の中、後の靈山会（薬王菩薩本事品第二十三より普賢菩薩勧発品第二十八に至る本門六品）の中の、各品の主役を演ずる諸菩薩が、皆迹化の菩薩であったということであれば、更に大きな問題、見すごすことの出来ない問題として考えねばならないではありません。

ところで、この問題を解決する糸口として、虚空に昇った人々に、二乗声聞の衆と、本化地涌千界の菩薩の外に、もう一種の人々をあげることが出来るのです。それは提婆達多品第十二の後半、竜女成仏の段において、大海の娑竭羅竜宮より涌

出し、虚空に昇った無量の迹化の菩薩たちにほかなりません。

彼等は皆、文殊師利菩薩によって教化されたものですが、虚空に昇った状況を提婆達多品の中では次のように示しています。その時に文殊師利、千葉の蓮華の大いさ車輪の如くなるに坐し、ともに来れる菩薩もまた宝蓮華に坐して、大海の娑竭羅竜宮より自然に涌出して、虚空の中に住し、靈鷲山にもうでて蓮華よりおりて仏前にいたり、頭面に二世尊のみ足を敬礼し、敬いを修することすでおわって、智積の所にゆきて共にあい慰問し、さつて一面に坐しぬ。智積菩薩、文殊師利に問わく、

「きみ、竜宮にゆいて化する所の衆生、その数、いくばくぞ」

文殊師利の言わく、

「その数、無量にして称計すべからず。口のぶる所にあらず、心の計る所にあらず。しばらく須臾を待て。おのずから当に證あるべし」

所言、いまだおわらざるに、無数の菩薩、宝蓮華に坐して海より涌出し、靈鷲山にもうでて虚空に住せり。

このもろもろの菩薩は、みなこれ文殊師利の化度せる所なり。菩薩の行を具して皆とも六波羅密を論説す。本（もと）声聞なりし人は、虚空の中にあつて声聞の行を説く。今皆大乘の空の義を修行す。

この經文によれば、文殊師利菩薩によって教化されたこれら迹化の菩薩の出現は、二度にわたつて行われたことが明らかにされます。即ち、はじめに文殊師利菩薩の涌出に従つてあらわれた若干の眷属と、あとで智積の問いに対して文殊師利の証言を実証するため出現した無量無辺の眷属たちであつて、出現に前後の時間の違いがあり、数にしても若干と無量無辺の違いがあらわされています。

然し、そのいずれにしても文殊師利に教化された迹化の菩薩であることに違いはありません。彼等が迹化の域を出ないというのは、既に教主の文殊師利が迹化の菩薩であつたことにもよりますが、實質的にみても彼等は悉く「菩薩の行を具して皆とも六波羅密を論説す。もと声聞なりし人は虚空の中にあつて声聞の行を説く。今皆、大乘の空の義を修行す」といわれている通りなのです。

文殊師利はみずから「我れ海中において、ただ常に妙法華經を宣説す」と言明しているのですから、文殊によって教化され

た彼等は、ひたすらに一仏乗を受持信行していたはず。然し如何に一仏乗に住し、一仏乗を行じていたとしても、文殊の教化にあつ以前にあつて、法華以前の菩薩乘にいた者は、菩薩乘の六波羅密を説き、声聞乘にいた者は、声聞の行を説くということに留まつているのです。注意しておかなければならないことは、彼等が文殊の教化にあつた後においても六波羅密を行じ、或いは声聞の行を行じているのではなく、行はひたすら一仏乗でありながら他に對しては六波羅密を説き、声聞の行を説いているということです。即ち、自行は眞實一仏乘、化他行は方便三乘ということであつて、それは十方分身の諸仏の眷屬である迹化の菩薩たちが、内面一仏乘、外面二乘三乘であつたということと軌を同じくするものでありましょう。ところで、ここにも問題が起きてまいります。見宝塔品の三变土田によつて、十方より来集した迹化の菩薩は大地に処し、同じ迹化でありながら文殊師利の眷屬として娑婆の海中より出現した菩薩の方は虚空に昇つたというのは何故か、ということです。大地に留まつた迹化の菩薩は諸仏の眷屬、虚空に昇つた迹化の菩薩は文殊師利の眷屬。しかも文殊が諸仏の眷屬という立場にあるならば、諸仏の眷屬こそ虚空に昇るべきであると思つのが至当なはずです。

そこで問題をまとめて整理してみますれば、虚空に昇つたのは、娑婆の大地の下の虚空界より涌出した本化の菩薩と、娑婆の大海の中の娑竭羅竜宮より涌出した迹化の菩薩と、娑婆の地上にいた二乗声聞という「三類の仏弟子」であつて、大地に処していたのは、娑婆以外の十方の仏土より来集した者ばかりであつたということが明らかにされましょう。即ち虚空に昇り、多宝塔を圍繞したのは本化であれ、迹化であれ、二乗声聞であれ、皆悉く娑婆の衆生であり、娑婆において生まれ代わり、死に代わりして来た者ばかりであつたということです。

では彼等が等しく娑婆の衆生であるからだという理由で、何故、虚空に昇り、多宝塔の周圍に居るのでしょう。娑婆の衆生であるということが、どうして、それほど重要な理由となるのでしょうか。

これを解明するには、虚空多宝塔中、二仏並座しているお釈迦さまと多宝如来が、娑婆のこれらの衆生と、切つても切れない無量劫来の宿縁の仏であつたということ、つまりお釈迦さまにしても多宝如来にしても無量劫来、娑婆の教主であられたということが証明されなければなりません。

そしてこれが証明されることによつて、本化であれ迹化であれ二乗声聞であれ、久遠のお釈迦さま、及び多宝如来とは無量劫来、主従・師弟・親子の間柄として不二相即するものであるという因縁が明らかになり、これら三類の仏弟子が、自分

の力によって、或いは如来秘密の神通の力によって虚空に昇り、二仏のそばにはべったという必然性も領解することが出来ましよう。

思えば、十方無辺の仏土より来集した無量の迹化の菩薩たちが、そのいずれも虚空に昇らず終始大地に処していたのは、彼等の主である無量の分身の諸仏が、皆悉く大地の宝樹下の獅子座上に住していたからであり、彼等が眷属として主の諸仏に侍従するのは、当然のことであつたからです。ここにも主従一体・親子一体の姿を見ることが出来ましよう。

蓋し、この一体観は、虚空へ昇つた「三類の仏弟子」の上においても同様にいひ得ることではないでしょうか。彼が十方浄土を本とする迹仏迹土における一体観によるものであるならば此れは娑婆を本とする本仏本土における一体観によるものでなければなりません。

そこで次に、多宝塔中、二仏並座されたお釈迦さまも多宝如来も、共に、無量劫来、娑婆を本土とする娑婆の教主であつた、ということをつたねてみましょう。

### ○娑婆の教主としてのお釈迦さまと多宝如来

お釈迦さまが娑婆の教主であるということは、既に日蓮大聖人の御遺文の中でも随所に説かれていることであり、日蓮宗門内でも言いならわされているほどですから、今さら多言を要しありません。

ところが一方、多宝如来もまた曾ては娑婆の教主であつたというならば、こういうことを言つた人は、これまでに殆どなかつたことでしょうか。或いは耳を疑うかのように驚かれる人も少なくはないかも知れません。

然し、多宝如来とは、実はお釈迦さまが出現される以前、無量劫の間、次々に娑婆世界に出現した無量無辺の過去仏（たとえば日月灯明仏・燃灯仏・大通智勝仏・威音王仏・雲自在灯王仏・日月淨明德仏・雲雷音王仏・雲雷音宿王華智仏・等々）を、一身に総括象徴した仏であるということが明らかにされるならば、それぞれの過去の過去仏が、それぞれの時代に、たとえ名字の不同・年紀の大小はあつたとしても、お釈迦さまと同様に人間として娑婆に出生し、出家修行して遂に正覚を成じ、仏陀として三乗方便、一乘真実を演説し、方便現涅槃の後においても娑婆に仏舍利を留めて正法・像法の時代を利益したという經典の神話的史実によって、多宝如来も曾ては娑婆の教主であつたという説も、納得されて来るのではないのでしょうか。

然し、これは余りにも飛躍した着想であることから、或いは異端、邪説というそしりをまぬがれないかも知れません。或いは「またまた日高教学か」と嘲笑する人もいるかも知れません。或いは「日蓮大聖人の御遺文にも、そういうことは示されていないではないか」と、きめつける人もあるかと思えます。確かに大聖人の御遺文の中には、多宝如来が一切の過去仏を総括的に象徴した仏である、という言葉は、何処にも示されてはおりません。

然し、私は私なりに、多宝如来をそのように見ることによつて、多宝塔が壮大なる仏舍利塔として何故、娑婆の大地の中より涌现しなければならなかったのかという理由、そして多宝如来が因行の立場で法華経聴聞という本願、果徳の立場で真実証明という本願、この両本願をもつていたのかという理由も納得することが出来、また生身のお釈迦さまが、そうした多宝如来と多宝塔中、何故、二仏並座しなければならなかったのかという理由、更に二仏並座を通して生身のお釈迦さまが無始久遠劫来、娑婆の教主として常説法教化して来られたという、その久遠実成の在り方というものも、おのずから鮮明にされて来るのです。

この時、私は、大聖人の御遺文の中に、私の見方を裏付けするような文献が見つからないとしても、御遺文の立場に立つよりは、法華経の立場に立たざるを得ないのであります。まことにおこがましい申しようですが、大聖人の御遺文といえども、法華経の「教」に対すれば「論」にすぎないからです。

日蓮門下の者で、大聖人の御遺文に忠実であろうと願わない者はありません。然し、歴大な御遺文の中には、大聖人の滅後、後世の人々によつて偽作された文献が真跡文献として混入しており、真跡御遺文の思想をそこなうこと甚だしいものがあります。たとえば多宝塔に関する御遺文として有名な文永九年三月十三日付けの阿仏房御書の如きは、真言密教の亜流でしかないのです。それにもかかわらず今日の日蓮宗学では、阿仏房御書を重要視し、阿仏房御書の思想（真言密教亜流の思想）を以て、多宝塔・多宝如来を解釈し、またお題目までも解釈する傾向が多いのです。こういうことでは何時になつて日蓮大聖人の真実正統の教学が開顕されるはずはありません。大聖人に忠実であり、大聖人の正論を通して法華経の正脈を得ようと願うならば、急ぎ阿仏房御書の如き偽作文献を、大聖人のお御遺文中より削除しなければなりません。

次に、日蓮宗学における多宝塔観・多宝如来観をみるために、その根底に深く潜在している阿仏房御書の文献を引用してみましよう。

御文に云く、「多宝如来涌現の宝塔、何事を現し給うや」と云云。この法門、ゆゆしき大事なり。宝塔をことわるに、天台大師「文句」八に釈し給いし時、証前と起後との二重の宝塔あり。証前は迹門・起後は本門なり。或はまた閉塔は迹門・開塔は本門。これ即ち境智の二法なり。繁き故にこれを措く。所詮、三周の声聞、法華經に来て、己身の宝塔を見るといふことなり。

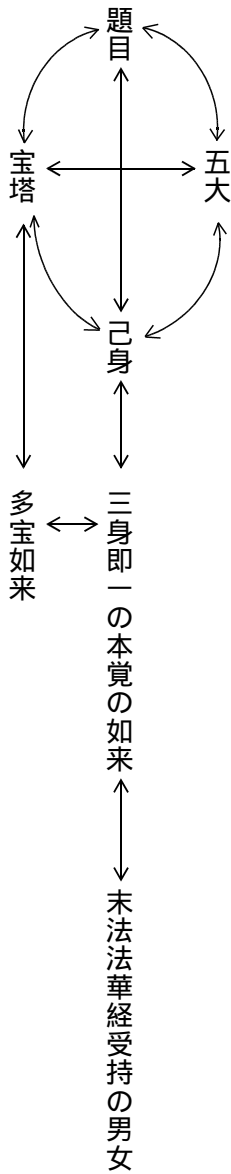
今、日蓮が弟子檀那もまたまたかくの如し。末法に入って法華經をたもつ男女の姿より外には宝塔なきなり。若し然らば、貴賤上下をえらばず、南無妙法蓮華經と唱うる者は、我が身宝塔にして、我が身また多宝如来なり。妙法蓮華經より外に宝塔なきなり。法華經の題目は宝塔なり。宝塔また南無妙法蓮華經なり。

今、阿仏上人の一身は地水火風空の五大なり。この五大は題目の五字なり。然れば阿仏房さながら宝塔、宝塔さながら阿仏房、これより外の才覚無益なり。聞信戒定進捨慚の七宝を以つてかざりたる宝塔なり。多宝如来の宝塔を供養し給うかと思えば、さにては候わず我が身を供養し給う。我が身また三身即一の本覚の如来なり。かく信じ給うて南無妙法蓮華經と唱え給う。ここさながら宝塔の住処なり。

この文章を整理してみれば、

己身即宝塔、己身即多宝如来、己身即五大、五大即題目、題目即宝塔

というように順環し、究極は己身即三身即一の本覚の如来に帰結していますが、それは己身・宝塔・多宝如来・五大・題目・そして三身即一の本覚如来という単語を「即」の一字によって連結させたものにすぎません。この連結を图示すれば次のようになりましょう。



ここでは、もはやお題目は久遠の本仏お釈迦さまの因行果徳の二法ではなく、天地宇宙の法性真理とされており、お題目ばかりでなく、真言密教の六大（地水火風空識）縁起思想によって六大所成のものは多宝塔であれ多宝如来であれ、人間も草木国土も、ありとあらゆる森羅万象は悉く法性真理の具現されたものとしてあつかわれているのです。即ち、天地法界を悉く法性真理の顕現とみる理本覚思想によって裏付けられており、従って題目も宝塔も多宝如来も五大も衆生も、単純に「即」の一字によって連結されて来るわけです。

おそらく阿仏房御書（並びにこれに類する偽作遺文）の思想は、日蓮大聖人の滅後、大マンドラ本尊思想が固定化し、大マンドラ勧請の諸尊を偶像化し、少なくとも一塔兩尊の造形化される時――私は応仁の乱以降、室町時代と推定しているのですがその頃、造形された一塔兩尊の本尊形態を眼前において、この形態を学的に体系づけようと試みるところに醗酵されたものでありましょう。

一塔兩尊、これに日蓮大聖人の御尊像をそえて、今日でも「三宝さま」と称し、寺院・教会でも一般檀信徒の仏壇でも祭られているものですが、大聖人が二仏並座の釈迦・多宝の中央にお題目を大書されているところから、一塔兩尊の造形に当たっては、お題目の宝塔を中央とし、その左右に釈迦・多宝の二仏を配し、これを大マンドラ本尊の中尊として固定化する時、必然的に、中央の宝塔正面に造形されたお題目がそのまま宝塔であり、宝塔がそのままお題目であるという錯覚を起し、錯覚のまま、この造形に教学的な肉付けをしようとしたのが、阿仏房御書（並びにこれと同類の偽作遺文）でありましょう。

阿仏房御書の作意性は、このほかに、

阿仏房、しかしながら北国の導師とも申しつべし。浄行菩薩生れ替り給いてや、日蓮を御訪い給うか。不思議なり不思議なり。この御志をば日蓮は知らず、上行菩薩の御出現の力にまかせたてまつり候ぞ

という処にもあらわれていることがわかります。本化地涌千界の上首四大菩薩は同時に出現しなければならぬと考える建前から、大聖人が上行菩薩の再誕ならば、他の三大菩薩の再誕は誰か。誰かいないければならぬ。少なくとも大聖人において暗示されていなければならぬ、という要請にこたえようとして阿仏房を北国の導師として浄行菩薩の再誕に擬しようとする作意したのでありましょう。

建治三年八月二十三日付けの日女御前御返事の中、

これ全く日蓮が自作にあらず、多宝塔中、大牟尼世尊、分身の諸仏、摺形木スリカクキたる本尊なり。されば首題の五字は中央にかかり・・（中略）・・一人も漏れず、この御本尊の中に住し給い、妙法五字の光明に照らされて本有の尊形となる、これを本尊とは申すなり。

という一文は、大聖人図顯の文字マンダラに対する説明の要を満たすべく後世作意的に偽作されたものであり、阿仏房御書は造形された一塔両尊の仏像に対する説明の要を満たすべく作意的に謀作されたものという疑惑を払拭することが出来な

いでいるのです。  
ところで大マンダラを造形化することは非常に困難であり、造立費用も莫大なものでしょうが、それよりも文字マンダラの場合、諸仏・諸尊が多宝塔中の二仏に向かいながら、同時に大マンダラをおがむ衆生にも向かうという両面同時性が、偶像の場合には失われ、左右の座配も逆になるといふ弊害も起きて来ます。最も困難なことは多宝塔中、二仏並座した処に、題目を如何に造形するかという問題でありましょう。

そこで大聖人は、文字マンダラは文字マンダラとしてそのままにしておき、本尊の造形に当たっては、観心本尊鈔に、  
この時、地涌千界出現して、本門の釈尊の脇土となり、一閻浮提第一の本尊、この国に立つべし。

と仰せられているように、久遠実成の本仏お釈迦さまを本尊とし、本化地涌千界の上首四大菩薩を脇土とする一閻浮提第一の本尊様式の建立を教令されているのです。この本尊様式を通常、一尊四土と称しているのですが、事実、大聖人は身延山中において一尊四土本尊を、みずから開眼されており、日蓮宗大本山中山法華経寺の法華堂内陣に秘仏として格護されているのが即ちそれです。

鎌倉後期の作と推定されている玉沢妙法華寺の宗室、曾谷教信夫妻を対告衆として説法されている大聖人の画像の中にも一尊四土本尊の画像が描かれています。これは中山の仏像と系統を同じくするものであって、中山の方は木像、玉沢の方は画像、しかも中山のお釈迦さまは立像、玉沢の方のお釈迦さまは座像という相違こそあれ、大聖人の晩年身延時代より、滅後の遺弟の間では、一尊四土本尊様式に対する意識が濃厚であったことが物語られていると申されましょう。

ところが時代が降るに従って、南北朝・応仁の乱等の戦乱を通して国家統一という社会意識の反映もあり、また宗教界に



おいては真言密教・天台密教のマンダラ思想にも影響されてか、日蓮門下の中では一尊四土本尊意識は希薄となり、代わって大マンダラ本尊意識が圧倒的となり大マンダラに対する教学的説明、乃至、大マンダラの造形に伴う教学的肉付けが要請されるようになって、ここに続々と御遺文の偽作が試みられるようになって来たのでありましょう。

然し、たとえ御遺文を偽作する人々が、善意によって企図したとしても、それらの人々が大聖人正伝の教義を継承しておらず、むしろ真言密教・天台密教の思想におかされ、その思想をもって偽作に当たってしまったという処に、今日なお解決されない大きな問題を残してしまっただけではないでしょうか。

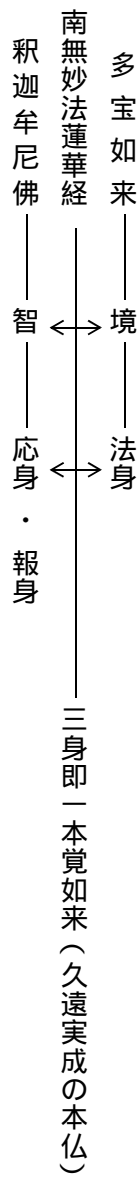
たとえば、一塔兩尊の造形、その最も困難であったのは、申すまでもなく中尊の題目の文字を如何にしてあらわすかということであつたと思われませんが、一般寺院教会の門前に立てられているお題目の石塔のように、方形にしても円形にしても縦長い宝塔を二仏の中央に立て、これにお題目の七字の文字をあらわしました。それまではよかつたとしても、この題目の宝塔をそのまま多宝塔そのものとして意義づけようとした処に問題が起こつて来ているのです。

勿論、お題目が多宝塔でもなければ、多宝塔がお題目であるはずはありません。多宝塔というのは、久滅度の多宝如来の舍利身を納めて祭祀した仏舍利塔であり、俗にいうならば多宝如来のお墓なのです。

お題目とは、多宝塔中、多宝如来と並座された久遠の本仏お釈迦さまが、本因本果不二具足の法門として獅子吼された音声であり、神力品において「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」という五重玄義を悉くこめて、本化の菩薩に付属したものであつて、決して多宝塔ではなく、また多宝塔として象徴されるものでもないのです。

ところが御遺文の偽作者、並びにその流れをくむ人々は、宝塔即題目、題目即宝塔という錯覚を起こし、更に教学的よそおいをつけてしまいました。それは法華経々典の虚空会上、二仏並座の多宝塔と、大聖人の大マンダラ上の二仏並座の中尊であるお題目とを、二重にかさねてみて起こした単純な錯覚であつたかも知れません。念の入つたものには、二仏並座の中央の宝塔を、パゴダ式の仏舍利塔として造形し、その塔の表面に七字のお題目をあらわした様式もあるようです。ここまで来ると、並座の二仏が多宝塔外に出てしまい、虚空会の儀相に違反してしましましょう。何故ならば、二仏は多宝塔の内に  
おいて並座していたのですから。

さて問題とされるのは、この一塔両尊の本尊様式に対して、どのような教学的肉付けがされて来たか、ということ。そのことで、まず第一に気付くことは、「境智冥合」「境智不二」という考え方であります。即ち、多宝如来を理境とし、釈迦牟尼佛を実修実証の实智とし、この二元の根本を境智不二の題目とするのです。逆にいえば、一元たる境智不二の題目より、境の多宝如来と智の釈迦牟尼佛が演釈され、二仏の並座によって二仏は一元の題目に帰納するということです。この場合の釈迦牟尼佛は、申すまでもなく応身、乃至報身であり、多宝如来は法身、そこで必然、中央の題目が三身即一の本覚仏ということになり、久遠実成の本仏の当体であり、南無妙法蓮華経仏・南無妙法蓮華経如来ともいわれるようになるわけです。次にこれを図示すれば、



然し、如来寿命品をみれば、多宝塔中、二仏並座された生身のお釈迦さまが、みずから「我れ仏を得てよりこのかた、へたる所のもろもろの劫数、無量百千萬億載阿僧祇なり・・」と自分自身が久遠実成の本仏であることを開顕されています。右の図は、全く如来寿命品に違背していると申されましよう。

実は、二仏並座の生身のお釈迦さまこそ「五百塵点、乃至所顕の三身にして、無始の古仏」・三身即一の久遠実成の本仏なのです。このことは如来寿命品によれば誰にでも明白であるはずです。それが、どうして右の図のような体系で論ぜられるようになったのでしょうか。

さきに私は、こうした学的体系の代表的典型として阿仏房御書をかけ、この御書が真言密教の亜流思想によって偽作されたと述べておきましたが、今、真言密教々学の根本体系をみるならば、そこには一見、二仏並座の儀相と酷似する金剛界胎藏界という両部不二の思想があります。そして日蓮門下教学において、二仏並座を境智冥合・境智不二と称していることは実は真言密教の両部不二思想より盗用・或いは借用したものにすぎないことが明らかにされて来るのです。

次に、両部不二について最も簡便な説明をかければ、月刊誌「大法論」の五月号一六四頁一六五頁にかけて村岡空氏が、このように述べています。

『金剛頂経』は、『大日経』と共に、真言密教では「両部の大経」と称する。その理由は『大日経』が胎藏法(界)曼陀羅を表すのに対し、『金剛頂経』は金剛界曼陀羅を表徴し、合わせてこれを両部(界)曼陀羅と呼ぶからである。では何故、両部・両界といつかと言えば、胎藏法が△太陽・蓮華・女陰・母胎・大悲・理法▽をシンボライズするの比べ、金剛界は△月・金剛石・男根・知力・調伏・智徳▽を象徴するためである。

そして、我々の住む世界、或いは宇宙の構造は、究極的に観て、インド風に言えば、現在も広く信奉されるヒンドゥー教に於けるリンガ(男根)とヨーニー(女陰)との原理的結合によって成立する、と考えられる。

したがって真言宗では、この両部に優劣はない。両部が太陽と月、昼と夜、女性と男性といったように対等で、しかも和合して不即不離の関係にあることを最も理想とする、そうして、絶えず両者が二元的ではあるけれども一元的なもの、絶対的なものへと合一することを願い、また、そのように努力することによってのみ、遂に「即身成仏」できると教えている。

更に、このような原理的な観念が把握できると、今度は、単に他者もしくは異性との合一化だけでなく、対自然、对本尊、対大日如来 自分の胸中に月輪を観じる との「入我我入」の聖なる関係に進み、自らの厳しい自覚(一切智智)によって、いつ、いかなる場合にも、即身成仏が実現できると説く。これを「五相成身観」という。

また高野山大学教授宮坂宥勝氏は、「仏教の思想九 生命の海△空海▽第一部秘密の世界 空海思想」という著書七頁に、次のように述べています。

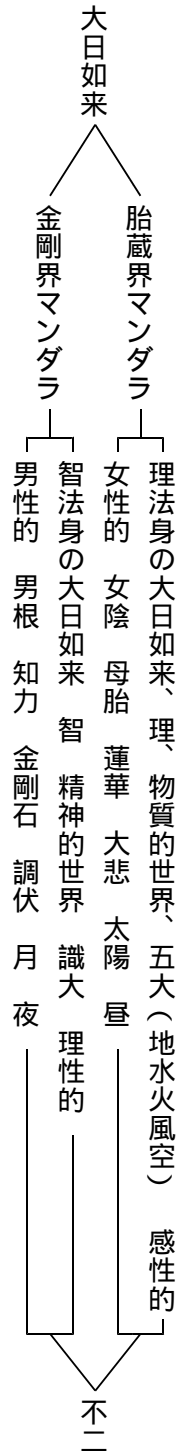
密教では、この世界を唯一の絶対者である大日如来の象徴であるとする。これはきわめて特徴のある宗教的なオン・トロギー(存在論)だといわなければならない。すなわち、世界の万有一切は地・水・火・風・空・識の六つの主要な原質(六大)に分けられるのであるが、地以下の五つは物質的なもの、識は精神的なものであると説く。が、しかし、その見方をさらにすすめてみると、物質的世界は絶対的の理法を象徴しているものであり、精神的世界は完成された知恵を象徴している。前者は胎藏界マンダラの理法身の大日如来、後者は金剛界マンダラの智法身の大日如来に

よって表現される、理法身とは絶対の理法を示す絶対者であり、智法身とは知恵を完成した絶対者である。

金剛界のほうはまた男性的原理、胎蔵界のほうは女性的原理にもたとえられる。そのばあい、女性的な絶対の理法は可能な活動性を持ち、しかもその理法は男性的な絶対の知恵によつて完全にその本質が実現されるわけである。そこで両界マンダラは本来唯一者である絶対の法身大日如来のもつ二面性にすぎない。

物質的なものと精神的なもの、感性的なものとの理性的なもの、女性的なものと男性的なもの。このように対比してみると、胎蔵界と金剛界との両界マンダラは二元的な価値の世界を説きながら、しかもそれらを止揚し、総合的に統一した大生命の世界を表現しているものであることが知られるであろう。絶対の理法と完成された知恵とは究極において一者であること、これを理智不二とよぶ。理智不二の世界が真言密教において説かれる大日如来の大生命の世界にほかならないのである。

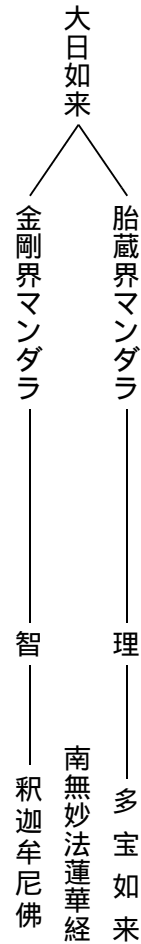
以上、村岡氏と宮坂氏の説を紹介してみたのですが、今、宮坂氏の説を中心に、この両説をあわせて図示すれば、



即ち、真言密教においては一切の現象世界を相対的の二元に分ち、この二元の不二の当処に根源的絶対一元の大日如来の生命の躍動をみ、その躍動を自分自身の身心に体得する処を、即身成仏というのです。

然し、現象世界のすべては相対的であつて、物質的世界と精神的世界、五大と識大、女陰と男根、太陽と月、昼と夜、数えれば際限はありません。この中で、特に理と智をあげて、その不二を強調するのは、さすがに真言密教といえども仏教である証拠であつて、修行と成道をふまえているからです。若し理智不二の強調がなかったならば、左道化して立川流密教の如く墮落するが、さもなければヒンズー教と大差はないこと。

ところが理智不二というのは、日蓮宗学上、二仏並座についても言っているものなので、これを中心として真言密教の両界マンダラと、法華経の二仏並座とを対比してみるならば、



両界不二・両部不二というのは、真言密教の開祖弘法大師の独想とうたわれているものですが、日蓮宗教学において多宝塔中、二仏並座した釈迦・多宝の二仏を境智の二法に配し、境智不二の当処を宝塔であるといい、南無妙法蓮華経のお題目であると称していることは、明らかに真言密教の両部不二・理智不二思想の盗用であり、まさしくその亜流にすぎないといふほかはありません。境智不二というのも、理智不二と内容は同類であって、ただ名目の焼き直しにすぎないのです。

こういうことでは多宝塔中、二仏並座したお釈迦さまは応身仏・或は報身仏となり、中央のお題目が境智不二の久遠の本仏として大日如来と何ら変わらないものと墮してしましましょう。そのみならず、二仏並座された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られたという如来寿量品の教令に違背してしまうことは、前にも申し述べた通りですが、若し如来寿量品に忠実であろうとするならば、釈迦・多宝の二仏を境智の二法に配するような真言密教の真似ごとは、速やかにやめなければなりません。これをやめない限り、日蓮宗は真言宗に追従する弊を是正することは出来ないであります。私は日蓮大聖人の弟子の一分として、境智不二の思想を真向から否定するものです。

そして私は、二仏並座の生身のお釈迦さまを久遠実成の本仏そのものと仰ぎ、多宝如来は無量の過去仏を総括的に象徴する仏とみているのですが、現在、日蓮宗門の内には、多宝如来を理境の法身、お釈迦さまを実智の応身、報身とみなし、その不二を論ずる思想が、左ほど疑われもせず、根深くはびこっているようです。

私の手もとにある資料は、甚だ乏しいものですが、その二・三を紹介すれば、望月海淑師はその著「法華経の話」  
一一五頁に、次のように述べています。

多宝如来は、ものいわぬ真理であり、お釈迦さまは真理をさとられ、教えとして表現されました。この二つのちがつたものが、一つの所におられるというのは、どちらも同じものだとすることを示すことになります。法華経が仏さまたちの本懐、真理そのものの教えであることを示すことになるからです。

また紀野一義氏は、その著「法華経の探求」一九三頁に、

この如来の名、プラブータラトナとは「宝多き」の意味である。ラトナ(宝)という語から、すぐに連想されるのは「トウリ・ラトナ(三宝)」であろう。すなわち、「仏法僧の三宝が多い」ということになるが、ここでは恐らく、法宝が多いの意であり、この如来の名の場合、宝という語によって象徴されるのは「多くの教法」であったと考えられる。

と述べており、立正大学日蓮教学研究編集の「日蓮宗読本・改訂版」三三三頁には、

ここで釈尊は、十方の諸仏をその分身とされているのであるから、唯一絶対の仏であることを示している。そして証明の仏である多宝如来は、宇宙の真理としての仏の性格をあらわし、これに対し釈迦牟尼仏は、仏の人格的方面をあらわしている。この二仏が並座されたことは、真理と人格とが一体の仏であること、つまり法身と報身とが一体なることを示している。しかも自身の仏は応身に当たるものであるから、ここには法・報・応三身一体としての仏の性格が説かれて、それが舍利塔の本体に外ならないことを主張しているのである。

以上は、宗門の伝統的見解を示している一斑にすぎませんが、そうした伝統の弊を破折するものとして、井上清純師はその著「妙経・如是我聞」七一三頁に、

そこで多宝仏は半座を分つて釈尊を迎え、釈尊は即時に其の宝塔の中にお入りになった。これは二仏並座の式と申し居るが、釈尊は上手に坐られるのである。寿量顕本の意味で釈尊は絶対である。多宝仏も本仏釈迦如来の分身である。釈尊と多宝本仏を境智冥合などというは迹門の意である。

立正大師が二仏並座を本尊に図顕せられしは、寿量品を説かれた当時の法座をそのまま写され、統一神を示顯するためであつて、多宝は黙念合掌、釈尊は説法の相を現すべきである。

と述べ、二仏を境智の二法に配し、境智冥合を以て正意として来た学説を迹意として降り二仏並座の仏像にしても多宝如

来は合掌の相、本仏お釈迦さまは説法の相とまできめつけています。

次に、田村芳朗師はその著「法華経・中公新書版」四九頁に、

多宝仏はシャカの過去のすがた（過去仏）であり、それと並び坐したことは、シャカが久しい過去から仏であったことを象徴したものと解される。つまり、これはシャカの久遠仏たることを暗示したものであり、また分身来集、および通一仏土はシャカの統一仏たることを表現したものである。

と述べ、これまでの伝統的学説より一步脱皮した所見を呈示しています。脱皮したというのは、多宝如来を法身とのみ考えず、過去仏として見たということだけではなく、お釈迦さまの過去の姿とみ、お釈迦さまの久遠実成を暗示するものとして受けとっていることです。

これまでの二仏は平面的に、相対的に、二元的にとらえられて来ました。ところが田村師は縦に時間的にとらえているのです。これはまさしく卓見と申されましょう。蓋し、卓見の最たるものは、私の手もちの資料の中では最後にかかげる勝呂信静師の「インド仏教と法華思想との関連」と題する著の「第三章、原始仏教と法華経」の中に述べられているものです。これは坂本幸男師編纂の「法華経の思想と文化」の中に収録されているものですが、四五四頁より四六一頁にわたるため、要点のみ抜粋してみましよう。

まず勝呂師は「法華経は過去仏に言及することが頗る多い」と書き出して、その実例をあげ「法華経の主張する所は一乗思想にしても本仏思想にしても過去仏・本縁物語ときり離しても成立するものであるのに、法華経は多くこれにふれているのは、注目に値する」と述べ、お釈迦さま滅後における過去仏信仰の実例をあげて「過去仏の信仰は原始時代より継承したもので、その成立は恐らく釈尊の時代にさかのぼるものでないかと想像される」と述べています。

次に、救済者としての過去仏について、

『一般に過去仏は法（真理）の永遠性を証明するために考え出されたものと理解されている。法華経の証明法多宝如来もそのような性質のものとみなされる。』（中略）然るに法華経にあらわれる過去仏は、一様に説法者、救済者、即ち「覚他」の面が有力である。』（中略）私は、民衆にとって過去仏は救済者として信じられていたと思う』

「即ち過去仏が時代をへだてて次々に出現して、この世を救うという信仰は、釈尊時代からすでに存した。過去仏は民衆

の神話であり、その要望であつたが、釈尊はこの要望を満すものとして出現して仏陀となり、ここに神話は転じて宗教的事実となった、というように考えるのである。」

次に、法身思想と過去仏について、

「法華經の仏陀觀を法身思想の展開とみることは一般的であるが・・・(中略)・・・これについて天台は法華文句の釈壽量品において興味ある説を述べている。かれは仏の常住について、法華經と涅槃經の相違を論じて次の如くいう。即ち涅槃經は未來の常住を宗とするが過去の久成を宗としない。これに対し法華經は「過去の久成」を宗とする故にこれを多く説くが、また未來の常住をも説いている、と。」

「法身常住思想の最高潮を示している大乘の涅槃經が、釈尊の入滅を取りあつた小乗の涅槃經より脱化したものであることはいうまでもないが、慧眼なる天台は、法華經の本仏觀の本質が、かかる法身常住にはなく、過去仏に関するべきことを見ぬいていたのである。・・・(中略)・・・即ち、法華經の本仏は諸の過去仏を統一する意味のものとして成立しているのである。」

「法華經の仏陀觀に法身思想の要素の存することは否定し得ないが、その救済の觀念は、何よりも過去仏信仰に由来するといひ得ないだろうか。」

次に、二仏並座について、

「法華經においては、過去仏の多宝如来が、宝塔の中にあつて釈尊と並座したと説かれる。このことは釈尊の人格の背後に過去仏が存すること、即ち舍利(肉身)によつて示される歴史的事実としての釈尊は、それ自身単独の存在でなくて過去仏の伝統を負うものであり、いわば過去仏の救済の働きが、現在の時点において釈尊の中に生かされるということを示している。」

最後に、法身と過去仏と地涌の菩薩について、

「さらに久遠本仏の弟子たる地涌の菩薩の出現は、未來における教法の永遠性が、過去諸仏を統一するものとしての釈尊の人格の働きのあらわれであること、いわば、過去仏の救済が未來に延長されて生かされることであり、このような形において法身常住思想と過去仏ならびに菩薩思想が統一されるものであることを示している、と解されるのである。」



以上、勝呂師の諸説の要点を抜粋引用してみたのですが、これによれば多宝如来をふくめて無量の過去仏が常住法身を象徴するものであるという伝統的解釈を一応認めながらも、過去仏の本質はむしろ救済者であったと主張し、中国の天台大師の法華文句の諸説を参照しながら、法華経の本仏観は法身常住思想によるよりも無量の過去本仏の統一によって成立しているといい、その成立の足場として二仏並座の儀相に求め、この儀相を通して、並座している生身のお釈迦さまの背後に無量の過去仏を見る処に生身のお釈迦さまの久遠実成を仰ぎ、更にお釈迦さまが過去仏の伝統を背負っている処に、無量の過去仏の救済の働きをお釈迦さまの生身に仰ぎ教法と救済の永遠性が本化の菩薩へと継承されている、とされているのです。

これを図示すれば、次のようになりましょうか。

無量の過去仏（その教法と救済の永遠性）——↓多宝如来

——（二仏並座）

釈迦牟尼仏——↓無量の本化の菩薩

假に、二仏並座の儀相にとらわれなければ、次のように図示することも出来ましょう。

無量の過去仏——（それらを象徴する多宝如来）—— 釈迦牟尼仏——↓本化の菩薩

もとより以上かかげた田村師・勝呂師の諸説の中には、「多宝如来とは無量の過去仏を一身に総括的に象徴した仏である」という言葉はありません。然し、この意は両師の説の中に充分推量されるものでありましょう。この意味において両師の説は、これまで多宝如来を単なる法身とみなして来た宗門の伝統的見解より脱皮した卓見と思えるのです。

そして私は、両師の諸説を傍証としながら、多宝如来が無量の過去仏を総括的に象徴した仏とみる立場に立つて、敢えて多宝如来をお釈迦さまの出現される以前における曾ての娑婆の教主であったと主張するのです。これまで数名の諸学者の文献を引用したのも、実は日頃の私のこの主張を裏付けようとしたものであって、私の考えが私独りの独断ではないことを傍証しようとしたのに外なりません。

さて、日月灯明仏・燃灯仏・大通智勝仏・等々の無量の過去仏は、皆すべてお釈迦さまの生涯と同様に、人間として娑婆に出現し、出家・修行して成道し、三乗方便の教えを説き、一乘眞実の法華経を示し、方便現涅槃しては仏舍利塔を留めて娑婆の正法・像法の時代の衆生までも利益した仏たちでした。たとえ仏たちの名字は不同であっても年紀に大小の相違はあつたとしても、その生涯の行動に変わりはなく、すべてに一貫したものであつたのです。ここにそれぞれの過去仏が、それぞれ時代のにおける娑婆の教主であつたということが出来ましょう。そして、これらの過去仏を一人ももらず悉く総括的に象徴した仏が多宝如来であつたとするならば、多宝如来もまたお釈迦さまの出現されるまでの間、無始久遠劫来娑婆の教主であつたと称することも出来るわけです。既に多宝如来がそつであるならば、多宝塔もまた従つて無量の過去仏のそれぞれの仏舍利塔を総括的に象徴したものであるということも出来ましょう。

見宝塔品第十一の冒頭において、突如として多宝塔が娑婆の大地の下より涌出して空中にかかつたと述べられていますが、多宝塔が娑婆の大地の下に埋もれていたということは、無量の過去仏の仏舍利塔が、無量劫の間、積もる黄塵に埋もれてしまい、過去仏に対する信仰も神話的伝承と化し、その実在性の稀薄となつていたことをあらわしているものですが、それは同時に、過去仏が娑婆の教主として実在していたこと、仏舍利塔が娑婆に実在していたことをもあらわしているのです。

現在、立正大学の発掘隊によつて釈迦族の首都カピラ城の発掘がつつけられています。聞くところによれば、インドの仏蹟を発掘するには、およそ二十メートルも掘らなければならぬといわれています。それはインドの国では放置したままでは一年間に一ミリの塵がつもり、十年すれば一センチ、百年で一メートル、千年で十メートル、二千年たてば二十メートルもつもるといふ計算によつていふようです。農耕地帯のカピラ城址であっても、このような計算のもとに発掘作業が行われているほどですから、法華経々典の成立したといわれているインドの西北地方、その荒涼たる山間地方においてはなおさらのこと、流砂・黄塵によつて年々仏蹟が埋没することは実感としてうけとられていたことでしょう。従つて、無量無辺の過去仏の仏舍利塔のそのいずれも、無量劫の歳月を経る中には、悉く地上より姿を消して、地中深く埋没してしまつたといふ着想も当然起きて来るわけです。

過去仏の仏舍利塔を総括的に象徴する多宝塔が、地中深く埋没していたといふのも、こうした背景によるものですが、本化の菩薩が娑婆大地の下方の虚空界に潜在していたといふのもこれと無関係ではないと思われるのです。

私は曾て、日蓮宗総本山の久遠寺布教部在籍中、本山の機関紙である「みのぶ」教報に、本化の菩薩の大地涌出のヒントを、インドの古典「ラーマーヤナ」の中の八萬王子の神話に求めて記載したことがありました。紀野一義氏もその著「法華経の探求」の中で、ほぼ同様のことを申しましたが、それと同時に本化の菩薩が娑婆の大地の下の虚空界に潜在していたという設定には、過去仏の仏舎利塔の大地埋没にもなうものという見方があったとも思われるのです。

何故ならば、本化の菩薩は常に久遠の本仏お釈迦さまと共にあるものであり、後でも述べるように久遠の本仏お釈迦さまの娑婆における無始久遠劫来の常説法教化の活動というものが、無量の過去仏として行われたということになれば、無量の本化の菩薩は、実は無量の過去仏の教化によるということになり、過去仏が仏舎利塔に祭られたまま娑婆大地の地中深く埋没するならば、本化の菩薩も必然これにともない地中の仏界たる虚空界に潜在する、ということになるわけです。

即ち、本化の菩薩は無量の過去仏がそれぞれ久遠の本仏として法華経を説いた時、その会座にあつて本化の自覚を起し、その過去仏が地中に深く入るや、本仏の脇士としてこれに従い、次の過去仏があらわれて開近顕遠するに当たっては地中の虚空界より涌出するということを無始久遠劫来・無量の過去仏が順次一人一人出現する毎に繰り返し繰り返し来ているのです。

通常日蓮教学においては本化の菩薩とは、お釈迦さまが久遠の昔、はじめて悟りを開き、はじめて法華経を説かれた時、最初に本化の自覚を起し、爾来、一度も娑婆に出現せず、大地の下、虚空界において末法出現の時を待機していたものといわれて来ています。

然し、若しそうであるならば、久遠の本仏は久遠元初の時と、今番お釈迦さまとして説法された時と、二度しか法華経を説かなかつたということとなり、常説法教化無数億衆生という経文に違背してしまうことになりましょう。

お釈迦さまが久遠の本仏として常説法教化されたという実証は、無量の過去仏の開三顯一の活動によらなければなりません。過去仏が本仏として法華経を説くならば、それによって教化されて本化の自覚に達する仏弟子と、それ以前の過去仏の教化によって既に本化の菩薩となり、娑婆大地の下の虚空界にいて、そこより涌出する仏弟子とがいなければならぬわけです。

従地涌出品第十五の中で、迹化の菩薩を代表した弥勒菩薩が、本化の菩薩の数の六萬恒河沙という龐大さに疑惑して、次

のようにお釈迦さまに質問しています。

世尊、この大菩薩衆は、たとえ人あつて千萬億劫において数うとも尽すこと能わず、その辺を得じ。

これ等は、久遠よりこのかた無量無辺の諸仏の所において、もろもろの善根をつえ、菩薩の道を成就し、常に梵行を修せり。世尊、かくの如きの事は、世の信じ難き所なり。

ここにいう「諸仏」とは無量の過去仏のことであり、無量の過去仏の教化によつて、数えることも出来ない本化の菩薩が育成されたことを述べて、そういう事実は全く迹化の者には判らなかつたことであり、信じ難い処と質疑しているのです。

これによつても、本化の菩薩の龐大な数は、実は無始久遠劫来の無数億の過去仏の教化によるものであるという一端が明らかになるわけであり、従つて過去仏の仏舍利塔の地下埋没と本化の菩薩の地下虚空界の潜在とは、常に同時にして、しかも同処（同じ仏界）である、ということも可能となつて来るのです。

次に見宝塔品第十一のはじめにおいて大地より涌出した多宝塔の規模と外觀とが次のように示されています。

その時に、仏前に七宝の塔あり。高さ五百由旬、縦広二百五十由旬なり。地より涌出して空中に住せず。種々の宝物をもつてこれを莊校せり。五千の欄楯あつて龕室千萬なり。無種の幢幡をもつて嚴飾となし、宝の瓔珞をたれ、宝鈴萬億にしてその上にかけてたり。四面にみな多摩羅跋栴檀の香を出して世界に充滿せり。そのもろもろの幡蓋は金・銀・瑠璃・碑磔・瑪瑙・真珠・玫瑰の七宝をもつて合成し、高く四天王宮に至る。

このように巨大にして莊嚴な仏舍利塔は、お釈迦さまの滅度当時には存在せず、仏滅後二百年の頃、インドを統一したマウリヤ王朝の阿育王の建立した仏舍利塔も、サンチーの第一塔のような単なる伏鉢塔であり、時代のたつに従つてアジャンターやエローラの岩窟内の仏塔のように次第に裝飾をこらして豪華絢爛たる仏塔へと推移してはいますが、それでも多宝塔に及ぶべくもありません。

おそらく多宝塔は、仏舍利塔建立の絶頂期の外觀を手本とし、更に最高の理想図をこらして創造したものでありましょう。そしてその創造に当たつては、無量無辺の過去仏の仏舍利塔を総括的に象徴しなければならぬという意図、更にはこの宝塔の開扉に当たつては十方分身の諸仏とその眷屬を来集せしめなければならないということ、そして遂には、この宝塔の内において釈迦・多宝の二仏並座という未曾有の儀相の成就と、この儀相を通してお釈迦さまの久遠開顯を果たさなければならぬ

らないという意図等が固く秘められていたことでしょう。

またそういう意図があつたればこそ、多宝塔の規模にしても外觀にしても未曾有のものとして設計されたのでありましようが、ここで肝心なことは、多宝塔とは無量の過去仏の仏舍利塔を総括的に象徴したものであつて、単に法身を象徴したものでもなく、或は法華経以前の無量の方便の教法を象徴したものではないということです。

阿仏房御書においては宝塔を莊嚴している七宝をもつて、聞・信・戒・定・進・捨・慚にたとえたり、或は無量の教法を象徴するものという説もあるようですが、七宝はやはり金・銀・瑠璃・砵磑・瑪瑙・真珠・玫瑰であつて、こういう宝をもつて仏舍利塔を最大限に莊嚴供養しようとした仏教徒の、仏陀に対する素朴な信仰を認識すべきでありましよう。

次に、多宝塔中の多宝如来を法身とみなして来たのは、これまでの伝統的宗学の大勢であつて、多宝塔の扉がお釈迦さまの右の手によつて開かれた時、そこにはじめて姿をあらわした多宝如来の姿は、梵本による限り、四肢ひからびてミイラのようにあつたとされていることをもつて、それは法華経以前の教法の衰退を象徴しているものであるという説もあり、或いはまた仏滅後、時代と共にお釈迦さまに対するイメージの衰微を象徴しているものであるという説もあるようですが、そうではなくて多宝如来の一身に総括的に象徴されている無量の過去仏の仏塔と共に地中深く埋没して以来、無量劫の時代を経たという、その久しい歲月を象徴しているのです。

羅什三蔵は法華経の漢訳に当たつて、多宝如来の四肢がミイラの如くであつたという箇所を削除していますが、削除の当非はともかくとしても、私は多宝如来がたとえミイラの如くなつても、いやミイラとして象徴されるほど滅後無量劫の歲月を経て、なおもその本誓願を果たそうとして出現した本願の強靱さに、身ぶるいするような感動を覚えるものです。

多宝如来の本願とは、

その仏、もと菩薩の道を行せし時、大誓願をなしたまわく、

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、ために證明となつて、讃めて善哉といわん。

と示されている通り、法華経の説かれる処であれば、何時、何処であつても刹那に宝塔を涌現して、その説法を聴聞し、説法の眞実を賛嘆証明するという二つの大願を、既に菩薩時代に立てていたというのです。

前にも述べましたように、多宝如来の本願である法華経聴聞は因行をあらわし、眞実証明は果徳をあらわすものであつて、この本願に多宝如来の因行果徳の二法不二が示されているものであつて、これによつても多宝如来が法身ではないことが明らかにされましよう。ましてこの本願が菩薩時代に立てられたものであるということ、また多宝如来が滅度を示し、仏舍利塔に祭られたということと思ひあわせてみても多宝如来は理法身ではなく、生身の仏であると証明されるのです。

なお見宝塔品の中の宝塔開扉の段において、宝塔の内の多宝如来の姿が「全身散ぜざること禪定に入るが如く」であつたと述べられています。それはまさしく多宝如来の一身に総括的に象徴されている無量無辺の過去仏が一人も漏らされていないということであらわしているものであつて、法華経の結経である観普賢菩薩行法経の中の、

多宝仏を見たてまつれば、普現色身三昧に入りたまえり。一々の毛孔より恒河沙微塵数の光明を流出したもう。一々の光明に、一々に百千萬億の化仏います。

という文と対照して考えられるものです。

要するに、多宝如来とは過去無量千萬億劫に滅度した単独の仏ではなく、久滅度の無量の過去仏を一人も漏らさずに象徴した仏であり、従つて多宝如来の本願である法華経聴聞にしても眞実証明にしても、多宝如来一人の本願でなく、無量の過去仏の聴聞の本願、無量の過去仏の眞実証明の本願をあらわすものといふことが出来ましよう。

さて次に、お釈迦さまが右の手で多宝塔の扉を開き、宝塔の内で多宝如来と二仏並座したのですが、宝塔の内に入るとは、多宝如来の仏舍利塔の内に入ることであり、それはまた無量の過去仏の仏舍利身と共に居ることなので、多宝如来の本願は、お釈迦さまは単独の仏でなく、無量の過去仏の系譜の中の仏であり、勝呂師のいわれるように過去仏を背負い、過去仏の伝統に生き、無量の過去仏によつて無始久遠劫来、体胤滴々として間断あることなく継承された不滅の教法と救済に生きる仏であつたということを示すものであり、更に二仏並座は、お釈迦さまが、そういう久遠の伝統的歴史の中の一駒でなく、無量の過去仏と一々に全一的に同体であるということを示すものなのです。

日蓮大聖人は、寿量顕本の立場から、観心本尊鈔の中で、

我等が己身の釈尊は、五百塵点、乃至所顕の三身にして、無始の古仏なり、

と仰せられており、これによつてお釈迦さまは三身即一の仏ともいわれているのですが、三身即一の仏身は、今よりおよ

そ三千年の昔、お釈迦さまの仏身の上に始めて成就されてものでなく、既に無始久遠の昔において成就され、また五百塵点の中間においても成就されていたものであり、しかも「所顕の三身」といわれている以上、娑婆世界に常に顕現していた仏でなければなりません。その仏を求むれば、それは無量の過去仏そのものという外はないわけです。

ここにおいてお釈迦さまが三身即一の娑婆の教主であるならば、無量の過去仏もまた三身即一の娑婆の教主であり、無量の過去仏を象徴する多宝如来も従って三身即一の娑婆の教主ということが出来ましょう。

これは寿量顕本の立場から、過去仏・多宝如来を見た場合のことですが、まだ顕本しない見宝塔品においては、三身即一の娑婆の教主であった無量の過去仏の仏統譜の中にお釈迦さまが入り、一々の過去仏、それを象徴する多宝如来と全一的に同体であることを証する二仏並座によって、お釈迦さまが単なる応身仏でなく、実は三身即一の娑婆の教主であり、久遠実成の本仏であるということを密釈するのです。

ここで注意しておかなければならないことは、仏教学者の間において、過去仏とはお釈迦さまの仏身を過去へ延長したものであり、未来仏もまたお釈迦さまの仏身を未来へ延長したものであるというように、合理的に過去仏・未来仏を証明しようとしていることです。

たしかにその成立過程においては、お釈迦さま当時より信仰されていた過去七仏（お釈迦さまは第七番目の仏）があり、阿育王は第五番目の過去仏であるカナカム二仏の塔を建立増強しており、また提婆達多の教団は、お釈迦さまを仏陀として認めず、過去六仏の中でも三仏のみを信奉していたという事実があるほどであって、非アーリヤン種族の中に何時とは判らない遠い昔より信仰されていた小規模の過去仏信仰を母胎とし、お釈迦さまの滅後、仏弟子たちによって、お釈迦さまの仏身を写実・投影せしめながら過去仏を純化し、増補し、やがて無量無辺の数に及ぶようになったということはうなずける処です。

然しながら、この限りでは、どれほど過去仏の数がふえたとしても、觀念上の操作という域を出るものではありません。またこういふ操作の中にあって、お釈迦さまが二仏並座を介して過去仏の系譜に入り、過去仏の伝統を背負い、過去仏によつて継承された不滅の教法と救済をもつものであるといつても、所詮、觀念の裝飾をこらしたものにすぎないことになりましょう。

そこでお釈迦さまの久遠実成の本仏としての実在をいわんとするならば、たとえ過去仏が後世の經典編纂者たちによって成立されたものであっても、それはあくまでも造られたものでなく、実在していたものが発見されたものであり、未顕のものが開顕されたという実在の立場に立たなければならぬのです。

多宝如来が宝塔の内で、四肢ひからびてミイラの如くであったという梵本の表現は、まさしく久滅度の過去仏の実在を、凡夫の視覚に訴えて迫る力をもつものです。若しも過去仏が単にお釈迦さまの仏身を過去へ延長したものであったとしたならば、おそらくミイラの如くであったという鬼気迫る着想は毛にも起こらなかつたことでしょう。このことからみても私は、過去仏を実在の仏とみるのです。そして実在した無量の過去仏の系譜に入り、その一人一人と全一的に同体であつたお釈迦さまの仏身に、久遠実成と常説法教化の事実をみるのです。

以上、とりとめもなく、鉄筆の動くままに所感を述べてみたのですが、要するに私が論証しようとしたことは、二仏並座のお釈迦さまも多宝如来も、そして多宝如来として象徴された無量の過去仏にしても皆、それぞれに娑婆の教主であつたということです。

この論証はまとまりも悪く、手落ちした点多々あることとは思いますが、これによって本化の菩薩や、二乗声聞の衆生や、そして大海の娑竭羅竜宮より涌出した迹化の菩薩たちが、娑婆の大地より離れて昇空し、多宝塔のそばに圍繞した事由が明らかとなるのです。何故ならば、釈迦・多宝の二仏も久遠劫来、娑婆の教主であり、虚空に昇つたこの三類の仏弟子も、久遠劫来、生々世々に娑婆の衆生として二仏の護念の中にあつたからです。私たちも生々世々、娑婆の人間である以上、本化・迹化・二乗の機根の相違はあつたとしても、虚空会に昇り、多宝塔の前にかしずき、本仏お釈迦さまの脇土としての本来の自己を開顕しなければなりません。



## 浄土の人々 一その五一

### 天上と地下と地上の浄土

前回は、見宝塔品において舍利弗・目連・迦葉・阿難という二乘声聞の衆が、十方他方の仏土より来集した迹化の菩薩大衆を大地にとどめたまま空中に昇り、多宝塔を圍繞した理由を追求し、提婆達多品における海中出現の迹化の菩薩大衆も、從地涌品における本化の菩薩も、皆昇空しているという事実とあわせて、これら娑婆三類の仏弟子と多宝塔中のお釈迦さま・多宝如来とは、無量劫来、娑婆において切っても切れない深い主従関係・師弟関係・親子関係にあったことを述べ、このため更に、これまで多宝如来を法身仏とみなして来た伝統的解釈を否定し、多宝如来こそ無始久遠劫来、世々番々に娑婆世界に出現して来ていた無量の過去仏を、總括的に象徴した仏であり、過去仏はそれぞれに三身即一の生身の仏として、お釈迦さまが出現されるまで、曾っての「娑婆の教主」であったということを書いてみました。

このことによつて、法華経を理解する上において越えなければならぬ大きな山の一つを越えたかに見えましたが、ここで、ふと気付いたことは、何故、多宝塔が空中に昇り、空中にかかったかということです。多宝塔が娑婆の大地の下より涌出したのであれば、わざわざ空中まで昇らなくても、大地の地上に、どっかりとすわった方が当然であり、曾って娑婆に建立された過去仏の仏舍利塔の昔を復活するものとして、その方がふさわしいように思われるのに、地上にとどまらず、更に上空へ昇り、空中に浮くような状態を示したのは何故であるうか、ということなのです。

多宝塔が空中にかかったために、お釈迦さまをはじめ本化の菩薩も迹化の菩薩も二乗声聞も、娑婆三類の仏弟子たちも空中へ昇らなければなりません。若し多宝塔が空中へ昇らず地下より涌出して地上にすわっていたならば、お釈迦さまも三類の仏弟子も空中へ昇らず地上に居していたはずであり、従って法華經の虚空会の説法も起こらなかったはず。

虚空会儀相のこの起こりは、多宝塔が空中にかかったことに始まっています。これまで私は、三類の仏弟子の昇空の理由をたずねて来ましたが、もとをただせば、こつした疑問の起こりも、多宝塔の昇空に基因しています。何故、多宝塔が空中に昇ったのかということ、これは誠に幼稚な疑問であるかも知れません。或いはこれによつて法華經本門の肝心が開顯されるのですから、この設定は重大な問題であるかも知れません。また法華經を解釈される人々の間では、

「多宝塔中において二仏並座されたお釈迦さまは、もはや生身の仏ではない。生身の仏が空中に昇れるはずはない。空中へ昇つて二仏並座されたお釈迦さまは、既に有限の肉体を超越した仏であり、或は法身、或は報身という仏であるはずである」

という意見がかわされたり、或は浄土観にしても、娑婆そのものを本仏本土とせず、娑婆はあくまでも穢土であつて、娑婆の外に、娑婆に即する虚空浄土というものを想定し、そこから本仏お釈迦さまが、法華經を信行する娑婆の当処に出現するものであるというような見解までも出されているようです。

然し、生身のお釈迦さまこそ久遠の本仏そのものであり、娑婆こそ本仏本土であるとする私としては、そうした見解を破折しなければなりません。そこで、たとえ幼稚であつても、何故、多宝塔が空中に昇つたのかということ、更にこれにつづいて何故虚空会という儀相が設定されなければならなかったのか、ということを考えてみなければならぬのです。

私は、この問題には、法華經の浄土観というものがからんでいるように思われてなりません。そこで今回は、娑婆の上空の天上浄土と、曾って本化の菩薩が居住していた地下の虚空浄土と、娑婆に開顯されなければならぬ地上の浄土という、こつこつ三つの浄土について考えてみたいと思つたのです。

然し、これには法華経々典の成立当時、その地域において、如何なる宗教と交流し、如何なる影響があつたといふことです。

インド古来の宗教としては、紀元前一五〇〇年の頃、アーリヤン民族がインドに侵入する以前より既に土着の先住種族によつて奉じられていた母権的地の信仰があり、アーリヤン民族には父権的天の信仰があり、また両民族の混血によつて両宗教の複合もなされており、また西北インドにおいては、ヒンズークシュの山脈のカイバル峠を越えて入つて来たイラン人・ペルシヤ人・ギリシヤ人等によつてもたらされたミスラ教やゾロアスター教等も信仰されていたはずであり、大乘仏教はこれらの宗教と必ず習合したはずです。

法華経は、小乗の比丘仏教・大乘の菩薩仏教をはじめとして、接触したそれらの各宗教をも悉く開会しようとしたものであり、この開会には、神々はもとより、その浄土もふくまれていたと申されましよう。

私は、多宝塔の昇空、本化の菩薩の昇空にともなう地下の虚空界の天空への移動、その中には、大小乗教をはじめとしてインド古来の土着の種族の宗教やバラモン教、或いはミスラ教やゾロアスター教等の、各宗教の浄土観の開会がふまえられていたのではないかと考えるものです。

然し、私の手もとには、それらの宗教に関する資料は、皆無に等しい乏しさですから論証の正確は後日に期することとして、ここでは、多分そうではあるまいかという提唱にとどめ、皆さまの御指導を仰ぎたいと思うものです。

前おきが随分と長くなりました。本文は前おきほどのこともないかも知れませんが、さて、どれほど考えがまゝりますことやら・・・。

## 〇三界の構造

さて、見宝塔品において多宝塔が娑婆大地の下より涌出して空中にかかったといふのは何故か、何故大地の下より涌出するように設定されたのか、また何故、空中にかかったと設定されたのかということについて考えてみたいと思います。

蓋し、この問題は、提婆達多品において文殊師利菩薩の眷属である迹化の菩薩大衆が、海中より涌出して空中の多宝塔を

圍繞したという設定、並びに從地涌出品において本化の菩薩が、同じく娑婆の大地の下方の虚空界より涌出して、多宝塔を圍繞したという設定と軌を同じくするものであつて、そこには仏教以前の地下浄土、天上浄土、並びに大乘仏教内の法華経以前の他方浄土という、すべての浄土を開会しようとした意図があつたのではないかと想定するものです。

申すまでもなく、天上浄土というのはインドアーリヤン人のいだいていた浄土観であり、地下浄土というのは紀元前一五〇〇年の頃、アーリヤン人がインドに侵入する以前からインドに先住していたドラビタ族をはじめとする各種族のいだいていた浄土観であり、他方浄土とは大乘仏教徒によつていだかれていた阿弥陀如来の西方安養浄土とか、薬師如来の東方浄瑠璃世界といった浄土観のことです。

既に、他方浄土の開会は、見宝塔品における三変土田、分身の諸仏の來集、神力品における通一仏土、属累品における総付屬によつて明らかにされていますので、改めていうほどのことではありませんが、問題とされるのは仏教以前の、アーリヤン人の浄土観や、先住種族の浄土観が、法華経において、どのように開会されているかということです。これは必ず開会されておらねばなりません。仏教以外の他教の浄土観といえども、アーリヤン人の奉じていた宗教は、お釈迦さまの出現される以前、インドに侵入して以来、およそ千年の間、堅牢なカースト制度の上に君臨したバラモン教であり、またドラビタ族をはじめとする先住種族の宗教といえども、バラモン教の後身であるヒンドゥー教の最高神、ブラフマン（天地創造神）・ビシユヌ神（天地維持神）・シヴァ神（天地破壊神）という「三神一体」の中、ブラフマンはアーリヤンの神、ビシユヌ神とシヴァ神は、もともと種族の神であり、しかもブラフマンは觀念の神と化しているのに対してビシユヌとシヴァの二神が実力の神としてあがめられて来ているという事態に徹しても、この両宗教の開会、その浄土観の開会がなされていなければなりません。

では、どこでその開会がなされているのでしょうか。ここに思い当たることはバラモン教以来、伝承された「三界」という宇宙観です。三界といえは、法華経の要品「欲令衆」の中に、

三界は安きことなし　なお火宅の如し

衆苦充滿して　はなはだ怖畏すべし

常に生老病死の憂患あり

かくの如きらの火 熾然としてやまず

如来は すでに三界の火宅をはなれて

寂然として閑居し 林野に安処せり

と述べられている経文を思い起こすことでしよう。耳に聞きなれ、口に言いなれて来た「三界火宅」という、その三界にこそ、アーリアン人の浄土観、種族の浄土観がふくまれており、これらを開会する処に、法華経の本国土妙の浄土の実在があるのです。

勿論、三界の宇宙観には、アーリアン人の浄土観と、種族の浄土観とが複合していることは申すまでもありません。それはインドに侵入して来たアーリアン人が、やがてガンジス河の中流地域に定住し、農耕社会を形成する中、バラモン階級が敢えてアーリアンの純血をたもとうとしながらも、全体的には次第に先住種族と混血し、従って宗教も複合しあつて来たことによるものです。

次に、三界の宇宙観的構造を、平川彰氏の著「インド仏教史・上巻」(二二七頁〜二三〇頁)によつて紹介してみましよう。氏は次のように述べています。

仏教の世界論は、いわゆる須弥山説シュミセンとして、中国や日本にもひろまり、明治以前までの人びとに大きな影響をあたえていた。この須弥山説は仏教の独創説ではなかつたし、それらは今となつては荒唐無稽な地理学・天文学であるが、しかしその中に仏教の教理がよみこまれていたため、この説をまちがつておられるとして簡単に捨て去ることはできない。故に、ここには「俱舍論」の「世間品」(巻八以下)によつて簡単に、この説を示すことにする。

古代インドでは、この大地の下に地獄があると考えていた。これはヴェーダ時代の死の神ヤマ(閻魔)の住処が、はじめは天界にあつたのが、中途から地下に移つたことに起因するようである。それが仏教に採用されて、理論づけられ、八寒八熱の「十六地獄」の説になつたのである。

さらに、この地上の地理に関しては、中央に須弥山があり、その四方に四つの国があると考えていた。すなわち南瞻部州・東勝身州・西牛貨州・北俱盧州の四州である。この中われわれ人間の住んでいるのは、南瞻部州であると理解されていた。

この四州の外は海であるが、その海水がもれないために、その外側は山脈（小鉄圍山<sup>テツチ</sup>）でとりかこまれている。しかしその外には、さらに海水があり、さらに山脈があり、あわせて九山八海があるとされた。最も外側には大鉄圍山があり、これが大地の外側である。この地理的な世界を「器世界」という。

インド人は、この地上の上方には天界があり、天人が住んでいると考えた。ここに欲界の天界と、色界の天界とがある。

欲界の天は六種であり、須弥山の頂上は台地で、その四方に四天王衆天があり、須弥山の真中に三十三天（初利天）がある。その上の空中に浮かんで、下より上に夜摩天・覩史多天・樂變化天・他化自在天がある。以上を「六欲天」という。

色界天は四禅に分けられており、第四禅天は色界の最高処にある。初禅天に梵衆天・梵輔天・大梵天の三天があり、第二禅天に少光天・無量光天・極光浄天の三天がある。第三禅天には少浄天・無量浄天・遍浄天の三天がある。第四禅天に無雲天・福生天・広果天・無煩天・無熱天・善現天・善見天・色究竟天の八天がある。・・・（中略）・・・

無色界とは身体や場所のない世界で、精神のみの世界である。これには空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処の四処がある。

右にいう南瞻部州とは南閻浮提のこと、東勝身州とは東沸千速のこと、北俱盧州とは北鬱單越のこと、西牛貨州とは西俱耶尼のことであって、漢訳の相異にすぎません。それにしても三界とは随分こみいったものようですが、まだまだややこしいものであって、更に細分化されているのです。然し、一応、平川氏に説明を判りやすくまとめてみるため、速水侑氏の著「弥勒信仰・もう一つの浄土信仰」（第十四頁）にかかげられている「仏教の世界観」と題する三界の図表を本にして、略図を作ってみれば、およそ次のようになりましょう。



この地上七層・地下七層の世界について、菅沼晃氏の著「ヒンドウ教　その現象と思想」（一三〇頁）「プラーナの世界観」という項には、次のように紹介されています。

プラーナによれば、この空間（地上空間）の中心部分に七つの世界が層となつて存在する。下から順次に、ブル・ブヴァス・スヴァル・マハル・ジャナス・タバス・サティヤムである。

このうち、人間の住む世界はブルで、この下にアタラ・ヴィタラ・スタラ・タラータラ・マハータラ・ラサータラ・パータラという七つの地下の世界があり、その下に地獄がある。

地上にあるブルは、七つの州と七つの海によつて形成され、その中心は人間の住む閻浮提州である。・・（中略）  
・この閻浮提州の中心部分にはメルとよばれる黄金山がある。

このプラーナ文献による宇宙観によれば地上の中心が閻浮提であつて、その中心に天地をつらぬく黄金山があるとされており、これが仏教の宇宙観と相違する処です。仏教では地上七つの世界、地下七つの世界にはふれてはいません。然し仏教では閻浮提の浮かぶ鹹海の内側には七香海・七金山ありとしており、地下にしても地獄・餓鬼・畜生・修羅の四悪趣は地下にありとされていたのではないのでしょうか。

これは単なる私の予想にすぎないのですが、アーリヤ人と種族の非アーリヤ人の文化の複合した、最も初期にまとまつた宇宙観としては、地上に七香海と七金山、地下に七つの層の世界、地上にも七つの層の空中世界、そしてその上に天上界の幾つかの層があり、次第に人間の思惟によつて増補拡充されていったのではないか、と思えるのです。

またここで思い起こされることは、お釈迦さまがコーリヤ国のルンビニー園で誕生された時、東西南北の四方へ、それぞれ七歩あるいて、天と地をゆびさし「天上天下唯我独尊」と仰せられたという伝承です。宮坂宥勝氏はその著「仏教の起源」（四八頁）に、

仏教興起時代には夜叉神の祠に誕生の宮参りがおこなわれている。また仏陀誕生のときの即行七歩の儀式、竜王灌水も、すべて氏族制社会における誕生に関する宗教儀礼である。

といつて、お釈迦さまが非アーリヤンの種族出身である証拠の一つに数えています。この誕生儀礼の中に、地上七世界・地下七世界、そして地上七山七海の宇宙観が秘められていると考えることは出来ないでしょうか。



まさか、生まれたばかりの赤坊が、東西南北へそれぞれ七歩あるいて天と地を指さしたり、「天上天下唯我独尊」などというはずはありませんが、それはおそらく種族古来の儀礼によって赤子のお釈迦さまをだいた側近の人々によって行われたのでありましょう。

次に、お釈迦さまが二十九才の十二月八日未明、ブツダガヤの菩提樹の下、夜明けの明星を仰がれながら大悟成道された時、お釈迦さまは右手を大地につけ、大地の無量の女神をよび集め、大地をして成道の証人とされています。多くの仏像の中の降魔成道印の仏像が、右手を大地につけているのも、これにもとずくのですが、ここにもお釈迦さま自身、大地の神々、地の神々の実在を信じておられたという非アーリアンの種族信仰の一端をうかがうことが出来ましょう。

地上の神々、地下の神々、総じては大地を以って成道の証人としたということは、直ちに法華經の見宝塔品において、大地の下より涌出した多宝塔中の多宝如来が、大音声を出して、

善哉 善哉 釈迦牟尼世尊 よく平等大慧教菩薩法仏所護念の妙法蓮華經をもつて 大衆のために説きたもう  
かくの如し かくの如し 釈迦牟尼世尊所説の如きは みなこれ真実なり

と、その説法の真実を証明したということとつながるものと思われましょう。

大地の下、それは地獄・餓鬼・畜生・修羅という悪鬼・悪霊の世界ではなく、もともとは地獄は別として輝かしい神々の国であり、祖霊も安住する浄土であったのではないのでしょうか。

アーリアン人の葬礼は火葬でした。祖霊は火葬の時の火の神であるアグニ神によって昇天すると考えられ、浄土は天空にありました。これに対して非アーリアン人の種族の葬礼は埋葬でした。遠い先祖代々、祖霊が大地の下に埋められれば、祖霊の浄土も大地の下と考えられるのは当然でありましょう。まして先住種族の社会がガンヂス河の流域にあつて農耕を主とするのであれば、神々も大地の神、豊饒の女神としてあがめられて来るのも必然でありましょう。これに対してアーリアン人は荒々しい砂漠の中の遊牧の民でした。彼等の関心は大地よりも天であり、感謝は砂漠よりも天にむけられ、従つて浄土も天にあると考えられたのです。

この両民族が、やがて混血し、宗教も複合して、次第に「三界」という宇宙観も形成されて来たのですが、お釈迦さまの種族は、アーリアン人ではなく、むしろ非アーリアンの種族であつたという説が有力になつて来ています。宮坂氏はその著

「仏教の起源」において、くりかえしくりかえし、その証拠を列挙しています。私は、お釈迦さまの父の浄飯王にしても、お釈迦さま自身にしても火葬された後に、塔として祭られたという事実から、古来の種族でありながら、その上にアーリヤンの父系文化が習合した種族、つまり大地の母権文化の土壤に、天の父権文化が加味された種族ではなかったか、と思われるのではないのです。

そこで三界という宇宙観にしても、仏教に伝承された場合、天の思想よりは地の思想の方が必然有力となり、多宝塔の大地涌出をはじめ、本化の菩薩の大地涌出、文殊師利菩薩の眷属の海中涌現という設定も行われ、やがて三界を火宅として地上浄土、娑婆浄土が開顕されるに至ったと思えるのです。

さて、大地の下の世界について、さきに七つの世界が層をなして、その下に地獄があると申しましたが、藪田嘉一郎氏は、その著「五輪塔の起源」(一一〇頁)に「古代印度における他界楽土観念」と題して、次の通り述べています。やや長くなりますが、その項の前文を紹介してみましよう。

古代世界に於ける双分組織を持つ社会にあつては、「太陽の子」族の想像した他界の楽土は天上にあり、それに対する俗人の想像した他界の楽土は地下にあつた。印度のアーリヤ民族は「太陽の子族」であつたから、その楽土は天上にあり、これに対する先住民族ドラヴィタ民族の楽土は地下にあつた。その地下の楽土についての叙述には極めて注目すべきものがある。

ヴィシユヌ・プルナによると、ドラヴィタ民族の楽土は七界に分れ、各々アタラ・ヴィタラ・ニタラ・ガブハステイマト・マハタラ・スタラ・パタラと名づけられ、その土の色は白・黒・紫・砂・石・金である。そこには各々荘厳な宮殿があつて、ダナバ・ダイティア・ヤクシヤの諸神や、蛇大神が住んでいた。

その地下の楽土を訪れたムニ・ナラダは、天上に帰って、天界の神々に、パタラはインドラの天国楽土より遙かにすばらしい安楽国であると報告した。

「パタラに比しうる処がどこにあるか。ナガ(蛇神)は輝かしく美しい。喜びをしたたらず宝玉で飾られている。パタラにおいては歡樂せざるものなく、ダイティアとダナヴァの娘達が逍遙し、これにはいかなる情知らずも魅せられずにはいないだろう。」

昼には陽光が燦然として降りそそぎ、しかも暑熱はない。夜には月光が玲々として輝きわたり、しかも寒冷はない。ダヌの子等は珍珠佳肴と美酒を楽しみ、時の経過を覚えぬ。

この楽土には、美しい森と小川と湖があり、湖には美しい蓮華があつて微風にそよぎ、空はコイルの歌声でどよめいている。きらきらする装飾、芳しい香料、豊かな軟膏、管弦金鼓の交響樂、これらの歡樂はダナヴァ、ダイティア、蛇神に常に伴つところのものである」と。

ペリーの「太陽の子」二五七頁

思うにドラビタ族は、インドの一部に今でも残存している古代種族の後裔ですが、曾つては古代インドの種族の間では、大種族であつたのでありましょう。といつて彼等の信仰していた地下浄土觀が、先住種族のすべてに共通したものであつたかどうかは明らかではありませんが、少なくとも農耕種族の間では、地母神信仰と共に奉ぜられていたと思うことも出来ましょう。

右の文献の中、地下の楽土においても、太陽と月とが輝いていたと述べられていて、現代人には失笑される矛盾かも知れませんが、然し、古代の彼等は、太陽にしても月にしても、そして星にしても、東から天空に昇り、西より地下に沈み、地上の夜の間は、地下において輝くと思つていたのです。

そういう考えは、日本の古代人もそうであり、インドアーリヤンと血族を同じくするイランのアーリヤン人もそうでした。古代イランにはミストラ教という宗教がありました。荒々しい遊牧の民の宗教であつたため、その儀礼も残酷でした。牛を犠牲して、その血と麻酔のハオマ酒とをまぜて不老の薬としていました。紀元前六〇〇年の頃、ゾロアスターがその宗教の改革を志してゾロアスター教を興しましたが、ミストラ教は衰えることもなくローマ帝国の国教ともなり、およそ二千年もの間、全欧州に伝播して行つたのです。その伝播の証拠となるものが、ミストラ教の地下神殿の遺跡ですが、何故、神殿が地下に造られたり、或いは地上に造られたとしても地下神殿になぞらえた窓もないものであつたかといつと、それは太陽信仰にもとずいて、夜の間、太陽は地下にあるという考えによつていたのです。

ミストラ教（またはミトラス教）の中近東から全欧州を席捲した隠然たる勢力、それはキリスト教の起源にもかかわりあいがあるようにいわれています。藪田氏の「五輪塔の起原」（七四頁）には次のように述べられています。

ミスラの祭儀は洞窟内で行われた。洞窟は最古の神殿であったことに注意すべく、ミスラにとつては、この神殿は夜間太陽の眠る洞窟でもあったのだ。洞窟は天然のものが最も神聖で、ミスラは岩石より生まれたと伝えられるからである。

洞窟内の祭儀は、毎週第一日に行われたので、この日を日曜日と呼ぶ。この他に年に二度の大祭日があった。一つは冬至で、クリスマスと同様にミスラの誕生日であった。もう一つは春分の日で、キリスト教のイースタ（復活祭）に当たる。・・・（中略）・・・

ミスラの場合には、その石像が石窟墓に葬られ、再び引き出されて復活に擬せられた。なお間の期間にはミスラは地国下に居るものとされた。これは太陽が夜間地下を旅するからである。・・・（中略）・・・

ミスラ教の奥義伝授にはパンと水との聖餐があり、水を以って洗礼せられる。そのとき額に印をつけられるが、その印は十字章で、十字形は世界的な生命と不死のシムボルで、特に太陽神と関係があったものである。・・・（中略）・・・

ミスラ教は、かくして数世紀の間、ローマ帝国内に最も拡く流行した宗教となつたので、一時、キリスト教の大敵であつた。キリスト教はミスラ教を吸収して、やっとミスラ教を追放することができたのである。

これによれば、日曜日というのはミスラ教の太陽を祭る聖日であつたのであり、キリストの誕生日であるクリスマスが十二月二十五日の冬至に行われるのも、ミスラの誕生によるものであつて、キリストの復活祭が二月十五日の春分に行われるのも、実はミスラの復活によるものであり、更に洗礼も晩餐もミスラ教のそれをとり入れたものであつたと申されましょう。これだけでもミスラ教のキリスト教に与えた影響の大きさを想像することが出来ますが、その影響はキリスト教ばかりでなく、インドのバラモン教（後のヒンズー教）や仏教にも波及していることは決して否定出来ないことでしょう。仏滅後、説一切有部（小乗仏教の一派）が栄え大乗仏教も興起した西北インドは、曾つてペルシャ帝国の一部であり、ミスラ教やゾロアスター教も信奉されていた地域でもあつたのです。

私は再度にわたつてインド仏蹟をたずねる機会を得たのですが、アジャンタやエローラーの石窟寺院を見学するたびに、どうして困難な石窟寺院が建設されたのか不審に思われてならなかつたものです。今にして思えば、そこには色々な理由も

ある中に、ミスラの地下神殿の影響も考えられるのでないか、とも思われるのです。ガイドの説明では、地上の寺院建築が、そのまま岩窟内に移されたものであるといわれていましたが、アジャンタ岩窟の何号室であったか、室内に仏舍利塔と塔の前面に腰かけた説法印の仏像があり、その天井はアーチ型で、鯨の胸骨のように、無数の梁が曲線をえがいて浮き彫りされていました。それは印象深いものでしたが、この天井様式こそ、ミスラの地下神殿そのものとも思われるのです。

インドにおける岩窟寺院の数は非常に多く、仏教・ヒンズー教・ジャイナ教に分けられ、その中、仏教系のものが一番多いといわれ、中国の敦煌・雲岡の石窟寺院もその流れによるとされていますが、初期インドの岩窟地下寺院の建設に、ミスラの地下神殿の影響があつたにせよ、なかつたにせよ、なおその母胎としてインド古来の非アーリヤン種族の地下浄土觀の潜在を見のがすことは出来ないではないでしょうか。

先にかかげたドラビタ種族の地下七層の浄土の中、パタラの浄土が美しく画かれています。法華經の序品の中にも難陀竜王・跋難陀竜王・娑伽羅竜王・和修吉竜王・徳叉迦竜王・阿那婆達多竜王・摩那斯竜王・優鉢羅竜王という八大竜王が説かれており、提婆達多品には「大海の娑竭羅竜王」といい、或いは年八才の娑竭羅竜王の娘の機根にしても、

智慧利根にして よく衆生の諸根の行業を知り 陀羅尼を得 諸仏の所説 甚深の秘蔵 ことごとくよく受持し 深く禅定に入つて 諸法を了達し 刹那のあいだにおいて 菩提心をおこして不退転を得たり 弁才無碍にして衆生を慈念すること なお赤子の如し 功德具足して心におもい 口にのぶること微妙広大なり 慈悲仁讓 志意和雅にして よく菩提にいたれり

と賛嘆されていて、この竜女の機根を通して娑竭羅竜宮の浄土の風光が偲ばれそうです。ドラビタ族、乃至種族の間に信ぜられていた地下七層の世界、その一つ一つの世界がどのような世界であったか知る由もありませんが、その中の一つのパタラ世界の浄土の風光は前述の通りであり、おそらくこれら種族の間では地下浄土の実在が信ぜられていたのは事実でありましょう。

仏教は、これら地下浄土も三界の中の欲界の一部として否定し去りました。然し法華經は、一度否定した三界の神々をはじめ、その神々の国々をも開会しようとしたのではないのでしょうか。提婆達多品における文殊師利菩薩の眷属である無量の迹化の菩薩の海中涌出、就中、八才の竜女の海中出現につづく即身成仏の儀相、或いは見宝塔品における多宝塔の大地涌出、

従地涌出品における六萬恒河沙の本化の菩薩が、地下の下方の虚空浄土より空中へ涌出した儀相、これらは地下浄土の實在をふまえ、更にその地下浄土を開会する立場に立つて展開されたものとしてこそ、これら法華經の儀相が、単なる観念的なものでなく、力強い迫力をもって来るのではないだろうか。

このことは、地下浄土についてだけでなく、三界の天上浄土についても同様にいい得ることであって、多宝塔の空中にかつたということ、そして空中の多宝塔を中心として、迹門の空中会、本門の虚空会の展開された処には、空中七層の世界の開会、天上浄土のすべての開会が意図されていたとみるべきでありましょう。

さて次に空中七層の靈界と天上浄土について述べるに当たってインド古代の輪廻思想についてふりかえってみましょう。

菅沼氏は「ヒンドウ教」(一〇二頁―一〇三頁)に次のように述べています。

ウパニシャッドにおいては、業・輪廻の思想は、人間が死んだ後、この世に再び生まれる経路を五つの供犠によって説明する「五火説」の形でまずあらわれる。古代のインド人は降雨の現象と死体を火葬にする習慣とを結びつけ、火葬の煙りに乗って靈体が天上に昇り、再び雨によつて地上にもどると考えた。・・(中略)・・

五火の教えとは、神々が天界・パルジャヌヤ(雨神)・地界・男・女を祭火として供犠をささげるとき、それぞれソーマ王(月)・雨・食物・胎児が生まれると説くもので、人が死後、火葬されて、まず月に入り、雨となり、地にくだつて食物となり、精子となり、母胎に入って生まれかわるといふ輪廻の五段階を、祭り火との関連で説いたものである。

しかし、この五火の教えにおいては、輪廻の過程がただ一般的に述べられているだけで善悪の行為による人間の死後の運命については明らかにされていない。

「チャインドギヤ・ウパニシャッド」では、この五火の教えをさらに発展させた二道の教えが説かれる。五火の教えを知り、森林のなかで苦行を行うものは、死後火葬にされたのち、火葬の炎に入り、日、月の満ちていく半月、太陽が北行する六カ月、年、太陽、月、電光に入り、ここからブラフマンの世界にみちびかれ、不死となつて再びこの地上にもどつて来ない。これが神道である。

これに対して、祭礼と善行を布施としてささげるものは、死後火葬されたのち、その煙に入り、夜、月の欠けてい

く半月、太陽が南行する六カ月、父祖の世界、虚空を経て月に入る。ここに善行の余力あるかぎりどどまったのち、虚空 風 煙 霧 雲 雨という順序で地上におり、米・麦などの食物となり、男子の体に入って精子となり、女体に入って再び生まれる。これが祖道といわれる。この場合、どのようなものに再生するかは、この世における行為によって規定される。

ここに不死の神道と、輪廻の祖道とが説かれています。いずれも素朴な古代人の死後の観念にすぎません。然し現代人の死後に対する漠然たる考えよりは、より具体的であり、より切実なものとして、古代人が如何に死後の世界を真剣に考えていたかという一端をうかがうことが出来ると共に、現代人の死後の世界観の有耶無耶さが反省されましよう。

三界説の中には地上七つの層の世界が天上界まで繋がっているとされています。おそらく七つの世界とは死後の霊体が地上より天上界へ昇る段階であり、或いは輪廻する霊体の地上に再生するまでの空中における段階をさすものでありましよう。

欲界は、天上の欲界六天以下、空中七界と九山八海の地上、並びに地下七界と地獄界をふくむものですが、ここには男女の性別があり、性欲・食欲・眠欲等があり、欲界の六天の神々にもそれぞれ配偶神がいるとされているものです。ヒンドウ教の神々にも殆ど配偶神のあることはこれらの神々が欲界を出るものでない証拠でありましよう。

この欲界六天の中、夜摩天というのは、もとミスラ教のイマ神であり、バラモン教ではヤマとなり、仏教ではエンマとなつて天上界より地下へ降り、地獄の審判者となつています。また夜摩天の上の兜率天とは、仏教の弥勒菩薩の天界なのですが、藪田氏の「五輪塔の起原」(八八頁)には、

ペルシャの太陽神ミスラは、仏教に入ってマイトレイヤとなつたが、マイトレイヤは弥勒菩薩(慈氏菩薩)のことである。弥勒菩薩の上生と下生は、太陽の天上にある時と、地下にある時をいつたものであり、その滅度の日の二月十五日(旧暦)は、春分の日の転訛である。

春分の日にミスラやキリストの復活祭が行われたことは、すでに言った。春分の日が二月十五日に固定したのは、冬至の祭日がキリストの誕生日となつて十二月二十五日に固定したのと同様である。二月十五日に弥勒菩薩は滅度し、兜率天に復活したのである。

と述べています。ここにもミストラ教の仏教に対する影響を見ることが出来ますが、面白いことは弥勒菩薩の兜率天が六欲天の中の一つであるということです。これは弥勒菩薩が五十六億七千万年の後、娑婆地上に弥勒仏として出現するという設定上、この土が、六欲天の中に定められたのもありましようが、然しそれにしても三界火宅として否定される天界の中の一つを本拠となすのは、仏教中、他に類をみない不思議なことといわざるを得ないでありましよう。

更に不思議なことは、法華経本門八品中、從地涌出品第十五・如来寿量品第十六・分別功德品第十七・隨喜功德品第十八という四品では、お釈迦さまの説法の対告衆の代表として弥勒菩薩がえらばれているということです。法華経本門一品二半の肝心において、弥勒菩薩が対告衆の代表となつてゐることは、単なる偶然とは思われません。文殊師利菩薩を対告衆の代表とせず、弥勒菩薩を代表としたというのは、文殊がお釈迦さまの過去の説法をされる時の対告衆の代表であり、弥勒は主として未来に関する説法の時の対告衆の代表、とでもされているからでしょうか。序品において、文殊は過去の記憶は抜群であり、弥勒は過去を忘失すること甚だしいと戒められているほどです。

然し私は、一品二半の対告衆の代表として弥勒菩薩が列座してゐることに、弥勒菩薩が五十六億七千万年の後娑婆に弥勒仏として下生し、竜樹下においてお釈迦さまの如く説法するという未来のことよりも、彼が滅後、兜率天に復活し、全身不散のミイラとなつて再び地上に誕生して来るという、復活・再生のミイラ身の方に、より鮮烈な印象を覚えるものです。

仏説觀弥勒菩薩上生兜率天経には次のように述べられています。

その時に、優波離・・(中略)・・仏に白して言く、

「世尊、兜率陀天上に乃ちかくの如きの極妙の樂事あり。今この大士は何時、閻浮提において没して、彼の天に生ずるや」 仏、優波離に告げたまわく、

「弥勒は先に波羅那国劫波利村波婆利大婆羅門の家において生じ、劫後十二年二月十五日、本生処に還つて結跏趺座し、滅定に入るが如く、身は紫金色に、光明は豔赫として百千日の如く、上は兜率陀天に至る。その身舍利は鍔金像の如く、動かす揺がず。身の円光の中に首楞嚴三昧般若波羅蜜あり。字義炳然たり。時に、諸の人天は尋いで即ちために衆宝の妙塔を起し、舍利を供養す」

ここにいう「舍利」とは、火葬の後の骨でなく、多宝如来と同じ全身不散の舍利身のことなのです。多宝如来にしても弥



勒菩薩にしても、滅後、その遺体は火葬にふされることなく、ミイラの状態で、塔の中に安置されました。多宝如来の塔は地中深く下方に、弥勒菩薩の塔は天空高く上方に・・その方向は、地上を中心として、地下と天上との相違こそあれ、共に再生を期するためでした。

ここに法華経本門一品二半の儀相をみれば、生身のお釈迦さまは多宝塔中、再生した久滅度のミイラの如き多宝如来と並座し、ミイラとして再生を期する弥勒菩薩を対告衆の代表として久遠実成の仏身を開顕し、お釈迦さま自身、久遠の本仏として復活しているのです。生身のお釈迦さまの久遠開顕、乃至本化の菩薩の再生涌出という舞台において、これにすぎない事な舞台効果はないではありません。法華経本門一品二半の構成の見事さには、ただただ驚嘆するほかはありません。

次に、三界の中の色界とは、初禅三天・二禅三天・三禅三天・四禅八天（或いは九天）と分かれているように禅定修行の内容によって段階がもうけられています。即ち人間の精神の妄がなくなつて物質（色）が物質としてありのままに見られる世界のことであり、次の無色界とは、見られる対象の物質世界もなくなつて、ただ純粹精神のみの世界といふのです。

然し、無色界四天の中、無所有処天は曾つてお釈迦さまが七年間の修行時代、師事したアーラーラ・カーラーマ仙人の修得した世界であり、最高天の悲想悲想処にしても、曾つてお釈迦さまが師事したウツダカ・ラーマブツタ仙人の修得した世界であつて、お釈迦さまはこの二天ともに修証し、なおこれに満足出来ず否定し去り、前正覚山にこもり独り決死の苦行に入られたのです。

では何故、お釈迦さまが無色界の四天をはじめ三界のすべてを棄てたのかというならば、三界のすべてが物心二元論の立場に立つ世界であつたからです。お釈迦さまは物心二元論のあやまりを、頭で考えただけでなく、言語に絶する苦行体験を通して徹底的にきわめられました。その結果、物心二元論の世界、三界のいずれの浄土もすてて前正覚山をくだり、尼連禪河で体を清め、村娘スジャータの供養する乳粥を食し、体力を回復して仏陀伽耶の菩提樹の下に独座されたのです。

「三界は安きことなし、なお火宅の如し。衆苦充滿して甚だ怖畏すべし。常に生老病死の憂患あり。かくの如きらの火、熾然としてやまず」とは、お釈迦さまの苛酷な修行を通してほとぼり出た処の、三界の何処にも真実の浄土はなかったという告白であり、「如来は、すでに三界の火宅を離れて、寂然として閑居し、林野に安処せり」とは、一度仏知見が開かれれば、穢土と嫌われて来た娑婆世界が、たとえ山谷眩野であつても三世の諸仏の充滿する久遠の浄土であつたという無上の

歡喜を吐露したものであり、「今この三界は皆これ我が有なり。その中の衆生は悉くこれ吾が子なり。而も今この処は諸々の患難多し。ただ我れ一人のみ能く救護をなす」とは、三界に流転する人々に対する限りなき慈悲救済の本願を宣言するものであったのです。

## 浄土の人々 ―その六一―

### 流転する三界の国土

毎月、発行しているこのプリントは、月々一五〇部という僅かな部数にすぎません。読者の間では活版印刷にした方がよいとか、もっと沢山部数を発行した方がよいとか、或いは早く一冊の単行本にされた方がよい、等という声もあるようですが、それには資金が必要です。資金もないのに無理して世間なみに体裁のよい月刊誌を作る必要はありません。毎月の用紙代・発送郵便代が、かつがつ間にあつておればそれでよいのです。活版印刷と単行本にするのであれば、何時かそういう時が来るかも知れません。或いは来ないかも知れません。然しそういうことは、どうでもよいことです。問題は、毎月一五〇部のこのプリントを何人の人が真剣に読んで下さっているかということです。真剣に読み、そして真剣に考えを深くされている人は、一五〇人の読者の中には何人かはおられるはずで、少なくとも三人・五人はおられる、そう確信しています。確信すればこそ、原紙を切り、印刷し、封書の宛て名も書き、郵便局へ運んで行きます。一五〇人の内、何人かの人がプリントの到着を待つていと信ずることが筆者の励みでもあるのです。

このプリントを真剣に読んで下さっている人にとっては、月刊誌の体裁などは問題でないはずで、如何に体裁がよくなくても読まない人は読みません。日高のプリントはむづかしいというのは定評のある処です。むづかしいから読まないというのではなく、むづかしいから更に読むという態度であつて欲しいと思ひます。法華経を信仰する人で、法華経はむづかしいという理由で、信仰をすてる人はないであらう。法華経二十八品の中で一番むづかしい処は如来寿量品において、生身のお釈迦さまが久遠実成の本仏であられたということです。ここに法華経の一大眼目があります。処が、これまでの教学では生身の常住が判らず、法身常住・報身常住となえ

て、寿量品の眼目から目をそらして来ました。このままでは何時になつても法華經の真髓の判るはずはありません。むづかしいからといって逃げてはなりません。日蓮大聖人は生身常住と題目仏種とをかかげて観心本尊鈔・開目鈔を著述されました。いずれも印刷でなく、肉筆一本でした。私は凡愚ですからプリント一五〇部も出しています。何人かの人が真劍に読み、真劍に考えて下さっていると信じます。願わくはこのプリント発行の作業を介して、この解り難き法華經の眼目・法華經の真髓にふれ、共に研鑽される同行の人の、一人でも多く地上に増えますように。

さて前回は、見宝塔品において多宝塔が何故空中に昇つたのか、空中に留まつた処は、三界の中の何処あたりであつたのか、ということを考えるため、まず三界の構造のあらましをふりかえつてみました。

三界、それはアーリヤ人の天上浄土思想と非アーリヤ人（種族）の地下浄土思想の習合した世界であり、五火二道説の如く、不死を求めて輪廻する世界でした。

私は、多宝塔の空中にかかつた処を、三界の地軸となつてゐる須弥山の、七合目（或いは八合目）あたりの空間ではないか、と想定しています。そして日蓮大聖人の大マンダラ中央の南無妙法蓮華經という題目の七字は、地上八万四千由旬、地下一万八千由旬（或いは八万四千由旬）という円柱形の須弥山の地軸に代わつて天地無限に貫き、更に四方無限に輝くものとして図顕されたものと想定しているのです。

このことは「三界とマンダラ」という項をもうけて更に述べてみたいと思いますが、それに先立つて「流転する三界の国土」について、今少しふれておきたいと思ひます。何故ならば、三界の衆生が三界の中において流転するのみならず、三界の各国土も流転し、三界そのものも流転し、流転するそれらが悉く、法華經本門において多宝塔を中心として開会されているからです。

## 〇一十一 仏

仏教では、よく三千大千世界という言葉が使われています。三千大千世界とは、どのような世界であるかといえ、平川彰氏はその著「インド仏教史 上巻」（二三〇頁）に、次のように説明しています。

この四大州と日月、須弥山、六欲天、梵天とを合したものを、一つの世界となす。かかる世界が無数にある。それらの世界が千集まったものを小千世界という。そしてこの小千世界が千集まって中千世界となる。この中千世界が千集まって、三千大千世界となるのである。

ここにいう最初の単位の「一つの世界」を通常「器世界」というのですが、三千大千世界には、太陽も十億、月も十億、娑婆も十億、須弥山も十億あるというわけです。

更に、平川氏は右の文章に続いて、仏と三千大千世界との関係について、次のように述べています。

この三千大千世界が一人の仏陀の教化しうる範囲であるとす。従つてこの範囲の中に二人の仏陀が同時に現れることはないという。一世界一仏であるが、しかしその仏陀の寿命には限りがあり、説きのこした正法の行われる期間にも限りがある。そのため釈迦仏の前に過去仏が何人かこの世に現れ、さらに未来には弥勒仏が現れると考えたのである。

なお三千大千世界は一つだけではない。他の三千大千世界がいくつもありうる。従つてそこには別の仏陀が出世していることが考えられる。有部はそのような仏陀の同時出世を否定するが、大衆部系では十方世界多仏出世を認めていた。

平川氏のこの説が、仏教の基本的思考であるとするならば、まさしく重要な着眼点といわなければなりません。ここには三千大千世界を一土とする一土一仏の思想があります。この思想を基本として、過去仏・未来仏が考え出され、更に現在仏として十方分身の諸仏とその浄土が考え出されて来ていると申されましょう。

過去仏については、私としては、それは考え出されたものでなく、既にお釈迦さまの出現される以前からインド古代種族（非アーリヤン人）の間に、古く信仰されていたものであつて、実はお釈迦さまみずから過去仏の系譜に入り、過去仏の化導・救済を継承されたものと信じているものです。従つて考え出された仏とは、未来仏としての弥勒仏、現在仏としての阿彌陀仏、薬師仏、阿闍（アシュク）仏等々といった十方の諸仏であると申されましょう。

弥勒仏の成立は、過去仏信仰の仏教的復活に続くものとして、既に大乘仏教以前の部派仏教時代、西北インド地方においてイラン・ペルシヤ等の西方諸国における太陽信仰との交流の中に形成されたものと想像されますが、阿彌陀仏の成立も西

方の太陽信仰と無関係ではないようです。

それにしても阿弥陀仏の安養浄土が、西方十萬億土の彼方にあるとされていることは、三千大千世界を一土として計算する時、十萬億の三千大千世界の彼方に弥陀の本土があるということになり、この無限にも近い距離からしても往生成仏の至難さが痛感されましよう。そこでその至難さを克服するために来迎弥陀という思想が起り、山越えの阿弥陀仏図が歓迎されるに至ったのでしょうか。

法華經の如来寿量品においても、生身のお釈迦さまの久遠実成を表現するのに「五百塵点劫」という譬えが用いられていますが、三千大千世界を以て一土一國とするという単位を基準にすれば、それは想像することも出来ない無限大の数となりましよう。寿量品には次のように示されています。

我れ実に成仏してよりこのかた無量無辺百千萬億那由佗劫なり。たとえ五百千万億那由佗阿僧祇の三千大千世界を、たとえ人あつて抹して微塵となして、東方五百千万億那由佗阿僧祇の国を過ぎて、すなわち一塵を下し、かくの如く東に行いて、この微塵を尽さんが如し。

今ここにいう「東方五百千万億那由佗阿僧祇の国を過ぎて」という、その国とは地球上の一角の国でなく、三千大千世界を以て一國一土とする国のことなのです。十億の太陽のある大宇宙、それを一國としていっているのです。

また寿量品においては久遠の本仏お釈迦さまの教化される地域を次のように示しています。

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佗阿僧祇劫なり。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佗阿僧祇の国においても 衆生を導利す。

申すまでもなく、ここにいう「余処の百千万億那由佗阿僧祇の国」とは、娑婆世界を中心とした三千大千世界一國以外の、百千万億那由佗阿僧祇という無量無辺の三千大千世界の国々ということなのです。

これと同じことが寿量品の偈である自我偈の中に、

餘國に衆生の恭敬し信樂する者あれば 我れまた彼の中において ために無上の法を説く

と述べられています。この場合の「餘國」もまた娑婆を中心とした三千大千世界一國以外の無量の三千大千世界に外ありません。

処で、そうした広大無辺なる大宇宙世界に自由自在に法を説かれるというお釈迦さまの仏身は法身、或いは報身であつて、生身ではありえないではないか、という疑問も起こるかと思いますが、然し、説法のため出現される仏は、あくまでも娑婆八十年の生涯をおくられた生身の姿であつて、三身即一の生身に外なりません。唯、現界と靈界の相違があるにすぎないのです。

### 〇三界の流転

さて一國一仏、一土一仏の基本的立場に立つて、これを強調し、娑婆世界を本仏お釈迦さまの領土であると主張して、これを犯すものを謗法の徒として呵責してやまなかつたのは日蓮大聖人ですが、この大聖人の觀心本尊抄に、

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 所化以て同体なり。 これすなわち己心の三千具足 三種の世間なり。

という有名な言葉があります。日蓮宗学上では「四十五字法体段」と称していますが、実は娑婆世界は、風難・火難・水難という三災によつて、成劫・住劫・壞劫・空劫というように四劫に流転する世界であつたのです。

法華經以前にあつては、三界の衆生は、三界六道を輪廻するのみならず、三界そのものまでも限りなく輪廻するものとされていたのです。この三界輪廻について平川彰氏は、その著「インド仏教史上巻」(二三一頁)に次のように説明しています。簡明にまとまっていますので、少々長文になりますが、前文を引用してみましよう。

一つの三千大千世界は、同時に生じ、同時に滅するといふ。世界も無常であるから滅する時がある。まず地獄に生ずる衆生がなくなると、地獄は不用になる。有情に善心が生じて、長時間たつと、地獄の衆生は転生して上界に生まれるが、しかし後に続いて地獄に生ずる衆生は無くなるので、地獄は空無となる。そのために地獄から破壊が起こる。そして順次に畜生・人間等も、上の世界に生まれかわつてゆき、この世界は空無となる。

そして風と火と水の「三災」が起こつて、この世界は風に飛ばされ、水に流され、火に焼かれて破壊されるのである。そして梵天までは破壊されるという。

要するに、そこに住すべき有情があれば、彼らの業の力によつて器世界が維持されるが、有情がなくなれば、その

業力が失われ、物質の結合はなくなる。そして一切は極微の状態に還元してしまい、虚空に浮遊するにいたる、と考えた。

世界の破壊が始まってから終わるまでを壊劫（えこう）といい、これに二十劫を要するという。次は空劫であり、これは物質が極微の状態で空中に浮遊している状態である。この期間も二十劫。ついで二禪天以上に生まれてきた有情が、善業を失って初禪（梵天）以下に生まれる業が起こると、その業力によって、まず風が起こって風輪が成立し、順次にこの器世界が成立する。これを成劫といい、同じく二十劫を要するという。ついでこの世界の存続する期間が住劫である。これも二十劫である。ついで再び壊劫になるのであり、宇宙はかくして「成住壊空」を繰り返す、と見るのである。

これによれば成劫・住劫・壊劫・空劫のそれぞれの期間は二十劫（或いは二十中劫）、あわせて八十劫（八十中劫）、これを一大劫といい、一大劫ごとに三界は生成と破壊をくりかえすことになるわけです。日本の国歌は、

君が代は、千代に八千代に、さざれ石の巖となりて苔のむすまで

と歌われていますが、この歌詞に、さざれ石（砂のような小石）が巨大な巖となることは子供でも考えられないことです。巖がさざれ石と化すことは誰にも理解されませんが、小石が大岩に成長するはずありません。然し、日本の国歌は、一大劫という無限大の時間を往て三千大千世界が破壊から生成へ至るといふ三界輪廻思想にもとずいたものと見る時、はじめて歌の心を理解することが出来ましょう。「千代に八千代に」というのは、実は一大劫の期間を指しているのです。

この歌は、万葉集の中におさめられているもので、奈良朝時代の何時、何処で、誰が、何に感動して歌ったかは明らかにされておりませんが、作者が仏教思想をよく心得ていたことは確かでしょう。或いは奈良の東大寺の大仏開眼の時、聖武天皇がみずから大仏にぬかずいて「三宝の奴（やつこ）」と詔勅されたことは、あまりにも有名ですが、この世紀の国際的大法要をまのあたりにして歌ったものであれば、何と素晴らしいことでしょう。

この歌には、およそ二通りの解釈がされると思います。その一つは天皇の御代が一大劫の永遠の未来までも弥栄えに栄えて欲しいという世俗的願望をあらわしたものと、もう一つは天皇の仏教精神を本とする治世の代が、三界流転を超越した仏陀の本国土の如くであるという感動の永遠性をつたいあげたものと見ることです。



おそらく作者の心は、前者の世俗的願望にあつたのではないかと思われませんが、然し、若し後者にあつたとしたならば、仏陀の本国土における転輪聖王の世の、成住壞空の四劫を超越した絶対の世界、しかも一大劫数を幾億度くりかえそうとも変わることもなき絶対の永遠性を讃歌したものと、日蓮大聖人の四十五字法体段に通ずるものがあると申されましよう。

私は、日本の国歌を後者の意味に解釈したいと思ひます。そして日本国民に対して日本国歌の意味を、法華經の立場で開会しながら説明することを徹底して行く時、国歌を通して法華經に対する理解も深くなり、信行も大らかに展開されて来ると思ふものです。

さて、三界の成住壞空をくりかえす三界自体の輪廻が、衆生の六道輪廻と不可分の因果關係にあるということは注意すべきことです。先に五火二道説を簡単に紹介しておきましたが、衆生の魂は、屍体火葬の焰・或いは煙りに乗じて昇天し、その善業のつきる間、天界に留まり、やがて雨と共に地上に降り、食物を介して母胎に入るといふのです。それは衆生の個々の場合ですが、これが衆生全体にわたり、地獄界の衆生が悉く昇天した時、地獄界より破壊が起こり、次ぎ餓鬼界・畜生界・人間界も遂次に破壊されるといふのです。

望月仏教大辞典には、この破壊に有情壊と外器壊があるとして、次のように説明しています。

有情壊とは、地獄の有情より始めて、次第に傍生・鬼趣・及び人天を壊滅し去るを云い外器壊とは、七個の日輪現じて火災起こり、終に色界初禪天以下を灰燼し、次ぎに水災起こりて第二禪天已下を漂蕩し、次ぎに風災起こりて第三禪天已下を吹落しおわるを云う。

空劫とは、世界すでに壊滅し、有色の中、ただ色界第四禪天のみ存し、他は全く空虚にして長時を経るを云う。

空劫に生命をたもち、次の成劫を生成するものか、色界の第四禪天の有情だけか、或いは四禪天以上の有情か、或いは平川氏のいうように二禪天以上の有情なのか、論はまちまちですが、いずれにしても、有情の上生に従つて器世界の破壊が起こり、有情の下生に従つて器世界の生成が起こることといふことです。

要するに、縦に直線的に上生と下生をくりかえすのが有情の輪廻であり、この輪廻にともなつて四劫をくりかえすのが三界自体の輪廻であつて、仏教以前にあつては、この輪廻より超脱する不死の天界を更に上へ上へと求めたのでした。そこに無色界という世界が考え出されたのでありましよう。

仏教は、その無色界ですらも輪廻をまぬがれることの出来ない世界とし、更に事実の涅槃の世界が究明されて行ったのですが、然し仏教は三界そのものを否定したのではなく、三界のいずれかの天界に永遠不死の世界があるという考えを否定したのにすぎません。つまり仏教は、仏教以前の三界六道輪廻説、三災四劫説をそのまま継承し、第四禅天の最高の有頂天（色究竟天）にも、また無色界の最上の非想非非想天にも、真実の涅槃はないとし、「三界は安きことなし、なお火宅の如し、衆苦充滿して甚だ怖畏すべし、常に生老病死の憂患あり、かくの如きらの火、熾然としてやまず」というように、三界全体を火宅として見たのです。

有情の生死、宇宙の起滅、これに対する鋭い観察、その上に立つて生死起滅を超越し、永遠の世界を求めたのが仏教であり、涅槃の真実の在り方を示したのが法華経寿量品におけるお釈迦さまみずからの久遠実成の仏身であったのです。

有情の生死といえば「生死即涅槃」という言葉を思い起こすことでしょうか。宇宙の起滅といえば「娑婆即寂光」という言葉を思い浮かべるでしょうか。但し、生死即涅槃といふことの具体的なものは何であるかといえば、それを体現された仏陀をあげるのにしくはありません。涅槃を証得された仏陀、しかも涅槃に留まらず、滅不滅を現しながら常説法教化してやまない仏陀、それは法華経本門如来寿量品所顕の久遠実成のお釈迦さま唯一人なのです。また娑婆即寂光という具体的なものは、法華経の行ぜられている当処「諸仏ここにおいて正覚を成し、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」ておられる当処に外ならないのです。

これまで法華経の本尊論は、法報応の三身觀念を、あれこれとやりくりして論ぜられて来ましたが、そして肝心の三界輪廻を脱すること、生老病死の四苦輪廻より脱することを忘却して、ただ仏身論の範疇を出ることはありませんでした。大方の人々は仏身の常住不滅を主眼にして本尊を論じました。然しそれだけでは仏の果位の上だけの論であって、仏の因行、生死苦惱修行ということが片手落ちになってしまっていました。仏の苦惱因行を抜きにして、如何に果上の久遠を論じようと、それは論ずる人の遊戯であって、人間救済の宗教にはならないのです。まず第一にそれを論じている人自身、生死苦惱を心にも身にも感じてはいないのでしょうか。生死輪廻の苦惱も感ぜず、宇宙の危機、国土の危機も感ぜず、結構な経済生活に安住して信行もせず、ただ自己主張の一端として本尊論を云云している、そういう人々が余りにも多いのではない

でしようか。

国土の業苦とまでいわなくとも、自分の家族の業苦、自分自身の業苦に痛酷なほどのたうち廻りながら、仏陀を仰ぐならば、仏陀の果徳と共に、仏陀のうめくような因行苦悩を感じるはずです。今の私の苦悩よりも仏陀は、もっともっと深酷になやみ、しかも私のような短期間でなく、実に無量劫来、苦悩に堪え、苦悩を凝視し、そして苦悩を克服された。だからこそ仏の苦悩の中に私の苦悩もとけこむことが出来、私の苦悩を自分の苦悩として撰取されている仏のほほえみに安住することが出来るのです。若し仏が悟りを開いた後、生老病死の四苦苦悩も忘れてしまったのであれば、そういう仏は私に用もない仏にすぎません。

仏の慈悲について、吉村貞司氏はその著「古仏の微笑と悲しみ」（二六一頁）に次のように述べています。

慈悲というのは、私たちが使いなれている「いつくしみ」でもなければ「いつくしみと悲しみ」でもない。

慈は、サンスクリット語のマイトリの訳で、友情を意味する。いかなる者にも友情を持てとシヤカは教えた。人の子はみな兄弟である。愛しあつたならば世界は一つになる。しかし、そういうのはやさしいけれども、人の世界には、うらみと、にくしみと、嫌悪、ねたみ等あらゆる不和が巣くつている。だからこそシヤカは、いかなる場合も愛しあえと教えた。にくしみによつて戦うよりも、うらみゆえに愛する方が、はるかに英雄的であるとも言える。

慈悲の「悲」はカルナーである。意味するところは呻きである。痛さにたえかね、苦しみをこらえ得ずに呻く。私は「悲すなわち呻きときかされたとき、何かにガンとなぐりつけられた気がした。大慈悲を「いつくしみと悲しみ」としてうけとるならば、仏が人間にあたる過保護の親切心でしかない。しかし、呻くという言葉は、私の内部で激越なドラマになった。

呻くというのは、苦悩の端的な表現である。うめくとき、人はじぶんの痛さにむかいあっている。苦しみに、或いはじぶんの死に、疾病に、または絶望にむかいあっている。如来のうめきは、他人のうめきを、うめくことである。

吉村氏のこの著書は、私に仏像を見る幾多の目を開かせてくれたもので、感動のあまりインド仏蹟参拝を共にした名古屋在住の友人にも、さっそく一冊送ったほどですが、右の慈悲に関する説明には、仏と私との距離が急に近くなった思いさえしたものです。

久遠の本仏お釈迦さまは、五百塵点劫来、無量の過去仏として出現されては、そのたびごとに生老病死の輪廻の苦悩にのたうち、苦悩と戦い、そして正覚を成じ、方便を説き、真実を開き、そして方便現涅槃をくりかえして来られました。そして今でも、更に未来永劫、私の苦悩を凝視されては、曾ての自分自身の痛みの傷を思い起こし、私の人間業苦にのたうつ呻きを自分自身の呻きとされ、私よりもより深く痛み、より深く呻いておられるのです。私の呻きに呻かれるお釈迦さまを仰ぐ時、溢れる涙を禁ずることは出来ません。そしてそうしたお釈迦さまこそ、私の魂の親であり、魂の師であり、魂の主であるという実感に、身もふるえる思いがするのです。

久遠のお釈迦さまの、無始以来の久遠の因行は、ルンビニー園に生まれ、ブツダガヤの菩提樹において成道されるまでの三十五年間の青春の苦悩と修行に収約されています。久遠の果徳もまた三十五才の成道よりクシナガラ郊外、沙羅双樹下に入滅されるまでの四十五年間の教化伝道に収約されています。この生身のお釈迦さまをぬきにして、何処に久遠の本仏がおられましょう。

阿弥陀如来の因行をあらわす法蔵比丘の五劫の思惟も、所詮お釈迦さまの久遠の因行の一端を象徴したものでしかありません。そしてその阿弥陀如来自身、娑婆において如何なる化導をされたのでしょうか。化導どころか、一度も人間として地上に出現していないのです。親もなく子もなく、友人も弟子もなく、人間如来としての行為は、何一つとしてないのです。このように具体性もない如来を、どうして主師親の本尊としてあがめることが出来ましょう。私たちは成仏したいのです。生きていて自分自身を愛し、家族を愛し、友人隣人を愛し、国土を愛するが故に、この地上に生きていて身のままに生老病死の苦悩、輪廻の苦悩より解脱したいのです。阿弥陀如来は仏説の如く西方十万億土のあなたの安養浄土におられることでしょうか。撰取不捨の本願をもって、はるか娑婆の私どものそばまで来迎されることでしょうか。然し私は、娑婆の国土をすて、家族をすて、友人隣人をすてまで西方浄土へは行けないのです。そういう西方行きのカップはいりません。私は客仏の甘いいざないよりも、私の苦悩に呻かれている本仏お釈迦さまの衣のすそにすがります。

西方浄土、それは仏教以前のバラモン教の人々が求めた不死の天上界を、横へすりかえたものとも申すことが出来ましょうか。

元来、阿弥陀如来の成立は、お釈迦さまの滅後、過去仏信仰の復活、過去に対する未来仏としての弥勒仏の出現予想信仰

これにともなつて現在仏の要請される中に、西方一土の仏として出現したものでした。このため法華經説法の三変土田においては、令法久住のため客仏の一人として娑婆の空中に集集するように設定されたのです。

さて、話が脇道から脇道へとそれてしまいました。そこで話をもとへもどせば、仏教はバラモン以来伝承され、増補拡充されて来た三界の六道輪廻、並びに三界自体の四劫輪廻をそのまま継承し、不滅の浄土を、天世界のいずれにも求めず、また三界以外の如何なる処にも求めず、穢土として最も忌み嫌われていた現実の娑婆世界に見出したものであり、このためお釈迦さま自身、生老病死の憂患に対する凄惨な戦い、苦惱・呻吟・修行があつたということです。

肝心なことは、六道輪廻に対する戦いが一切衆生を救うということであり、四劫輪廻に対する戦いが国土・世界全体を救うということだつたということです。お釈迦さまの無量劫来の修行は、人間生老輪廻の齒車をとどめ、宇宙の生成破壊の齒車をとどめることにありました。私たちの信仰の起点もまたここにあるのではないのでしょうか。どうしようもない業輪廻の中に生まれ来り、そしてやがて輪廻の淵に死んでゆかねばならない自分自身の命、或いは人類の業によって破壊されようとしている国土の危機、そういう原点に帰つて信仰を奮い起こさなければならぬのではないのでしょうか。

自分自身の生死も顧みることはなく、如何に合理的に、時間・空間を超越した法本尊論をふりかざしても、所詮、觀念のあそびにすぎず、死んだ親の霊さえも救うことは出来ないであります。何故ならば、法が人を救うのでなく、仏が法の実践を縁として救うのですから。

三界自体の四劫輪廻においても、まず地獄界から、地獄に住む人のいなくなるることによって地獄の業がなくなり、地獄界の破壊が起こつて来るとされています。家も住む人がいなくなれば家は壊れて来ます。道路も人が歩かなければ、道も道でなくなつてしまいます。

仏界も仏が願によつて法を実践し宣布しておられればこそ、仏界も仏界として存在しているのです。仏もおらず、法のみ遍満している仏界はありません。仏・法・僧、そしてその国土は常に不二相即しているのです。

### ○三界の中の各浄土の変移

このへんで、そろそろ多宝塔が何故空中に昇つたのか、空中に留まつた処はどの辺であつたのか、という論題に入らなけ

ればなりません、その前に、もう一つ、仏教の三界構造の出来上がるまでの過程をふり返ってみたいと思います。

というのは無量の過去仏を総括的に象徴した多宝如来の宝塔が、娑婆の大地の下に潜在していたことも、また本化の菩薩の虚空界が娑婆大地の下方に存在していたことも、或いは文殊師利菩薩によって教化された八才の竜女をはじめ迹化の菩薩が、大海の娑竭羅竜宮に居住していたことも、実は非アーリヤンの種族社会において信じられていた地下七層の浄土観と無関係ではなく、むしろ歴史的事実として過去仏信仰が、遠い昔より種族社会において継承されて来ていたことによるものであったはずですが、それにもかかわらず、それら多宝塔をはじめ本化の菩薩、迹化の菩薩が陸続として大地より涌出して空へ昇って行ったことには、後で理論的に色々な理由がつけられるとしても、その移動の裏には、インドに侵入したアーリヤン人の勢力の強大化にともなうて種族社会が崩壊し、地下浄土観も否定されるという社会的背景があつたのではないかと、思われるからです。

事実、お釈迦さまご在世当時、マガダ国・コーサラ国という二大国家が並立し、種族社会は崩壊の危機に瀕し、お釈迦さまの晩年にはコーサラ国のため釈迦族は滅亡し、やがてコーサラ国もマガダ国に倒され、阿育大王のインド統一が実現しているのです。幸い阿育大王をはじめその後の国王の仏教擁護によつて仏教は興隆して来るのですが、然し征服された種族はもはや種族共同体を失い、アーリヤン人による宗教的カーストの最下底にしくまれて、地下浄土も悪道視され、地下悪道の上層部は鬼神の阿修羅の世界、下層部はナーガ（蛇）の世界と転化される一方、バラモンの天上界はますます強大美化されて行つたのでありましょう。

然し、インド土着の種族にはアーリヤン人も及ばぬ高度の文明がありました。紀元前二五〇〇年の頃から約一〇〇〇年の間、インダス河流域を中心として栄えたインダス文明がそれであり、発掘されたモヘンジョ・ダロとかハラッパの遺蹟は世界的驚異とされているほどです。釈迦族をはじめガンヂス河流域に土着していた種族が、インダス文明に等しいもの、或いはそれに近い文明をもっていたかどうかは明らかではありませんが、両地方の種族に共通するものとして、信仰上、禅定（ヨーガ）という行があつたといふことは見のがされないものでありましょう。

アーリヤン人は、もともと遊牧の騎馬民族でした。戦斗に勝れていても文化のすぐれるはずはありません。非アーリヤンの種族は土着農耕の民でした。文化をつみかさねて発展しても戦斗にすぐれるはずはありません。種族は次々に武力の前に

併呑され、カーストの鉄柵にはめこまれて行きました。然しアーリヤン人がガンチス河流域に定着するようになれば、必然種族との混血が起こり、宗教の上で習合が起こって来ているのです。

仏教は、こうした時代に興起しました。仏教々団の内にあつてはカースト制度を徹底的に否定しました。然しその宇宙観においては激動する社会思潮の影響を無視することは出来ないであります。たとえば仏教は、アーリヤン人が大地の下を阿修羅、悪蛇の満ちた地獄界と見た考えを採用して、地獄（餓鬼）畜生・修羅という三悪・四悪趣の世界としながらも、一方においては種族の地下浄土観を母胎として、大地の下における多宝塔の潜在、本化の虚空界、迹化の娑竭羅竜宮などが設定されており、しかもそれらが悉く大地涌出して空中に昇り、三界はもとより無量の三千大千世界を舞台とする中核になつて居るのです。

それは仏教がアーリヤンの宇宙観と種族の宇宙観を折衷しようとしたというよりは、むしろ種族の側にあつて両者を開会しようとしたというべきであります。お釈迦さまが過去仏信仰をもつ種族の出身であり、また仏弟子の多くも種族出身であり、仏教僧伽そのものも種族の合議政体を転化したものであるという点からみても、それは当然のことのように思われるのです。

もともとアーリヤン人の宇宙観は、天界と空界と地界という三つの世界に分けられていました。天界とは天地創造の神ブラフマン（梵天）と戦いの神であり雷神でもあるインドラ（帝釈天）を軸とする神々の世界であり、空界とは死者の世界、地界の地上は人間の住む世界であり、地下には悪人の落ちる地獄界とされてきました。アーリヤン人は征服併呑した種族の地下浄土をも否定し、悪鬼悪霊の世界としました。仏教もこれに準じました。然し、如何に力を以て征服しても宗教まで征服することは容易なことではありません。我が国の江戸時代におけるカクレキリシタンの歴史をみても日蓮門下の不受不施派の歴史をみても明らかな通りです。しかもインド種族の宗教文化は、アーリヤンのバラモン教と習合しながらも、却つてバラモンを併呑して後のヒンズー教を形成し興起せしめているのです。インドの初期大乘仏教が、潜在する種族の地下浄土観を母胎として多宝塔等の大地涌出を展開したことは前にもふれた通りですが、大乘仏教の興る以前の部派仏教時代にあつては、バラモンの宇宙観の最高処に位していた大梵天界を色界の最下の初禅天とし、その上に、二禅三天、三禅三天、四禅九天をおき、更にその上に無色界四天を位置せしめたのです。

無色界四天とは四無色天ともいい、空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処のことですが、仏教宇宙觀の三界の最後部に位置する無所有処と非想非非想処について、中村元氏は平凡社の世界教養全集に収録されたその著「釈尊の生涯」（四十一頁～四十四頁）に次のように述べています。長くなりませんが要点のみをあげてみましょう。

まず中村氏は、四無色天をめざした修行は、原始仏教当時、既に仏教以外においても実践されていたものであり、「無所有」の境地にしてもバラモンもめざし、ジャイナ教徒も理想としていたものという前提に立ち、若しお釈迦さまが悟りを開かれる以前の修行時代に、アーラーラ・カーラーマの説く「無所有処」の思想、ウツダカ・ラーマブツタの説く「非想非非想処」の思想を否定していたのであれば「斥けられたはずの右の二人の行者の思想が、そのまま成道後の釈尊の教えとして説かれることはありえない」と述べています。

そして、「初期の原始仏教では、おそらく仏教以前からあつた仏教外の思想を受けて「無所有」という境地をめざし、その境地を実現するために禅定を修していたのに、後にパーリ文「中部」經典の原型がつけられたころには、その表現が捨てられて、それが外道であるアーラーラ・カーラーマに帰せられるにいたつたのであろう」といい、結論として次のように述べています。全文をかかげてみましょう。

原始仏教の最初期 A（それは最古の典籍、パーラーヤナ篇によつて代表される）においては、我執を離れることを説いた教えの必然的帰結として「無所有」の境地をめざし、そのために禅定を修した。「無所有」ということはジャイナ教徒もまた理想の境地としてめざしていたことである。その境地は「想からの解脱」と呼ばれている。

ところが仏教がさらに進展して原始仏教の最初期 B（それはアッタカ篇によつて代表される）の時期になると、さらに一步を進めて、究極の極致は「想が有るでもなく、無いでもない」と説くようになった。おそらく最初期 A のように「想が有るのではない」「何もかも存在しない」と説いただけでは虚無論と誤解されることもあつたので、それを避けたのであろう。

そして仏教がさらに飛躍的に発展した時代（アシヨーカ王以後、あるいは早くてもナンダー王以後）になると、右の最初期 A・B のような思想では時代の人心の要求に適合しないことになり、新たな飛躍的な思想が必要になつた。そこで「無所有」の思想をアーラーラ・カーラーマにかこつけ、「非想非非想」の思想をラーマの子・ウツダカにか



こつけるようになり、仏教は新たな思想を展開したのである。その事情は後代において、小乗仏教に対して大乘仏教が起こつた事情に似ている。

そうして「中部」経典において一たび右のように定められると、「無所有」の説と、「非想非非想」の説は、実際には仏教の説であつたにもかかわらず、仏教外の説としてやがて四無色定の形式のなかにはめこまれ、それぞれ無色界の第三・第四に配されるにいたつた。

要するに中村氏によれば、仏教はバラモンの伝統的思想修行にあきたらない新しい禅定思想とその修行をそのまま仏教の内にとり入れ、それらの段階を通してお釈迦さまの究極無上の正覚の境に人々を導入しようとしたけれども、非想非非想処にしても無所有処にしても、そうした過程では無上正覚へ導入するに適しなくなつたので、これらを仏教外思想・修行として仏教の外へ出したといふのです。それは四無色天ばかりでなく、色界における初禅三天以外の二禅三天より四禅九天（或いは八天）についても同様であつたと申されましよう。中村氏は同著「釈尊の生涯」（四十六頁）に

欲界および色界の諸天の体系化は、仏教の内部で、ゴータマ・ブツダの時代よりも、かなり後世になつて行われたものである。

と、断定されています。おそらくその時期は、中村氏の指摘される通り、仏教を外護した阿育王朝より、部派仏教の西北インドにおける説一切有部の全盛をもたらしカニシカ王朝にかけてのことであり、仏教の隆盛が王朝の外護と密接な関係であつたように、三界体系の仏教的変容もまた王朝の外護を背景とする処、すくなくからぬものがあつたのではないでしようか。バラモンの最高天である大梵天界の上に、仏教で用いられていた禅定の境地をかがげ、しかも梵天界を禅定の最下底の初禅三天に位置せしめたことを見ても、仏教がバラモンを摂取した仏教自身の優位性が端的に示されていると申されましよう。然し、ここで注意しておかなければならないことは、中村氏の所説のように、原始仏教時代においては従来、仏教外で修せられていた無所有の思想にしても非想非非想の思想にしても、そのまま仏教の内に採用されていたのであるが、時代と共に人心に適しなくなつたので、無所有の思想はアーラーラ・カーラーマに、非想非非想の思想はウツダカ・ラーマプッタに托して共に外道の説としてしりぞけるに至つたといふことです。

たしかにお釈迦さま自身、御在世中の伝道説法の中では、曾ては自分自身も修行したこれらの思想や修行、そして一部の

バラモン行者やジャイナ教の行者もめざしたこれらの思想境地というものを、仏弟子たちにも説き示されることは屢々あられたことであろう。

然しそれは、仏陀の正覚の境地に至る過程・段階として採用したのではなく、バラモンでいう常一主宰の我、宇宙的私のブラフマン、個人的我のアートマン、そういう我に対するあやまつた観念を否定するため、当時の新進の思想家の間に理想とされていたそれらの思想を、便宜上、採用したのにすぎないのでしょうか。そこには仏弟子の多くが、お釈迦さまに帰依するにいたるまで、伝統的バラモンの教えにあきたらず、革新的新思想家たちの教えを受けていたという背景もあるかと思えるのです。

若しも、色界の初禅・二禅・三禅・四禅と次第に段階を登り、さらに無色界の空無辺処・識無辺処を経、また更に無所有処・非想非非想処を経て、はじめて仏陀正覚の涅槃の境へ至るものであったとしたならば、如何に色界・無色界の諸天の境を説くことが時代にあわなくなり、人心指導に適しなくなったとしても、それらが仏教外の外道の教えとされるはずはないでありましょう。

大乘仏教において、般若の空がそのまま妙有化し、或いは妙用化して法華經の儀相が展開したという説がありますが、たとえそうであつても法華經の立場から般若の空を外道とみなすことはありません。色界・無色界の諸天が後世にいたつて外道としてみなされるに至つたのは、お釈迦さまの正覚以前から、既に外道の思想であつた昔のものと姿へ歸つたとみなした方が適切ではないでしょうか。そしてそれらの思想がお釈迦さま御在世時代、並びに仏滅後の原始仏教時代に、仏教内に用いられたのは、あくまでも仏教正系の思想としてではなく、バラモンの最高天のブラフマンの思想に勝れるという範疇において、常一主宰の我を否定するものであり、仏教本来の「諸行無常」「諸法無我」を明らかにする世俗的便法の一つであつたとみなすべきでありましょう。

といて私自身、無所有処の境にしても非想非非想処の境にしても全くどういうものか、その内容は判りませんが、おそらく仏教本来の「空」とは異質のものであつたのではないのでしょうか。仏教の空とは、いいかえれば縁起・実相ということでした。然し無所有処にしても非想非非想処にしても縁起・実相というものではなかつたのではないか、と思われるのです。若し、これらの思想が仏教の涅槃と同じものであり、或いは涅槃に通じ、涅槃に準ずるものであつたならば、六道輪廻よ

り離れて不死の境に留まるということとはなかつたはずで、必ずそこから不死に留まることなく、悲願に乗じて無住処涅槃という菩薩思想が起つて来たはずでありましょう。

おそらくお釈迦さまはその修行時代、これらの思想によつて修行されながらも、物質に染著する心を否定し、物質をも否定する物心二元論の矛盾を、苛酷なる体験を通して明らかにされ、これをすててブツダガヤの菩提樹の下に独座正悟されてより、寂靜涅槃の内容である諸法無我一切皆空を明らかにする一便法として、これらの思想を用いられたことがあつたのを、仏弟子の中には、これを仏教正系の教えの一つとして思いあがり、王朝の外護、仏教の隆盛を背景として大梵天の上に二禅天・三禅天、乃至四無色天をおき、更にこれを超えた処に仏陀涅槃の世界を考えるにいたつたのでありましょうが、やがてその非を知るに及び、色界・無色界も外道の思想とし、三界これ火宅として、三界を超えた処に仏界を考えるようになって行つたというのが荒筋ではないでしょうか。

お釈迦さまは、バラモン伝承の事火・供犠の思想・儀礼を徹底的に否定されました。そういうことによつて不死の天界には入れないとし、真実不滅の世界に入るには禅定を本とする人間の日常の行為、身口意の三業によることを強調されました。ここにインド古代非アーリアンの種族社会に起こり発展して来た禅定という修行が、仏教々団の修行の徳目として大きな比重を示すようになって来たのですが、その禅定すらも、仏陀との感応道交をぬきにしては、あたかも仏陀の後から、仏陀の衣裾をにぎり、仏陀の足あとを踏んでついて来ても、仏陀より遠ざかること甚だしいものとして否定されています。

ここに私たちの反省しなければならぬ処があります。色界・無色界の否定は遠いインドの昔のことではありません。事火外道の如く如何に真剣に密教の祈祷護摩をたいて祈つても六道輪廻より脱することは出来ません。また如何に法華経を信じお題目を唱えても、久遠の本仏お釈迦さまと感応道交しなければ、仏界に入ることは出来ません。如何に仏界を願つても、仏界が天上はるかあなたにあると思つていては見当違いというものです。仏界は色界にも無色界にもないのです。

これまで三界の中の各国土の成立・変遷の概要をたずねてみました。これによつて一見、まことに複雑難解をきわめた三界の構造も、やや理解しやすく整理されました。然しこれだけでも、三界は火宅であり、何処にも仏界は無いということが明らかにされましょう。

法華経は、このように三界を火宅と否定した上で、自我偈の中に「我此土安穩 天人常充滿」という不滅の仏国土を開顕

しているものであり、日蓮大聖人も法華経によって、立正安国論に、

汝、はやく信仰の寸心を改めて 実乗の一善に帰せよ

しからば即ち 三界はみな仏国なり 仏国それ衰えんや

十方は悉く宝土なり 宝土何ぞやぶれんや

と仰せられているのです。

では、この常住不滅の仏国土を、何時・何処・どのようにして見出し、どのようにしてそこへ入ることが出来るのか、という問題が起きて参ります。このことも自我我憐の中には明らかに示されていますので、順を追って考えて行くことにいたしまししょう。

処で、三界の中の欲界六天の中、空居四天の中に兜率天と夜摩天とが示されています。まず夜摩天からみてみれば、夜摩というのは、その前身はミスラ教の太陽神の子イマのことであり、仏教に来て閻魔大王となるのです。イマ神は地上の死者がこの世から霊界へわたる橋の上で、その人の生前の行為によって、天界へ導いたり、地下の地獄へ落とすことを決める審判者でした。このイマがインドに入ってヤマとなり、仏教に入ってエンマとなって地獄の審判官となったのです。今、夜摩天が地居の忉利天（三十三天）の上、天空の最下に位置しているのも、死者審判として地獄界へ居を移す前の姿でありましよう。

面白いことは兜率天が、夜摩天の上にあるとされていることです。兜率天とは弥勒菩薩の浄土のことですが、これが三界の中に連なっていることは仏教本来の立場からでは全く考えられないことです。流転三界の火宅の天界の一部に、どうして弥勒の浄土が設定されたのでしょうか。

これにはミスラがミトラとなり、ミトラがマイトリヤとなり、マイトリヤが訳されて弥勒になったという成立過程が大いにかかわっていると思われます。ミスラはイラン・ペルシャに起こったアーリア人のミスラ教（或いはミトラス教）の天界の神であり、やがてローマ帝国の国教となり、全欧州に伝播したほど勢力を有した神でした。ミスラは友情の神であり、契約の神でした。吉村貞司氏がその著「古仏の微笑と悲しみ」の中で、

「慈はサンスクリット語のマイトリーの訳で、友情を意味する」

といっているように、ミスラの仏教化された弥勒菩薩もまた友情と契約の菩薩であり、別名慈氏菩薩といわれているほどです。ミスラの楽土が天界にあつたように、弥勒の兜率天が天界にあるのもまた必然でありましょう。弥勒の上生・下生の願も、ミスラの地下神殿における春分と冬至の大祭の仏教化されたものであり、弥勒が五十六億七千万年の後、娑婆世界に弥勒仏として下生するという契約もまた、ミスラの契約の仏教化と申されましょう。流転三界の欲界天に位置する弥勒の兜率天、その奥にはミスラの天国が母胎として潜在していることを忘れてはなりません。

多宝塔の大地涌出、本化の菩薩、迹化の海中菩薩の大地涌出は、非アーリヤ種族の地下七層浄土の上生であり、地上移動でした。それと同様に弥勒の下生は、アーリヤ人の天上浄土の地上移動とでもいうことが出来ましょうか。法華経見宝塔品における三変土田の空中会、如来寿量品におけるお釈迦さまの久遠開顕を中心とした虚空会、この儀相の裏に、仏教以前のあらゆる宗教の浄土の開会が秘められているとみる時、迹門の空中会にしても本門の虚空会にしても、より強い現実性をもつものとして認められて参りましょう。

そしてひとたび寿量品において生身のお釈迦さまの久遠開顕が成就された上では、弥勒仏の下生も方便として本仏お釈迦さまの常説法教化の中に摂取され、兜率天もまた本仏本土の化土とされるに至るのです。弘法大師空海は死の直前、最後の講義として法華経を講じながらも弥勒の兜率天へ入定して行きました。寿量品を知らないはかない姿とも申されましょうか。

## 浄土の人々 ―その七―

### 流転三界と常住の大漫荼羅佛国

これまで三界の構造と、三界中の各土の変移、並びに三界自体の四劫流転について考えてみましたが、こういう思想については現代人は全く無関心になって来ているようです。六道輪廻も昔の夢物語のようにしか思っていないし、たとえ親が死に、子どもが死に、夫や妻が死亡しても、遺族の者は悲しみながら葬式を行い、火葬場を往復して初七日の法事をすませば、次は何時、お骨を埋葬するかと話しあうくらいで、死者の魂の行方をたずねる人は稀のようです。

今年は広島・長崎に原爆が投下されて三十一年目を迎えたのですが、毎年八月の終戦の日を迎える毎に、原水爆禁止の運動をもりかえしては地球破滅の危機を叫んでいます。然し今より二千数百年前のお釈迦さま御在世当方こそ、より真剣に、より深刻に宇宙の破滅が恐れられ、その解決の方法が修行者によつて考えられていたのではないのでしょうか。

お釈迦さまは高齡八十才の二月十五日、クシナガラ郊外、沙羅双樹の下で入滅されました。入滅の地をクシナガラに選ばれたことについて、お釈迦さま自身、

「クシナガラは、過去六人の転輪聖王が涅槃された聖地である。」

と説明されています。この説明の中に、過去七仏思想の片鱗をうかがうことが出来ますが、これと同時に、お釈迦さまが入滅のまぎわに至るまで、人類の輪廻・宇宙の壊滅を救おうとする烈々たる悲願・熱禱を捧げることが出来る来ましよう。

人類の六道輪廻を救い、世界の破滅を救うもの、それは俗界の転輪聖王と、宗教界の転輪聖王たる仏陀の出現

によらねばなりません。愚者の組織でなく、賢者の正法によらなければならぬのです。

三界の構造や三界の四劫輪廻を、荒唐無稽なものとして冷笑するよりは、人間の魂の輪廻に対して、世界破滅の危機に対して、これを救おうとされたお釈迦さまの悲願こそ、現代人の心にとりもどすべきでありましょう。転輪聖王思想は、お釈迦さまより日蓮大聖人へと継承されました。観心本尊抄に、

地涌千界は教主釈尊の初発心の弟子なり・・（中略）・・かくの如き高貴の大菩薩、三仏に約束してこれを受持す、末法の初めに出でざるべきか。当に知るべしこの四菩薩、折伏を現する時は、賢王となつて愚王を誡責し、摂受を行ずる時は僧となつて正法を弘持す。

と示されている言葉が即ちこれです。末法においては本化の菩薩の代表の一人が転輪聖王となつて出現するといふのです。

現在、本化の菩薩は何処に、何人、出現しているのでしょうか。日蓮門下の中に本化の自覚をもつ人が幾人いるのでしょうか。それとも日蓮宗もまた羊頭狗肉の集団にすぎないのでしょうか。宗祖七百遠忌の事業計画をみて、人類の危機を救うというのは愚か、寺を建てるとか、法要をする等という枝葉末節な形式的なことばかりのようです。そこには本仏お釈迦さまの悲願も、本化大聖人の悲願も不在となっているような粉飾しかありません。日蓮宗といわず全仏教徒は、これまで荒唐無稽な神話として放置して来た六道輪廻・三界輪廻思想の原点に帰つて、自己の魂の危機、自己の住む世界の危機を、みつめなおさねばならないのではないのでしょうか。この危機感がなければ宗教の復興も法華経の宣布も、望むべくもありません。

親の死をなげいても、親の魂の行方をたずねない人々、お墓を建てても不滅の浄土のありかをたずねない人々、そういう人々の充滿するこの世の中に、危機が迫っているのです。

では前回に続いて、多宝塔が空中に昇つて、空中のどのあたりに留まったのか、どのあたりを中心として法華経の迹門空中会、本門虚空会の儀相が展開されたのかということにふれてみることにいたしましょう。

但し、この問題については、これまで論じた人もないようであり、私自身、全く資料もない中であつて、述べること想定の域を出るものでないことは、前もって断っておかねばなりません。それでも敢えて、これにふれ

よつとする所以は、法華經の空中會、虚空會というものが、單なる空想觀念のものでなく、各宗教の淨土觀をふまえたものであり、鮮烈な現實性をもつものであると思うからです。

### ○實在する方便の淨土

信仰の對境である神といえども、時代によつて、地域によつて、或は信奉する人々によつて、或はその他の色々な條件の变化によつて、神の神格に变化が起こり、神格の变化にともなつて神の天国(淨土)も变化して來ているのが一般のようです。たとえばミストラ教の審判者であるイマ神は、仏教に來つて閻魔大王と變つており、バラモンの最高神であつた大梵天も、仏教では護法神の一人と化しています。觀世音菩薩もビシュヌ神の仏教化であるといわれており、その他、類をあげれば枚挙にいとまもないほどでありましょう。仏陀といへば、はじめはお釈迦さま一人であつたはずでした。ところが後になればなるほど阿彌陀如來・大日如來・藥師如來等々という無量無邊の仏陀が出現して來ており、どれが本当の仏陀なのか、唯一絶対の仏とは一体どの仏なのか、と迷わされているような始末です。

古代から現代に至る宗教の歴史をふりかへつてみるならば、まず神がいて、神が神の力によつて人間を信仰へ導いたといふよりも、人間が人間の欲求によつて神を神として立てて信仰を始めたものであり、人間の欲求の変化によつては神の神格にも变化が起こり、或は創造されたり、或は抹殺される神もいる、といふ説も起きて來ることでしょう。

若し、こつといふ説が事實であるとするならば、神も仏も、神の天上界も、仏の淨土も、すべて假空のものであり、實在するが如くみなされているそれらは悉く、人間の心の投影であり、幻影であつて實在しないものである、といわれるかも知れません。欲界・色界・無色界といふ三界を構成している各器世界の変化・移動・増補のあとをたどつてみれば、一層その感を深くすることでしょう。

然し、ここで注意しておかなければならないことは、そうした神や仏も方便の神・方便の仏として實在し、その土も方便假土として實在しているということです。このことについて日蓮大聖人は觀心本尊抄の中で、次のように申されています。

それ始め寂滅道場華藏世界より、沙羅林に終わるまで、五十余年の間、華藏・密嚴・三變・四見等の三土四土は、みな成劫の上の無常の土にして变化する所の方便・實報・寂光・安養・淨瑠璃・密嚴等なり。能變の教主、涅槃に入れ



ば、所変の諸仏、随つて滅尽す。土また以てかくの如し。

この文章の後が、有名な「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・・・」云云という四十五字法体段となつて続いているのですが、ここでは毘盧遮那仏の華藏浄土・阿弥陀如来の安養浄土・大日如来の密厳浄土・薬師如来の浄瑠璃浄土といった十方分身の諸仏の浄土を、単なる假空のもの、おとぎ話の世界として否定しているのでなく、「成劫の上の無常の土」「変化する所」の浄土としては肯定されているのです。

ところが、ややもすれば「能変の教主、涅槃に入れば、所変の諸仏、随つて滅尽す。土もまた以てかくの如し」と示されているところから、能変の教主であるお釈迦さまが入滅されたのであれば、お釈迦さまによつて説きあらわされたすべての諸仏も悉く滅尽するはずであり、諸仏がなくなれば、諸仏の浄土も悉くなくなつてしまふはずではないかと思ひこみがちなものです。

然しそれは、お釈迦さまを八十才でなくなつた有限の仏とし、大日如来・阿弥陀如来・薬師如来等の諸仏を、それぞれ久遠常住の仏と仰いでいる人々に対する反語であつて、諸仏を常住とするならば、諸仏を生み出されたお釈迦さまこそ久遠の本仏ではないか、そのお釈迦さまが滅尽したとみるならば、諸仏も諸仏の浄土も滅尽するとみなすべきが当然であろうと、その矛盾を強く指摘し、お釈迦さまを久遠の本仏と仰ぎ、その本土を「今、本時の娑婆世界」と開顕して四十五字法体段を述べられたのです。

従つて、ここでは仏口所生の諸仏も分身方便の仏として認められ、仏口所生の十方の浄土もまた方便假土として実在していることが認められていることを知らねばなりません。

このことは三界の各天上界についても同様に考えることが出来ましょう。色界の大梵天界も欲界の弥勒菩薩の兜率天も、帝釈の忉利天も、持国・増長・毘沙門・広目の四天王衆天も皆、無常変化する方便假土として実在するといふことが出来、更には兜率天の背後に秘められているミストラ教の神の天国も、キリスト教の天国も、イスラム教のアッラーの神の国も、それなりに実在するものであると申されましょう。

古代インドにおいて、アーリヤン人に征服された非アーリヤン種族の奉じていた地下七層の浄土、それはアーリヤン人によつて地獄界とみなされ、種族守護の神々も鬼神・魔神としてみなされるようになりましたが、然しそれでも非アーリヤン

種族の民にとっては、阿修羅も夜叉も羅刹もやはり守護の善神であり、地下七層の浄土は浄土として実在していたのです。

宗教の世界、それは神が人間を規定する世界でもあり、また同時に人間が神を規定する世界であるとも申されましょう。もつと端的にいうならば、たとえ神が人間の欲求によつて創造された神であり、天国や浄土も人間の欲求によつて生成されたものであつても、その祈りによつては、もはやそれは人間の心の投影、幻影だけではなく、神そのものに神としての主体的神格がそなわり、神自身の働きが起きて来、人間の信仰によつて消長すると申されましょう。

それは、まことに納得し難いことのようにですが、一念三千の法門を構成している三世間（衆生世間・国土世間・五蘊世間）に、その秘密をとく鍵があるようです。これまで天台教学においても日蓮教学においても、五蘊とは色・受・想・行・識という物心不二のものであつて、衆生世間も国土世間も五蘊世間によつて形成されている、と説かれて来ました。

勿論、それには違いはありませんが、五蘊が衆生と国土を形成しているばかりでなく、それを生成せしめ、変化せしめ、破壊消滅せしめ、またそのことを繰り返させているものであつて、五蘊の無常が、そのまま衆生の無常、国土の無常となっているのです。

五蘊、それはまた物心不二なる極微的存在であつて、目に見えない人間の精神や言葉さえも五蘊所成であり、目に見えない仏や神、そして先祖の靈魂も五蘊所成であつて、俗に人間の怨みの心が生霊という靈的力をもつて他人を禍いするの、また物心不二なる五蘊所成の然らしむるところと申せましょう。

まことに卑近な例ですが、生霊ということについていえば、たとえばAという人がBという人をのろい殺したいほどの思いでうらんだとしましょう。当然、Aのうらみ心は生霊となつてBを禍いするはずで、ところがそれから幾月かたつてAの心にBをうらむ心もすっかりなくなつたとします。然しそれでも幾月か前のAの生霊は、現在のAの心境にかかわりなく、独立した生霊として働いているのです。つまりうらみ心が独立した怨霊を創造しているわけです。

一念三千の立場でいうならば、五蘊世間には地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏という十界が互具しており、同時に相・性・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等という十如も具足しているのですから、一念の在り方によつては、その一念から仏も生まれ、神も生じ、地獄の怨霊・鬼神も生まれて来るはずで、そして所生のそれらが

能生者の投影でも幻影でもなく、独自の存在として働くことも考えられましょう。

若し、人の一念の祈りが、水の精を神とあがめるとき水神が生まれ、地の主を神とあがめるとき地神が生まれ、樹木の精を神とあがめるとき御神木の樹神が生まれ、雷を神とあがめるとき雷神が生まれ、風を神とあがめるとき風神が生まれ、太陽を神とあがめるとき日天子が生まれ、月を神とあがめるとき月天子が生まれ、生まれたそれら自然神は、それぞれ独自の神として働くのです。

やっかいな神は、凶悪な動物霊を、その凶悪性の故に神としてあがめた場合です。こうした神々は畜生故に倫理性もなく、ただその通力をふりまわして、却って人間を翻弄するものです。低級な神には眷属はなく、眷属がいても少数であり、従ってその国土を形成することも出来ず、娑婆の大地の一部分を棲家とし、棲家を犯すものには報復を試みるものです。日本の神道系の神々の大部分は、およそこうした自然神であり、怨霊神であり、動物神と申されましょうか。成仏の道も知らない鬼神の類が多いようです。

若し神が高級な神であり、人間の崇高な信仰によってあがめられているならば、多くの眷属をもち、眷属と共に住むべき天上界の国を形成することでしょう。こうした神々は、たとえ人間によって祭られなくなったとしても、帰るべき自分の本土をもっているため、神自身の力によって天上界へ帰ってしまうものです。これを「神天上」というのですが、日蓮大聖人は地上に法華経が行ぜられなくなった時、善神は神天上してしまい、その後、天上界へ帰るすべも知らない地上の鬼神が乱れ始め、「国土乱れんとする時は、まず鬼神乱る。鬼神乱るるが故に萬民乱る」という仁王経の文によって、法華経信仰を本とする立正安国論運動を展開されたのでした。この神天上思想によっても大聖人自身、三界の中の天上界の実在を認めていたことを知ることが出来ましょう。

それにしても現在の日蓮宗の信仰の実態は、鬼子母神信仰、七面大明神信仰・帝釈天・大黒天・稲荷大明神といったような守護神信仰であって、久遠の本仏お釈迦さまへの信仰は有名無実となつています。ここに日蓮宗の低迷と廃退が帰因しているようです。神々の成仏する道も開かず、神々によって利益を得ようとしている限りでは、宗門の発展も広宣流布も見込みはないと申されましょう。

日本の神社のお祭りには、よくおみこしをかついで、おみこしをゆすぶって大騒ぎが行われます。これは神の魂振り（た

まふり）であつて、あらゆる神の魂を、思いつきりゆすることによつて、あとは静かに鎮座してもらおうという人間の祈りにほかなりません。するとおみこしに乗せられて、魂振りされるような神は、成仏していない神であり、魂振りがなければ土地の住民にさわりをなす神、鬼神と申されましよう。日本の神社仏閣において行われている勇ましいお祭り、あのようなお祭り儀式をつづけられている萬灯行列は、おみこしかつぎの代わりのつもりでしょうか。若しそうであれば臨滅の大聖人の心をけがすも甚だしいものといわれなければなりません。

今年の六月、夏のはじめの頃のことでした。わたしの友人の家に先祖供養のため訪問した時、友人の奥さんが、こんなことを申されました。

「内の主人が欧州旅行から帰つて以来、主人の仕事が、どうも思わしくありません。どうしたことでしょうか。何かさわりでもあるのではないのでしょうか。」

さつそく私は、一緒に来ていた家内と二人で、当家の御主人の開運の御祈念をしました。すると、ポルトガルの牧師の霊が御主人にさわっているということが、家内に知らされました。奥さんはびつくり仰天されました。そして、

「実は、主人が欧州を旅行した時、ポルトガルの街の骨董屋で、こんなものを買つて来たのです。」  
と云つて、その骨董品を持ち出して見せてくれました。それには、

来る者は、神の栄光に浴し

去る者は、神の栄光を伝える

という意味のローマ字が刻まれていました。それは仏教寺院の山門の坂を登つた処に、

登る者は、上求菩提

降る者は、下化衆生

という碑の立っているのと同類のものでありましよう。私たちは改めてポルトガルの牧師の霊に対して三座のお経をあげることになりました。第一座は「この骨董品を介して、はるばるポルトガルの国から日本国まで来られた牧師さまに対して、仏教の最高の經典である法華経をもつて敬意を表します」という気持ちで読経しました。

第二座は「この骨董品の碑文は、まことに素晴らしい言葉です。おそらく牧師さまの生前における座右の銘か、臨終の辞世の詞でもありません。然しこれに一念を残して、骨董品所持者にわざわざいされるようでは碑文の心にも反しましょう。速やかに碑文より離れて、あなたが信仰されていたキリスト教の神の天国へ昇りなさい。若し天国へ帰ることが出来ないのであれば、法華経によって久遠の本仏お釈迦さまの霊山浄土へお送りしてあげましょう。どちらがよいかあなた自身で選ばしてください。」といいきかせて読経したのです。

すると読経中、ゴンドラのような三日月と星、三日月の上に白馬、といった輝かしい三つのものが中天より降りて来て、牧師の霊を迎え、唱題に送られながら昇天して行ったのです。キリスト教の牧師に引導を渡すということは、私としても初めて経験でしたが、牧師に敬意を表し、牧師の信仰を方便の信仰としても、これを認め、キリスト教の神の实在、神の天国の实在を認めたということが、牧師の昇天する大切な鍵であったと思います。勿論、法華経の功德の偉大さは申すまでもありませんが、それにしても三日月と星と白馬とがお迎えに来たことには、クリスマスツリーの飾りも、単なるオモチャでなく天国を象徴するものであったのだという感を深くしたことでした。

「釈迦に提婆」という言葉さえある通り、仏教各団の歴史の中では、提婆達多ほどの極悪人はいないとされて来ました。実際はお釈迦さま御在世当時の教団が諸王・長者の供養になれて敵しい修行を怠る傾向に対する叛逆であり、種族の過去仏信仰を復活して戒律主義を標榜することにあつたようですが、ともかく伝承としては五逆・誹謗正法の極悪人として烙印をおされた提婆でした。どこをとらえても赦されるべき片鱗すらないこの提婆達多に対してお釈迦さまは法華経の提婆達多品において、彼こそはお釈迦さまが過去世において代々国王と生まれて法華経を求めていた時、師匠となつて法華経を説いてくれた仙人（過去仏）であつた、と告白されているのです。

一切衆生悉有仏性と云つて、すべての人々の成仏の可能性を強調する説もありますが、過去の師匠であり、過去仏であり、未来また天王如来となつて衆生を利益し、その滅後においても仏舍利を留めて人々を導くという、そういう人間の認め方、これほど崇高な認め方がどこにあります。 「人を恕して罪を赦さず」という言葉もありますが、「人を恕す」「相手を認める」という、その最高の姿が提婆達多品に示されているのです。

「泥棒にも三分の理」と申されています。誰にも自分の何処かを認めてもらいたいという願いがあります。この願いを受

け入れなければなりません。悪鬼悪霊のさわりがあっても、そのさわりをせめる前に、まず相手を認めてやらねばなりません。これが友情であり、慈悲の慈なのです。

三界は、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六道、そこには善神あり悪神あり、善霊もあり悪霊もいます。三界は火宅といいながら、その実在を認め、認めた上で、三界の衆生と国土を一仏乗の仏界へ導いて行かねばなりません。

この故に、法華経では、まず一仏乗が開顕され、つづいて多宝塔が大地の底より涌出して空中へ昇り、空中にかかったのです。三界開会のため涌出した多宝塔は、空中のいづくに位置したのか、何処に位置するのが三界開会の最適地であったのか・次にこれを考えてみましょう。

### ○虚空における多宝塔の位置

虚空中における多宝塔の位置は何処であったかということをは定するに当たっては、仏滅後、明治の初期までの間、仏教徒に信じられていた三界宇宙観の構造をふりかえっておかなければなりません。

三界宇宙観図を見れば、その中心は金山黄金で出来ているという円筒形の須弥山（別名スメール山）であって、地上八万四千由旬、地下一万八千由旬（或は八万四千由旬）という高さであって、文字通り三界の地軸、宇宙軸となっているのです。地球は須弥山の南側の閻浮提洲の内にあり、地上にあらわれている須弥山の中腹の東側に太陽、西側に月があり、地球上から天を仰げば、昼に太陽は東から西へ行き、須弥山の裏へ廻れば夜となり、夜には月が西から東へ渡り、須弥山の裏へ廻れば昼となって、太陽が東から昇るとされているのです。

日蓮大聖人の諫曉八幡鈔の末文に、次のような有名な予言が示されています。

天竺国をば月氏国と申すは、仏の出現し給うべき名なり。扶桑国をば日本国と申す。豈聖人出で給わざらん。

月は西より東に向かえり。月氏の仏法の東へ流るべき相なり。

日は東より出で西へ入る。日本の仏法の月氏へ返るべき瑞相なり。

月は光、明かならず、在世はただ八年なり。

日は光明月にまされり、五五百歳の長き闇を照すべき瑞相なり。

仏は法華經謗法の者を治し給わず、在世には無き故に。

末法には一乗の強敵充滿すべし、不輕菩薩の利益これなり。

おのの我が弟子等、励ませ給え、励ませ給え。

日本山妙法寺大僧伽山主藤井日達上人は、この御文章を大聖人の予言、門弟に対する遺勅と体して西天開教に生涯を捧げ、インド王舎城多宝山頂に仏舍利塔を建立し、更に今、スリランカ（旧名セイロン）の仏足山頂に仏舍利塔を建立しようとしています。まさしく藤井日達上人の西天開教は「日本の仏法の月氏へ返るべき瑞相」を示していると申せましょう。

ところが、右の御文章の中で「月は西より東に向へり」という句について、実際は月も東から出て西へ向っているのに、月が西より出るという大聖人の見方はあやまつていると言ふ人もいます。

確かに現代の常識では太陽も月も東から西へ向かっていると考えられていますが、然しインドにおいても中国においても、大聖人の鎌倉時代はもとより明治のはじめ頃までは、三界宇宙観によって太陽は東から西へ行き、太陽が須弥山の裏へ廻れば夜となり、夜には月が西から東へ渡り、月が須弥山の裏へ廻ると昼となり、昼には東から太陽が昇ると信じられていたのです。従つて大聖人の天文に対する常識は、三界宇宙観にもとづく限り、決してあやまつていたとはいえないであります。

これは私の推測ですが、仏教徒が寺院の須弥壇の廻りを右から左へと三層圍繞する方向も太陽の運行にならうものであり、イスラム教徒がメッカの神殿の廻りを左から右へと圍繞する方向も月の運行にならうのではないのでしょうか。

いずれにしても太陽と月は須弥山の中腹の同じ高さ、太陽は東に、月は西に位置しているというのが三界宇宙観なのです。そしてこの宇宙観によれば地上をブルといい、ブルと太陽、月の間をブヴァスとよび空界と訳され、その上にスヴァルという本来の空界があるとされています。その位置は太陽と北極星の間とされていますが、これによれば北極星が太陽や月よりもはるか上空に位置していることになりましょう。それは太陽や月が移動するのに対して北極星は常に一定の位置にあつて、北を示す目標となり、広漠たる大陸や砂漠の中では、人間の命にもかかわる大事なものとされていたからでありましょうか。

地上七層の世界観によれば、ブル・ブヴァス・スヴァルは人間の肉眼に見える下方三界とされ、眼に見えない四界として、スヴァルの上にマハル（別名マハーローカ）、ジャナス（別名ジャーローカ）、タパス（別名タポーローカ）、そし

て最上の天界としてサティヤム（別名サティヤローカ）があるとされています。このサティヤムの天界こそ真実の世界、不死の世界、大梵天の世界（ブラフマローカ）といわれているのです。

そこで多宝塔が空中にかかった位置は、どのあたりであったかと想定するならば、地上の大衆が肉眼で見ることの出来た下方三界の中の、太陽と北極星との間のスヴァールという空間であり、スヴァールの中でも北極星に近い空間であったのではないか、と思われるのです。

何故ならば、その理由として、

一、多宝塔は地上から仰いで、誰の肉眼にも見える位置になければならない。

二、多宝塔は、太陽や月やその他の宿星が、時間の推移に従って移動するように移動してはならない。移動しない位置といえ、天体の中では北極星の位置なのですから、多宝塔の位置は北極星の近くでなければなりません。

ということが申されましょう。

現代の科学的天文学では、地球の北極と南極を地軸として、その延長線上にある星を北極星と呼んでいます。若し仮に多宝塔が、私の想定するように北極星のそばに位置するならば、それはまさしく地球の地軸の延長線上にあるということが出来ましょう。

今からおよそ二千年前、法華経が経典として編纂された紀元前後一世紀の頃、経典編纂者たちが、北極と南極をむすぶ地軸の延長線上に北極星があるとは思ってもしなかつたことでしょう。然しながら、多宝塔が娑婆の地中より湧出し、一直線上空に昇り、北極星の手前あたりに位置したということ、次いで提婆達多品において文殊師利菩薩の眷属の迹化の菩薩が、娑婆の大海の沙竭羅竜宮より湧出して空中に昇り、多宝塔を圍繞したということ、更に従地涌出品においては本化の菩薩が娑婆の地下の虚空界より湧出し、同じく多宝塔を圍繞したということ等を思いあわせる時、娑婆の大地の下の中心部と、空中の多宝塔とをむすぶ線を以て、円筒形の黄金山である須弥山に代わる宇宙軸とみなしていたのではないかと思われるのです。

三界の須弥山を迹門方便の宇宙軸とし、須弥山に即する多宝塔と大地の中心部をむすぶ線を本門の宇宙軸とみなすならば、本門の宇宙軸が、たまたま現代天文学の地球の地軸と北極星をむすぶ線に符合していることも興味ある話題となりましょう。



注意しておかなければならないことは、多宝塔が何も存在しない空中に位置したのでなく、三界の宇宙軸とされている須弥山の中腹から上の北極星の手前あたりに位置し、須弥山を背景とし、須弥山に即して本門の宇宙軸を創造しているという、この具体的な事象です。それは単なる観念の世界でもなく、想念の世界でもなく、あくまでも現実に即する世界であることに留意しなければなりません。

紀野一義氏は、その著「法華経の探求」(二四二頁)に、多宝塔の位置した空中のことを次のように説明しています。

アンタリクシャとは、三つの部分の間、すなわち天と地の間の部分を指定する言葉であるから、「空中」とは「天」まで至らない中空のことである。観念の世界である「天」にもつかず、即物的な世界である「地」にもつかず、しかも、天・地につながりを持つ、それが「空中」である。未来を表す「天」にもつかず、現在を表す「地」にもつかず、過去を表す「地中」にもつかず、しかも、未来にも現在にも過去にもつながる世界が「空中」である。

一言にして言えば、時間と空間を超越した境地のことであるが、過去・現在・未来を全く離れた境地などというものがあはざるはずはない。従つて、時間を超越した境地とは、過去にも現在にも未来にもつながりつつ、しかも、つながりを超えたものであることが必要である。

この説明は、非常に観念的であつて、必ずしも当を得たものでないことは以前にもふれたことがありますが、本来、アーリヤン人の宇宙観にあつては、地界・空界・天空をもつて三界とし、地界は生き者の世界、空界は死者の世界、天界は神の世界とみなし、この外に地獄界は地下の世界としていたのです。このアーリヤンの宇宙観と、非アーリヤンの種族の宇宙観とが習合して「五火二道」という輪廻思想が出来て来たのですが、仏教の三界宇宙観においても空界は、欲界の中の一部であり、男女同居し、共に輪廻する世界であつたことには違いはありません。

そこで多宝塔が空中に居したということは、すべての有情の魂の輪廻する、その真只中に厳然として位したということが出来、この現実に即して輪廻するすべての有情を開会するのみならず、空界の上の天界の神々も、空界の下の地界、並びに地底界のすべての有情をも開会しようとしたものであるということが出来ましょう。

たしかに紀野氏のいわれる通り「空中とは、天まで至らない中空」のことであり、「観念の世界である天にもつかず、即物的な世界である地にもつかず、しかも天・地につながりを持つ」という世界ではありませんが、私の比定する多宝塔の空中

は、太陽から北極星までの空間であるスヴァルという世界であつて、スヴァルはブヴァスという空間において直接、地上のブルに接しておらず、また上にはマハル世界・ジャナス世界・タパス世界等を介して直接には大梵天のサティヤム世界に接しておらず、文字通り「本来の空界」とされている処です。

ところが、このスヴァル界の上方に位置した多宝塔を中心として、見宝塔品において三変土田という大宇宙の大変革が起こるのです。その規模は、須弥山を中心とした三界にとどまらず、十億の太陽があるという三千大千世界にもとどまらず、実に八方各二百万億那由他の国々であり、更にまたその先の二百万億那由他の国々という無限大の範囲であつて、その変土の中には、「地獄・餓鬼・畜生及び阿修羅あることなし。またもろもろの天人を移して佗土におく」といわれているように、三界輪廻の衆生もおらず、国土としても「また大海・江河・及び目真隣陀山・摩訶目真隣陀山・鉄围山・大鉄围山・須弥山等の諸山の王なく、通じて一仏国土となつて宝地平正なり」といわれている通り、三界の諸相は悉く否定されているのです。このような仏国土は、本化の菩薩の出現するまでは、未だ迹門の仏国土なのですが、それでも三変土田ということが、欲界・色界・無色界という三界のすべての世界を超越しながら、一仏乗によつてそれらの各世界をそのまま仏国土に撰取しようとしたものであることが出来ましょう。

三界には仏国土はありません。無色界の上に仏界があるではありません。声聞・縁覚・菩薩・仏の四聖界は三界にはなく、全く三界の次元を超えた処、仏道修証の当処に遍在しているのです。ややもすれば日蓮大聖人の立正安国論に「三界はみな仏国なり」という言葉があり、法華経の譬喩品第三の中にも「今この三界は皆これ我が有なり その中の衆生は悉くこれ我が子なり」という経文があることによつて、六道輪廻の三界の何処か高次の処に仏国土があるように思いがちでありましょうが、顛倒した凡夫の立場であつては、三界のいずこにも仏国土はあるのでなく、「三界は安きことなし、なお火宅の如し。衆苦充滿して甚だ怖畏すべし。常に生老病死の憂患あり。かくの如きらの火、熾然としてやまず。」といわれている通りの苦界そのものなのです。また十界互具という処から、三界の中にも仏界が、他の九界の併列して存在するかのようには思われがちですが、実は十界は併列していたり、段々に重層しているのでなく、凡夫の立場にあつては三界は無仏の六道世界であり、仏の立場に立つてはじめて三界を超越した処に仏界があり、また仏界に準ずる菩薩界・縁覚界・声聞界があるということが出来るのです。立正安国論にも、

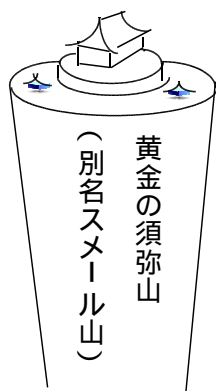
汝、早く信仰の寸心を改めて、速やかに実乗の一善に帰せよ。然らば則ち三界はみな仏国なり。

と示されているように、一乘法華経を修証する当処にしか仏界の顕現はないのです。そしてひとたび仏界に転入するならば、そこにはじめて「三界仏国」の事象を見ることが出来るのです。それは無始久遠劫来、成就している仏界にほかなりません。

肝心なことは、凡夫の立場では三界はみな火宅であり穢土であるという認識でありましょう。この認識が曖昧であるならば、信仰の純粹も期し難いものとなりましょう。

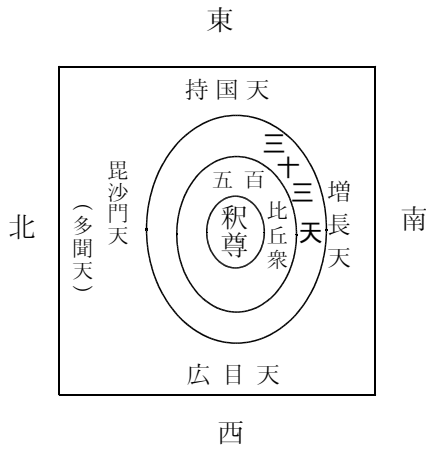
### 曼荼羅の原型

-----  
切利天  
-----  
三十三天)  
-----  
四天王衆天  
-----

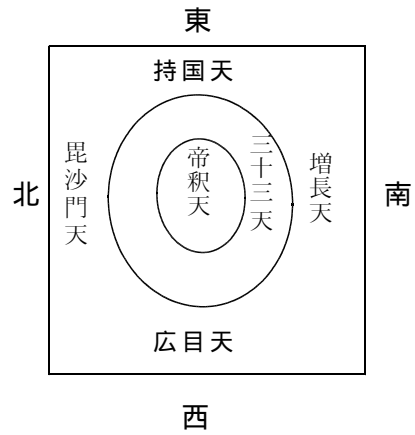


さきに三界の構造の中で、黄金で出来た須弥山の頂上の台地に、帝釈天を中心とした切利天(三十三天)と、その東西南北に陣取った持国天・増長天・広目天・毘沙門天によつて代表される四天王衆天という地居二天の世界があるということ、上図の如く図示しておきましたが、実はかくの如く須弥山の台地に集まっている神々の陣容が、仏教における曼荼羅の原型となっているのです。宮坂宥勝氏はその著「仏教の起源」(三四二頁、三四四頁)に左のような図をかかげて次のように申されています。

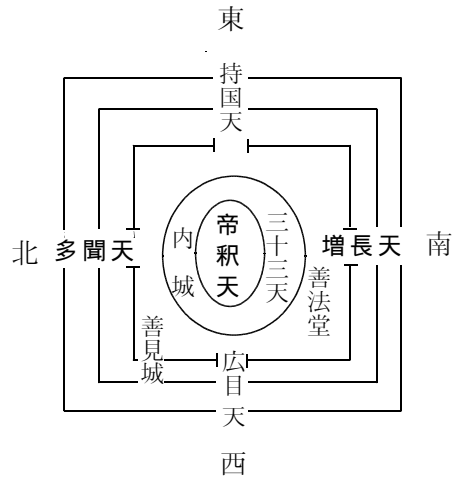
(第二図)



(第一図)



(第三図)



ところで、この両經（人仙經と大堅固婆羅門縁起經）ともに、天上の善法堂における神々の光景を伝えている。

「昔、はるかな昔、雨安居のはじまる月の十五日の満月の夜、布薩のときのことである。全三十三天の天衆が善法堂に集合して坐った。大いなる天衆はあまねく一切の方に坐った。四天王は四方に（それぞれ）坐った。」

東方持国天は西面して諸天を前にして坐し、南方增長天は北面して諸天を前にして坐し、西方廣目天は東面して諸天を前にして坐し、北方毘沙門天は南面して諸天を前にして坐した。

これが、かかる（神がみ）の坐法であって、しかして後に、われわれの坐法がある、と説かれている」・・（中略）・・これは釈尊の周囲に五百比丘が坐し、それぞれの眷属衆をしたがえる四天王が四方を守護する曼陀羅構成の原初型であ

るとみてよい。こうした天上の善法堂における神がみの集合は、種族社会の時代における会議をモデルにしたものであることは、他の個所で述べた。

種族の集合の名残は、原始仏教時代における各種族が所有していた公会堂での会合がそれを示している。公会堂は柱と屋根だけからできていて、壁のない建物である。そこでは種族の長老を座長として、かれを人民たちがとりかこんで坐る。いわゆる円坐である。

これは、さらに「チャンドーギヤ・ウパニシャッド」などに歌われる母なる火をとりかこんで円坐する原始共同体の会議方式に由来するものとみてよいであろう。・・・（中略）・・・アピタルマになると、須弥山説と四天王とが結びつき、山上の善見城内の善法堂は、帝釈天が三十三天を集めて政治をおこなうところである。その際、四天王はおの四方の門によって住し、眷属とともに世間の善意を帝釈天と忉利天に奉上する。これはつぎのような曼陀羅構成を示す。（第三図参照）

右、宮坂氏の述べる処によれば、地居二天の神々の集合は、実は非アーリヤン種族の公会堂における会議方式の投影であり、中央の帝釈天とお釈迦さまが入れ替わって仏教曼陀羅の原初型が出来て来たと申されましょう。なお宮坂氏は同書（三四五頁）に、

四天王と八方天、この仏教起源とバラモン教（あるいはヒンドゥー教）起源の神がみを撰取して、これらを総合的に統一したところに、密教のもつ特徴が認められる。

と申していますが、真言密教の絢爛たる胎蔵界マンダラ・金剛界マンダラも、実は須弥山山頂台地における地居二天より発展したものがうかがわれるのです。

ところで法華経の虚空会のマンダラは見宝塔品において、多宝塔が大地の下より涌出して空中にかかり、大宇宙の無限大の規模による三変土田、これにつづく釈迦・多宝の塔中二仏並座、更に提婆達多品における迹化の菩薩の涌出昇天、從地涌出品における本化の菩薩の涌出昇天によって構成されているのですが、この多宝塔の位置が、三界を火宅と否定しながらも須弥山を背景とし、しかも大地の地軸と直線的にむすばれている北極星付近の、スヴァールという本来の空界であったということは、地居二天のバラモン教のマンダラ、並びに仏教マンダラの原初型と対照して興味ある問題と申されましょう。日蓮

大聖人が図顕された大マンダラのほとんどのものにも必ずといってよいほど四天王が東西南北の四方に勧請されていることも、法華マンダラが須弥山に即するものであるという証左の一端ということが出来るのです。

### ○須弥山と日蓮大聖人図顕の大漫荼羅

仏教は、バラモン伝承の三界宇宙観を否定し、梵天界の上に更に禅定の段階によって二禅天・三禅天・四禅天をもうけ、非想非非想天を頂上とする四無色天までも設定しましたが、大乘仏教は更にそれらも輪廻をまぬがれない世界として、三界を超越した仏界を見出して来ました。然しそれは三界の存在を否定したのではなく、三界内の天界・浄土を究極真実の世界とみなして来たその見方を否定したものであって、天界の存在・神々の存在その働きまでも否定したのではなかったのです。勿論天界が究極不死の世界ではないという以上、そこに住する神々の神格の変革はまぬがれません。大梵天王も天地創造の神ではなくなり、仏法守護の善神と化されているのは当然でありましょう。

さて仏国土が三界の内になれないということになれば、必然、不滅の仏国土というものが三界の外に求められ、一国一仏の規定のもとに、無量無辺の三千大千世界が考えられるようになり、また従って、その国土にそれぞれ無量無辺の天界の存在も思考されるようになって来ました。たとえば法華経化城喻品第七において大通智勝仏の成道の時、その場に十方五百萬億の国土の無量の梵天が来集して説法を勧請したというのも、その証左の一斑でありましょう。阿弥陀仏の安養浄土は西方十万億土のあなたにあると設定されていますが、化城喻品では東西南北の四方・八方・更に十方それぞれの方に五百萬億の三千大千世界があったとされており、それぞれの国土の大梵天王が娑婆世界に來集し、大通智勝仏に対して、いわゆる「梵天勧請」をなしたというのです。

従って、如何に宇宙観が無限大に拡大されても、その中心は、人間の住む南閻浮提の娑婆世界であったと申されましょう。法華経はこの娑婆を中心とした三界に仏国土を顕現しなければなりません。これにこたえたのが多宝塔の大地涌出であり、娑婆を中心とした三変土田であり、諸仏の來集であり、二仏並座につづく本化の菩薩の涌出、お釈迦さまの久遠開顕でした。

そして法華経の本門が開顕されるや、再び三界各土の様相が赤裸々に書き出されて来ているのです。法師功德品第十九に

は次のように述べられています。まず法華經を實踐する男女の眼根清淨については、

父母所生の眼をもつて 悉く三千界の 内外の弥楼山 須弥および鉄圍 並に諸餘の山林 大海・江河水を見ること  
下阿鼻獄に至り 上有頂天に至らん その中の諸の衆生 一切みな悉く見ん 未だ天眼を得ずといえども 肉眼の力  
かくの如くならん

また耳根清淨については、

父母所生の耳 清淨にして濁穢なく この常の耳をもつて 三千世界の声を聞かん・

その諸の梵天上 光音および徧淨 乃至有頂天 言語の音声 法師ここに住して 悉くみなこれを聞くことを得ん  
次に鼻根清淨については、

この清淨の鼻根をもつて、三千大千世界の上下内外の種々の諸の香をかかん。・

この経をたもたん者は、ここに住せりといえどもまた天上諸天の香をかかん。・また諸天の身の香りをかかん。釈  
提桓因の勝殿の上にあつて、五欲に娛樂し嬉戲する時の香、若しは妙法堂の上にあつて、忉利の諸天のために説法す  
る時の香、若しくは諸の園において遊戯する時の香、および餘の天等の男女の身の香、皆悉くはるかにかかん。

かくの如く展転して乃ち梵天に至り上有頂に至る諸天の身の香、また皆これをかぎ、並に諸天の焼く所の香をかかん。  
および声聞の香・辟支佛の香・菩薩の香・諸仏の身の香、また皆はるかにかいで、その所在を知らん。・（中略）  
・鉄圍山大海 地中の諸の衆生 持経者は香をかいで 悉くその所在を知らん

更に身清淨については、

その身清淨が故に、三千大千世界の衆生の生ずる時・死する時・上下・好醜、善処・悪処に生ずる、悉く中において  
現ぜん。及び鉄圍山・大鉄圍山・弥楼山・摩訶弥楼山等の諸の山王、及びその中の衆生悉く中において現ぜん。・  
（中略）・若しは声聞・辟支佛・菩薩・諸仏の説法する、皆身中においてその色像を現ぜん。

と述べているように、六道三界の様相がほぼ全面的に画き出されており、法華經においても須弥山を宇宙軸する三界宇宙  
観がそのまま継承され、その開会の試みられていることを知ることが出来るのです。

面白いことは、鼻根清淨段において「鉄圍山大海 地中の諸の衆生 持経者は香をかいで 悉くその所在を知らん」とい

われているように、七つの海をかこむ七つの小鉄圀山の衆生や一番外側の鉄圀山の衆生、および七つの大海に住む衆生、更には地中に住む衆生という、それらの衆生の所在が法華経々典の中に浮かび上がって来ているということです。山に住む人々は、インドアーリヤン人からは森林部族として敵対視され、悪魔ともみなされていました。大海の衆生も地中の衆生も悪魔視され、その世界は地獄と呼ばれていたのです。若し「地中の衆生」というものが非アーリヤン種族の地下七層の浄土の人々をさすものであったとしたならば、法華経、そういう浄土を方便の假土としながらも、アーリヤンの如く地獄視せず、そのまま本門の本土へ開会しようとしたことを知ることが出来ましょう。

いずれにしても法華経は、三界におけるアーリヤンの浄土、種族の浄土、それら悉くの世界を共に一仏乗の仏国土化しようとしたことは事実でありましょう。

前おきが長くなりましたが、上は有頂天から、下は地下七層の世界を通って阿鼻地獄に至るまでの三界の全体が、多宝塔を中心とする虚空会、これを図顕した日蓮大聖人の大マンダラと密接な関係にあるというよりは、不離の関係にあることを、法師功德品は雄弁に物語っているのです。

今、大聖人図顕の大マンダラを見るならば、誰もまず眼に入ってくるのは、大マンダラの中央に光明点の筆法で大書されたお題目であるはずで、このお題目は、多宝塔中、二仏並座されている釈迦・多宝の二仏の中央を貫通し、天上無限に地下無限につらぬいているように大書され、光明点の筆法は、お題目の光明の八方無限の空間に照らし輝いているようです。たしかに大聖人はお題目が全宇宙に照輝している事実をあらわそうとされたのでありましょう。

ところで私は、さきに多宝塔が大地より涌出して須弥山を背景とし、太陽と北極星の間のスヴァールという空間に位置したであろうと比定し、文殊の眷属の迹化無量の菩薩も海中より出現して多宝塔のそばに集まり、本仏お釈迦さまの眷属である本化無量の菩薩もまた大地の下より涌出して多宝塔を圍繞したということによって、大地の中心部と多宝塔をむすぶ涌出昇空の路線こそ、無仏六道の須弥山に即する法華経の宇宙軸であると申しましたが、今、大聖人図顕の大マンダラを見るならば、中央のお題目こそ、須弥山を背景とし、須弥山に即しながら、須弥山に代わる宇宙軸であり、しかも天地法界無限に輝き、一切を開会する働きをなす宇宙軸であるということが出来ましょう。

お題目が、お釈迦さまの出現の如何にかかわらず、無始無終に天地に遍満するところの宇宙の真理というのであれば、こ



れを以て宇宙の軸ということは出来ません。軸という以上、中心となる核がなければなりません。この中心核こそ、上は空中の多宝塔中二仏並座された釈迦多宝の中間であり、下は大地の下の虚空界における本仏と本化の中間と申されましょう。この上下の核が、厳然としている以上、お題目が須弥山に代わる宇宙軸であるといっても、何らさしつかえはないと思えるのです。

しかも多宝塔の位置した空間は、漠然たる空間ではなく、五火二道説にもとずいても、すべての人間、すべての有情、そして天上界の神々すらも生死流転を無限に繰り返す往相の道・還相の道に当たっていた処であり、そういう瀑流の如く上昇・下降する魂の大河のまつただ中に、その流れをせきとめる大防壘の如く、多宝塔が立ちはだかつたと見ることも出来ましょう。更に多宝塔中の二仏の中間より発したお題目が、単に天地遍満していると見るよりも、須弥山を背景とし、須弥山に代わって天地無限につらぬく宇宙軸と見、更に天上界のすべての浄土、下は地下浄土から阿鼻地獄までも貫通し照耀する「釈尊の因行果徳の二法」と見る時、大聖人が図顕された大マンダラ中央のお題目が、より現実的なものとして迫って来るのを、私は感じるのです。おそらく大聖人は、そういう構想をもってお題目を大書されたのではないでしょうが。

次に興味のもたれるのは、大聖人図顕のマンダラの中の、大聖人の書判（花押）のことです。この花押についての研究も二・三の学者によつて専門的になされており、それによれば花押にも年代によつて変化し、最終的には「九山八海」をあらわすものと説明されています。

九山八海とは、中央の須弥山と、これを囲む七つの海と七つの小鉄围山、それと一番外側の海とこれを囲む一番外側の大鉄围山であつて、須弥山を円の中心とした地上世界のことです。大聖人の御真筆大マンダラは現在一二四幅発見されていますが、文永年間の大マンダラでは大体署名と花押とがお題目の下の左右に分かれており、建治年間になれば署名と花押が一緒になつてお題目の下にあり、弘安年間になれば大体その署名と花押が重なつて、しかも大マンダラの下の方に紙幅一杯、広目天王・増長天王の文字に接するほどに大書されているのが殆どのです。

このことは大聖人が、地上の高さ八万四千由旬という須弥山を宇宙軸とし、これを中心とした地表の九山大海という三界宇宙図を構図として大マンダラを図顕された証左の一端ということが出来ましょう。

ことに弘安年間の各大マンダラを見れば、紙面の四角を東西南北として持国天・増長天・広目天・毘沙門天が大書され、

左右にはそれぞれ梵字が天地をつらぬく如く四天王の脇にまで大書され、紙面の下一杯には署名と花押がめぐらされており、あたかも三変土田の大宇宙の仏土と、そこに集まる諸仏・諸菩薩・二乗・天衆の神々をはじめ、すべてのものが凝集して、一分も漏らされる間隙もないようであり、しかも大マンドラ中央のお題目は須弥山に代わる仏国土の軸となつて宇宙をつらぬき、光として輝き、音声として仏国土全体に唱和され、あたかも一大交響楽の埗塙と化しているかのようです。それはまさしく如来秘密神通之力によつて三界火宅が三界仏国となつた姿でありましょう。娑婆についていえば、穢土が本仏本土と打つて変わつてゐるのです。

但し、ここで呉々も注意しておかなければならないことは、大聖人図顕の大マンドラが直接本門の本尊ではないということです。法華経本門の本尊とは、如来寿命品において開顕された久遠実成の本仏お釈迦さま一仏であつて、この本仏お釈迦さまによつて大マンドラが常住の仏界として成就されてゐるのです。

このように述べれば、日蓮宗の人々の殆どは、日蓮宗の憲法である宗憲第四条「この法人は日蓮聖人奠定の大曼陀羅を本尊として、日蓮宗の教義をひろめ、儀式行事を行い、信者を教化育成し、その他立正安国の聖業に精進するための業務及び事業を行うことを目的とする」という規定に違背するではないかと批判されることでしょう。

然し、今日の日蓮宗教団の教学ほど曖昧なものはありません。第一に「日蓮宗の教義」という言葉自体矛盾しているのです。若し日蓮宗の教義というならば、それは日蓮宗に継承護持されている日蓮聖人の教義と訂正すべきであつて、現在のものは大聖人の教義を理解し普遍しようとする教学にすぎないのです。しかも今日、日蓮宗教学者の中に、大聖人の教義を正しく理解し継承している人が何人いるかということになれば、全く一人もないことでしょう。本尊についても、大聖人が大マンドラを図顕して弟子檀越に授与された事実と、御遺文の中の本尊に関する教示にもとずいて、大マンドラをもつて本尊とすると集团的に合議し決定しているにすぎません。そこには大聖人滅後七百年の間、大マンドラを本尊として来た歴史的な裏付けもあり、そうした伝統にもとずいてゐることでありましょう。

然し、大マンドラを奠定の本尊とする人々の間では、大マンドラと本仏お釈迦さまとの関係について正鵠を得た説明が殆どなされていないのは、一体どうしたことでしょう。大マンドラ本尊者は、大マンドラ中央のお題目を本尊とし、二仏並座のお釈迦さまを有限なる迹仏・應身仏とみなしているのが殆どようですが、これでは如来寿命品における生身のお釈迦さ

まの仏身に久遠実成の開顕された経文に背反してしまつたのです。

これまで日蓮門下教学者たちが、本尊を弁ずるに当たつて最も苦心した処は、報恩鈔に、

日本乃至一閻浮提一同に本門の教主釈尊を本尊とすべし。所謂、宝塔の内の釈迦・多宝、外の諸仏並びに上行等の四菩薩脇士となるべし。

という「所謂」の二字、教主釈尊と大マンダラの接点となつてこの二字と、観心本尊抄に「この本門の肝心たる南無妙法蓮華經の五字においては、仏、なお文殊・薬王等にも之を付属したまわず。いかに況やその已下をや。ただ地涌千界を召して八品を説いて之を付属したもう」という文につづいて、

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卿を見るが如し。十方の諸仏は大地の上に処したもう、迹仏迹士を表する故なり。

かくの如き本尊は、在世五十余年にこれなし、八年の間にもただ八品に限る。

といわれている「本尊の体たらく」という文字、この文字をどのように解釈するかにかかつて来ているようです。そして大聖人が大マンダラを本尊として授与された事実と、祖滅以降七百年間大マンダラを本尊として来た伝統によつて「その本尊の体たらく」という本尊、「かくの如き本尊」という本尊が大マンダラを指しているものと錯覚し、その錯覚の上で、まず大マンダラを奠定の本尊と決定した上で、釈尊の仏身論を論ずることを習いとして来ているのが大勢のようです。

然し、私にいわしむれば、「その本尊の体たらく」という本尊も、「かくの如き本尊」という本尊も、共に大マンダラを指しているのでなく「本門の教主釈尊」を指しているのであつてその釈尊が、

正像二千年の間は、小乗の釈尊は迦葉・阿難を脇士となし、権大乘ならびに涅槃・法華經の迹門等の釈尊は、文殊・普賢等を以つて脇士となす。これ等の仏をば正像に造り画けども、未だ寿量の仏まします。末法に來入して、始めてこの仏像出現せしむべきか。

と観心本尊抄に警告されているように、法華經本門以前の釈尊と混同されがちであるため、敢えて本門八品虚空会の儀相を以て、わざわざ丁寧な、本尊である釈尊は、迦葉・阿難等を脇士とする釈尊でもなく、文殊・普賢等の迹化の菩薩を脇士

とする権大乘の釈尊でもなく、或いは涅槃經の釈尊でもなく、また法華經の迹門の釈尊ではない、ということ敢えて断つておくため敢えて「その本尊の体たらく」と仰せられたのです。

この「体たらく」という言葉によつて、却つて日蓮門下の学者の間に迷いが起こり、錯覚が起こってしまったのですが、「体たらく」という言葉の意味は、実は「本門の教主釈尊が本尊であるが、この本尊が本尊として開顯された本門八品の儀相の体たらくは」ということであつて、「本尊」という言葉は教主釈尊にかかり、「体たらく」という言葉は八品虚空会の儀相、大聖人によつて図顯された大マンドラにかかつているのです。報恩抄の「所謂の二字も、これと全く同範であると申されましよう。

大聖人の大マンドラは、法華經本門八品の儀相を文字マンドラとして写したものでした。この大マンドラには、本門の本尊は二仏並座の生身のお釈迦さまとして実在し、本門の題目は大マンドラの中央に宇宙軸として天地をつらぬき、本門の戒担は大マンドラ全体に顯現され、本門の三宝・三大秘法は無始無終に相即不離一体となつて光顯しているのです。

大聖人は大マンドラを本尊として図顯し授与されたのではなく、末法のすべての衆生の歸命すべき三寶具足のものとして図顯し授与されたのです。そして大マンドラを通して、そこに顯現し、無限に慈悲救済の活動をされてやまない久遠の本仏お釈迦さまを本門の本尊として仰がしめ、因行果徳の題目を本門の題目として受持せしめ、更にこの本尊と題目に歸命する本門の僧伽・宇宙大の仏国土をそのまま娑婆世界に顯現せしめようとされたのです。

仏国土の顯現、それは人間によつて作られるものでなく、ただ久遠の本仏お釈迦さまによつて成就されるものであり、実は娑婆世界においては無始久遠の昔において、既に成就されていたものであり、それが顛倒した衆生の身口意の三業によつて濁乱されているのすぎません。そこで仏国土を顯現しようとするならば、まず須く本仏お釈迦さまを本尊として帰依し、お釈迦さまの因果の功德体であるお題目を但信口唱する本化の菩薩行を、未来にかけ生々世々に実践してゆく外はないと申されましよう。

ところで日蓮門下の中では、特に寺院にその例を多く見るのですが、大マンドラを三寶具足信仰の対境とするのはよいのですが、文字マンドラの形式にもとずいて、これをそのまま須弥壇上に偶像化しようとする傾向があります。但し大マンドラは東西南北に陣取つている四天王の位置からみて、その立体化については四天王を四隅の底辺とし、二仏並座を中央の

頂点とするピラミット式のものでなければなりません。

このことは須弥山の頂上の台地における地居二天が仏教マンダラの原初型であったことによっても当然のことであり、また大聖人が立教開宗以前に見学した奈良の東大寺の戒壇院内の三層の土壇、その中央に二仏並座の多宝塔が本尊とされ、四方に四天王の配座されている形式に徹しても、大聖人の大マンダラが縦一面のものでなく、ピラミット式のものであり、それを一面の紙幅に図解するのに大聖人の苦心があつたと申されましょう。

このように考えて来れば、大マンダラこそ本門の戒壇を图示したものであり、大聖人の御遺文中、本門の戒壇に対する具体的な説明が殆どなされなかつたわけも納得されてくるのです。むしろ大聖人にあつては、次々に弟子檀越に大マンダラを図顕し授与されている以上、敢えて戒壇について説明される必要性はなかつたのでありましょう。



たしかに国家統一戒壇の建立ということは、まことに至難の事業でありましょう。然し規模を宗門内に限るならば、宗門の与論を喚起することによって、宗立戒壇の建立は実現されるはずで、宗立戒壇の実現は、遠い未来に建立されなければならない国立戒壇の雛形として、その意義は深重であるはずで、

戒壇、それは単なる授戒作法の場ではなく、流転三界を脱した靈山浄土を凝縮象徴した仏国土そのものなのです。大聖人は、これを大マンダラとして図顕されました。大マンダラの内に入るとは、実に戒壇の内に立つということであって、日常信仰とは切りはなされるものではありません。

私は七百遠忌を期して以上二つのこと提唱し推進するものです。日蓮宗総本山である身延山久遠寺では、七百遠忌事業として何億円もかけて本師堂を改築するという計画であり、本師堂の本尊としては大マンダラを図式に従って仏像化するといわれています。然し私は大マンダラの仏像化に当たっては、二仏並座の多宝塔を頂点とするピラミッド型であるのが大聖人の本旨であると確信しています。そこで身延山としても本師堂の本尊造立に当たっては歪められて来た宗門の慣例に習うことなく、大聖人の本旨にそつよう努力して頂きたいと念願するものです。

身延の祖廟靈域には、大聖人が八年間住まわれた三間四面の御草庵を偲ぶ華堂（または法界堂）がたたずんでいます。その本尊は日月の宝冠をかぶつた仏像です。それは真言の胎藏界・金剛界の両部不二をあらわした大日如来にほかなりません。この仏像は、曾て私が「みのぶ」教報を編纂していた頃は、身延の大奥水鳴楼の裏の土蔵の内にあつたもので、私が身延山布教部の勤務を辞して九州へ下つた後、祖廟の華堂の本尊とされたようです。それにしても真言の両部不二の大日如来を本尊とするとは何たることでしょうか。大聖人を冒瀆するも甚だしいと申されましょう。身延山は真言密教に侵されたとも極言されましょう。身延山はまずここから改めねばなりません。そして本師堂の本尊造立も、大聖人の御心にかなうよう真剣に考え直さねばなりません。

九月十四日のパネルディスカッションにおいて、席上、議題にそれながら悲憤にまかせて、以上のようなことも申し述べたことでした。

## ○本門の戒壇の構造

昭和三十七年一月五日未明、講妙会主管の井上清純先生が遷化されました。八十三才でした。私が井上先生にはじめておめにかかったのは昭和二十八年の冬の日のことでした。その頃、私は福岡県内を托鉢修行して歩き、田川郡金田町に入れば、必ず本田量久氏宅に草鞋をぬいでいました。本田氏は井上先生の門下生でした。たまたま私が本田氏宅を訪ねた時、先生は法華経講鑽のため東京から西下され、本田氏宅の縁側で、ガラス戸越しに冬の午後の日ざしをあびながら、座布団に座ったまま浅い眠りに入っていました。私がそつと近づくと、先生はふと目をさまされ、縁側のぬくもりの中、私にほほえみながら、やさしい声で、

「真理はあたたかいですね」

と申されました。それはつぶやくような声でしたが、私にとってはまさしく青天霹靂の言葉でした。頭を鉄鎚でなぐられたような思いでした。誰でも真理は冷たいと思つています。私もそのように思い、冷たい哲理の彼方に仏さまがあられるとばかり思い込んで、一念三千の思索を通して仏さまを求めていたのです。

ところが先生は、一念三千を本仏お釈迦さまの温かき血肉そのものと仰ぎ、お釈迦さまの慈悲のふところの内々で午睡を楽しんでおられたのです。常に本仏お釈迦さまのふところの内に居る人、そうでなければ、このつぶやきの一言の発せられるはずはありません。この人は達人だ、本物だ、本物が今、田舎町の縁側にいた……。私にとっては生涯をゆすぶるような感動でした。

それ以来、東京開教を志している間、屢々先生の御自宅を訪ねては、法門に関する御指導をうけて来ました。いや御指導をうけるといふよりも、先生の人格にふれるといった方がよいかも知れません。身延山布教部に籍をおいたのは昭和三十二年十一月三日でしたが、それ以来、「みのぶ」教報の編纂に追われ、先生をお訪ねする機会も少なくなり、やっと昭和三十七年一月二日から四日まで横須賀における年頭法座に出席することが出来ました。その第二日目（つまり一月三日の日）、先生が、「本門の戒壇建立の地は身延山である」

と仰せられたのです。そして三日目の講義も無事にすまされ、翌る五日未明、自宅で遷化されたのでした。先生の門下生講妙会々員の驚きは大変なものでした。そして先生を死を通して「本門の戒壇建立の地は身延山である。」と仰せられた言葉



を遺言として受けとめ、先生の魂魄は、この遺言達成を見護られていると確信し、身延山総務望月日雄上人の御幹旋によって身延山の上の山の丈六堂（一丈六尺のお釈迦さまの御堂）のそばに、先生の宝塔が建てられたのです。講妙会の門下生の語るところによれば、先生は常に本門戒壇建立を力説されておられながら、その建立場所については一言もふれられず、一月三日の法華経講義の中で、初めてその場所を指定し、「身延山である」と仰せられたのだそうです。

思うに身延戒壇説は、井上先生以外の先師の中でも唱えられたものであるかも知れません。また大聖人自身国立戒壇建立の地を身延山と内心に定められておられたかどうか、これも考え直してみなければならぬ問題でもありません。然し国立戒壇建立の場所が何処であれ、その前提としての宗立戒壇の場所を身延山に定めるについては異論のあるはずはありません。すまい。

私は井上先生の遺言があつて以来、建立すべき本門の戒壇の構造は如何なるものかと思索しなければなりません。そして気付いたことは、大聖人凶顕の大マンダラこそ本門の戒壇の図式であつたということです。このことに気付いた時、私は身ぶるいするような感動をおぼえずにはおれませんでした。

大聖人の御遺文中、戒壇に対する具体的な説明は、次の三大秘法鈔の一文しかありません。

戒壇とは王法仏法に冥し、仏法王法に合して、王臣一同に本門の三秘密の法をたちて、有徳王・覚徳比丘のそのむかしを末法濁悪の未来に移さん時、勅宣ならびに御教書を申し下して、靈山浄土に似たらん最勝の地をたずねて、戒壇を建立すべきものか。時を待つべきのみ、事の戒法と申すはこれなり。

三国ならびに一閻浮提の人、懺悔滅罪の戒法のみならず、大梵天王・帝釈等も来下して踏みたもうべき戒壇なり。

然し、ここにしめされているのは戒壇の構造ではなく、戒壇建立の条件にすぎません。何故、大聖人は三大秘法の中、本門の本尊・本門の題目ばかりを強調しながら、本門の戒壇の構造について一言半句も語られなかったのでしょうか。いや語る必要はなかったのです。何故ならば、弟子・檀越に対して既に大マンダラを戒壇図式として授与されていたのですから。六老僧をはじめ弟子・檀越が大聖人に対して戒壇の構造について質問をしたという形跡が残っていないのも、大マンダラを戒壇図式として拝受していたからでありましょう。或いは一般の弟子・檀越は大マンダラを大聖人肉筆の御本尊として有り難く拝していても、これが実は本門の戒壇の図式であるということまでは知らなかったかも知れません。そしてこのことを知

るものは側近の六老僧あたりのごく一部のものだけであつたかも知れません。更にうがつて考えるならば、大マンダラが本門の戒壇の構造図式であるということは、国家諫曉成就のあかつきまで、大聖人と一部の門弟との間に、かたく閉ざされていた秘事であつたかも知れません。それ故に、御遺文中一言半句も戒壇の構造についてはふれられていなかった、とも申されましよう。

注意しなければならぬことは、御遺文中、戒壇を説明した唯一の文拠である三大秘法鈔について、古来、真偽問題が論ぜられて来たということです。たしかに三大秘法鈔には御真蹟は現存してはおりません。この最古の文献は、久遠成院日親上人が嘉吉二年八月、弟子の式部阿闍梨日慶上人に対して授与された写本であつて、京都の本法寺に保存されているものです。三大秘法鈔によれば、これは弘安四年四月八日、大聖人が下総の太田乗明へ与えられたことになっており、代々中山法華経寺に相伝されていた三大秘法鈔を、中山出身の日親上人が成文化したものでありましよう。

偽作の疑いは、中山口伝相承という形態と、文中の「王法仏法に冥し、仏法王法に合して」という王仏冥合思想にあるようです。若し、仏法と王法とを車の両輪・鳥の両翼と配するならば、大聖人の法主国従・立正安国という根本的立場に反してしまうことはいふまでもありません。

然し肝心なことは、三大秘法鈔が国立戒壇建立運動を展開せしめる重要な典拠になっているということです。若しこの書を後世の偽書として棄て、事壇よりも理壇を重んずるということになれば、その結果は、大聖人畢生の悲願にも反してしまうことになりましよう。

或いは三大秘法鈔は、口伝、口伝と相承される間に、相承者の私見が入り、追補されたり、表現の仕方に変化も起きて来たことでしょうか。然し、それはそれとして国立戒壇建立については大聖人自身、側近の門弟に対して秘かに伝えるものがあつたであろうことは容易に想像されるところです。

山川智応師は、その著「日蓮聖人の実現の宗教」(一三五頁～一三六頁)に、六老僧日興上人の法孫である三位日順上人の「心底抄」の一文を次のように紹介しています。

道暹云ク、付属とは、此ノ經八唯下方涌出ノ菩薩二付ス。何ヲ以テノ故ニシカルヤ。法ハコレ久成ノ法ナルガ故ニ、久成ノ人ニ付ス等、經釈符契ノ如シ。行者(これは日蓮聖人のことである)既ニ出現シ、久成ノ定慧(本門の本尊と

題目) 広宣流布セバ、本門ノ戒壇ソレ豈ニ立タザランヤ。

仏像ヲ安置スルコトハ、本尊ノ図ノ如シ。戒壇ノ方面ハ、地形ニ随フベシ。国主信伏シテ造立ノ時至ラバ、智臣大徳宜シク群議ヲ成スベシ。兼日ノ治定、後難ヲ招クコト有ラン。寸尺ノ高下ハ、注記スルコト能ハズ。

ここに「兼日の治定」ということについては、山川師は「勝手な事を小田原評定すること」と註しています。次に山川師は同書(一六三頁)に本門法華宗の開祖である八品日隆上人の「弘経抄」の一文を示して、このように申しています。

「国主信用ノトキハ、日本一同ノ萬民ヲ受者トシテ、本門ノ戒壇コレヲ立ツベシ。戒壇ノ本尊ハ、世流布ノ本尊ノ如シ。戒壇ノ方面ハ、地形ニ随フベシ。寸尺ノ高下ハ、注記スルコト能ハズ云々」

この相承の中に「戒壇ノ本尊ハ」以下の文句は、さきに挙げた三位日順師の「心底抄」の文と、全く同じである。これによって此の相承が、大聖人以来、六老僧一同に通じての相承となつて居たことが、推定せられ得るのである。

おそらく山川師の推定は正しいものでありましょう。大聖人滅後、門下門流互いに門を閉ざして秘書公開をばんで来た時代において、戒壇に関する同じような文章が伝わっていたという事実から、この相伝のもとが日蓮大聖人にあられたということも納得出来るはずです。三大秘法鈔もこれと類を同じくするのではないのでしょうか。惜しむらくは、各門流に伝えられたこの相承が皆悉く発見されていないということです。それは門流によつては相伝が成文化されなかつたか、成文化されても敬遠してしまつたのでありましょう。

ここに私は、戒壇建立の条件を示している三大秘法鈔を書写された久遠成院日親上人、戒壇の構造に関する相伝を成文化された八品日隆上人に対して深く感謝の意を表すものです。

なお山川師は同書(一三六頁、一三七頁)に「祖書網要」の著者一妙日導上人の戒壇に関する文章をにかけて論じていますので、長文ですが参考までに紹介してみましよう。

そこで此の「心底抄」は彼の江戸時代の単称日蓮宗の学者、一妙導師の説と最も近い。導師は、戒壇造立の時がい たつたならば、その時は国王は無論の話、皇太后にも、法師にも、国臣にも、必ず本化の菩薩が出来るだろう。そして真の本化の本門の戒壇が建設せられるに相違ないということを、「祖書網要」に、信念鬱勃たる文章で、

『其ノ時既ニ至ラバ、則チ上行等ノ四大薩捶、国母トナリ、賢王トナリ、良臣トナリ、聖僧トナリ、折伏ヲ以テシ、

攝受ヲ以テシ、戒壇ヲ勝地ニ築キ、三秘ヲ普天ニ掲ゲンコト、決定シテ疑無カラシ。誠惶至欣。然ルニ其ノ時無クンバ、應ニ本化所弘ノ三秘ハ、未ダ迹化過時ノ三学ニ及バズト言フベシ。無稽ノ曲説、大ニ宗旨ニ害アリ。彼等ノ偏見ヲ容スベカラズ。』(原漢文)

と、断固として国立戒壇を否定する説を排斥しているのである。そしてその理由も文章も、恰も三位日順師が六百余年前に書いて居ると、符契の如く合つて居るではないか。

以上は、戒壇は必ず建つということ、その時は、大体において本尊の如く仏像が安置される。そうなたら、実に非常な魏々堂々たる戒壇が建てられることが憧憬せられる。そうしてその戒壇に参詣した者は、さながら彼の大マシラ中に、みずから身をおいたような深刻偉大な感激が必ず出て来るに相違ない。そこで作法受持の戒を授けられれば、無作の妙体となつて、きつと行者の心中に成就せられる。想像してみても崇高森嚴の気が、今から身に迫るおもいがする。

これによれば一妙日導上人は、本門の戒壇に安置する本尊の脇士である上行・無辺行・浄行・安立行という本化の四大菩薩を、国母と賢王と良臣と聖僧に配し、更にこの四人の姿を撰受・折伏の二相に分けていたことが明らかです。それはおそらく観心本尊抄に、

当に知るべし、此の四菩薩、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にもとずいたものでありましょう。まさに達意的な演釈ではありますが、ここに「国母」というものは如何なる人のことでしょうか。また観心本尊抄には「賢王」となっているのにもかかわらず、賢王補弼の「良臣」まで出して来ているのはどうしたことでしょうか。それは弘安元年三月二十一日付けの「諸人御返事」(真蹟平賀本土寺)に、

所詮、真言・禅宗等の謗法の諸人等を召し合せ、是非を決せしめば、日本国一同に日蓮が弟子檀那とならん。我が弟子等の出家は主上上皇の師となり、在家は左右の臣下につらならん。はたまた一閻浮提みなこの法門を仰がんとあるように、本化の菩薩が主上上皇の左右の臣下となつること、或いはまた観心本尊抄の末文に、

四大菩薩、この人を守護したまわんこと、大公周公の成王を撰扶し、四皓が恵帝に侍奉せしに異らざる者なり。

と示されていることにヒントを得たものでしょうか。

曾て私は、私の師僧である唐津の法蓮寺藤山英雅上人を訪ねて、このように申し上げたことがありました。

「本化の四大菩薩は、本仏お釈迦さまの脇士としてお釈迦さまを中心として圍繞するように東西南北に位置し、二人は出家僧形、その一人は上行菩薩の再誕であられる日蓮大聖人、他の二人は在家菩薩形、そして僧俗それぞれに摂受・折伏の二相を現すように、一尊四土本尊様式を造立すべきではないでしょうか」

師の上人は、しばらく黙して語りませんでした。そして唯一言「充分に注意するように」とだけ、眼をこらして念言されました。

一尊四土本尊様式については、改めて論じなければならぬと思うのですが、ここで山川師が、

「その戒壇に参詣した者は、さながら彼の大マンダラ中に、みずから身をおいたような深刻偉大なる感激が、必ず出て来るに相違ない」

といていることには注意をしなければなりません。それは大マンダラの正面に立つというのではなく、大マンダラ戒壇の内に立つということでしょう。若しそうであるとすれば、山川師の考えていた本門の戒壇の構造とは、二仏並座の多宝塔を頂点とするピラミット式のものであったということが出来るのです。山川師は同書（一三七頁）の上段別項に、次のような註を記しています。

大戒壇の仏像安置については、我が恩師智学先生、雑誌「妙宗」において、嘗って「本尊造立私議」に、方・円、両案の擬宜をしめされたり。有志の人は、就いて学ぶ所あるべし。

残念ながら私は、月刊雑誌「妙宗」を購読したこともなく、従ってこれに掲載された田中智学師の「本尊造立私議」という文章にも接したことはありません。是非一日も早くこれを手一読する機会を得たいと思いますが、おそらくここにいう方・円両案というのは、多宝塔を頂点とする方のピラミット形、円の円錐形という巨大な立体面に、大マンダラの諸尊を像として大マンダラの如く安置するものでありましょう。

昭和三十七年一月、井上清純先生が「本門戒壇建立の地は身延山である」と遺言されて以来、本門戒壇の構造を思索し続け、ようやくピラミット式立体面に大マンダラをうつしたものであると気付き、その後、昭和四十八年十月に復刻された山

川智應師の「本門本尊論」、翌四十九年二月に復刻兩版された「日蓮聖人の実現の宗教」を一読し、その中に、既に田中師や山川師によって本門戒壇に関する詳細な研究がされていたことを知った時、まさに百萬の味方を得たような感動を覚えたことでした。

余談になりますが、もともと私は、立正大学の学生時代から田中師の主催する国柱会の国粹的傾向を嫌い、国柱会関係より出版された書物を読むことさえ殆ど敬遠して来ました。山川師の「開目抄講話」「観心本尊抄講話」は、名著とうたわれていることは知っていても、大マンダラ本尊に対する見解、特に中央のお題目と二仏並座のお釈迦さまとの関係についての見解には根本的に相いれないものがあり、必然山川師の著書には心をとめず、敢えて遠ざかって来ていました。

こうした見解の相違は今までも変わりはありませんが、「本門本尊論」と「日蓮聖人の実現の宗教」という二書の中に述べられている本門戒壇論には、今のところ、ほぼ同一の見解であることが判り、先師の劣に敬意を表するものです。このようになことを申せば山川師に対して僭越であるというそしりを受けるかも知れませんが、然し、本門の戒壇の構造がピラミット式のものであり、大マンダラが本門の戒壇の図式であるという見解は、山川師の書から学んだものでなく、井上先生の遷化の後、独り真剣に、これを思案し、仏祖の御宝前において、幾度も幾度も御祈念する中に気付かせて頂いたものであるということ、敢えて断っておかなければなりません。何故ならば、私自身が国柱会の思考に追隨するものでないという私独自の主体性を明らかにしておかねばならないからです。

なお付記するならば、私の戒壇に対する見解を決定的にしたのは、昭和四十九年十二月八日お釈迦さまの成道の御聖日を期して、身延の波木井台地、醍醐園本妙庵靈跡の隣接地に建立した三間四面の釈迦牟尼堂の開堂供養を行った時のことでした。御堂の中央には楠の木的一本彫りの等身大の説法印のお釈迦さまの仏像を勧請しました。その開眼入魂の法要中、私の家内の目に三度、同じ姿の日蓮大聖人の御姿があらわれたのです。その御姿は、左手に法華経の経巻を奉持し、右手は合掌した立像の木彫りであり、現れた場所は、お釈迦さまの仏像の左膝の前でした。それはまさしく日蓮大聖人が本化上行菩薩として靈山経巻別付属をうけられた姿であり、一尊四土本尊様式を告げるものにほかなりません。

開眼法要がすんだ後、家内からこの霊告を聞いた時、私は身ぶるいするような感動を覚えずにはおれませんでした。というのは釈迦牟尼堂建立の時期については、既に昭和四十三年三月私が身延山布教部を辞して九州へ下る時、「昭和四十九年、

本妙庵の横に釈迦牟尼堂が建つ」と御宝前から告げられていたことであり、御堂の設計も御宝前から示された通りであったからです。

実は、昭和四十三年春、本妙庵の山を下って、遠く故郷九州へ赴く頃、如何に御宝前の靈告とはいえ、七年後、再び本妙庵の台地に御堂を建て帰山することができるとは、到底、考えもされないことでした。そしていよいよ昭和四十九年の年が来て、オイルショックから世界的な経済不況の嵐の吹き荒れはじめた当時、貧僧の私に堂宇建立の資力のあるはずはありません。決断を躊躇逡巡する中、年もはや半ばの六月となり、御宝前から建立すべき御堂の姿が見せられたのです。そして決断するや、次々に変化の人があらわれて十二月八日の開堂供養となったのですが、それだけに仏像開眼に関して御靈告のないはずはありません。

大聖人の御姿のあらわれたのは、読経につづいて、靈水に湿らせた筆を以てお釈迦さまの仏像開眼の儀をすませ、唱題に入った刹那でした。如何に靈示があろうとも、まさか大聖人があらわれるとは誰が想像しましょう。然しこの靈示によってお釈迦さまの仏像開眼入魂が正しく如法に成就した証しと知り、同時に大聖人の木像の姿、その立たれている位置によってこれが本門の戒壇本尊をあらわすものとして確信されたのです。

翌る昭和五十年十二月八日、釈迦牟尼堂開堂一周年に当たり、大聖人の御尊像の開眼供養が行われました。御姿は御靈示の通り、左手に靈山付属の経巻を奉持し、右手は合掌して、お釈迦さまの左膝の前に立たれたものでした。そしてこの日の開眼の時、私自身、本門の戒壇を仏国土を象徴するものとして建立すべき使命にあることが痛感せしめられたのです。

若し私が、本門の戒壇を造立するということを公表するならば、私を無視しない限り、日蓮門下の人々は競って私を批難することでしょう。批難の声の中には、本門の戒壇建立は、国主の帰依を待たねばならない、国家的に王仏冥合する時を待たなければならぬ、という声もあるかも知れません。

然し、何時になつたら、そういう時が来るのでしょうか。大聖人の時代とか、大聖人滅後の時代といったような封建の世であれば、国家諫暁・公場対決という手段により、国家権力を背景として宗教を国家的に統一するという可能性もありました。新しい記憶としては第二次世界大戦中、日本の国家神道が、国内をはじめ亜細亜占領地において、権力を以て神道を強制した例がありました。戦後、憲法は改正され、「信教の自由」がうたわれました。おそらく今後の文明諸国においては

「政教分離」「信教の自由」は永遠に憲法によって規定されてゆくことでしょう。たとえ一国が一つの宗教によって色どられることがあっても、この規定は変わることはないことでしょう。ここにおいて本門の戒壇とは、国家統一戒壇でもなく、国立戒壇でもなく、宗立戒壇でなければならぬということになるのではないのでしょうか。転輪聖王の出現はお釈迦さま御在世当時より永遠の理想であり、たとえ全国民が悉く法華經に帰依し、転輪聖王が出現しても、そこに建立される本門の戒壇は、国立戒壇でなく、あくまでも宗立戒壇でなければならぬのではないのでしょうか。

ところで宗立戒壇の建立ということになれば、法華經が日本全国に弘まり、国民の一人一人が法華經を信奉するという時を待たなくても、現在においても可能なはずで、まして本門の戒壇とは如何なるものであるのか、その構造すらも曖昧模糊となってしまうという現状にあつては、その構造を明らかにするためにも造立する必要があるのではないのでしょうか。

本門の戒壇の造立ということは、仏滅後、未曾有の仏事です。未曾有であるだけに躊躇せざるを得ないのであるならば、大マンダラを造形化するといいかえてもよいはずで、何故ならば大マンダラこそ本門の戒壇の図式であるからです。

大マンダラの造形化・それは決して今からはじめられることなく、既に日蓮門下寺院教会の須弥壇においては古くから行われて来ているのみならず、檀信徒の仏壇に安置されている一塔兩尊に大聖人の尊像をそえた「三宝さま」というのも、実は大マンダラの造形にほかならないのです。

今度、身延山久遠寺においてお釈迦さまの御堂である本師堂が、宗祖七百遠忌報恩事業の一環として建て直されるに当たり、その本尊様式は大マンダラを造形化することのように聞き及んでいます。注意しておかねばならないことは、須弥壇上、大マンダラの諸仏・諸尊を離段式に安置してはならないということです。何故ならば大聖人が大マンダラを図顕するに当たっては二仏並座の多宝塔を頂点としたピラミット型の立体を念頭におかれていた、とおもわれるからです。

### ○大マンダラにおける仏界と九界の対面構造

あれは昭和三十一年の夏の頃のことであつたと思います。身延山布教部に勤務する前の年、私は千葉県市川市平田町の聖徳太子堂という、堂とは名ばかりのワラ屋根は半分青空をのぞき壁もなく、床も落ち、柱も傾いたお堂で修行していました。修行の主な日課は、そこより約二里ばかりはなれた中山の法華經寺との間を、往復、太鼓をうって托鉢することでした。



法華経寺では参道の途中の赤門の西側にある祐師山で、背負って来たゴザをしいて、自我偈百巻をとなえていました。祐師山には大聖人の直祖太田乗明のお墓と、乗明の子息で法華経寺二祖となった日高上人のお墓と、三祖日祐上人のお墓とがありました。久遠成院日親上人も曾て祐師山において一百日の間、毎夜自我偈百巻をとなえ、満願の日、日祐上人の霊示をうけ凡血を吐いたと伝えられています。私がゴザをしいて坐りこむのは、何時も太田乗明と日高上人のお墓の前でした。凡僧の私には、日親上人のうけたような霊示はありませんでしたが、一心に太鼓をうって自我偈をとなえている中、頭上の松の小枝から、毛の深い真黒な松の毛虫が青くそりたてた私の頭の上に、ペタンと落ちて来ました。毛虫は頭の上をムズムズとはいひしました。なにしろ読経修行中のことです。毛虫を払い落とすべきかどうか、迷ってしまいました。修行中、たかが一匹の毛虫如きものに心を奪われるようなことでどうするのだ、と自らを励まし、眼を堅くつむり、一心不乱にお経をよめばよむほど、毛虫のはう音までも耳朶にひびき全身総毛立つて、真夏というのに、冷汗でびっしょりになっていました。今になれば、思わず吹き出したくなるような愉快な思い出となっていますが、当時は毎日殊勝気に祐師山で自我偈百巻をとなえ、それから法華経寺の諸堂を参拝することを日課としていたのです。

或る日、これも真夏の暑い日盛りでした。祐師堂の受付で、一人の青年僧から一杯のお茶の供養をうけました。青年僧は名を刈込義宗上人といい、立正大学の四年生、熊本県人吉の出身で、在家から志を立てて出家したということでした。私も九州人、同じ在家出であることから何となく懐かしさをおぼえ、大学の卒業論文のテーマを尋ねると「日蓮聖人の安心」という答えでした。

「それはテーマが大きすぎる。若しそれでやるならば大聖人の本尊観から入って、題目観・仏国土観・成仏観までやらねばならない」

といい残してその日は別れ、二・三日たってまた会ってみると、刈込師は頭をかかえていました。そこで私の考え方が役に立つならば、ということ卒論の目次を作り、まず本尊観から語ることにしました。それから毎日毎日法華経寺にお参りしては祐師堂の内で本尊観の口述を始めました。刈込師は速記に懸命でした。それは楽しい日課となりました。もはや法華経寺参拝でなく、聖徳太子堂という廃堂から二里の道を歩いて、本尊論を語るために法華経寺へ行くというように変わっていました。

彼の卒論も本尊観だけで、何時しか原稿用紙千枚近くにもなっていました。さすがに立正大学の指導教授（多分、浅井円道教授であったと記憶していますが）、「もう、このへんで打ち切るように」と言われたそうですが、実は、この口述の中に「大マングラにおける仏界と九界の対面構造」が既に論ぜられていたのです。もう二十年も前のことですが、今でもこの考えに変わりはありません。

その後、刈込師は日蓮宗管長賞をもらって立正大学を卒業し、山梨県甲府市内の妙本寺住職となって赴任して行きました。立正大学教授鈴木一成師が「大マングラの中の左右の座配」について、小論を学術雑誌に発表されたのも、その頃のことでした。

さて、前おきが長くなりましたが、大聖人図頭の大マングラを見ると、中央に通貫している題目を軸として、諸仏・諸尊の座配が秩序整然としていることに気付くものです。現存している御真蹟大マングラ一四幅の中、勸請されている諸仏・諸尊には略されたものもあり、座の位置に高下の相違はあつたとしても、左右一対の場合、必ず右側が上座、左側が下座となっているのです。

たとえば多宝塔中の二仏並座にしても、報恩抄の上巻に次のように示されています。

月氏には教主釈尊、宝塔品にして一切の仏を集めさせ給いて、大地の上に居せしめ、大日如来ばかり宝塔の中の南の下座にすえ奉りて、教主釈尊は北の上座につかせ給う。この大日如来は、大日経の胎藏界の大日、金剛頂経の金剛界の大日の主君なり。両部の大日如来を郎従等と定めたる多宝仏の上座に、教主釈尊居させ給う。

両部の大日如来が多宝如来の郎従であるということについては、また別の機会に論じなければなりません。多宝塔中、二仏並座した場合、お釈迦さまは北の上座、多宝如来は南の下座と大聖人は明記されていることには留意しなければなりません。

というのは、大聖人以前の二仏並座の座配では、必ずしも一定はしていませんが、法華マングラにしても、鑑真和尚の建立した東大寺戒壇院の多宝塔にしても、その殆どのものが、大聖人のそれとは反対に、お釈迦さまは向かって右、多宝如来は向かって左とされていたのです。

見宝塔品によれば、

その時に多宝仏、宝塔の中において、半座を分ち、釈迦牟尼仏に与えて、この言をなしたまわく、「釈迦牟尼仏、この座に就きたもうべし」

即時に釈迦牟尼仏、その塔中に入り、その半座に坐して結跏趺坐したもう。

と示されているだけで、二仏のどちらが右か左か、明確ではありません。右か左か、どちらでもよいというわけではないかも知れませんが、仏滅後、大聖人に至るまでの間では、殆どの造形が向かって右にお釈迦さま、向かって左に多宝如来と座配されて来ているのです。

ところが大聖人の場合では、全くこれらとは逆に、向かって左にお釈迦さま、向かって右に多宝如来と定められていて、一つの異例もないのです。このことは大聖人が座配の位置を決めるのに際して、右側（向かって左側）が上座であり、左側（向かって右側）が下座である。という考え方をしておられた証拠であると申されましょう。

ここに引用した報恩抄にも、お釈迦さまは「北の上座」、多宝如来は「南の下座」と定められています。この場合、大聖人は多宝塔の正面を西向きと設定されています。多宝塔が西向きであればこそ、塔中二仏並座された右側（向かって左）が「北の上座」となり、左側（向かって右）が「南の下座」となるわけです。

「右へならえ」という号令もあるように右は上座・左は下座とされており、宮中の紫宸殿も北を背にして南面して、北は上座・南は下座とされ、四天王の中でも北の毘沙門天が最高であって、持国天・増長天・広目天は毘沙門天の眷属ともいわれているほどです。

さて、大聖人の大マンガラ中、中央に通貫している題目を軸として、向かって左側のお釈迦さまの方を上座とし、向かって右側の多宝如来の方を下座とした場合、仏界の場合はよいとしても上行・無辺行・浄行・安立行という本化の四大菩薩以下九界の場合では、左右上下の座配が全く逆になってしまっています。

たとえば四大菩薩の順序からいえば上であるべき上行・無辺行は、浄行・安立行に対して向かって右側の下座に配され、迹化の文殊も普賢に対して向かって右側の下座、日月浄明德仏という過去仏時代の薬王菩薩もまた、弥勒仏として未来作仏の受記を得た弥勒菩薩に対して、同じく向かって右側に配されており、お釈迦さまの十大弟子の中、順序からいえば上座に

あるべき舍利弗（目連）も迦葉（阿難）に対して下座とみなされる向かつて右側に配されています。

以上は菩薩界と声聞界のことですが、次に天上界をみるならば大梵天王は帝釈天（釈提桓

因天王）に対して同じく向かつて右側の下座、大日天王も大月天王（大明星天子）に対して下座にあり、日本国々神の天照大神も八幡大菩薩（應神天皇）に対して同じく向かつて右側の下座、鬼子母神も十羅刹女に対して同じく右、提婆達多は阿闍世王の師匠でありながら同じく向かつて右側の下座とされ、十羅刹女は向かつて右から一名藍婆・二名・毘藍婆・三名曲齒・四名華齒・五名黒齒・六名多髮・七名無厭足・八名持瑤珞・九名皐諦・十名奪一切衆生精气という順に記されている有様です。次に三国法華經弘通の人師についてみるならば、龍樹菩薩や天台大師は右側に、これに対する妙樂大師・伝教大師は左側に配されています。

大マンダラ中、題目を軸として、向かつて左側を上座とし、向かつて右側を下座とした場合、お釈迦さまは上座、多宝如来は下座として道理にかなうのですが、本化の四大菩薩以下の九界にあつては、上座であるべきものが右側の下座に、下座にあるべきものが左側の上座に配置されているのです。これは一体どうということなのでしょう。九界の各尊の座配の矛盾はどのように理解すればよいのでしょうか。

然し、これは私たちが、大マンダラ全体を客体として見ている処に起こる錯覚にすぎません。若し私たちが大マンダラの中に入ったならば、多宝塔の二仏は九界の衆生に対し、九界の衆生は悉く塔中の二仏に対し、仏界と九界とが互に対面しながら、互いに題目をとなえているということに気付くはずで

そこです。大マンダラの外にあつて大マンダラ全体を客体として見るならば、釈迦・多宝の仏界のみが私たちに対面し、他の九界の諸尊は悉く私たちに背をむけているということになるわけです。若しこれを画像としてあらわしたならば、一体どういうことになりましょう。法華經靈山虚空会本門八品の儀相の図解になつても、大マンダラを本尊として仰ぐには迫力を欠く恐れがないではありません。九界の諸尊は多宝塔中二仏並座された久遠実成の本仏お釈迦さまを本尊として仰ぎながら、同時に末法において法華經を行ずる者に対しては常に守護を加えると本誓をもつものです。この両面性を同時にあらわすには画像マンダラよりも文字マンダラが適しています。大聖人が文字大マンダラを図顕されるにも、そういう配慮があられたのではないのでしょうか。

大聖人は開目鈔上巻において、

本門に至って、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顕わす。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、まことの十界互具・百界千如・一念三千なるべし。

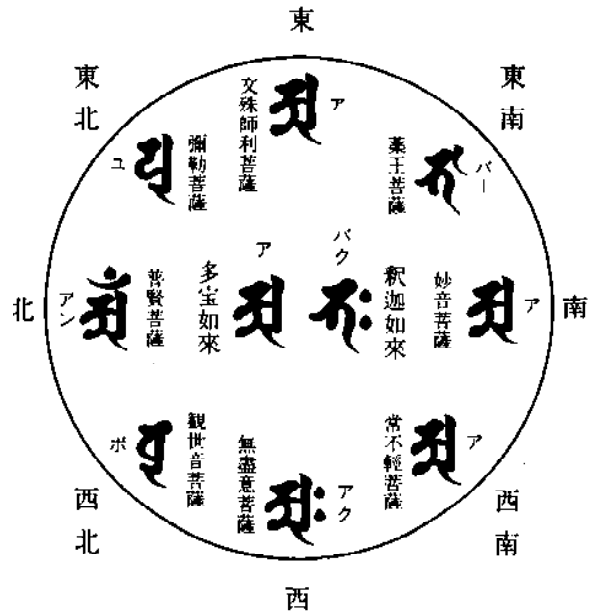
と仰せられています。ここにいう無始の仏界と無始の九界とは、一面に並列しているのではなく、実は互いにあい面奉しているものであり、釈迦・多宝の中央に貫通している題目は、同時に仏界と九界との中央を通貫し、無尽に光り輝いているのではないのでしょうか。

もし大マンダラの九界の諸尊が悉く塔中の二仏に向かっているとすれば、中央の題目を軸として多宝如来の方の向かって右側が上座となり、大聖人の大マンダラ座配には毫も座配に関する秩序の乱れ、矛盾はなかったといえるのです。

### ○ピラミット型の大マンダラ戒壇

これまで屢々、本門の戒壇はお雑さを飾る雜段のような形式ではなく、ピラミット式のものであり、大聖人図頭の大マンダラはその図式であると述べて来ました。殊に大マンダラにおいては仏界と九界とが対面している構造であるということになれば、ますますピラミット式に外ならないということになって来るわけですが、見宝塔品の冒頭にも、多宝塔を莊嚴する「諸の幡蓋は金・銀・瑠璃・碑磔・瑪瑙・真珠・玫瑰の七宝を以て合成し、高く四天王宮に至る。三十三天は、天の曼陀羅華をふらして宝塔に供養すると示されている通り、多宝塔の空中における位置は、須弥山台上的の四天王宮に殆ど接しているものであって、それだけに地居二天の四天王衆天と帝釈天を圍繞する三十三天とが仏教マンダラの原型をなしているように、多宝塔を中心とする大マンダラもピラミット式であるといえることができます。

大聖人以前の法華マンダラも次のような立体面としてあらわされています。それは二仏並座の多宝塔を中心とする八葉の蓮華を型どつたもので、真言の胎藏界マンダラの中台八葉院に凝するものでもありません。



方形の壇が重層的に積み上げられ、各層に諸尊を配し、一番上の方壇に本化の四大菩薩を四隅に配しその中央に二仏並座の多宝塔が建てられるのではないか、ということなのです。

多宝塔というのは仏舎利塔を原型とするものですが、はじめ仏舎利塔は単なる伏鉢型にすぎないものでした。然し時代がたち、仏塔信仰が隆盛になるに従って、塔に基壇が設けられ、塔の上の九輪もより高くなり、基壇もより高く、重層的に積み上げられるようになり、基壇の四面に門を設け、城郭にならって法域をあらわすようになって来たのです。その最も典型的なものが、七世紀の後半から八世紀の初頭にかけて建造されたジャワのポロブールPorobanduraの仏教遺跡でありましょう。その基壇の一边の幅は約一一メートル。地上から中央大宝塔の頂上まで約四〇・五メートル。九層の段に積み上げられ、下の六層は方壇、上の三層は円壇、中央大塔の底辺直径は一六メートル、高さ九メートルといわれ、仏像を安置した仏龕の数は四三二と数えられ、さながら大マンダラであるといわれています。

この法華マンダラ図の中で注意すべきことは、釈迦・多宝の位置が逆になっていることは前にも述べた通りですが、文殊・普賢の一对と、薬王・弥勒の一对が、そのまま大聖人の大マンダラの中に、対の状態が入って来ているということです。

それは大聖人が法華マンダラを模倣したのではなく、文殊・普賢・薬王・弥勒という迹化の菩薩がお釈迦さまの脇土であったという過去の歴史を、しっかりと踏まえておられたことをあらわすものなのです。次に、大聖人がピラミット型の大マンダラ戒壇を、どのように造形しようかと考えていたのか、ということをお考えしてみましよう。

まず概略的に予想されることは、ピラミット型の最低部の基壇は正方形であつて、その東西南北の四隅に、それぞれ四天王が勧請され、方形の基壇と四天王によって無辺の法界（ここでは一乗の仏国土）が凝集結果されているのを象徴し、その基壇の上に、次々にやや小さい

ポロブドールの遺跡は、基壇がピラミット式に重層的に高くされたものですが、基壇が垂直的に高くなつた代表的なものとして中インドのブツダガヤの大塔をあげることが出来ましょう。この大塔は余りにも有名であつて、ここに参詣した仏教とは、中天にそびえる大塔の偉容に感激し合掌するものですが、実は参詣者が仰いでいる方形の塔は基壇であつて、仏塔はその基壇の上の伏鉢塔なのです。殆どの人々はこの伏鉢塔に気付かず、気付いても九輪の基部としか思つていないかも知れません。

この大塔について注意して見ておかなければならないことは、高くそびえる四角の塔の全面に幾何学的紋様がほどこされ、その間に無数の龕室があり、龕室にはそれぞれ仏像が安置されているということです。それは肉眼では見落としやすいもので、双眼鏡や望遠レンズではじめて気付くことかも知れません。

こういう無数の龕室で想い起こすことは、見宝塔品の冒頭に示されている多宝塔の構造でありましょう。経文には次のように説かれています。

その時に、仏前に七宝の塔あり。高さ五百由旬、縦広二百五十由旬なり。地より涌出して空中に住ず。種々の宝物をもつて莊校せり。

五千の欄楯あつて、龕室千萬なり。無数の幢幡をもつて蔽飾となし、宝の瓔珞を垂れ宝鈴萬億にしてその上に懸けたり。四面にみな多摩羅跋栴檀の香を出して、世界に充滿せり。

これによれば多宝塔の千萬の龕室と、ブツダガヤの大塔の龕室には相通するものがあるように思われまいでしょうか。立正大学教授野村耀昌師は、その著「經典・その心と歴史」(二〇五頁)に、多宝塔の構造を次のように説明されています。宝塔品に示される多宝塔の形　それは底辺一に對し高さ二の建物で、四面体で、扉があつて、扉を開くと内部が見える。また、回りに垣根があり、塔の壁画には多くの仏像を安置する「仏龕」が作られている。更には沢山の鈴が懸けられている、と経文の中に書かれています　なども、明らかに西北インドで造られた塔の姿ですし、また、そうした形の塔は、シャカムニが生きておられた頃にはまだ無く、西暦一〜二世紀頃になつて初めて西北インド方面で造られるようになった塔の姿でもあることが判明しているのです。

これによれば野村教授は、多宝塔を伏鉢塔でなく、四面体の塔として考えられているようです。それは見宝塔品に、「四

面にみな多摩羅跋梅檀の香を出して、世界に充滿せり」と示されていることによるのでしょうか。然したとえ四面体であったとしても、それは頂上に伏鉢塔を頂くところの基壇であつて、ブツダガヤの大塔のように極端なものでなく、基壇は相当に高くなつてはいても、伏鉢塔が九輪の基部といったものでなく、やはり仏塔そのものとして仰がれるものであつたのではないのでしょうか。

いずれにしても、大聖人の胸中に秘められていた本門の戒壇は多宝塔を中心とするものであり、宝塔の基壇は、ブツダガヤの大塔のような垂直的なものでなく、むしろジャワのポロブドールのようなピラミット式のものであつたことでしょう。

即ち、多宝塔の底辺平面の方壇四隅に本化の四大菩薩が陣取つて宝塔へ向かい、その下の方壇には文殊・普賢・薬王・弥勒が四方に位置して宝塔へ向かい、その下の方壇には舍利弗・目連・迦葉・阿難が四隅にあり、その中間に他の直弟子等が位置して皆宝塔へ向かい、更にその下の方壇には梵天・帝釈・日天・月天などの天上界の神々が圍繞して同じく宝塔へ向かい、一番下の方壇の四隅に四天王が陣取つて、これも宝塔へ向かい、各方壇の内側には繞道がめぐらされ、また各方壇の四面中央には登降用の階段がもうけられているといつたような構造であつたのではないのでしょうか。

若し、こういう構造であつたならば、山川智應師が、「その戒壇に参詣した者は、さながら彼の大マンダラ中に、みずから身をおいたような深刻偉大なる感激が、必ず出て来るに相違ない」といつているような同じ感動を覚えることでしょうか。

然し、戒壇がピラミット式のものであつたとしても、大聖人が何層の方壇を重ねられようとされたかは明らかでありません。少なくとも多宝塔と本化の壇、次に迹化の壇と二乗の壇、更に天上の神々の壇と四天王の壇という五層の壇は考えられましょう。或いはこれに法華経如法弘通の先師の壇と、地上地下の神々の壇をも加えて、七層の壇であつたとも考えられましょうか。大聖人図頭の文字マンダラにも大きな段層のあることを考えあわせなければなりません。



## 浄土の人々 ―その九―

### 大漫荼羅と本門の戒壇（二）

#### ○日蓮大聖人以前の我が国におけるピラミット式戒壇

大聖人が図顕された大マンダラにおいて、仏界と九界とが対面した構造であったということ 九一対面構造といつてもよいと思われませんが、その構造自体、大聖人が生涯を賭して築壇しようとした本門の戒壇のその構造が、一面的な雜段式のものでなく、四面立体のピラミット式のものであるという証拠の一端を物語るものということが出来ませんが、では大聖人自身そういうピラミット式の戒壇を構想されるに至った契機は、一体何処にあったのでしょうか。何にヒントを得て、そういう構想をもつようになったのでしょうか。

申すまでもなく、法華經本門八品虚空会の世界は、二仏並座の多宝塔を中心とした立体的世界でした。それは広大無辺の世界でした。そういう世界をピラミット式に凝縮造形するには、それまでに何らかの造形上の歴史があったはずで、例えば中インドのブツダガヤの大塔のように、塔の基壇が垂直的に拡大したものと、或はジャワのポロブドールの仏教遺蹟のように塔の基壇がピラミット式に四方立体的に拡大したもの、といったように各種の造形があったはずで、

勿論、海外旅行をされたこともない大聖人が、ブツダガヤの大塔やジャワのポロブドールの遺蹟を知っているはずはありません。知っていたとすれば、それは奈良朝・平安朝における造形に限られるはずで、では、それは如何なる造形であったのでしょうか。

まず第一に考えられることは、奈良朝時代天下の三大戒壇とうたわれた東大寺の戒壇、下野（栃木県）薬師寺の戒壇、筑紫（福岡県）観世音寺の戒壇、それと平安朝時代伝教大師によって建立された京都比叡山の大乗戒壇であります。

右四つの戒壇の中、大聖人は筑紫まで西下していませんので観世音寺の戒壇は見てはおりませんが、下野の薬師寺の戒壇

は、現在栃木県鬼怒川温泉郷の近くの藤原町清隆寺に、大聖人一泊の霊場といい伝えられているところからしても、恐らく大聖人の立教開宗前後の頃、見学されたであろうことは容易に想像されることです。もとより奈良東大寺の戒壇は大聖人遊学中親しく見学されたところであり、比叡山の大乗戒壇は、大聖人自身、授戒された戒壇です。

この四つの戒壇の中、比叡山延暦寺の戒壇も、観世音寺の戒壇も、一層の石壇（一段の石造りの壇）であり、薬師寺の戒壇は、今は廃墟と化しているようですが、おそらく同じく一層の石壇であったことでしょう。ところが、これに対して東大寺戒壇院の戒壇は三層の土壇であり最上層の壇の四方には東に持国天、西に広目天、南に増長天、北に毘沙門天という国宝の四天王が陣取っており、壇の中央には二仏並座の法華経の多宝塔が安置されているのです。

この多宝塔中の二仏は、大聖人凶顕の大マンガラの座配とは逆であって、向かって左側に多宝如来、向かって右側にお釈迦さまが安置されており、現在のものは木彫りの假の仏像ですが、鑑真和尚が将来された二仏は共に金銅仏であって、東大寺の秘仏とされています。

幸いにも私は、京都伏見区の福生寺浅見行俊上人の案内で、本年五月十四日、折から奈良国立博物館で開催されていた「特別展・平安鎌倉の金銅仏展」を見学する機会に恵まれました。開館と同時に飛び込んだ会場の一番最初に陳列されていたのがこの二仏でした。

「これは戒壇院の釈迦・多宝だ」

私は、思わず浅見上人にささやきました。私の直観に間違いはありませんでした。さっそく浅見上人が受付に引き返して買って来たカタログの説明書（五十七頁）には、

鑑真和尚の将来、戒壇堂伝来と寺伝にいわれる作品であるが、八世紀末から九世紀初頭頃の作と考えるのが穏当である。

と解説されていたのです。

お釈迦さまの坐像の高さは二十五センチ、多宝如来の高さは二十四・三センチ。なお解説文によれば、

法華経見宝塔品に説く主題をあらわした釈迦・多宝二仏並座の作例は、北魏以来、中国には多くの遺品がみられるが、わが国ではまことに少ない。

両像とも蠟型による一鑄の像で、釈迦は偏袒右肩、左右とも両手中指を屈した一種の説法印をとり、多宝は通肩の納衣の内側に禪定印を結んでいる。

この形像上の相違のほか、両相、膝組の形制など細部的には多少のちがいが看取される。現状では、この両像を収めた享保十八年の木箱蓋にされるように、三芳女なる女性の寄進によって、すっかり像表面は江戸時代の金泥文様におおわれ、造立時の風格と印象をそこねている。

丸々とした童顔、衣文の先端を刀の切っ先のように鑄出する技法は、本寺釈迦誕生仏の作風との類似性を思わせるが、段層の明瞭でない頭部の形制、釈迦の左手にかかる袖の衣褶の表出など、火中による像表面のいたみを考慮に入れても、次代に通ずる手法がよみとれる。

と述べられています。仏像鑑識には全くズブの素人である私としても、この解説文を読むまでもなく、二仏の造形、お釈迦さまの説法印の左手の親指と中指の離れているさま、多宝如来の禪定印の衣の内側に包まれているさまを一見しても、凡僧の造形によるものではない、中国将来の当否はともかく、鑑真和尚のほどの高僧でなければ造形出来ないものと直観し、解説文によつて、これが東大寺戒壇院の秘仏であったことが判るや、文字通り陣列された二仏の前で釘づけになってしまつて、高鳴る胸の動悸をおさえることが出来ないほどでした。

昭和四十九年十二月八日（お釈迦さま成道の聖日）身延の釈迦牟尼堂に造立開眼した等身大のお釈迦さまの仏像の左手の親指も、戒壇院金銅のそれと同じく中指から離れています。それは、そういう前例があるとも知らず、仏師の原田義旺師と相談工夫して作成する中、天の感応か（あとで感応のいたすところと判ったのですが）何時しか、親指と中指との接触が離れてしまった形となっていたのでした。

そういう体験もあつただけに、この二仏を拝した時の私の感動はひとしおのものではありませんでした。自分の感動から類推するのも恐れ多いことですが、今より七百年前、戒壇院中央の多宝塔中、二仏並座されたこの釈迦・多宝の二像を拝された大聖人の感動は、いかばかりであつたことでしょうか。

まして戒壇院の三層の土壇の土は、東大寺大仏殿の前庭に初めて戒壇を築き、聖武天皇をはじめ皇族・文武百官数百名の人々が鑑真和尚より親しく授戒された時の土であり、この土を戒壇院へ移す時は、聖武天皇みずから運ばれたと伝えられて

いるものです。天皇みずから土運びをされたことには、この土の中に、鑑真和尚が将来した中インドのナーランダ仏蹟の土と、中国の天台山の土とが練りあわされていた「三国三聖の土」という伝承があるからだとされています。おそらく大聖人もこの伝承を知っておられたことでしょう。

問題なのは、東大寺戒壇院の内の、二仏並座の多宝塔を中心とした土の三層の戒壇の構造です。この壇上では、東西南北に陣取った四天王は、それぞれの位置から中央の多宝塔に向かっており、授戒の儀式は、多宝塔と四天王との間の空間において行われるのです。戒壇の正面は東へ向き、三層の各壇中央には階段が設けられていましたが、おそらく大聖人のピラミッド式戒壇の構造は、この東大寺戒壇に示唆されるところ多大であつたのではないのでしょうか。

下野薬師寺の戒壇本尊は何であるか分かりません。筑紫の観世音寺の戒壇本尊も記憶に明らかではありませんが、比叡山の大乗戒壇の本尊は、文殊・弥勒を脇土とするお釈迦さまでした。今年の夏、比叡山では開山伝教大師得度千二百年祭が華々しく催されました。この時、数百年ぶりに根本中堂の本尊である秘仏の薬師如来の一般御開張があるというので、再び京都伏見の浅見上人の車で案内されて比叡山へ登りました。まず秘仏を拝し、伝教大師直筆の「山家学生式」の墨宝（印刷物）を分けてもらい、次いで大乗戒壇院に参拝しました。幸いにも山内の学僧が大掃除中で五間四面の扉は全部開かれていて、内部は丸見えでした。一層の石の壇の中央の奥にお釈迦さまの座像がありました。ところが脇土の文殊と弥勒の像が見当たりません。

「文殊さんと弥勒さんの仏像はどうしたの」

と学僧に尋ねると、掃除の手を休めて、

「そういうものがあるのですか」

と問い返すのです。こいつは馬鹿じゃあるまいかと心には思いながらも、

「あるはずですよ、さがしてこらんなさい」

というと、ものぐさそうにさがしはじめました。がらんとした御堂の内、間もなく文殊の乗り物の象の人形（人形といった印象はありませんでしたが）それが箱の底から出て来ました。然し肝心の文殊と弥勒の像は見つかりませんでした。見つかるまで待つ必要もなし、上京の汽車の時刻も迫っていましたので、早々に叡山を下ったのですが、開山得度千二百年慶

賛に全山をあげて祝慶し、秘仏まで開帳しているのに、戒壇本尊の脇土が何処へころがつてしまったか判らないようでは、伝教大師畢生の悲願も、地に墮ちたという批判もまぬがれないことでしょう。然しそういうことは、独り叡山だけのことではないかも知れません。日蓮宗総本山身延の祖廟靈域に大日如來の仏像が安置されているという例もあるのですから。

然し大聖人の当時にあつては、叡山の戒壇本尊は厳然としていたはずで、迹化の菩薩である文殊・弥勒を脇土としたお釈迦さまの仏像、その前で大聖人も授戒の儀式をうけておられたはずであり、それだけに東大寺戒壇院の二仏並座の多宝塔を拝した大聖人の感動は一層深いものがあられたことでしょう。

確かに大聖人は、奈良朝の天下の三大戒壇に対して厳しい批判を下されています。然しそれは小乗の戒法に対する批判であつたということに留意しておかなければなりません。たとえ本尊が久遠実成のお釈迦さまであり、本仏本化不二のものであつても、たもつ戒法が本門の法華経でなかつたならば成仏の決定は得られません。東大寺戒壇院の本尊が法華経本門の儀軌によつたものであつたとしても、受持する戒法が小乗のそれであつたため、大聖人の厳しい批判が奈良朝の三大戒壇に対して加えられたのです。

若し東大寺戒壇院において授戒の戒法が本門の法華経であつたならば、大聖人は何と仰せられたことでしょうか。この戒壇院の建立は、申すまでもなく鑑真和尚の指揮するところでした。和尚は、道宣律師の法流をくむ天台の学僧でした。将来目録の中に「法華玄義」「法華文句」「摩訶止観」という天台三部がありました。我が国に天台三部をもたらした最初の人は、鑑真和尚でした。伝教大師はこの鑑真将来の天台三部を書写して天台学の研鑽に入り、後に比叡山において天台宗を興しているのです。鑑真和尚の前後十二年の間、六度も渡海を試みた不屈の心底には、日本国に要請されて戒律を伝えると共に、実は天台仏法を伝えねばならない悲願が秘められていた、と私は思うのです。若し鑑真将来の天台三部がなかつたならば、日本天台の成立は、もつと変わったものになつていたことでしょうか。

日蓮大聖人は外相承の系譜としてインドのお釈迦さま、中国の天台大師、我が国の伝教大師をあげ、更に自分自身を加えて「三国四師」と仰せられています。私は中国の天台・日本の伝教の間に、南支那海を渡つた鑑真和尚の存在の偉大さを忘れてはならないと思うのです。私は一年の中、何幅かのマンガラを書くように乞われることがあります。その都度、マンガラの中の法華思想伝承の先師の欄に、法華経を漢訳した亀茲国の人鳩摩羅什三蔵と、この鑑真和尚とを付け加えていま

すが、日蓮門下としては行きすぎでしょうか。

それにしても晩年、密教を学ぶために弘法大師に膝を屈し、滅後の叡山密教化の端を発してしまつた伝教大師よりも、律令国家政体より離れて唐招提寺に孤高を守つた鑑真和尚の方に肌の親しみを覚えるのは私だけででしょうか。

毎月九州と東京を往復する間、屢々京都で下車して奈良へ廻ります。奈良を訪れる処は、決まつて唐招提寺と東大寺の戒壇院です。戒壇院の壇上、多宝塔の前にぬかずいておれば、四方の四天王が本化の四大菩薩に変化しているような錯覚におそわれることがあります。それは中山法華経寺の法華堂の本尊「一尊四土」の仏像を連想している時です。

この一尊四土の造立様式は、中央のお釈迦さまに対して東西南北の四方から四大菩薩がかこむように向かつているもので、玉沢の法華経寺に所蔵されている大聖人説法図の中、大聖人の右背後にかかげられている画像の一尊四土様式と相通ずるものです。中山のお釈迦さまは立像、玉沢のお釈迦さまは座像という相違はあつても、四大菩薩の位置と向きに変わりはありません。

中山の一尊四土は二具十体といい、富木入道の法華寺本尊と、太田乗明の本妙寺本尊とを、両寺合併して法華経寺とした時、寺内の法華堂本尊として合祭したものであり、二具十体とも大聖人が身延山中で開眼されたものと伝えられています。大聖人が開眼されたということ、これは確かに史実でありましょう。そして四大菩薩の配座や向き方についても、造立に当たつて大聖人が指示されたものでありましょう。

この四大菩薩の配座と向きが、東大寺戒壇院の四天王のそれと全く同じであるということは一体どうしたことでしょう。戒壇院の一塔両尊四天王の造形に示唆されるものがあつたとまで言わなくても、少なくともその造形に強い印象があつて、その印象が後に一尊四土の造形としてあらわれたということは考えられないでしょうか。それとも大聖人独自の構想によつて一尊四土が造立され、その結果が、たまたま東大寺戒壇院の一塔両尊四天王の造形と相通ずるものがあるように見えるというべきでしょうか。

京都の真言宗総本山東寺より発行されている「東寺の美術・絵画と工藝」という写真版には、重要文化財となつている金剛界・胎藏界の両部の「敷曼荼羅」が紹介されています。その解説文によれば、

敷曼陀羅というのは、密教の重要な儀式である灌頂カンテウの際に、壇上に敷いて投花の儀を行うのに用いる。ふつう諸尊

の種子（梵字）で構成したり三昧耶（シンボル）形がおおいが、本図のように尊形で、大幅は大変めずらしい。諸尊が中央に向かって坐るのも本来の立体曼荼羅の形式を踏襲している。

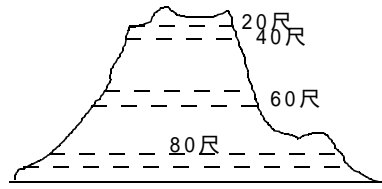
と述べられていて、たとえば金剛界マンダラの中心部にしても、阿閼如来・宝生如来・無量寿如来・不空成就如来の四仏はそれぞれ中央の大日如来に向かって対しており、胎藏界マンダラの中台八葉院においても、宝幢如来・普賢菩薩・開敷華王如来・文殊師利菩薩・阿弥陀如来・觀自在菩薩・天鼓雷音如来・弥勒菩薩という四仏・四菩薩は、それぞれ中央の大日如来に向かって対していて、画像を以てマンダラの立体性を表現しているのです。こういう図構は両部マンダラの中でも珍しいものですが、その製作は天永三年（西暦一一二二年）とされ、大聖人の生誕された承久四年（西暦一一二二年）よりさかのぼること一一〇年前のことであり、大聖人は遊学時代、大日如来より二十三代目という真言密教の理性院血脈を相承しており、従って東寺のこの両部の敷マンダラのことは存知しておられたと申されましょう。

敷マンダラにおける普門の本尊大日如来と一門の本尊の諸仏・諸尊との対面構造（普一対面構造）は、大聖人の大マンダラにおける九一対面構造と相通するものがあるようです。おそらく大聖人は、敷マンダラの普一対面構造、或いは東大寺戒壇院の多宝塔と四天王の対面構造等々を参考としながら、大聖人独自の九一対面構造により大マンダラを図顕され、或いは一尊四土本尊の造立を指導され、更に本門戒壇の構造を胸中に秘されておられたのでありましょう。

大聖人以前におけるピラミット式祭壇の先例としては、東大寺戒壇の外、奈良市の頭塔山ストウヤマがあげられます。至文堂発行の「日本の美術」シリーズ第七十七、石田茂作氏編の「塔 塔婆スツーパー」（八十頁）に「土の塔」と題して、頭塔山のことを次のように紹介しています。

土盛りして造った塔をいう。奈良市頭塔は代表的遺構で、最下層は方二メートル（八〇尺）の方壇にして、その周囲に七基の石仏を配し、その上の段は復原方六〇尺にして三基の石仏があり、その上は方四〇尺にして石仏一基存し、更に上は二〇尺の方壇にして石仏二基存し、壇上に五輪塔一基を安置する。

且つ、その階層には、これをめぐる歩道のあった形跡もある。しかしてその東西南北に配された石仏は完全な四方仏で、第一層は花天蓋を具する三尊仏、第二層は二重楼閣による七尊像、第三層は不明、第四層は単層楼閣の五尊像であれば、その仏塔的な性格ははつきりするものと思われる。



奈良時代、九州観世音寺別当玄昉の首が、ここに落ち、そのために造立されたという伝説に基き、頭塔という名称で今は知られているが、「東大寺要録」には土塔と記し、神護元年、東大寺二月堂の修二会を創始した実忠僧正の造るところとなす。

写真によれば頭塔山は、全山樹木におおわれて、こんもりとして森のようですが、樹木を切りはらえば、四層のピラミット式土塔であって、ジャワのポロブドールの仏教遺蹟と類型を同じくするものであることが明らかです。

これが造られたのは奈良朝の末期、天平の年号も改まった神護元年と記録されていますが、こういうピラミット式の土塔が奈良に造られていたということ自体、不思議な感じがしませんがありません。然し「日本の美術」「塔」の解説文には、「行基菩薩の創建伝説のある大阪府和泉国大野寺の土塔も相似た塔である」といい、更に「武蔵国分尼寺東脇にも土塔と称するところがあり、方錐形の小山の形をなし、櫟林になっているが、外見的には奈良頭塔や大野寺の土塔に、はなはだ似る。また大阪四天王寺の東南隅に土塔町というところがあるが、それもこうした遺蹟に関係があるかと思う」と伝え、更に岡山の熊山戒壇を次のように紹介しています。

なお、岡山県赤磐郡熊山町に国の史跡「熊山戒壇」と称するところがある。

割石の石垣積みの方壇を四重に積み重ね、下から三重目の四面に、長方形の龕グを開いた形のものである。頭塔（奈良の頭塔）の石仏にも小龕があり、これは熊山戒壇の方龕にも似る。

熊山戒壇は最下層五〇尺方、第二層二五尺方、第三層一七尺方、第四層一〇尺四方で、頭塔（奈良の頭塔山）より幾分小規模であるが、大和と吉備の地に、こうした相似た遺蹟の存することは、まったく不思議と言わねばならぬ。

この遺蹟は、先年盗堀にあい、中央地下一尺七寸五分のところに大基石があり、その下から瓦製宝珠円筒形容器が発見され、瓦容器中三彩小壺の存したことが報ぜられた。三彩小壺は、今は失われ、その内容は明らかでないが、それが舍利でもあったなら、本遺蹟が仏塔であることの確証ともなったであろう。

ちなみに本遺蹟を熊山戒壇と呼んでいるが、戒壇と仏塔とは近似の関係にあるものゆえ、修験道でそう呼んだものと



思われる。福島県磐梯山恵日寺の修験道戒壇遺跡も似たような形が想像される。

以上、解説文の全文を殆ど引用してしまいました。奈良の頭塔山の土塔にしても、大野寺の土塔にしても、或いは存在したかも知れない大阪四天王寺東南の土塔、或いは武蔵の国分尼寺の東脇の土塔にしても、それらの土塔は、おそらく鑑真和尚の建立した東大寺戒壇院の戒壇造形の流れをくむ仏塔であり、或いは律令体制下、正規の戒壇で受戒を得られない私度僧たちのための戒壇に代わるものでなかったか、と思われたいことはありません。

岡山の熊山戒壇と東大寺戒壇とは、三層壇と四層壇の相違、龕室の有無という違いはあっても全体的には類似するものであつて、実は熊山の地は、鑑真和尚が隠棲した唐招提寺の吉備地方における飛び封地であつたともいわれており、ここに東大寺の戒壇、或いは唐招提寺の戒壇に凝じた仏塔とも戒壇ともつかぬ石積み四層の熊山戒壇が造立されたのも納得出来ないことはありません。

いずれにしても東大寺の戒壇は、鑑真和尚が日本渡来前、中国において私淑した道宣律師等の天台宗の高僧によつて各地に建立された戒壇を範として造立されたものであり、中国の戒壇が我が国のような律令国家官僚統制下の国立戒壇でなく、各高僧が任意に自分の一門のため、或いは一般の僧尼のため広く授戒する私立の戒壇であつたという事実が伝えられてより、我が国においても鑑真和尚が律令傘下の宗教の在り方を秘かに回避して唐招提寺を建立し、そこに隠棲して依頼、国立戒壇を踏むことの出来ない多くの一般僧尼のため、或いはそうした人々の間に仏塔という名目よせて秘かに造立された準戒壇が、土塔であつたのではないか、とも思われられるのです。土塔が奈良とか大阪の四天王寺のそば、或いは和泉の大野寺、武蔵の国分尼寺のそばにあるというのも、その理由の一つに数えられはしないでしょうか。

今、假に、「準戒壇」という造語を用いましたが、それは決して公式のものではありません。奈良朝時代、公式の戒壇は、東大寺戒壇、薬師寺戒壇、観世音寺戒壇の三戒壇しか認められていなかったのです。この中であつて私設の戒壇が許されるはずはありません。唐招提寺の石造りの三層の戒壇でさえ鎌倉時代、弘安七年の創建という説さえあるほどです。若し鑑真和尚が隠棲した唐招提寺において戒壇を築いたならば、それこそ国家体制に反逆したことを端的にあらわしたことになると思います。確かに和尚は、宗教が国家統制の内に隷従するあやまりを慨歎されていたことでしょう。その故にこそ隠棲の名目をもつて唐招提寺を建立し、ここに政治に隷属しない宗教の独自性を確立しようとされたのでありましょう。然し、

そうだからといって戒壇を建立すれば、体制に反逆したこととなり、自滅せざるを得ません。和尚が如何に十二年の間、六度の渡海を敢行した勇敢な豪僧であったとしても、自滅する冒険を犯してまで戒壇を建立するはずはないのです。従って唐招提寺の戒壇は、律令体制の崩壊した時代になって始めて造られたものであり、弘安七年創設という説もうなずかれるものと申されましよう。

然し、唐招提寺建立の真意は、宗教の自由と独立でした。官寺・氏寺などと権力を背景にした寺院の林立する中であつては、唐招提寺は特異の存在であつたことでしょう。ここでは官寺・氏寺における修行の許されなかつた人々が、鑑真和尚の徳風を慕つて蟠集しました。当然、多くの修行僧（それは名もなく地位もなく、財もなく、ただ燃え上がる求道に沸つた人々であつたことでしょう）それを養つ資財に窮しなければなりません。そこでこれにあてられたのが各地における唐招提寺の封地であり、岡山の熊山地方もその一つであつたのでしよう。

彼等の中には、東大寺戒壇に登つて戒をうけた者もいたことでしょう。中には官制の登壇を拒否した者もいたことでしょう。そして大部分の者が戒壇に登ることはなかつたはずですが、当然彼等の間に、いや唐招提寺の修行僧ばかりでなく、登壇を許されない各地の修行僧の間には、中国の私設戒壇に比すべきものが渴望されるに至つたことでしょう。

「せめて東大寺戒壇院の戒壇に似たものを、仏塔と称して造らうではないか。土塔ならば官にはばかりはないではないか」といつた声が、地下水のように流れ出したことでしょう。

然し、たとえ土塔であつたとしても正規の戒壇に凝じたものを造立するについては、鑑真和尚自身、強く制止されたはずですが。しかし和尚は、天平宝字七年（西暦七六三年）五月六日、西に向かつて結跏趺座されたまま遷化されました。七十七才でした。それから五年後の神護元年（西暦七六七年）実忠僧正によって頭塔山の土塔が完成しているのです。おそらく鑑真和尚の滅後、土塔造立の声が再熱し、その声に応えて実忠僧正が造立の指揮に当たるようになったのではないでしょう。然し、実忠上人は僧正という高位の官僧です。そういう身分でありながら土塔造立の指揮をとるとは考えられないことです。ここで推理をたくましくするならば、実忠僧正みずから土塔造立に乗り出し動機として、この頭塔山に、妖僧玄昉の首が落ちたという伝説をあげることが出来ましよう。

当時、奈良朝時代の宗教は、呪詛と怨霊を主とするものでした。その実態のすさまじさは梅原猛氏の書「隠された十字

架「塔」を一読するまでもなく、律令時代の歴史書に明白なところ。玄昉は元正天皇の靈龜二年（七一六年）吉備真備・阿倍仲麻呂と共に唐へ渡り、在唐十九年、聖武天皇の天平七年（七三五年）仏像および経論五千巻をたずさえて帰朝、興福寺に住し、僧正に任せられ、殊に光明皇后の寵愛を受け、後に藤原広嗣に追われて築紫に流され、觀世音寺において暗殺されています。玄昉の墓は、今も觀世音寺の裏の田の中の畦に残っています。当時、権力の座にあった藤原一族が、玄昉の怨霊になやまされたことはいうまでもありません。玄昉の五体がバラバラになって空を飛び、その首が頭塔山の地に落ちたという噂もまことしやかに伝わったことでしょう。この噂の影には、玄昉暗殺の時、その五体がバラバラに斬りきざまれたという残酷さが秘められているかも知れません。またバラバラに斬りきざんだのは、入唐求法の呪術僧玄昉の怨霊を恐れられたためであつたかも知れません。ここに玄昉の怨霊封じに起用されたのが実忠僧正であり、実忠は鑑真和尚滅後の土塔造立を望む人々の声に乗じ、それらの人々を役使して、玄昉の生首の落ちたといわれる処に、怨霊封じとして造立したのが頭塔山の土塔であつたのではないのでしょうか。実忠は東大寺二月堂の今にも残るお水取りで有名な修二会を創始したほどの知識者です。玄昉の怨霊封じに土塔四層の壇をもつてしたのでありましよう。

それにしても東大寺の戒壇の様式にのつたはずの頭塔山の土塔の規模が、原型よりも数倍も大きいということ、原型が三層の壇であるのに土塔が四（死）の四層の壇となっていることも、恐るべき怨霊を、身動きも出来ないほど封じこむためであり、また原型では最上壇にしか仏像はないのに土塔四層の壇それぞれの周囲に、小さいながらも幾多の石仏を配置しているのも、怨霊のはい出る隙間も与えないほど密封を意味したものであつたと申されましようか。

また土塔の最上壇中央には五輪塔が安置していますが、原型が二仏並座の多宝塔であるのに対して、これが五輪塔と代わっているのも玄昉の怨霊に対するためであつたと申されましようか。

玄昉を築紫へ追い落とし、呪詛しているであろう玄昉に追手をかけて惨殺せしめた藤原権門一党も、実忠の嚴重な怨霊封じの土塔構築に安堵し、実忠の労を賞したことでしょう。また土塔造立を願っていた一般庶民層の僧侶たちも、もともと権力とはかかわりあいもなく玄昉の怨霊とも関係はないのですから、玄昉の生首が天から落ちて来たという地所に土塔が造立されても怨霊を恐るはずもなく、東大寺戒壇を範として、それよりも数倍の規模のものが完成したことに歓喜したことでしょう。若しかすると、玄昉生首落下の流言は、こうした庶民層の中から捏造されたものであつたかも知れません。そうだ

とすれば怨霊の恐怖におのく藤原権門と土塔造立を願っている庶民僧の間に立つて、これを巧く利用したはずの知謀者実忠よりも、権門を踊らせ、実忠を踊らせた庶民僧の智慧の勝利ということが出来ましようか。

そしてまず奈良の頭塔山の土塔が出来、これを手本として各地の庶民僧によって次々に出来て来たのが、和泉の大野寺の土塔であり、武蔵の国分尼寺の土塔、大阪四天王寺の土塔であり、更に岡山の熊山戒壇であったのではないのでしょうか。熊山戒壇が四層の石壇であるのも頭塔山にならうものといえそうです。

以上、土塔、殊に頭塔山の成立について私なりの推理を重ねてみました。それも私自身、未だ現地に行ったこともなく、ただ「日本の美術」シリーズ七七の「塔」（八十頁～八十五頁）に掲載されている写真と、簡単な解説文を資料としたものにすぎませんが、日本でも数少ないピラミット式の土塔については、更に研究を重ねるべきでありましよう。

今、ここで私の一言したいことは、こうした推理の上で、日蓮大聖人が立教開宗前、奈良遊学の時期に、東大寺戒壇を見学するについて、少なくとも、これらの土塔の中、奈良頭塔山の土塔を見学されたであろう、ということですから、そしてその造形が、後年、大聖人が法華経本門八品虚空会の儀相を大マンダラとして図顕するに当たって、参考の一つに数えられているのではないかと思うのです。

奈良頭塔山の土塔の成立に関する私の推理は、あくまでも乏しい資料の上に組み立てた推理であって、決して学術的なものではありません。また大聖人が頭塔山の繞道をめぐりながら頂上に立たれたという証拠も、如何なる文献にも残ってはいません。

然しながら、「仏滅度後二千二百二十余年が間、一閻浮提内、未曾有」と自賛された大マンダラが、本門戒壇造立の図式であり、その図式が九一対面構成であるという実体を知って、それを示唆したものであろうと思われる類似の造形を、大聖人以前の奈良・平安時代に求める時、京都東寺秘蔵の両部敷マンダラの図構、奈良東大寺戒壇院の多宝塔四天王対面構造になる三層の土壇、そしてこれを原型として造立したのであろうと思われる露天の頭塔山の土塔（並びにこれに類する各地の土塔）の造形があげられるのです。

といてその類似性から、それらの構図や造形が、大聖人の大マンダラ図顕や本門戒壇の構造を示唆するものであったであらうと推論することは、何の証拠もない以上、単なる憶測にすぎないものであり、或いは日蓮門下の人々から、大聖人の

叡智を冒瀆する推論として非難されることであるかも知れません。

私としても敢えて私の推論に固執するものではありません。私が申し上げたいのは大マンダラが九一対面構造のものであるということ、そして大マンダラ図式によって造立されるべき本門の戒壇が雛段式でなくピラミット式のものであるということであり、たとえ大聖人と何らかかわりなくとも、これに類似するものが、既に大聖人以前に存在していたということです。

こうした大聖人以前の類似的存在は歴史的事実であり、その事実と大聖人とが如何にかかわっていたか、或いは何のかかわりもなかったか、ということは今後の研究に待つほかはなく、その研究の結果の出ない限り、かかわっていたということも、かかわっていなかったということも、共に推論にすぎないのです。私が一応かかわりがあったのではないかと推論してみるのも実は本門の戒壇が九一対面によるピラミット式構造であるという意を、敢えて強調しようとする試みに過ぎません。蓋し、大聖人は教・機・時・国・序（師）という五綱の教判を立てられているほど、各宗開祖の中でも最も歴史を重んじ、歴史に精通しておられたということには留意しておかなければならないことでしよう。

次に、戒壇本尊として一尊四土様式と両尊四土（一塔両尊四土）について考えてみることにしましょう。

◎自我偈随想〔 I 〕

著 者 日 高 白 象

---

発 行 平成 2 7 年 4 月 2 8 日  
発 行 者 町 行 象  
発 行 所 鷲 峰 会 松 戸 道 場  
〒 271-0092  
松 戸 市 松 戸 1 5 1 6 - 3  
Tel・Fax 047-367-8374  
印刷製本 法 輪 舎