

想隨偶我

〔Ⅱ〕

白西如琴

日 高 白 象

自 我 偈 随 想〔Ⅱ〕

鷲 峰 会

目次

〔第十一回〕

浄土の人々 ― その十一 ―

戒壇本尊としての一尊四土形体と一塔両尊四土形体	1
○ピラミッド式大マンダラ戒壇の最上壇における本尊形体	3

〔第十二回〕

浄土の人々 ― その十一 ―

二佛並座の儀相から一尊四土形体へ	
日蓮大聖人の一尊四土本尊造立の密意	26

〔第十三回〕

浄土の人々 ― その十二 ―

二佛並座の成立とその意義（前段）	37
二仏並座成立の素材	40
(一) 天譬喩	47
(二) 摩訶僧祇律、卷第三十三	48
(三) 弥沙塞部和醯五分律、卷第二十六	49

〔第十四回〕

浄土の人々 ― その十二 ―

二 佛並座の成立とその意義（後段）

西北インドに現存する二 佛並座の石仏

地母神の神婚を母胎としたイエスの復活とマリヤ信仰

ヒンズー教における神婚思想

〔第十五回〕

浄土の人々 ― その十四 ―

二 佛並座の成立とその意義（むすび）

仏教における女神信仰

法華經における女神信仰

法華經に秘められた地母神の呪力

二 佛並座と久遠の本仏お釈迦さま

(一) 五十小劫の沈黙

(二) お釈迦さまの 一 仏乗の声による多宝塔の大地涌出

(三) お釈迦さまの前生の菩薩行と過去仏

(四) 釈迦・多宝の二 仏感応による 一 乘真實の証明

(五) 一 尊四土本尊確立後における多宝如来と二 佛並座

佛舍利と久遠の本佛

特に「広供養舍利」について	142
法華経におけるストウーパとチヤイティヤ	148
ストウーパとチヤイティヤを開会した多宝塔	161
広供養舎利の真意	171

浄土の人々 ―その十一―


戒壇本尊としての一尊四土形体と一塔両尊四土形体

今年正月より「自我偈随想」の稿を起こしてより「浄土の人々」シリーズも第十回目を迎えるようになりました。読者の間には、このシリーズの冗漫さに飽きが来たり、或いはこのシリーズの中で大マンダラのことや本門の戒壇のことについて論ずることは「浄土の人々」という題名からはずれているような違和感さえ覚えられ人もおられるかと思えます。そして、そういうことは本尊論とか戒壇論といった別の題名のもとで論ずべきではないか、と思っておられる人も少なくはないことでしょう。

然し、大マンダラの構造とか、本門の戒壇の構造というものは、そのまま「我此土安穩天人常充滿・」という法華經本門の常住浄土の構造なのです。そしてこれから述べようとしている「戒壇本尊としての一尊四土形体と一塔両尊四土形体」というのも、実は大マンダラ戒壇の中心人物は誰か、靈山浄土の中心人物は誰なのかということを明らかにしようとするものです。

これまでの日蓮教学史上では、大マンダラ全体がそのまま本尊であり、題目であり、同時に浄土であるという觀念にたつて、その上で、本尊・題目・浄土というものが別々に論ぜられるという傾向でした。そのため、どれが本尊であり、どれが題目であり、どれが浄土なのか、すつきりしない嫌いがありませんでした。そこで今、「浄土の人々」というこのシリーズにおいて、大マンダラの構造、戒壇の構造を論じ、そして大マンダラ戒壇の中心人物（靈山浄土の中心人物）をたずねて、それを明らかにすることは、これまでの教学上の曖昧さを払拭する上でも、意義あることと言うことが出来ましょう。それは当然「本門の本尊」を論ずることになるわけですが、ここでは本尊の形体を明らかにするに留めたいと思います。

なお、このシリーズでは、浄土の中心人物である本尊の形体に続いて、浄土を図式化した大聖人図頭の大マンドラの左右の梵字は一体何を表現しているのか、大聖人滅後七百年の間、殆どの門下教学者は、この左右の梵字を不動明王・愛染明王と解釈し、この解釈は今日の宗門教学上、すっかり定着し切っていますが、果たしてこの解釈は正しいものかどうか、ということにふれてみたいと思います。

というのは私自身、立正大学の学生時代より、もう二十数年にもなりますが、大マンドラ左右の梵字は、断じて不動・愛染ではないと信じて来ていたからです。専門の教学者でなくても大マンドラ図上、中央の題目に平行して天地をつらぬく如く大書された向かって右側の、 (ウーム) という梵字が、明王の種子ではなく、何かの法体を表すものではないか、

と気付くものです。まして祖滅七百年の宗門の歴史の中で、どれほど不動信仰・愛染信仰が行われて来たのでしょうか。殆どその例を見ることはありません。とすれば左右の梵字を不動・愛染とみなしているのは、ただ教学者間のみの、あやまった慣例にすぎないではないか、とも疑われましょう。では大聖人は、どういう意味で、左右の梵字を大書されたのでしょうか。このことにも是非ふれて、真意を明らかにするよう努めてみなければなりません。

そしてその次に、何故、大マンドラの中に、五逆・誹謗正法の極悪人といわれた提婆達多が勧請されているのか、見宝塔品の三変土田の虚空会（空中会）においては「地獄・餓鬼・畜生、および阿修羅あることなし。またもろもろの天・人を移して他土に置く」とされておきながら、その虚空会の儀相を図頭した大マンドラの中に、悪逆の提婆達多、天熱の提婆達多、未生怨の阿闍世王を勧請された大聖人の真意は何であったのか、ということに触れて、一往「浄土の人々」というシリーズのしめくりにしたいと思うのです。

自我偈の中でも「このもろもろの罪の衆生は、悪業の因縁をもって、阿僧祇劫をすぐれども三宝のみ名をきかず」と説かれています。「墮於惡道中」必定の「是諸罪衆生」とは、本門の法華經信仰に入る以前の私たちであり、二千数百年前の提婆達多でした。ところが自我偈の經文に違反して提婆達多は、大聖人の大マンドラ浄土の内に入っています。この矛盾、この秘密、これを解く処に三界流転する末代凡夫の成仏の鍵があるよう

です。楽しいシリーズ、まだまだ続きそうです。

○ピラミッド式大マンダラ戒壇の最上壇における本尊形体

これまで、しばしば私は、大マンダラが本門の戒壇の造立図式であり、戒壇はピラミッド式構造であるということ、更には大マンダラにおいてもそうであるように戒壇においても、仏界と九界とは、互いに向かいあっている対面式構造（九一対面構造）であるということを累説して来ました。

念のため、このピラミッド式戒壇構造を、もう一度ふりかえってみるならば、重層した各壇の最上層の方壇にあつては、その中央に、多くの龕室・欄楯をもうけ、七宝、宝鈴に荘嚴された二仏並座の多宝塔が盤石の如くそびえ、それを中心として上行・無辺行・淨行・安立行という本化地涌千界の上首四大菩薩が、方壇の四方に陣取つて多宝塔に対しており、次の方壇にあつては、曾て権大乘並びに法華経迹門説法の時、お釈迦さまの脇士であつた文殊・普賢・薬王・弥勒が四方に陣取り、その他の迹化の菩薩も肩をならべて、それぞれ中央の多宝塔に対し、更に次の下壇にあつては、これも曾て小乗説法の時、お釈迦さまの脇士であつた舍利弗（目連）・迦葉（阿難）等の二乗声聞の大衆が、席をならねて、それぞれ中央の多宝塔に対し、更にその下の方壇にあつては、梵天・帝釈・日天・月天等々の天上界の神々が肩をならべて、これも多宝塔へ向かつており、次の方壇では、地上の神々や海中（海中）の神々である鬼子母神・十羅刹女・八大龍王・阿修羅王、特別には日本国々神の天照大神・八幡大菩薩までも座をつらねながら、それぞれ多宝塔に対し、最下壇にあつては持国天・広目天・增長天・毘沙門天の四天王それぞれ東西南北にあつて中央に向かつているという、雄大豪壮たる一大靈山を仰ぐが如くでありましょう。

それは六道三界の中心軸である須弥山の地上八万四千由旬、地下一万八千由旬（或いは八万四千由旬）という巨大な円筒形にして、その頂上台地が帝釈宮を中心として、これをとりまく三十三天、四天王衆天によってマンダラの原初型を示すというその構造よりも、はるかに壮大であり、はるかに絢爛であり、はるかに荘嚴きわみなきものであつて、須弥山に代わる三千大千世界の軸となり、核となつてはいます。

更にそこには、多宝塔を中心として、八万法蔵の一切経にあらわされたすべての諸仏・すべての諸菩薩・すべての二乗・

天上・地上・地下のすべての神々、更には仏教以外の神々までも悉く開会され、それらのすべての国土までも開会されているのです。

大聖人が、こういうピラミッド式の大マンダラ戒壇を、東大寺戒壇・観世音寺戒壇・薬師寺戒壇、或いは延暦寺戒壇のように堂宇の内に造立しようとされたのか、野外に造立しようとされたのか、今となつては計り知ることは出来ませんが、たとえ堂宇の内に造立しようとされたものであつても、その造形に対する気宇の広大さは、インド仏蹟に現存するサルナートのダメーク塔、サンチーの大塔、ブツダガヤの大塔、或いは発掘中のタキシラのカニシカ大塔にも勝れ、スリランカに残るアヌラダープラのルワンウエリ塔、アバヤギリ塔を圧し、更にジャワのポロブドールの遺跡をもはるかに凌駕するものであり、仏滅度後の仏教圏内における仏塔構造の極地を示すものということが出来ましょう。

因に、これらの仏塔の規模をふりかえつてみるならば、サルナート（初転法輪の聖地・鹿野園）のダメーク塔は、高さ四十三メートル、基壇（円壇）底辺直径三十六メートル、外面には等間隔に八個の仏龕の跡があり、内部には阿育王造立の遺構が包まれているといわれています。次にサンチーには三基の仏塔があり、第一塔が最も素晴らしく、高さ十六・五メートル、基壇（円壇）底辺直径三十六メートル、内部に包まれている原型は紀元前一世紀、阿育王時代のものといわれています。またブツダガヤの大塔については玄奘三蔵が「大唐西域記」に次のように記録しています。

「高さ百六十七尺。下の基壇の広さは二十余歩である。青い甃をたたみ、石灰をぬつている。何層にもなっている龕には、それぞれみな金像が入っている」

私は数年前、初めてインド仏蹟を巡拝した時、この大塔の壁面と頂上の相輪を望遠レンズで撮影し、そのネガを出来るだけ拡大現像することによって、その壁面一杯に無数の龕室と、そこに安置されている小さな仏像を発見することが出来たのですが、玄奘は肉眼でそれを認めることが出来たのでしょうか。それにしても今は風雨に色あせてしまっている龕室の仏像も、当時はまだ黄金色に輝いていたのでしょうか。中天にそびえるこの大塔壁面の無数の黄金仏像が、朝日・夕日に映えて輝く時、遠くはるかに大塔仰ぐ人々の心にも、お釈迦さまに対する畏敬の念が一層たかまつたのではないかと想像されるものです。次にスリランカ（元のセイロン）の仏塔の規模についていえば、ルワンウエリ塔は二世紀の造立といわれ、高さ百メートル、伏鉢基底径七十七メートルとされ、またアバヤギリ塔は一世紀の造立、高さ七十四メートル、円壇基底径百六メートル

とされています。

これらの仏塔の基壇は、円壇であれ方壇であれ、殆ど単層ですが、タキシラのカニシカ大塔は、カニシカ王みずから建立したもので、その内より仏舍利容器が発見されていますが、「大唐西域記」によれば、

「石造りで、基壇は五層の石壇、高さ百五十尺、二十五層の金銅の相輪があった」

と記録されており、最近の発掘調査では、一番下の基壇は方壇にして、一辺の長さは七八メートルであったことが明らかにされています。おそらくカニシカ大塔は、この地方において、仏塔の基壇や頂上の相輪が、重層的に発展して来たという実証の一例を示すものでありましょうが、こうした塔上下の重層的発展が、やがてこの地方において大乘仏教が興り、法華経々典が成立した時、見宝塔品の多宝塔の構造へとつながっていったのでありましょう。

見宝塔品の冒頭には、多宝塔の構造として五千の欄楯がもうけられていたと記されています。若し、この欄楯が宝塔各壇のふちにとりつけられた手摺りとか垣根というものであったとするならば、多宝塔には五千の壇が重層していたということが出来ましょう。假りに多宝塔の重層した壇が、みな方壇であったとしても、一面の壇は五千の四分の一の、一二五〇壇ということになるわけです。おそらくこの五千という数字は実数でなく、数の多いことを強調したものでありましょう。

なお多宝塔の構造には、五千の欄楯のほか、千萬の龕室があったと記されていますが、この龕室は、おそらく重層した各壇の壁面にもうけられていたものであったことでしょう。

然し、多宝塔の基壇が五千という多くの壇層に重畳していたといつても、ポロブドールの遺跡のように、高さよりも横が広いものと錯覚してはなりません。見宝塔品にもしめされている通り、「高さ五百由旬、縦広二百五十由旬」であつて、高さは横の二倍という比率になっているのです。

さて次に、ジャワのポロブドールの遺跡の構造については、前にも一度ふれたことがありましたが、重ねて紹介すれば、地上より六層の方壇を重ね、その上に三層の円壇があり、第九層壇の中央には高さ九メートル、底辺直径十六メートルの大塔があり、地上より大塔頂上までの高さは四十二メートル、一番下の方形基壇の一辺の長さは百二十メートルであつて、日本の方後円壇に対すれば、上円下方壇ともいわれそうな造形です。各壇壁面の石造レリーフの数は一四六〇面、総延長では五、六キロにも達し、壁面龕室の仏像と円壇上の小宝塔内の仏像は、皆グプタ王朝様式の石の如来像であつて悉く等身大

(坐像にして一、三メートル)、その数は実に五〇四体といわれ、遺跡全体がそのままマンダラとなっているのです。

この仏塔の全表面をおおっている花崗岩、安山岩の切石の量が、五万五千立方メートルにも及ぶというのも驚異的ですが、それよりも驚くべきことは、仏塔基壇壁面のレリーフに、善財童子の求道の旅が物語られているように、この仏塔がインドやスリランカの小乗教の仏塔でなく、実に大乘教の仏塔であり、しかも大乘教の中でも法華経と勝劣を競った華嚴経にもとづくものであり、華嚴の盧遮那仏の「一切即一切」「一切即一」という仏の世界を造形したものであったということです。中央頂上の大塔を中心として、これをとりまく九層の各基壇に、転法輪印・触地印・施願印・与願印・満願印・禅定印という各種の印相の如来像が、五〇四体も安置されているという構造そのものが、華嚴の仏の世界をあらわし、下から九層各基壇の繞道を次々にめぐりながら頂上まで参詣すること自体が、善財童子の求道の跡を習う修行ともなっていたのです。

この仏塔が発見されたのは一八一四年のことですが、南方ジャワのジャングルの中に大乘華嚴の仏の世界をマンダラとして造形した、このような世界最大の仏塔が存在していたということは、まことに驚異というほかはなく、同時に深い感動を呼び起こさしめるものと申せましよう。

目下、この遺跡はインドネシアとユネスコと協同して解体修復を進めています。これが建造されたのは、今からおよそ二二〇〇年前、大乘仏教を弘めたシャイレンドラ王朝が数十年の歳月をかけて完成したものとわかれており、また密教の祖である不空三蔵がこの造立に関与していたのではないかと、という説もあるようです。

不空三蔵のことはともかくとして、ポロブドールの仏塔建立と時期を殆ど同じくして、日本では奈良の東大寺に十六、二メートルという大仏が造立されています。この大仏も華嚴経の盧遮那仏であり、奇しくも時を同じくして華嚴の華が、仏教の母国インドより遙か東北端の日本と遙か東南端のジャワに開いているのです。

しかも東大寺では大仏開眼大法要、それはインドの僧菩提達那(通称、婆羅門僧正)、カンボジアの僧仏哲をはじめ中国の楽人・ペルシヤ人をも含む国際的大法要であったのですが、その直後、中国の僧鑑真和尚によって戒壇院に二仏並座の多宝塔を中心とした三層の戒壇が建立されています。

今、その当時に思いをはせれば、処はインドの東北端と東南端(太平洋の北と南)、経は同じ大乘華嚴経、基壇に三層と九層の相違こそあれ、時は同じ八世紀、今を去る二二〇〇年前のこと、この符契は、ただ単なる偶然といってすまざるべき

でしょうか。仏教の時の流れに命があるなら、この符契こそ、まさしく仏滅後、正像末の三時の中、像法時代の終幕を飾るフィナーレであり、まさに迫り来んとする末法時代の法華經本門の大教あらわれ、本門の戒壇の大地涌現する前兆を示唆するものということは出来ないでしょうか。

大聖人は、インド各地の仏塔も、スリランカ各地の仏塔も、タキシラのカニシカ大塔も、法顯・玄奘のインド旅行記を讀む以外に知るよしもなく、ジャワのポロブドールのマンダラ仏塔にいたっては、全く知るすべもなかったことでしょう。然し、大聖人の至念された本門戒壇の構想が、大マンダラを図式としたピラミッド式重層戒壇であったとしたならば、それは奇しくも、仏滅後におけるすべての仏塔の、時代と共に發達拡充して行つた造立の系譜にのつとり、しかもそれらを悉く総括し開会するものであつた、と申されましよう。

大聖人の本門の戒壇というものは、仏滅後、佛教圏内の全国各地において建立された多くの殆どの仏塔が、ただ生身のお釈迦さまを恋慕渴仰する故に建てられたものとか、或いは華嚴思想のポロブドールの仏塔のように、一切經の中の一經典を選択して、その經典思想によつて建てられた仏塔といったものとは、根本的に思想を異にしており、また中国の戒壇、日本奈良朝の三大戒壇、比叡山の大乗戒壇のように、ただ授戒灌頂の儀式を行う場処といったものとも發想を異にしているものであつて、実に、教法の上では開三顯一　三乘を開いて一仏乘をあらわし、一仏乘において三乘をあらしめるという一切經の教法統一の立場に立ち、仏身の上では開近顯遠　生身のお釈迦さまが久遠実成の本仏たることを開顯して、時間的には無始久遠劫来の無量の過去仏、空間的には尽十方無量の分身の諸仏という、すべての仏を統一する立場に立つのみならず、国土の上では十界常住・九一不二なる久遠の仏界をそのまま顯現しているのです。

それは大聖人みずから大マンダラの中に「仏滅度後、二千二百二十余年の間、一閻浮提の内未曾有の大漫荼羅なり」と讚文を特記されている通り、戒壇としても未曾有の戒壇であつて、特に着目すべきことは、仏果々上、九一不二なる事相が、実は九一対面構造であつたということです。仏界と九界とが互に向かいあい対面しあつていゝという仏塔は、仏滅後二千二百二十余年の間、世界中、何処にもなかつた未曾有の構造であつて、大マンダラを本尊と仰ぎ、本門戒壇建立を願う日蓮門下の人々としては、特に留意しておかなければならない重大なことであると申さねばなりません。

この構造によつても、大マンダラ全体が本尊ではないということが一目瞭然としています。また大マンダラを図式として

造形した場合のピラミッド式重層戒壇ともなれば、その全体が本尊でないということは、更に歴然とすることでしょう。そして本門の本尊とは、地涌千界の上首たる本化の四大菩薩をはじめとして九界すべての諸尊が等しく対面恭敬している中央上壇の多宝塔中、二仏並座されている久遠のお釈迦さまと多宝如来であり、文字大マンダラの上では、この二仏に加えて、二仏の中央を通貫しているところの、お釈迦さまによって説きあかされ、多宝如来によって真実証明され、神力品において結要付嘱されている一乘妙法蓮華經の五字七字である、ということに絞られてくるであります。

日蓮宗にあつては、この並座している釈迦・多宝の二仏と、二仏の中央に通貫している題目を造形して、「一塔兩尊」といい、これに本化の四大菩薩を脇土として加えて、「一塔兩尊四土」と称しているのですが、この場合の「一塔」とは、多宝塔そのものでなく、多宝塔に寄せて文字としてあらわされた題目であることは申すまでもありません。

では何故、題目が「一塔」というように表現されたのかというならば、もともと題目は音声として表現されたものであり、この音声は大マンダラのように二仏の中央に文字とし造形するに当たっては、多宝塔の表面に書きつけるほかにはなかったからであります。

その結果、二仏を宝塔の内に並座せしめていた多宝塔は、題目の文字を書きあらわすための角柱の塔と変わつて二仏の中央に位置するようになり、一見すれば二仏は、多宝塔の外に出て、題目塔の左右に座するという、今日の日蓮宗寺院・教会、或いは檀信徒の仏壇内の須弥壇上のような造形とならざるを得なくせしめられています。

或る寺院においては題目塔が角柱でなく円筒である場合もあります。またバゴダ式の多宝塔の表面に題目を浮き立たせ、その左右に二仏を安置するという方法をとっている寺院もあります。然し、そのいずれにしても二仏が宝塔の外に出てしまっているのです。これでは法華經の虚空会の儀相に違背して、かならずしも正しい造形ということは出来ないであります。虚空会における二仏並座の儀相を、經文のままに造形しようとするならば、二仏は多宝塔中において並座しておらねばなりません。そういう造形は、中国においても日本においても決して少なくはないのです。然し、この造形の上に、大聖人の大マンダラの如く二仏の中央に題目をあらわそうとするならば、造形上、非常な困難さが起こつて来ます。それでも敢えて二仏の中央に題目をあらわそうとする処に、題目が塔となり、「一塔兩尊」「一塔兩尊四土」という形が出来て来たのであります。然し、大聖人の大マンダラをみるならば、中央の題目は、二仏の中間にだけあるのでなく、十界を通貫して大マ

ンダラ全体に大書されているのです。大マンダラは九一対面構造でした。すると題目は、釈迦・多宝の二仏の中間に輝いているばかりでなく、仏界と九界の中間にも同時に輝いていると申されましょう。

たしかに多宝如来も過去仏として法華経を説き、法華経を付嘱されました。多宝如来が無量の過去仏を総括象徴する仏であるならば、無量の過去仏もそれぞれに法華経を説き、法華経を付嘱されているはずです。その故にこそ後の世において法華経の説かれる処あらば、刹那にもその場に多宝塔を涌現して、因行としてその説法を聴聞し、果徳としてその説法の真実を証明するという本願を立てていたので。この本願は、多宝如来一人の本願ではなく、多宝如来として総括象徴された無量の過去仏の本願でもあったと申されましょう。ここに法華経の教法の無始久遠劫来の不滅の生命が暗示されているということが出来ますが、今番、お釈迦さまが出現して多宝如来と二仏並座し、並座の儀相の中にあつて、お釈迦さまより法華経が説かれ、法華経が付嘱されるならば、その法華経は、お釈迦さまによつて今はじめて顕わされたものでなく、実は無量の過去仏によつて、無始以来、体胤嫡々として間断あることなく、色香も変えず無漏相承されて来た法華経であつたということが明らかにされるわけです。

そこで、この法華経の教法を題目として詮要し、題目を文字として二仏並座の当処に具象化しようとするならば、題目の文字を二仏の中央に位置せしめ、題目を光明点（或いは光明線）の筆法をもつて大書し、題目の光明が二仏をおおうように書きあらわすことによつて、二仏より題目の無辺に発していることを象徴することは、蓋し当然のことでありましょう。

勿論、このような造形は、大聖人にして初めてなし得られたものであつて、その独創の偉大さに、ただただ驚嘆するほかはないのですが、但し題目が二仏の中央に大書され、二仏が題目の左右にあるという造形の結果から、体用關係を論じて、題目が体であり、左右の釈迦・多宝の二仏は題目の用であると考えられることは、これを造形された大聖人の心に反する甚だしい錯覚といわねばなりません。実は、こういう実例が、しかも大聖人の御遺文と偽つて現存しているのです。その代表的なものは「諸法実相鈔」です。この中に次の一節があります。

されば釈迦・多宝の二仏というも用の仏なり。妙法蓮華経こそ本仏にてはおわし候え。経に云く「如来秘密神通之力」これなり。「如来秘密」は体の三身にして本仏なり。「神通之力」は用の三身にして迹仏ぞかし。凡夫は体の三身にして本仏、仏は用の三身にして迹仏なり。

然れば釈迦仏は、我等衆生のためには主・師・親の三徳を備え給うと思いに、さにては候わず。返つて仏に三徳を被らせ奉るは凡夫なり。

こういふ類の文献は、「諸法実相鈔」のみでなく、御遺文集の所々に散見されるものですが、それらはすべて中央の題目と左右の二仏を固定したものと考え、その上で題目を本仏とみなし、二仏を題目の用とし、更に題目をたもつ者こそ現実に生きた仏、本仏とするという法本尊、己身本尊の思想に墮ち入ったものであつて、大聖人の思想に反するばかりでなく、却つて大聖人の思想を侵し、本化の教学を混乱せしめているのです。

私が九州から身延へ歸つて来たのは、昭和四十九年十二月八日の釈迦牟尼堂開堂供養以来のことですが、身延に止住するといつても、毎月九州と東京の間を往来するため、釈迦牟尼堂に居るのは十日間ばかりにすぎません。釈迦牟尼堂の隣には本妙庵のお堂がありますが、この本妙庵の御宝前の仏像の配置が何時も変わるのです。

私が昭和四十三年三月、本妙庵を去つて九州へ下る時、本妙庵の御宝前には大マンガラの前に釈尊像、その前に大聖人の尊像、そしてその前に法華経々典を安置していたのですが、昭和四十九年の暮れに来てみれば、大マンガラの正面に法華経々典、經典の左右に釈尊像と大聖人の尊像、というように配置がえされていました。そこでさっそく元の通りに配置をなおすのですが、私が九州・東京へと廻っている間に、また配置がえられるのです。どなたか判りませんが、私の留守中に本妙庵へ参詣した人が変えるのでしょうか。こうして元へもどしたり、またかえられたりすることが毎月毎月くりかえされました。御宝前はいい迷惑であつたと思いますが、凡夫同志では全く根氣くらべのようでした。稚戯にも等しい滑稽な茶番劇のようでした。

今では、元の配置を変えられるということはありませんでしたが、法華経の經典を中央にして、その左右に釈尊像と大聖人の尊像を配置するというのは、題目の左右に釈迦・多宝の二仏があるという偶像の固定化した觀念にもとづくものであり、そして「諸法実相鈔」のように題目が体であり二仏は用であるといった法本尊思想によるものでありましょう。

然し大聖人が題目を大マンガラの二仏の中央に大書されたのは、題目が二仏の間にあることを表示したのではなく、実は二仏より上下十方に発し、無辺の法界くまなく光り輝いている事実をあらわすのに、二仏の中央に、光明点（光明線）の筆法をもつて大書せざるを得なかつたのです。即ち、題目は題目独自に、二仏の中央にあるではありません。法華経靈山

虚空会上多宝塔中の二仏は、肩を並べ、膝を接して並座されているものであつて、その両者の間には、題目の宝塔を建てるような余地はないのです。そしてあい接するこの二仏より題目が発せられているのです。

お釈迦さまの仏口はもとより全身より発する題目は「釈尊の因行果徳の二法」、多宝如来の全身より発する題目もまた無量の過去仏の「因行果徳の二法」であつて、お釈迦さまと無量の過去仏（多宝如来）とが同性同体であるように、両者の題目も全く同性同体功徳であつて、お釈迦さまの全身より発する題目は、縦にお釈迦さまの背筋を通つて上下無窮に天地をつらぬき、また多宝如来の全身より発する題目も、縦に多宝如来の背骨を通つて上下無窮に天地をつらぬき、この両者不異なる因行果徳の題目が、三界の須弥山に代わる宇宙軸となつているばかりでなく、横には太陽の光のように無辺に輝いて、因行果徳の功徳をそそいでいるのです。大聖人が大マンダラの二仏の中央に題目を大書されたのは、仏界におけるこの事実を表現しようとされた、と拝すべきでありましょう。

大聖人が唱導された本門の題目とは、天台学でいう諸法実相の理ではなく、あくまでも久遠の本仏お釈迦さまの因行果徳の二法であるということ、そして生身のお釈迦さまの久遠実成を事証する釈迦・多宝の二仏並座、二仏不二ということについては、項を改めて述べねばならないと思いますが、ここで注意しておかなければならないことは、二仏並座した多宝如来（無量の過去仏）が、法華経を説き、法華経を付嘱したというのは、既に無量劫の昔のことであつて、お釈迦さまと並座している当処にあつては、多宝如来の菩薩時代におこした本願にもとづいて、お釈迦さまの説法を聴聞し、その説法の眞実を照明しているだけであつて、今、九界の衆生（在世の衆生、滅後の衆生）のために法華経を説き、法華経を付嘱されているのは、並座のお釈迦さま一人であるということです。

ここで、もう一度、大マンダラにおける仏界と九界の対面構造（九一対面構造）が引きあいに出されて来なければなりません。大聖人が観心本尊抄の中で、有名な四十五字法体段に、

仏、既に過去にも滅せず、未来にも生ぜず、所化以つて同体なり。

と仰せられている「仏」と「所化」は、互いに対面しあつていゝものであり、また「開目鈔」の上巻に、

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

と仰せられている「無始の仏界」と「無始の九界」もまた、互いに対面しあつていゝ九一対面構造であつて、この対面構

造は、仏界と九界、仏と所化とが遠く間隔を置いて対立・対峙しているものでなく、兔の毛を突いたほどの隙間もなく、密接に互具円融している、いわゆる「所化以って同体」の当処であり、「九一不二」の当処でもあるのです。この当処そのものが「真の十界互具・百界千如・一念三千」の世界であり、本門の題目受持の世界であることは申すまでもありません。大聖人が大マンドラ上において、中央の題目が釈迦・多宝の二仏の間を通貫するばかりでなく、九界すべての世界を通貫し、しかも光明点（光明線）の筆法によつて題目の光明が、仏界にも九界にも、法界くまなく輝いていることを表すように大書された所がここにあると申されましょう。

題目の光明が法界全体を照らしているといえば、大聖人の御消息文といわれている「日女御前御返事」（これは「諸法実相鈔」と同型の思想によるもので、後世の偽作遺文と断定し得るものですが）その中の大マンドラを詳細に説明した文章に、これらの仏・菩薩・大聖等、総じて序品列座の二界八番の雑衆等、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。

と述べられていることを想起起こすことでしよう。然し「日女御前御返事」では、大マンドラ全体が本尊なのか、妙法五字が本尊なのか、妙法五字の光明に照らされたものが本尊なのか判然としていません。おそらくそのすべてを本尊とする法本尊・己身本尊の立場にあるものでしょう。こういう思想は、大聖人の法門の上で破折しなければなりません。

妙法五字の光明に照らされるとか、題目の光明に輝くという言葉は、何となく魅力的な響きをもっています。然しその実態は如何なるものでしょうか。輝く太陽の下で日光浴を楽しんでいるようなものではありません。若し暁天の太陽、御来光に対するならば、御来光の荘厳さに感動し、悠久なる大自然の限りなき恵みに感謝し、闇を照らす大光明の中にとけ入つて、我を忘れて天地一杯に、祈りの言葉、祈りにも似た言葉を叫ばずにはおられないことでしょうか。

若しそれが、妙法五字の光明に照らされるのであれば、九界の衆生がそれぞれに因行果徳の題目を但信口唱するということではなりません。仏界の本仏お釈迦さまと感応道交し、本仏お釈迦さまより付囑された題目を但信口唱する当処、題目の因果の功德が、沸る血潮となって全身にめぐり、血肉となり、骨髓となり、血脈相承の題目は、真直ぐにのびした背柱を通つて頭頂をぬけ、尾底骨を走り、上下無窮に天地をつらぬいて、須弥山に代わる宇宙軸となつて居るのです。若しこの境地を自己中心的に見るならば、百丈禪師が「独坐大雄峰」と弾呵したことを大差はないでしょうが、題目によつ

て宇宙軸の如くなっているのは、自分一人だけでなく、題目を唱えている九界の無量無辺の大衆生であり、そしてそれらをそのようにせしめているのは久遠の本仏お釈迦さまその人であって、お釈迦さまをはじめ、お釈迦さまを圍繞している九界すべてのものが、九一不二の当処に、題目の大宇宙軸を形成しているのです。

このように見て来るならば、釈迦・多宝の二仏不二の当処に、無窮の天地をつらぬき無辺の法界に因行果徳の法雨をそそぎつつ、そそり立っていた題目の宇宙軸は、同時に九一不二の当処にもそそり立っているものであり、大マンダラ上、十界の中央をつらぬくが如く大書された題目は、まさしく二仏不二の当処、九一不二の当処に顕現している題目を表現したものであると申されましよう。

今、これをピラミッド式重層戒壇の上でいうならば、戒壇の最上層において、二仏が並座することによってあらわしている二仏不二の当処に立つ題目はそのまま、二仏を圍繞し、二仏に向かつて対面している全ピラミッド戒壇各層における九界の衆生と二仏との、九一不二なる当処に立つ題目であり、ピラミッド式戒壇全体が、そのまま久遠の浄仏国土、本門の戒壇であるということが出来ましよう。

ところが、このままでは戒壇最上層部は、多宝塔中に並座している釈迦・多宝の二仏と、これを四方から圍繞する本化の四大菩薩という「両尊四土」形体、乃至「一塔両尊四土」形体であるということになります。この二仏並座の儀相において、生身のお釈迦さまが、久遠実成を顕現し、この仏身を顕現されたならば、二仏不二なるが故に、過去仏である多宝如来、多宝如来によって総括象徴されている無量無辺の過去仏は、必然的にお釈迦さまの久遠実成の本仏という仏身を内に摂取されることでしょう。ここに本門の戒壇最上壇上、一尊四土本尊形体があらわれて来るのです。

さて、一尊四土形体を確証するものとしては、まず御遺文の中に観心本尊鈔で、

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、仏像としては、

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。正像二千年の間は、小乗の釈尊は迦葉・阿難を脇土となし、権大乘ならびに涅槃・法華経の迹門等の釈尊は、文殊・普賢等をもって脇土となす。これら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。

と明記されており、また弘安二年五月十七日付けで中山の富木入道に与えられたという「四菩薩造立鈔」には、富木入道が大聖人に対して、

本門久成の教主釈尊を造り奉り、脇士には久成地涌の四菩薩を造立し奉るべし、と兼ねて聴聞仕り候いき。されば聴聞の如くんば、いずれの時か。

と質問して来たことに対して、

それ仏、世を去らせ給いて二千余年になりぬ。その間、月氏・漢土・日本国・一閻浮提の内に仏法の流布すること、僧は稻麻の如く、法は竹葦の如し。

然るに、未だ本門の教主釈尊、ならびに本化の菩薩を造る奉りたる寺は一処もなし。三朝の間に、未だ聞かず。と歎いて、聖徳太子の四天王寺、伝教大師の延暦寺、奈良七大寺の実例をあげ、

法華経の文を拝見し奉れば、その旨顯然なり。末法鬪諍堅固の時に至らずんば、造るべからざる旨、分明なり。と時をあかし、更に、

末法に入つて始めの五百年に、上行菩薩の出でさせ給いて、造り給うべき故に、正法・像法の四依の論師・人師は、^{コトハ}言にも出ださせ給わず。

或いは、

今、末法に入れば、もつとも仏の金言の如きんば、造るべき時なれば、本仏・本脇士造り奉るべき時なり。当時は、その時にあい当たれば、地涌の菩薩、やがて出でさせ給わんずらん。まずその程に四菩薩を建立し奉るべし。

と答えて、一尊四土本尊形体の造立の時と、造立する人とを明らかにされています。ここで注目すべきことは、一尊四土本尊にしても、一塔両尊四土本尊にしても、四大菩薩を脇士とす本門の本尊を造立する者は、本化の菩薩であり、本化の菩薩でなければ造立することは出来ないということです。このことは大マンダラを拝写する場合でも同じようにいえることであつて、久遠実成の本仏お釈迦さまと感応する本化の菩薩が、みずから脇士の一分として感応の本尊を造立し図顕することが出来るのです。

然し、「四菩薩造立鈔」は、右の文章を一読してみても、文体として大聖人御真蹟のような雄渾・流暢さが欠けているよ

うな感がしないではありません。また御真蹟文献中には見当たらない「本仏」とか「本脇土」という熟語もあつたりして、その成立については検討を要するという声もあるようです。然し、思想上からいえば、たとえ偽書であつたとしても抹殺するほどでもなく、準遺文として留めてよいものと思われまふ。或いは「四菩薩造立鈔」は大聖人滅後数十年にして日蓮門下の中に大マンダラ本尊形体・両尊四土本尊（一塔両尊四土本尊）形体が台頭し、優勢になつて来た傾向に対して、一尊四土本尊形体を標榜する中山門流の中で、御真蹟の「真間釈迦仏御供養逐状」に示されている釈尊像一仏造立の欠を補いつつ、一尊四土本尊形体の正統性を強調するために、大聖人の言葉をかりて工作されたものであるかも知れません。

今、その真偽、成立の問題はともかくとして、現に中山法華経寺の祖師堂の裏手の法華堂内陣には、大聖人が身延山中において開眼されたと伝えられる「二具十体」の一尊四土の仏像が二組、「御衣木（ミソギ）供養の御仏」秘仏として格護されて来ています。この秘仏は、法華経寺として合併する以前の、富木入道の持仏堂（後の法華寺）と、太田乗明の持仏堂（後の本妙寺）に、それぞれ本尊として安置されていたものです。

山川智應師は、その「本門本尊論」に併載した「本門本尊唯一精義」の中で、二具十体について次のように紹介しています。この両寺の「釈迦仏立像並四菩薩」といふものは、御厨子の大きさは長一尺五寸余、幅一尺余、奥行八九寸にして、内部に段があり、上段中央に釈尊と、その後方左右斜めに二菩薩、下段の左右斜めに更に稍開けて二菩薩、師弟とも同じく合掌、各蓮座に乗り給える立像にして、四土は曲躬低頭であります。

釈尊は御身長約五寸、蓮座とも約九寸、四土は御身長約三寸二分、蓮座とも五寸。

釈尊は両寺分ともに螺髪（カサネ）の仏形、しかるに四大土は法華寺の分は宝冠菩薩形、本妙寺の分は仏と同じ螺髪形であります。この二具十体の二組の一尊四土は、古来、法華経寺の秘仏として嚴重に一般公開が禁ぜられて来たものであつて、山川師も特別な計らいにより四十三年ぶりに再拝したといい、その時の調査によつて初めて右の記録を留めることが出来たと述べています。従つて、この記録は誠に貴重な記録と申されましよう。勿論、写真撮影は許されず、その全貌は、この記録にたよるほかはありません。

山川師は、この二組の一尊四土の造形を対比した場合、ただ一つ異なつてゐるのは、法華寺の方の四菩薩が宝冠形であり、本妙寺の四菩薩が螺髪形であるということに着眼して、「本門本尊論」の巻末に併載している「中山法華経寺宝蔵の一尊四

土二具十体を拝し奉りて観心本尊抄流通分の撰折現行法門の密意に及ぶ」という随分長い題名の小論の中で、次のように述べています。

観心の御本尊を木像に造立し奉ることは、国主信仰の時、即ち国立戒壇建立の時である。それは容易に造立し得られるべきものでない。さればしばらく教門によって「観心本尊抄」の「ソノ本尊ノ躰タラク」とある以前の「今本時ノ娑婆世界は、三災ヲ離レ、四劫ヲ出デタル常住ノ浄土也。仏既ニ過去ニモ滅セズ未来ニモ生ゼズ、所化以テ同躰ナリ」とある、その「仏」とあるのが「立像釈尊」で、「所化」とあるのが宝冠形の「四菩薩」で、この方は本化の四菩薩によって、螺髪形の釈迦牟尼仏が、本時の久遠本仏なることが示されているわけであり、また本化の四菩薩が、仏形（螺髪形）なることによって、「所化以テ同躰」なることが示されているわけであって、この二具十体は正しく「観心本尊抄」の四十五字法体の中の「今本時娑婆世界 離三災出四劫常住浄土 仏既過去不滅未来不生 所化以同躰」の前三十二字を表した教門の御本尊を御造立になって、富木殿と太田殿に御示しになったものである。

この文章は、私自身、まことに判読に苦しむものですが、おそらく山川師のいわんとする処は、四十五字法体段の「所化もつて同躰なり」という「所化」と「同躰」とを一往別個の表現とみ、本地においては同じく本化の四大菩薩であつても、娑婆世界に垂迹應現した場合、法華経の従地涌出品第十五から常不軽菩薩品第二十までの間では、宝冠形の所化としてお釈迦さまの脇士となり、それによってお釈迦さまの久遠実成の仏身を表明し、更にこの宝冠形の菩薩が、如来神力品において法華経の別付囑をうける時、螺髪形のお釈迦さまと同じ螺髪形の菩薩となつて、本仏お釈迦さまの本因本果の、その本因妙そのものであるという本地の同躰を表明し、本因妙の菩薩として展開する下種行化は、さきに不軽品において教示していた常不軽菩薩の折伏逆化を行軌とするものであるということ、富木入道と太田乗明の二人に対して、別々に、しかも同時に示そうとしたのが大聖人の心ではなかつたか、ということでありましょう。

若し、そうであるならば、山川師の小論は、まことにうがつた解釈といわざるを得ません。然し私は、こういう解釈は、四大菩薩の宝冠形・螺髪形ということにとらわれた見方ではないかと思うのです。何故ならば四大菩薩は、たとえ宝冠形であつても本因妙の位にあり、別付囑をうけて下種教化をなす者でなければなりません。また螺髪行であつても本仏お釈迦さまの久遠の所化として、お釈迦さまに脇士し、お釈迦さまの久遠実成を表示する者でなければなりません。この両形におけ

る自負と任務は表裏するものでなく、同時に顕現しておらねばならないのです。このことは山川師も充分承知されていたことでしょう。然し百も承知していても、ここに宝冠形と螺髪形の二種があったため、宝冠形を法華経の涌出品から不軽品の間に配し、螺髪形を神力品に配して会通を試みたのでありましょう。然し配当は理屈になっても理論にはならないのです。山川師の著書の内には、こうした配当的解釈が多く散見されますが、この場合においても、若し山川師の配当的解釈を認めるならば、本地の四大菩薩が垂迹して宝冠形の菩薩としてあらわれた場合と、螺髪形の菩薩としてあらわれた場合とは、あらわれた人物は全く別の人物なのか、それとも同一人物なのかという問題が起きて来ます。また同一の人物であるならば、涌出品から不軽品の間では宝冠をかぶっており、神力品では宝冠をぬいで僧形となるのかという問題も起きてまいりましょう。更には本化の菩薩は僧形でなければ法華経の別付嘱はうけられないのか、下種行化も展開されないのか、という問題までも起きて来るのです。こういう問題を山川師は、どのように会通しておられたのでしょうか。

このようなことを問題にする私こそ、却って愚かな詮索をしすぎるといわれるかも知れません。然し本門の戒壇本尊を論ずる場合、欠くことの出来ない本化の四大菩薩の造形上、これはゆるがせに出来ない問題と想うのです。

では私自身としては、これをどのように考えているのかというならば、ごく簡単に、観心本尊抄で、

この四菩薩、折伏を現する時は、賢王となつて愚王を誠責し、撰受を行する時は、僧となつて正法を弘持す。

と示されている文を、そのまま二具十体の造形として写した物ではないかと思ふのです。即ち、宝冠形の四大菩薩は、ここに「賢王」として表現されている在家の菩薩を象徴し、螺髪形の菩薩とは、ここに「僧」として表現されている出家の菩薩を象徴しているのではないか、と思われるのです。

ところで大聖人は僧として生涯折伏逆化の布教に徹していました。その大聖人がみずから「一期当身の大事」といわれた観心本尊抄の中で「撰受を行する時は、僧となつて正法を弘持す」と仰せられているのは自己矛盾ではないか。この一句は涌出品の地下の虚空界における本化の菩薩の本地の姿をさしているのではないか、という意見を出される方もあることでしょう。然し私は、賢王折伏・聖僧撰受の文は、そのようにひねって考えるものでなく、大聖人が立正安国論をはじめ御遺文の処々に引用されている涅槃経の「有徳王・覚徳比丘の故事に照らして書かれたものである」と思っているのです。即ち、折伏を現する賢王とは有徳王のことであり、撰受を行する僧とは覚徳比丘のことです。

まして観心本尊抄は、この賢王折伏・聖僧撰受の文につづいて「後の五百歳、閻浮提において広宣流布せん」「未法はなはだ近きにあり」「自界叛逆・西海漫遍」と文証をあげ、「この時、地涌千界出現して、本門の釈尊の脇士となり、一閻浮提第一の本尊、この国に立つべし」と述べ、一国同帰、本門戒壇本尊建立を密釈しているのです。この文体によっても、賢王折伏僧撰受が有徳王・覚徳比丘の故事に照らしたものと申されましよう。

二具十体の中、富木入道の方の四菩薩はすべて宝冠形でした。太田乗明の方の四菩薩はすべて螺髪形でした。その造形は大聖人の指導し指示する処であつたかも知れません。若しそうであるならば、まことに不遜のきわみといわねばなりません。この四菩薩の中、二人を僧形（その中の一人は上行菩薩日蓮大聖人）とし、他の二人を在家有髪姿として造形し、更に僧形二人の菩薩にそれぞれ撰受・折伏の相を、在家二人の菩薩にもそれぞれ撰折二門の相の表示するよう造形する方法もあるのではないかとさえ考えているものです。

山川師は、二具十体の宝冠形と螺髪形にこだわって、その会通に苦心されたようです。それは山川師ばかりでなく、私もこだわり落ちていくのかも知れません。然し、こだわらねばならないのは四菩薩の外相ではなく、むしろ二体のお釈迦さまの仏像ではないでしょうか。何故ならば、この二体の仏像が共に立像であるからです。本化の四大菩薩を脇士としてお釈迦さまが立像であるということは、法華経本門八品の中でも囑累品第二十二の説相をあらわすものであつて、若し山川師のように宝冠形の菩薩を涌出品から不軽品までに垂迹した本化の菩薩であり、螺髪形の菩薩を神力品に垂迹した本化の菩薩であるというならば、この立像のお釈迦さまは一体とも囑累品のお釈迦さまであるというほかはない、ということになってしまふでしょう。

では、富木入道や太田乗明がこの二具十体の一尊四士を造立した当時にあつては、如何なる経文に照らして造立したのか、そしてまた大聖人が身延山において親しく開眼供養されたというならば、大聖人は法華経の如何なる経品の本尊として開眼されたのかという問題が起きて来ます。更にこの問題に関連して大聖人が、伊豆配流中、海中出現の立像のお釈迦さまを、佐渡に身延に、そして武州池上の臨滅度時の枕頭に至るまで、身辺を離さず常に奉持し、このお釈迦さまに対して給仕の誠を捧げられたのは、どういうわけであつたのか、本門の本尊としてであつたのか、それとも隨身仏としてであつたのか、という問題までも起きて来るのです。

曾て、田辺善知師は、

「大聖人が伊豆海中出現の立像釈尊像を生涯に亘つて奉持されたのは、本尊としてでなく、隨身仏としてであつた」と解釈して物議をかもしたことがあります。当時、田辺師の説に同調する人々も少なくはなかつたようです。私も立正大学の学生時代、それも当時はまだ立正の講師であられた（故）執行海秀先生の自宅に居候していた頃のことですが、本門の本尊と、この立像釈尊の関係について、執行先生にお尋ねしたことがあります。先生の答えは簡單明瞭でした。

『大聖人は、伊豆海中出現の立像釈尊を、そのまま本門の本尊、教主釈尊、久遠の本仏として仰がれていたので。本仏が横になつて寝ておられたのでは、おがむのに困りますが、立つておられても、座つておられても、本仏には変わりはありません。本仏といつても、年がら年中、座つてばかりはいないでしょう。大聖人は伊豆流罪という大法難のさなか、お釈迦さまの仏像を感じせられたことに、生涯奉持するような重大な意義を感じておられたのではないのでしょうか』

先生の声は、何時ものように低く静かでした。そして先生の言葉は、形に対する固定的な観念、こだわりから脱して、そこに現に活動されている生きた久遠の本仏お釈迦さまを語っていたのです。

たしかに大聖人は、伊豆流罪という法難を転機として、みずから本化の菩薩という建長五年の立教開宗当時以来、胸中に独り固く秘めていた確信をいよいよ深めると共に、仏滅後未曾有という末法の法華經の行者の進むべき道に自己をあらしめている本仏お釈迦さまの、大聖人一人に対する期待の絶大さを痛感せざるを得ない折りも折り、海中より出現された立像釈尊は、大聖人のためにこそあらわされた久遠の本仏お釈迦さまそのものとして受けとめられたことでしょう。

ここにおいては最早、釈尊像が立像であれ座像であれ、形の大小、彫刻の巧拙、そして四大菩薩の有無等は問題ではなかつたはずで、そして大聖人がその生涯にわたつてこの仏像を富木入道へ与えられた「忘持経事」のお手紙の中でも「教主釈尊」と呼び奉っているように、本門の教主釈尊（本仏お釈迦さま）と奉持されたのも、特に伊豆法難以来、日夜、常に大聖人の五体に密着して離れず、大聖人をして本化の菩薩道にあらしめ、本化の先駆者として上行菩薩の道に一日一日、一歩一歩とたどらしている本仏お釈迦さまの仏身を、心にはかりでなくじかに肌身に感じておられたからでありましょう。

若し、人あつて、

「何故、大聖人は伊豆法難以降、鎌倉にあつても身延山中であつても、造立しようとおもえば造立することも出来たはず

の本化の四大菩薩の像を、この立像釈尊の脇土として造立されなかったのか。それは観心本尊抄や四菩薩造立鈔の文意に照らしてみても自己矛盾になるではないか」

と詰問するならば、法難重畳して席のあたたまる暇もなく、処を追われる大聖人の身であれば、四大菩薩の像まで懷中に奉持することは、まことに難渋をきわめることであつたであらうから等と釈明の弁をもうけるよりも、大聖人御自身であれば、莞爾として、

「この立像お釈迦さまの脇土は、この私である。私が本化の菩薩である。私は地涌千界の上首上行菩薩である」と仰せられるのではないでしょうか。

ところで伊豆海中出現のお釈迦さま一仏本尊形体と同じようなことが「真間釈迦仏御供養逐状」に述べられています。このお手紙は、建治三年九月二十六日、中山の富木入道に与えられたもので、御真蹟として法華経寺の聖教殿に格護されています。その状は次の通りです。

釈迦仏御造立の御事。

無始曠劫より未だ顕われましまさぬ己心の一念三千の仏、造り顕わしますか。馳せまいりて拝みまいらせ候はばや。「欲令衆生 開仏知見」乃至「然我実成仏已来」はこれなり。

但し、仏の御開眼の御事は、急ぎ急ぎ伊与房をもて渡しまいらせさせ給ひ候へ。法華経一部、御仏の御六根に読み入れまいらせて、生身の教主釈尊になしまいらせて、かえり迎え入れまいらせさせ給え。自身ならびに子にあらずは、いかんがと存じ候。

ここにいう伊与房というのは富木入道の実子で、後に六老僧の一人とうたわれるに至つた伊豫房日頂上人のことです。このお手紙は、富木入道が中山近在の真間堂（今の日蓮宗本山真間山弘法寺）を法論によつて改宗せしめ、ここの本尊として造立したお釈迦さまの仏像の開眼供養を身延の大聖人にお願ひしたことに對する御返事であつて、朗報に接した大聖人の喜びがあふれています。文意を説明すれば、大体次の通りでしょう。

無始曠劫以来、誰も造立しなかつた己心の一念三千の仏・如来寿命品の久遠実成のお釈迦さまを造立されたと聞いては、身延から駆け出してもおがみたい、思いにかられるほど嬉しく思います。この仏のことを方便品では「衆生をして仏知見を

開かしの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」と誓願されている仏であると示されており、また如来寿命品では「然るに我れ、実に成仏してよりこのかた久遠なることかくの如し。ただ方便を以て衆生を教化して仏道に入らしめんとして、かくの如き説をなす」と仰せられている通り開三顯一の教化をされている久遠の仏と示されています。

かくの如く尊いお釈迦さまの仏像の開眼には、急ぎ急ぎ一日も早く、入道の実子伊豫房日頂に奉持させて身延山へもつて来させなさい。そうすればさつそく、法華経一部八巻二十八品を誦することによって、仏像の六根に久遠の仏魂をよみ入れて「生身の教主釈尊」となし、真間堂の本尊としてお返し申し上げます。

然し、この仏像は大切な仏像であり、中山と身延とは遠く離れていますので、仏像の送り迎えには、入道自身か、さもなければ実子の日頂が当たるべきで、他の人では用心がかなわないことでしょう。

このお手紙では、お釈迦さまの仏像が立像であったのか座像であったのか判りようもありませんが、いずれにしても本化の四大菩薩を脇土としたものではなかったように思われます。若し、四大菩薩を脇土として添えたものであったならば、おそらくこのお手紙の冒頭では「釈迦仏御造立の御事」とはいわず、「釈迦仏ならびに四菩薩、御造立の御事」と示され、お手紙の内容にも四大菩薩にふれることがあられたことでしょう。多分、それはお釈迦さま一仏の造立であり、開眼ではなかったでしょうか。

ここで注意しておかなければならないことは、大聖人がこの仏像を開眼することによって、「生身の教主釈尊になしませらして」と仰せられていることです。このことは「忘持経事」に伊豆海中出現のお釈迦さまの立像を「教主釈尊」と呼んでおられたことと対比することが出来ましょう。

そして、このように考えて来るならば、中山法華経寺の二具十体の立像お釈迦さまも、大聖人みずから本門の教主釈尊として認められ、真間堂の釈尊像と同じく、法華経一部八巻二十八品を御仏像の六根に読み入れまいらせて、生身の教主釈尊にされたことであろうということが出来るのです。

山川智應師が、この二具十体の秘仏を二度目に詳しく拝観した時の貴重な記録文の中で、私が最も注意する処は、二組の四大菩薩が宝冠形と螺髪形であったということでもなく、またお釈迦さまの仏像が二体とも立像であったということでもなく、四大菩薩がお釈迦さまを中心としてその四方に配座されており、しかも曲躬低頭されていたということです。

ここにいう「曲躬低頭」とは一体どういう形をさしているのでしょうか。文字通りならば、四大菩薩がそれぞれ中央のお釈迦さまに向かつて、身をかがめ、頭を低く下げているということになります。

玉沢の妙法華寺には、国宝に指定された大聖人の説法図があり、その図の中に一尊四土本尊の画像の掛軸がえがかれています。この四大菩薩はお釈迦さまの四方にあつて、それぞれ宝冠をかぶり合掌して、中央のお釈迦さまに対して、体を半分ほど向けて立っています。これと中山の二具十体の四大菩薩を対比するならば、中山の四大菩薩もおそらく、腰をややかがめながら、体を半分ほどお釈迦さまの方へ向けているのではないのでしょうか。

玉沢のこの説法図の中のお釈迦さまは座像ですが、それは法華經の從涌出品から如来神力品に至るまでのお釈迦さまが座つておられたという教相を写し、中山の二具十体のお釈迦さまが立像であつたということをおぎなうものでありましょう。この説法図の中で、大聖人の説法を聴聞する者として画かれているのは、中山近郷の曾谷教信（後の法蓮日礼）夫妻であり、二具十体の中、宝冠形の一尊四土は富木入道持仏堂に、螺髪形の一尊四土は太田乗明の持仏堂に祭られていたものであつて、中山系のこの三大檀越にそれぞれ一尊四土本尊形体の本尊があり、そしてそれがそのまま今日にまで伝わっているということには何か不思議なものを感じずにはおれません。

それと同時に強く印象づけられるのは、この三組の一尊四土形体の中の四大菩薩の位置と向きのことです。この向きが中央のお釈迦さまに対して体を半分向けたのであれば、あとの半分は、この本尊をおがむ須弥台の下の僧俗に向けていると申されましよう。

然し、若しこの一尊四土形体が、ピラミッド式重層戒壇の最上壇にあり、戒壇を参拝する人々が、ジャワのボロブドールの仏塔を参拝するように、各壇の繞道をめぐつて最上壇に到り、お釈迦さまと四大菩薩の間の繞道をめぐるとするならば、四大菩薩はそれぞれお釈迦さまに向かつて正面から対するように造形されなければならないことでしょうか。

私が強調したい処は、この三組の一尊四土の造形において、三組とも四大菩薩がお釈迦さまの四方に位置しているということ、そしてお釈迦さまに向かつているであつたことであり、更にそういう造形のヒントとして奈良東大寺の戒壇院の二仏並座の多宝塔に向かつて四天王が四方から対していたという造形があつたのではないか、或いは奈良市内の頭塔山の土塔の造形があつたのではあるまいかということです。

至文堂発行の「日本の美術」シリーズの中、小野勝年氏編の「石造美術」（二十九頁～三十頁）には、この頭塔山（奈良市高畑清水町にあり）について次のように紹介しています。

奈良後期の石仏としてあげたいのは、奈良市頭塔の四面仏である。・・・（中略）・・・

石仏は、その各面に都合十三個が残っている。大体、一メートル前後の花崗岩の自然石を利用しているが、中には安山岩らしいものもある。・・・（中略）・・・

その画像や配置から推して東方薬師・南方釈迦・西方阿弥陀・北方弥勒の四方四仏、および釈迦八相と解される。・

・（中略）・・・

頭塔が玄昉（七四六）の首塚であるといった伝説は、古く「七大寺巡礼私記」に記されているように、良弁（六八九～七七三）の命を受けた実忠が、国家鎮護のため、神護景雲元年（七六七）に築造したものに外ならない。

したがって石仏も、そのときの造立と解してよく、奈良朝後期の石造彫刻の基準作品であり、石仏界の代表して天平彫刻に仲間入りすべき優品であるといえる。

これは、先に述べた頭塔山の説明を補足するものですが、この中で頭塔山に配置された石仏が、四方四仏をあらわしているということには注意すべきでしょう。また前にも紹介した和泉の大野寺の土塔については、本年十一月三日に発行された「産報デラックス九十九の謎、第一巻第一号、歴史シリーズ、古代の遺産」（一一〇頁～一一一頁）に「史跡・土塔」の写真入りで、次のように説明されています。

土塔 ・ これぞ日本のピラミッドではないか。

一辺五四メートル余の日本のピラミッド。大野寺の塔婆として築かれたもので十三重からなり、ブロック様の土片を重ね、一段ごとに名もなき庶民の名を書いた瓦を入れてある。行基のてになるものだが、人名瓦は彼がいかに民衆にわたられていたかを示す。

奈良の頭塔山といい、大野寺の土塔といい、土塔は日本のピラミッドとして、最近、俄に日本古代史上、脚光をあびて来ているようです。私が、本門の戒壇をピラミッド式重層構造といい、大聖人の戒壇に対する構想の下図の一つに土塔があったのではあるまいかと推理するのもこつした思潮の先き取りではないか、と疑われるむきもないではあるまいと自省するも

のですが、然しそれでも、一尊四土本尊形体や、大マンダラにおける九一対面構造を思いあわせる時、東大寺戒壇や土塔の構造が、脳裏に浮かび上がって来るのです。

では大聖人が至念された本門の戒壇は、ポロブドールのマンダラ仏塔や日本のマンダラ土塔のように、堂宇屋外、露天のものであったのかと問われるならば、決してそうだと言いつける何らの資料もありません。堂宇の屋内に建立しようとされるものであったのか、屋外露天に建立しようとされるものであったのか、或いはそのいずれでもあったのか、大聖人の胸中を推し計ることは、全く不可能なことでありましょう。

奈良朝の三大戒壇や比叡山の大乗戒壇は堂宇の屋内の、しかもその中央でした。弘安七年に建立されたと思われる奈良の唐招提寺の戒壇もそうでした。こうした一連の推移から類推すれば大聖人の戒壇も、おそらく屋内であったであろうという公算は、屋外というよりは大きいと申されましょう。

然し今日、既に明らかにされているインド各地の仏塔、スリランカ各地の仏塔、そしてカニシカ大塔、ポロブドールのマンダラ仏塔等が、先にも紹介しておいたような大規模なものであることに對するならば、一閻浮提第一の法華經本門の戒壇としては、それらのいずれにも劣らない大規模のものであつてもよいではないか、むしろ閻浮提第一の規模をもつ大戒壇、大マンダラ戒壇として建立されるべきではないか、と私は願うものです。

然し、そのいずれにせよ、本門の戒壇がピラミッド式重層戒壇という構造であることは、殆ど間違いない処でしょう。ここで再び戒壇本尊が一尊四土形体であるのか、一塔兩尊四土形体（兩尊四土形体）であるのか、という問題が煮詰められて来ます。望月敏厚師はその著「日蓮教学の研究」（一六八頁）に、

本門八品虚空会の儀相による「本尊為体」の本尊は在世結要付嘱の儀相であつて、これを在末相對して本門寿量の本尊として造立するには一尊四土の尊形においてするが、「本尊抄」の真意であると思つものである。

と述べて、お釈迦さまの在世にあつては兩尊四土（一塔兩尊四土）、末法にあつては一尊四土であると主張されています。若し一尊四土であるならば、中央の久遠の本仏お釈迦さまを仏塔に安置し、仏塔の周壁に無量の龕室に無量の過去仏や分身の諸仏を安置するという造形も考えられましよう。また或いは一尊四土の中央の本仏お釈迦さまの後背に、須弥山を凝した大円柱を立て、その円柱に題目をあらわすという構図も考えられましよう。

こうした戒壇本尊の造形については改めて検討を加えることとして、今ここでふりかえっておかなければならないことは、ピラミッド式戒壇が信仰上では単なる客体の造形だけのものではないということです。

先きに私は、大聖人の大マンダラ上、その中央において十界を貫通して大書されている題目が、釈迦・多宝の二仏不二の当処、二仏より発しているものだけでなく、むしろ九一不二の当処、無始の仏界と無始の九界より発しているものであり、十界それぞれの人々が受持する題目は、その人の背骨を通り、頭頂・尾底骨をぬけて天地無窮に貫通して、さながら須弥山に代わる宇宙軸となり、同時に法界無辺に光り輝いているものである。ということ述べておきました。

このことは、ピラミッド式戒壇の全体が大マンダラであると同時に、戒壇々上、題目を受持している者の当身もまた大マンダラであり戒壇であるということです。一即一切、一切即一の理を借りなくとも九一不二の当処であれば当然のことでしょう。大聖人が観心本尊抄の冒頭より天台の理の一念三千の法門を説き起こし、事の一念三千の法門に入って、「釈迦・多宝・十方の諸仏は我が仏界なり」「我等が己心の釈尊は、五百塵点、乃至所顕の三身にして、無始の古仏なり」「地涌十界の菩薩は、己心の釈尊の眷属なり」と仰せられたその「己心」とは、題目をたもつ行者の色心不二なる当身に即するものであって、本門戒壇の壇上、仰ぐ処の久遠の本仏お釈迦さまの仏身は、同時に行者の頭上にあり、本仏お釈迦さまを圍繞して行者擁護を誓願する無量の菩薩・声聞・諸天善神もまた同時に、行者の双肩・両脇・前後左右に圍繞して行者を擁護し、ここに大マンダラ戒壇が行者の当身に現成しているのです。若しこの当身の感応がなければ、ピラミッド式重層大戒壇もやがては古代の遺産にすぎないものとなりましょう。

浄土の人々 一その十一一

二佛並座の儀相から一尊四士形体へ

日蓮大聖人の一尊四士本尊造立の密意

多宝塔中、釈迦・多宝の二仏並座は、法華経見宝塔品第十一より如来神力品第二十一に至るまでの儀相であり、大聖人が図顕された大マンダラも、この儀相の中、本化の菩薩の涌出した從地涌出品第十五より如来神力品第二十一までの儀相にもとづくものであることは申すまでもありません。法華経の虚空会も二仏並座でした。これにもとづく大マンダラも当然二仏並座でした。従つて大聖人の本尊形体としては両尊四士、乃至一塔兩尊四士であるべきでありましょう。

然るに大聖人は「観心本尊鈔」や「四菩薩造立鈔」等において一尊四士形体の仏像造立を主張しておられ、更に中山の法華経寺に秘仏として格護されている二具十体の二組の一尊四士仏像については、大聖人みずから造立の指導に当たり、開眼供養までされたと伝えられています。このような一尊四士本尊義は、どうして起きて来たのでしょうか。大聖人は如何なる理由によつて二仏並座の多宝如来を削除して一尊四士を標榜するようになったのでしょうか。

先にも引用しましたが望月歓厚師は「日蓮教学の研究」(一七六頁―一七七頁)に

かくて一尊四士は日蓮聖人在世より引きつづいて造立されつつ、祖滅五十年頃までは、木像造立はこの形像に限られ、四十五年頃より二尊四士・一塔兩尊四士・大曼陀羅模刻像と規模様式を大にしたのであろう。

「与波木井実長書」に「仏は上行・無辺行・淨行・安立行の脇士を造りそえまいらせて、久成の釈尊に造立しまいらせ給うべし」とあるのは、祖滅七年の正應元年、日興の消息である。

このように彫刻像が、一尊から二尊形へ変化したことが、大聖人の意に契つかどうか、教義の本質に背かないか等の問題は、十分な用意の下に検討されなければならないのである。

私のいわんとするところは、如上の記述で明らかであると思うが、更に約言すれば、曼陀羅は文字曼陀羅であるべきで、形像造立の場合は、一尊四土を末法の正本尊とする。

と述べて、一尊四土本尊形体こそ本尊形像化の場合の大聖人の正意であり、兩尊四土・一塔兩尊四土形体は大聖人の本意にかなうものかどうか、教義の本質に背かないかどうか、と疑問を提起し、更に附言して次のように述べています。

曼陀羅を写して形像を造立するのは、「本尊抄」の仏・菩薩に止め、「日女抄」をそのまま形像化するが如きは、過ぎたるものといわねばならない。「本尊抄」の本来は十界羅列の相を本尊とするのではなく、十界の仏徳先頭の相を本尊としている。菩薩界以上を列挙したのもこの意義を顕すもので、十界の当相をそのままに仏形とはしない。況や地獄を地獄のままに仏なりとする自然法爾的な考え方は、少なくとも本尊としては容認さるべき相貌ではないのである。おそらく望月師は「日女抄―日女御前御返事」を偽書と断じて、大マンダラ全体をそのまま形像化して本尊とする非を指摘するものでしょう。但し望月師の大マンダラ観には、扨拭しきれない曖昧さが感ぜられないではありませんが、私がかねてより主張している大マンダラの九一対面構造をもってすれば、大マンダラ全体が本尊ではなく、その全体を形像化したものも本尊でないということが一層明白になりましょう。

今日、日蓮宗寺院・教会の本堂須弥壇上の本尊は、殆ど大マンダラ全体を形像化したものであり、たとえ全体でなくても、大マンダラの中の代表的な諸尊を形像化しています。然しこれほとんどないあやまりであって、大マンダラが九一対面構造である以上、菩薩界以下の九界の諸尊はすべて二仏並座の釈迦多宝の方へ向けしめねばならないのです。若し九一対面構造によって形像化しなくても、中央の題目は、二仏並座の当処だけでなく、少なくとも十界の全体に貫通しているように造形しなければ成りません。然しこういう造形は全く不可能なことであって、望月師のいわれる通り「曼陀羅は文字曼陀羅であるべき」であるということになるのです。

ところで望月師は、大聖人の御在世中、並びに滅後四十五年の頃までは形像本尊としては一尊四土形体であったのが、それ以降より兩尊四土形体・一塔兩尊四土形体、並びに大マンダラ全体の形像化と変わってきたという歴史的变化を論証して「このような彫刻像が、一尊から二尊形へ変化したことが、大聖人の意にかなうかどうか、教義の本質に背かないか」と疑問を提起し、むしろ反省を求められているようですが、然し、法華経の靈山虚空会の儀相をふりかえってみるならば、一尊四

土でなく、二仏並座（両尊四土）であり、大マンドラ上では一塔両尊四土となっているのです。

そこで問題は、大聖人の御在世中から滅後四十五年の頃まで造形上一尊四土であったのが、どうして両尊四土・一塔両尊四土となり、更に大マンドラ全体の形像化と変わって来たのかということよりも、むしろ法華経靈山虚空会上の二仏並座の儀相から、どうして一尊四土本尊義が生じ、その造形がなされるようになったのか、といった方が、より問題であると申されましよう。

もっと極端にいうならば、両尊四土は二仏並座の儀相を忠実に造形化したものであり、一塔両尊四土は大マンドラの仏部をそのまま写したものであり、日蓮宗寺院教会の本堂須弥壇上の諸尊は大マンドラ全体を形像化したものとして正統性がより強いにもかかわらず、一尊四土は、たとえ大聖人の独創的造形であったとしても、二仏並座の儀相、並びに仏滅後大聖人に至るまでの三國間における二仏並座の造形の伝統より見れば、むしろ正統性に欠けるものであり、祖滅四十五年以降、一尊四土形体が改められる大勢となってきたのも、蓋し、当然のなりゆきではないか、という意見も起きて来ることでしよう。たしかに一尊四土本尊義は大聖人の独創であり、仏滅後一閻浮提の内、未曾有のものでした。では、どうして大聖人とつて、このような独創的本尊義が起きて来たのでしょうか。一尊四土は二仏並座の儀相を写したものではありません。二仏並座の中の多宝如来が欠けているのです。多宝如来が欠けているというのは大聖人が除外されたからでしょうか。それとも多宝如来の仏身が、一尊四土の一尊という本仏お釈迦さまの久遠の仏身の内に包摂撰取され、一味と化されていると見取られたからでしょうか。どうして大聖人は二仏並座の儀相をふまえられながら、敢えて一尊四土本尊義を打ち出され、これを形像化されたのでしょうか。

今、法華経二十八品の經典の中、本化の四大菩薩が出現していながら、二仏並座ではない教相を求むるならば、

(一) 従涌出品において、地涌千界の本化の菩薩が、娑婆の大地より涌出する以前、無始久遠の昔より大地の下方の虚空界にあつて、本仏お釈迦さまの召喚を待機していた時代。この虚空界にあつては教相上、本仏お釈迦さまの實在は説かれてはいませんが、本化のいる処に本仏ありという本仏本化不二の意義からみれば、この虚空界は一尊四土の形体であるように思われましよう。

(二) 属累品において法華経の総付属が行われた場合。この場合、お釈迦さまは多宝塔の外に立たれて総付属をされたのです

から、塔外のお釈迦さまを中心とした一尊四士の形体でもあるようです。

然しながら、(一)の場合、いかにも一尊四士本尊形体であるようではありませんが、この地下の虚空界にあつては、本化の菩薩に対して法華経の別付属はされていけません。付属が行われたのは靈山虚空会上の如来神力品の時であつて、地下では召喚付属の時の来るのを待機していたのにすぎません。たとえ本化の菩薩であつても法華経の付属をつけていないでは、本仏お釈迦さまの脇土として充分であるとは言えないでありましょう。

勿論、本化の菩薩は、付属を受ける受けないにかかわらず、内証としては生身のお釈迦さまが久遠実成の本仏であられることは百も承知しているはず。然し本化の菩薩以外の迹化の菩薩をはじめ二乗や一般大衆は、その眼前においてお釈迦さま自身みずから開近顕遠されない以上、生身のお釈迦さまが久遠実成の本仏であることを知るすべもなく、又それらの大衆が一仏乗を信受して本化の自覚を開発することも不可能になつてしまいます。従つて大聖人が一尊四士本尊義を打ち出されたのは、涌出品の地下の虚空界を典拠とするものではない、と申されましょう。

次に、(二)の属累品についてみるならば、属累品は本化の菩薩を総目付として迹化の菩薩に対して一仏乗を付属し、一仏乗を信受するに堪えない人々に対しては「餘の深法をもつて示教利喜せよ」というように、一仏乗において二乗を説くことを付属したものですから、一往、形の上では一尊四士の上ではあつても、教法の上からみるならば大聖人の一尊四士本尊義は属累品によるものではないと申されましょう。

大聖人の一尊四士本尊義は、あくまでも法華経の骨髓である如来寿量品を中心として打ち出されたものでなければ成りません。然るに肝心の如来寿量品の儀相は二仏並座であり両尊四士形体になっています。では、どうして大聖人は従地涌出品から如来神力品までの二仏並座の儀相の中から、多宝如来をはずして一尊四士形体を打ち出されたのでしょうか。

二仏並座の儀相が解かれたのは、属累品の冒頭において、
その時に釈迦牟尼佛、法座より起つて大神力を現じたもつ。

といわれている通り、お釈迦さまが多宝塔の外に立たれた時でした。そして総付属が完了した後にあつては、

その時に釈迦牟尼佛、十方より来たりたまえる諸々の分身の佛をして、各々本土に還らしめんとして、この言をなしたまわく、

「諸仏、おのおの所安に随いたまえ。多宝仏の塔、還つて故の如くしたもうべし」

と示されているように、無量無辺の分身の諸仏は、それぞれ十方の自分の本土へ還り、多宝塔も扉を閉じて、多宝如来の本土である東方宝浄世界（観普賢菩薩行法経によれば再び娑婆大地の底）へ還ってしまったのです。多宝塔が東方へ歸ったのか、娑婆の大地の底へ歸ったのか、方向は全く違つてはいますが、いずれにしても大衆の眼前より消えて仏界の中にひそんでしまわれたのです。

従つて、属累品以降の法華経の流通分の経品（薬王菩薩本事品第二十三より普賢菩薩勸発品第二十八、並びに観普賢菩薩行法経）にあつては、法華経の説かれる処には直ちに出現するという多宝如来の本願によつて、多宝塔の出現はあつても、多宝塔中、再び二仏並座することはないのです。

たとえば妙音菩薩品第二十四には、

その時に妙音菩薩摩訶薩、釈迦牟尼仏及び多宝仏塔を供養しおわつて本土に還歸す。・・（中略）・・淨華宿王智仏の所に至つて、仏に白して言さく、「世尊、我れ娑婆世界に到つて衆生を繞益し、釈迦牟尼仏を見たてまつり、及び多宝仏塔を見たてまつりて禮拜供養し。・・」

観世音菩薩普門品第二十五には、

即時に観世音菩薩、もろもろの四衆及び天・龍・人・非人等をあわれんで、その瓔珞を受け、分つて二分となし、一分は釈迦牟尼仏に奉り、一分は多宝仏塔に奉る。

また観普賢菩薩行法経には、

また更に甚深の經典を讀誦し、あまなく十方無量の諸仏を礼し、多宝仏塔及び釈迦牟尼仏を礼したてまつり・（中略）・今、諸仏世尊を見たてまつることを得たりといえども、而も釈迦牟尼仏、分身の諸仏及び多宝仏塔を見たてまつること能わず。

というように、「釈迦牟尼仏、及び多宝仏塔」とあつても「釈迦牟尼仏、及び多宝仏」といつてはいないのです。このことは多宝塔中において二仏並座がなされていないことをあらわすものでありましよう。

なお行法経においては、大地より涌出した多宝塔の扉が開かれた時の、塔中の多宝如来の相貌を次のように示しています。

多宝仏の塔、地より涌出したまわん。釈迦牟尼仏、即ち右の手をもってその塔の戸トガを開きたまわん。多宝仏を見てまつれば、普現色身三昧に入りたまえり。一一の毛孔より恒河微塵数の光明を流出したもう。一一の光明に、一一に百千萬億の化仏います。

この情景は、あたかも見宝塔品において多宝塔が大地より涌出して空中にかかり、お釈迦さまが右の手をもって宝塔の扉を開かれた時と、殆ど同じようなことが繰り返えされようとしているように思われますが、それでもこの場では、二仏並座の儀相はくりかえされていないのです。

属累品以降の法華経々典において、多宝塔が出現するのは多宝如来の本願によるものですが、その本願は果たされても再び二仏並座の儀相が再演されなかったということは、もはや再演する必要性がなかったからである、と申されましようか。望月師は「日蓮教学の研究」（一六八頁）に、

本門八品虚空会の儀相による「本尊為体」の本尊は、在世結要付属の儀相であつて、これを在末相對して本門壽量の
本尊として造立するには、一尊四士の尊形においてするが「本尊抄」の真意であると思つものである。

と述べ、お釈迦さま御在世當時にあつては両尊四士、仏滅後の末法にあつては一尊四士というように、在世と末法の本尊形を相対的にとらえられているようです。若しそうであるならば望月師の本尊観も、配当的解釈の域を出ないもの、と申されねばなりません。法華経が不滅不変の聖典であるならば、本尊も又不滅不変であるはずです。一尊四士が正本尊であるならば、お釈迦さま御在世當時にあつても一尊四士でなければなりません。

然るに、お釈迦さま御在世當時では、如来壽量品を中心として見宝塔品から如来神力品までは二仏並座であり、從地涌出品から如来神力品までは両尊四士、そして属累品において二仏並座の儀相は解かれ、薬王菩薩本事品以降、結経の行法経に至るまで多宝塔は出現しても、二仏並座の儀相の再演されることもなく、本化の菩薩の出現もありませんでした。

これではお釈迦さま御在世當時の法華経説法の如何なる処に一尊四士本尊義があるのか見当のつけようもありません。若し敢えてその典拠を求めるならば、属累品において二仏並座の儀相が解かれ、それ以降にあつては再び二仏並座が起こらなかつたということ、もはや二仏並座する必要がなくなるほどの意義が、從地涌出品から如来神力品の間起こつていたとみて、その処に一尊四士本尊義の典拠を求める外はないと思つのです。

そうならば当然、多宝如来が本尊として削除されるか、本仏お釈迦さまの仏身の内に包摂摂取されるか、ということになって来ることでしょう。然し多宝如来の仏身が本仏お釈迦さまの仏身の内に包摂摂取されても、なお多宝如来はその本願によつて薬王菩薩本品以下の經典に示されているように法華經説法の当処には刹那にも出現して聞法と眞実証明の願を果たしています。すると多宝如来の仏身はお釈迦さまの内に摂取され、多宝如来の本願力はお釈迦さまの外にあつて多宝塔として化生し化現するともいわなければ辻褄があわないことになってしまいます。それにしても妙な屁理屈にすぎないようです。

いったい、大聖人は、どうして法華經本門の二仏並座の儀相から、一尊四土本尊義を打ち出されたのでしょうか。報恩抄の上巻には、次のことが述べられています。

月氏には教主釈尊、宝塔品にして一切の仏をあつめさせ給いて、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、大日經胎藏界の大日、金剛頂經金剛界の大日の主君なり。兩部の大日如来を即從等と定めたる多宝仏の上座に教主釈尊居させ給う。

ここにいう大日如来とは、金剛界・胎藏界の兩部不二の大日如来であつて眞言宗の開祖弘法大師の標榜した本尊であることはいふまでもないことですが、この大日如来を多宝塔の内に収め、多宝如来の即從眷屬として定められている処をみれば、大聖人は多宝如来を大日如来と同類の法身仏とみなしておられたのではないか、と思わしめられましょう。若しそうであるならば大聖人の多宝如来觀は、天台教学の伝統の内にあつたものであり、多宝如来が法身仏であるならば、大日如来はその即從眷屬として眞言密教の開会も試みられましょう。

さきにかかげた行法經に、

多宝仏を見たてまつれば、普現色身三昧に入りたまえり。一一の毛孔より恒河沙微塵数の光明を流出したもう。一一の光明に、一一に百千萬億の化仏います。

といわれているように、一見すれば多宝如来は、あたかも毘盧遮那法身仏であるかのようです。ところが同じ行法經には、お釈迦さまの仏身について、多宝如来と同じように、

釈迦牟尼仏を見たてまつれば、拳身の毛孔より金色の光を放ちたもう。一一の光の中に百億の化仏います。

諸の分身の仏、眉間の白毫大人相の光を放ちたまふ。その光、釈迦牟尼仏の頂きに流入す。この相を見る時、分身の諸仏、一切の毛孔より金色の光を出したもう。一一の光の中にまた恒河沙微塵数の化仏います。

と述べ、更に、

釈迦牟尼仏を毘盧遮那遍一切処と名づけたてまつる。

と声明しているのです。これでは多宝如来ばかりでなくお釈迦さままでも毘盧遮那法身仏とみなされており、観心本尊鈔にいうところの「我等が己心の釈尊は、五百塵点、乃至所顕の三身にして無始の古仏なり」という仏身観と異なっております。

おそらく行法経は、法華経二十八品の成立後、法身思想（華嚴思想）の影響のもとに編纂されたものであり、その中の菩薩戒の授戒作法についても、

今、釈迦牟尼仏、我が和上となりたまえ。文殊師利、我が阿闍梨となりたまえ。当来の弥勒、願わくは我れに法を授けたまえ。十方の諸仏、願わくは我れを證知したまえ。大徳の諸の菩薩、願わくは我が伴となりたまえ。

我今、大乘經典甚深の妙義によつて、仏に帰依し、法に帰依し、僧に帰依す。

と述べているように、迹門の域を出ない經典と申されましよう。若し、本門の授戒作法であるならば、阿闍梨、教授は文殊・弥勒でなく、本化の菩薩でなければなりません。

行法経は、他の經典と同じように法華経本門の立場で開会しながら読み直さねばなりません。行法経に説かれているお釈迦さまの仏身観にしても多宝如来の仏身観にしても、開会して見なおさねばならないことは申すまでもありません。

多宝如来については後に改めて述べたいと思いますが、見宝塔品をみても多宝如来は、生種不明の法身仏ではなく、菩薩時代に大誓願を起こし、仏陀となって後に入滅した過去仏であり、その誓願の聞法は不滅の因行をあらわし、眞実証明は不滅の果徳をあらわしている因行果徳不二なる仏であり、全身の不散の舍利身は、そのまま不滅の生身を表現しているものです。天台教学では、釈迦多宝の二仏並座の事相から、お釈迦さまを「能觀の智」、多宝如来を「所觀の境」に配当した上で、境智不二を主張し、このため多宝如来を理境の仏、理仏・法身仏とみなして来ました。大聖人もこの伝統教学に根ざしていたのでしよう。両部不二の大日如来を多宝如来の即從眷屬とされています。

然し、注意しなければならないことは「多宝仏の上座に、教主釈尊居させ給う」と仰せられていることです。この一言は、天台教学の伝統を打ち破った大聖人独自の本化教学の片鱗を示すものでありましょう。

更に大聖人は、「法華取要鈔」の中で、

教主釈尊は、既に五百塵点劫よりこのかた妙覚果満の仏なり。大日如来・阿弥陀如来・薬師如来等の尽十方の諸仏は、我等が本師・教主釈尊の所従等なり。天月萬浮これなり。華嚴經の十方台の毘盧遮那、大日經・金剛頂經の兩界の大日如来は、宝塔品の多宝如来の左右の脇土なり。例せば世の王の兩臣の如し。この多宝仏も寿量品の教主釈尊の所従なり。

と仰せられ、多宝如来は本仏お釈迦さまの所従であり眷属である、と明示されています。

なお、望月師は「日蓮教学の研究」(百六十九頁)に、

曼陀羅に於ける妙法と二尊との関係は、本尊相伝類の発生期に至つては、釈迦・多宝二尊の境智冥合を以て意義づけるのが一般であるが、これは、教主釈尊中尊義とは本質的に意義を異にするものである。

天台中古の境智、真言の金胎兩部理智冥合に習合する解釈であつて、聖人の釈迦一仏絶対本仏思想とは必ずしも一致するものではない。

「法華取要鈔」に「尽十方の諸仏は、我等が本師・教主釈尊の所従等なり。乃至、多宝仏も寿量品の教主釈尊の所従なり」という如く、多宝も又所従であり、脇土であり、又分身とするのが本筋である。

と述べ、多宝如来が本仏お釈迦さまの分身であるということについては、「開目抄」の、

この過去常あらゆる時、諸仏みな釈尊の分身なり。爾前、迹門の時は、諸仏釈尊に肩をならべて各修・各行の仏なり。かるが故に諸仏を本尊とする者、釈尊を下す。今、華嚴の台上・方等、般若・大日經等の諸仏は皆、釈尊の眷属なり。仏、三十成道の御時は大梵天王・第六天等の知行の娑婆世界を奪い取り給いき。今、爾前・迹門にして十方を浄土と号して、この土を穢土と説かれしを打ちかえして、此の土は本土となり、十方の浄土は垂迹の穢土となる。

という、文章によつていようです。

然し、望月師が多宝如来と十方の諸仏を同質の仏と見たのか、異質の仏と見たのか、と言つことは判然としていませんが、

若し同質の仏としてお釈迦さまの分身であるといわれたのであれば、いささか抵抗を感じないわけにはいきません。というのは私自身、かねてより多宝如来は諸仏とは全く異質であり、むしろお釈迦さまと同質であると考えて来ているからです。同質の仏であればこそ二仏並座したのであり、異質の十方の諸仏は大地の上の宝樹下に座していたのです。

然し、いずれにしましても、多宝如来は過去仏であり、しかも私は無量の過去仏を総括象徴しているのが多宝如来であると考えているのですから、お釈迦さまの過去常を具体的に表明しているものであり、如来寿量品においてお釈迦さまの久遠実成が開顕されるならば、この久遠実成に過去常（過去常住）も未来常（未来常住）も包摂されるのですから、当然「開目抄」に仰せられる通り、多宝如来といえども久遠の本仏お釈迦さまの方便身であり、分身ということが出来ましょう。

以上述べた「開目抄」「法華取要鈔」「報恩鈔」の文献によっても大聖人が、釈迦多宝が二仏並座していても、この二仏に上下・主従・本仏分身という相違を見ておられたことが明らかにされます。

多宝如来・・・下座・・・所従・・・分身仏・・・客仏
釈迦牟尼仏・・・上座・・・主君・・・本仏・・・主仏

しかも法華経を見れば、靈山虚空会においては二仏同等に並座してはいますが、来集して二仏を圍繞している十方分身の諸仏は、悉くお釈迦さまの分身であつて、多宝如来の分身でもなければ他仏の分身でもありません。それだけでなく、多宝如来は、多宝塔を大地より涌現して空中にかけ、二仏並座する以前、未だ宝塔の扉の閉ざされたままの状態で、宝塔の内より姿も見せずに、

善哉、善哉、釈迦牟尼世尊、能く平等大慧・教菩薩法・仏所護念の妙法華経を以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、皆これ眞実なり。

と大音声をあげて、お釈迦さまの説法を讃歎し、説法の眞実を証明しただけであつて、そのあと二仏並座しても一言も発せず、ただ黙然としてお釈迦さまの説法を聴聞するばかりであつて、行ったことは、属累品の総付属が終わつた後、お釈迦さまに言われて、宝塔の扉を閉じ、本土へ帰つて行ったということにすぎません。法華経の闡法と眞実証明、それは多宝如来の菩薩時代からの本願によるものですが、こつということだけでは多宝如来を本尊として仰ぐわけにはいきません。まして虚空会の終わつた後、末法の未来にかけて法華経説法の座に出現する多宝如来は客仏として本願を果たすにすぎないのです。

これに対して、同じように並座されたお釈迦さまは、一切衆生のためには主・師・親の三徳を具し、毎自の悲願をもって一切衆生を教化・救済してやまない仏であり、寿量品においては久遠の本仏たることを開顯し、神力品においては本化の菩薩に法華経を別付属し、属累品においては迹化の菩薩に総付属をされているのです。

ここに、姿の上では二仏同等に並座しながらも、本願の相違によつて、その行動の上にも主仏と客仏の相違が歴然としていゝのです。大聖人が法華経本門の二仏並座の儀相によりながら一尊四土本尊義を打ち出された所以は、およそ以上のような理由にもとづくものであります。次に多宝塔と多宝如来の実体について私なりに追求してみたいと思ひます。

浄土の人々 ― その十二 ―

二佛並座の成立とその意義（前段）

法華經の特色といえは、

(一) お釈迦さまの久遠開顯。

(二) 開三顯一の一仏乗の開顯。一仏乗による二乗の成仏。

(三) 多宝塔と多宝如来の大地涌出。二仏並座の儀相。

(四) 本化の菩薩の大地涌出と末法付囑。

大体以上四項目をあげることが出来ましょう。この中、(二)の一仏乗は一往方便品において開顯されてはいますが、大聖人が開目鈔に、

迹門方便品は一念三千・二乗作仏を説いて、爾前二種の失^トつを脱^ノれたり。然りといえども、未だ発迹顯本せざれば、実の一念三千も現われず、二乗作仏も定まらず。水中の月を見るが如し。根なし草の波の上に浮べるに似たり。

と仰せられている通り、本門如来寿命品に至つて、お釈迦さまの久遠実成が開顯され、久遠の本仏お釈迦さまの因行果徳の二法たる内容をあらわすことによつて一仏乗もまことの「一仏乗となり、一念三千も「九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備わりて」まことの一念三千となるのです。まして二乗作仏も、本門如来寿命品に至つて、はじめてその実を得ることが出来るのです。

こうして見れば法華經の四大特色というものは、二仏並座の虚空会にあるということが出来ましょう。ところが二仏並座した釈迦・多宝の二仏について大聖人は、これを同格の仏と見ずに、お釈迦さまを上座とすれば多宝

如来は下座、お釈迦さまを主君とすれば多宝如来は所従、お釈迦さまを主仏とすれば多宝如来は客仏、お釈迦さまを本仏とすれば多宝如来は分身仏（方便仏）というように、格段の差をつけているのです。客仏ということについては、観心本尊鈔に、

法師より已下五品の経文、前後水火なり、宝塔品の末に云く、「大首を以つて普く四衆に告げたまわく、誰か能くこの娑婆国土において、広く妙法華経を説かん者なる」等云云。

たとえ教主一仏たりといえども、これを奨励したまわば、薬王等の大菩薩、梵釈・日月・四天等はこれを重んずべき処に、多宝仏・十方の諸仏、客仏としてこれを諫曉したもう。諸の菩薩等は、この慇懃の付嘱を聞いて、「我不愛身命」の誓言を立つ。これらは偏に仏意にかなわんがためなり。

と仰せられている通りです。前回において大聖人が多宝如来を「客仏」と仰せられていた御遺文の文拠を失念していたため、その引用をなすことが出来ませんでした。右の一節であったことが思い出されましたので、改めてここに附記しておきたいと思えます。

処で、問題となるのは、このような多宝如来とお釈迦さまが多宝塔中で二仏並座しなければならなかったのかということ。前にも述べましたように多宝如来の本願は、法華経の闡法と、その真実証明でしかありませんでした。そして法華経々典における多宝如来の行動は唯この二つでしかありませんでした。しかも大聖人の慧眼よりみれば、多宝如来はお釈迦さまの所従であり、客仏であり、垂迹・方便の仏でしかありません。そういう多宝如来と何故、お釈迦さまは並座しなければならなかったのでしょうか。しかも多宝如来の宝塔の内に入ってまで並座しなければならなかったのでしょうか。

結果的にみれば、一尊四土本尊形体を標榜された大聖人の立場からすれば、二仏並座の儀相は、却つて教義を混乱せしむるものであり、むしろ多宝塔や多宝如来の涌出はあつても、多宝塔中で二仏並座しなかった方が、よかつたのではないか。二仏並座しなくても、本化の菩薩の大地涌出も、お釈迦さまの久遠開顕も可能であつたのではないか、という意見も起きて来ることでしよう。

然し、如何に大聖人が一尊四土本尊形体を力説されたとしても、法華経々典においては、二仏並座は厳然たる

事実であり、二仏並座の儀相のもとに本門の法華経が説かれているのです。たとえ法華経の本尊が、大聖人のいわれる通り一尊四土形体になるにしても、二仏並座の儀相は、一尊四土本尊形体を確立せしめる重大な過程というよりは、どうしても通らねばならない関門という比重をもつものと申されましよう。

注意しなければならぬことは、大聖人が一尊四土本尊義を打ち出されたということによって、軽率に二仏並座の儀相をとりあつかってはならないということです。二仏の両尊と、一尊四土の一尊とは本尊形体の上では全く違っています。三才の童子も一目瞭然と判るほどの相違です。この外形的相違によって、どちらがよいか、どちらが好きか、と選ぶものではありません。本尊の決定は凡夫の好みによるものであつてはなりません。大聖人の一尊四土本尊形体も実は、二仏並座の儀相に托した内容の中より、おのずからあらわれたものであつて、大聖人の選択ではないのです。

二仏並座の思想は、おのずから一尊四土本尊形体を結実するものです。大聖人の一尊四土本尊形体の樹立も、実は大聖人自身の偉大なる洞察力によるものであつたというほかはありません。

これまで法華教学史上、出来上つてしまつて二仏並座の儀相の上に立つて釈迦・多宝の二仏を境智の二法に配当したり、法身・応身に配当したりして、種々理屈をこねて来ているようですが、何故、二仏並座の儀相が起らなければならなかつたのか、多宝塔と多宝如来が娑婆の大地の下より涌出して空中にかなねばならなかつたのか、何故お釈迦さまは多宝塔中に入つて二仏並座しなければならなかつたのか、本門八品は何故、二仏並座の儀相の中で説かれなければならなかつたのか、といったことについては殆どかえりみられてはいないようです。多くの智者・学匠のふれなかつたこの問題或は敢えて回避されて来たのであるかも知れないこの問題に対して、私が日頃の私見を述べようとすることは、或は不遜のそしりをつけ、或は盲人の暴挙と嘲われるかも知れませんが、しかもこの問題の私見の資料は皆無に等しく、謎の古代史を推理する域を出ないものでもありません。然し、たとえ推理にすぎないものであつても、日本古代の邪馬台国を推理するよりは意義あることといわねばなりません。まして大聖人の一尊四土本尊義確立を志向する上には、たとえ一里塚であつても試みなければならぬ推理とも申されましよう。

二仏並座成立の素材

紀野一義氏はその著『法華経の探求』（二一〇頁～二二三頁）に、お釈迦さまの十大弟子の中の頭陀第一とうたわれた大迦葉の伝説と、過去七仏の中の第六仏である迦葉仏の伝承とによって、二仏並座の起源を述べています。その概要を次に紹介してみましよう。

まず紀野氏は、雑阿含経の巻第四十一の「大迦葉相応」に説かれている挿話を引用しています。それにはお釈迦さまがコ―サラ国の祇園精舎におられた時、大迦葉がヒゲも髪もぼうぼうにしたまま粗末な糞掃衣をまとって、お釈迦さまのもとへやって来ました。多くの仏弟子にちはそれをみて軽蔑しました。するとお釈迦さまは大迦葉にむかって、

「よく来られた、大迦葉よ。私は貴方が来ることを早くから知っていた。さあ私のそばにお坐りなさい。互に半座を分つて坐りましよう。貴方と私は、どちらが先きに出家したのでしよう。だから何も遠慮することはないのです」

と仰せられました。当時、仏教々団では一日でも一刻でも早く出家した者が上座に坐るものとされていたのです。お釈迦さまが半座を分つて坐ろうとされたのは、二人が同時の出家であるということです。勿論、史実ではお釈迦さまが先きに出家されていたのですが、この場合の同時出家ということは、お釈迦さまと大迦葉とが同格の仏であることを意味しているのです。

紀野氏は、同書の二二一頁に、

「この挿話が法華経における釈迦・多宝二仏並座の構想の起源であったことは明白である」と断言されていますが、果してそうでしょうか。釈迦・迦葉の二尊並座の思想は、いうまでもなくお釈迦さま滅後の仏教々団の主流をなした大迦葉門流の人々によつて、流祖の大迦葉こそ、お釈迦さまの嗣法の弟子であり、教団第二祖であるということを強調しようとして二尊並座の形を構成し、しかもそれをお釈迦さまと大迦葉の最初の出あいの時点に設置した作為があるように思われます。

この作為は、おそらく大迦葉の滅後、阿難が教団主流の長となるに及んで、阿難門流に対抗しようとしてなされたものであるかも知れません。

然し、たとえお釈迦さまが大迦葉と半座を分つて並坐しようとしたことが事実であったとしても、この並座に意図されているものは、大迦葉がお釈迦さまの嗣法の弟子であり、仏教々団第二祖ということをつたいあげようとしているにすぎない。

いものであって、思想的には何ら見るべきものではありません。

これに対して、釈迦・多宝の二仏並座の場合には、並座された生身のお釈迦さまがそのまま久遠実成の本仏であつたといふ思想的飛躍があり、またこの並座の中で本化の菩薩の大地涌出という劇的演出がなされているのです。肝心なことは久遠の本仏思想にしても本化の菩薩思想にしても、二仏並座の中より生れて来ているということです。法華經の二仏並座は、単なるトレードマーク（登録商標）ではありません。たしかに法華經本門の經典をみれば、二仏並座の儀相の下に、本化の菩薩の大地涌出があり、生身のお釈迦さまの久遠開顯がなされています。然しそれは二仏並座の標識の下になされたのではなく、むしろ二仏並座の中から生れたものなのです。その理由は後に説明しなければなりません。そのように考えることによって、見宝塔品第十一より囑累品第二十二に至るまでの、二仏並座の虚空会が一層の比重をもって来ることでしょう。

これに対してお釈迦さまと大迦葉の並座には、生むべきものとして大迦葉を権威付けることしかありません。つまり迦葉門流の人々にとっては、この並座は権威のお墨付きにすぎないのです。極端に言えば、自流のために勝手に作りあげたお墨付きとも申されましょう。小乗比丘教団内の権威争いの道具にもすぎない二尊並座が、大乘仏教の、しかも法華經の核心をなす虚空会の、二仏並座構想の資料とされることは考えられないことです。

次に、紀野氏は増一阿含經の卷第四十四に説かれている大迦葉の雞足山ケインクザン入定と弥勒菩薩への法衣伝授にふれ、

「この物語に説かれる雞足山中の大迦葉は、法華經におけるプラブータラトナ如来（多宝如来）であり、弥勒仏は法華經における世尊に当たることは明白である」

と述べていますが、この見方にも無理があるようです。

この物語は、お釈迦さまの金縷の法衣と、大迦葉の糞掃衣とを交換したことに始まっている。お釈迦さまが着ていた法衣をぬいで仏弟子に与えるということは、法灯を継承せしめるということを意味しているのですが、大迦葉はお釈迦さまの命によつてマガダ国の首都王舎城を囲む山々の一つである雞足山の洞窟に入つて入定し、五十六億七千万の後、弥勒仏が世に出現して、竜樹下において三会の説法をなし、雞足山の洞窟を開いた時、大迦葉がお釈迦さまよりたまわつた法衣を弥勒仏に献ずる、ということです。

ここにも、お釈迦さま 大迦葉 弥勒仏という法灯連綿たる系譜が示されていますが、弥勒仏が未だ出現しない以上、大

迦葉は雞足山中の洞窟深く、滅度をとらず禪定に入っているということになり、大迦葉の滅後における迦葉門流教団の権威付けがうかがわれるようです。

つまり大迦葉の門流教団の人々は、雞足山の洞窟内にミイラの如く結跏趺坐したまま般涅槃しないという流祖の大迦葉が、お釈迦さまより付嘱された法衣、そして弥勒仏へ継承せしめる法衣を、現在そのまま着用しているということによって、過去から未来へ渡る仏法の正統性が大迦葉滅後の教団に厳然として示すことを顕示するものであって、その裏には、大迦葉の滅後、仏教々団の主流が阿難中心に代ったという背景を否定することは出来ないであります。

お釈迦さまの滅後、直弟子の間に門流が生じたということは仏教々団史上、あまり言われてはいません。然し、直弟子にはそれぞれ直弟子によって教化されたグループが、お釈迦さま御在世当時からあつたはずで、それらのグループがお釈迦さまの滅後、自分たちを直接教化した直弟子を中心として結束し、直弟子を流祖の如くあがめ、仏法付嘱の正統性を競うようになったことは当然考えられることです。それらのグループが後の部派仏教の源流となったかどうかは別問題でありましようが、日蓮大聖人の滅後、直弟子の六老僧を中心として門流が生じ、やがてそれが宗派を形成して行つたことを考えあわせる時、お釈迦さま滅後の仏教々団の在り方も容易に想像することが出来ましよう。そしてお釈迦さまの仏弟子の中、特に大迦葉に関してお釈迦さまと半座を分つとか、法衣を交換するということに托して仏法正伝の伝承が多いのは、お釈迦さまの滅後、大迦葉が教団を代表し、教団を統率する任にあつたということと、決して無関係ではなく、むしろその方が密接な背景になっていると思われれるのです。

処で、紀野氏は雞足山中の洞窟で入定している大迦葉を多宝如来に比定し、洞窟の扉をあける弥勒仏をお釈迦さまに比定しています。それは洞窟内の大迦葉がミイラの如く入定していたことによって、多宝如来が多宝塔中ミイラの如く全身不散の仏身を保つて入定していたことを連想し、弥勒仏が洞窟の扉を開いたということによって、お釈迦さまが多宝塔の扉を開いたことを連想することによるものでありましよう。

たしかに両者は、よく似ています。紀野氏の連想比定も、もつとものように思われましよう。然し、前にも申しましたように、この比定には無理があるようです。何故ならば、たとえばAからBとCとが生れても、BとCは、Aを介して関連性はあるにせよ必ずしもBとCとは直接等しいとはいえないからです。

というのは、大迦葉の洞窟入定、弥勒の洞窟開扉という伝承は、実はそのままイランに興つたミスラ教の復活思想のパターンであり、法華経の見宝塔品における多宝塔の大地涌出から二仏並座までの過程も、ミスラの復活思想とはあながち無関係ではない、と思われるからです。若し仮にそうであつたとしたならば、ミスラ教の復活思想に影響されながら、両者それぞれに経典を編纂したものであつて、前者を素材として法華経が出来たとはいえないでありましょう。

勿論、前者が法華経よりは古い成立であるはずですから、前者の伝承が仏教徒の間に流伝し、法華経徒がそれを知つていたとしても何ら不思議でもありませんが、だからといつて法華経徒が前者の伝承を祖型として見宝塔品の、宝塔の大地涌出から二仏並座までの舞台作りをするはずはありません。若し前者の影響があつたとしたならば、むしろ前者の思想背景となつてゐるミスラ教の復活思想に直接よつていたことでしょう。ここで考えられることは、法華経が成立したとみなされてゐる西北インドにおいては、仏教徒の中の一部に伝わつてゐる前者の伝承よりも、ミスラ教の復活思想が圧倒的勢力をもつていたということです。

前にも私は、アチャンタやエローラ等の、インド各地に点在してゐる仏教の地下岩窟寺院の建造には、ミスラ教の地下神殿の影響があつたのではないかと申しておきましたが、大迦葉の洞窟入定・弥勒の洞窟開扉の伝承は、全くミスラ教の復活神事のやきなおしにすぎないのです。

ミスラとは太陽神であり、ミスラがインドに入つてミトラとなり、マイトレヤ（慈氏菩薩）弥勒と仏教化されたものとされています。ミスラ教では太陽は夜になれば地下に眠る、太陽が地下に眠るから夜になるとされ、そのため太陽の神殿は地下の洞窟、水の湧いてゐる自然の岩窟が最適とされて来ました。

そしてミスラ教の年間二大神事は、冬至に当る十二月二十五日のミスラの誕生神事と、春分に当る二月十五日のミスラの復活神事でした。それは秋に農作物を収穫し、冬にまいいた穀物の種が、春になつて芽をふくという穀霊の復活と軌を同じくするものです。弥勒の下生が十二月二十五日とされ、またその上生（滅度・復活）が二月十五日とされているのも、弥勒自身が太陽神ミスラの転化であるならば、蓋し当然のことでありましょう。因にイエスの誕生が十二月二十五日とされ、イエスの復活が二月十五日とされているのも、キリスト教が強大なミスラ教の勢力を駆逐することが出来ず、却つて包摂懐柔した跡を物語つてゐるといわれています。お釈迦さまの入滅も二月十五日となつていますが、これは偶然の符合なのでしょう。

か、それとも春分の復活思想によって、ことさらに二月十五日とされたのでしょうか。

処で大迦葉は伝承によれば洞窟入定となっておりますが、史実としては入滅に際し、お釈迦さまと同様に遺体は荼毘にふされ、その舍利は仏塔を建てて祭られたはずです。大迦葉の塔が何処に現存しているか寡聞にして知ることは出来ませんが、同じ仏弟子でも舍利弗の塔はサンチーとナーランダにあり、目連の塔もサンチーにあり、阿難の塔趾は王舎城の日本山妙法寺の境内に現存しています。

余談になりますが、日本山山主藤井日達上人の高弟であった丸山行遼上人と、曾て屢々九段の日本山のお寺で会って話をしている中、仏舎利の数が増えたり減ったり、或は消えたりするという話になり、その折、丸山上人が、

「私は御仏舎利が分決している処をおがんだことがある」

と言われ、更に、

「仏弟子の舍利粒は、お釈迦さまの御仏舎利よりも、やや大きい。私は阿難尊者の御舎利をインドで感得して、今も奉持しているが、やはり阿羅漢の御舎利は御仏舎利よりも大きいようだ」

と漏らされたことを今でもよく覚えています。おそらく丸山上人の感得された阿難の舍利は、王舎城の阿難の塔趾より発見されたものでありましょう。丸山上人は戦前より藤井日達上人に従ってインドに渡り、マハトマガンジーと起居を共にしながらインドの仏教興隆に尽された大先駆者ですが、今は遷化され、奉持されていた阿難の舍利が何処に祭られているか判りません。或は丸山上人の故郷である信州小諸の仏舎利塔に合祀されているのかも知れません。

いずれにしてもお釈迦さまをはじめ仏弟子は皆、滅後荼毘にされているのです。大迦葉だけが荼毘にされず、洞窟に入定したとは思われません。おそらくこの入定伝承は、大迦葉門流の人々が、自流の正統性と權威を誇示しようとして、ミスラ教の復活思想によって作り上げたものでありましょう。そしてこの伝承を裏付けるために大迦葉の舍利と塔は、門流の人々によって秘匿されてしまったのかも知れません。

それにしても迦葉伝承にいう大迦葉の洞窟入定は、冬至から春分に至る地下神殿における太陽神ミスラの姿であり、下生した弥勒が洞窟の扉を開くことは、入定していた大迦葉の復活をあらわし、復活した大迦葉が、曾てお釈迦さまより相伝していた法衣を弥勒に奉獻することによって、弥勒は地上永遠の仏となり、大迦葉は任を終って、はじめてみずから般涅槃に

入っています。

この迦葉伝承の中で、仏教らしいものは大迦葉がお釈迦さまより伝えられた法衣を弥勒に献ずることだけのよう
思われますが、然しこれにしてもミ斯拉の地下神殿の秘儀として、牛を屠殺して供犠となし、あふれる生血を飲むこと
よって不老の力を得るといふことの転化にすぎないようです。即ち、供犠の牛の生き血は、奉獻の法衣に転化され、その
ずれによっても不老永遠の力を得ているのです。

このように見るならば、迦葉伝承はミ斯拉教の誕生・復活の秘儀の焼きなおしにすぎないと申されましょう。紀野氏は大
迦葉を多宝如来に比定し、弥勒をお釈迦さまに比定して、この伝承の中に二仏並座の起源を求めようとされていますが、こ
の伝承の思想をみるならば、むしろ大迦葉は太陽神ミ斯拉に擬したものであり、弥勒はミ斯拉そのものであることは申すま
でもありません。従って両者とも、むしろミ斯拉に比定すべきでありましょう。

処で、一方法華経の見宝塔品には、ミ斯拉教の影響らしきものが、どの程度うかがわれるものでしょうか。多宝塔が曾て
娑婆の大地の下にあつたということが、ミ斯拉の地下神殿に相当するといえるでしょうか。また多宝如来によつて総括象徴
されているとみなされる無量無辺の過去仏の中、日月灯明仏とか燃灯仏、或は日月浄明德仏という太陽・光明に係る仏
の名前のある処から、多宝如来の仏身にミ斯拉の如き太陽神の影響があるとみなすことが出来るでしょうか。多宝塔の大地
涌出と多宝如来の出現、それもミ斯拉の復活に擬せられるものでしょうか。復活といえば、お釈迦さまは多宝塔の中に入る
ことによつて久遠実成を開顕しているのですから、これは明らかに復活であり、お釈迦さまが死塔である多宝塔の中に入る
ことは、太陽の眠る神殿に入ることであり、二仏並座は眠れる太陽神と一体となることであり、久遠開顕は生身のお釈迦さ
まが太陽神として復活することであり、お釈迦さまが太陽神という神格をもつようになるならば、多宝如来は月の神という
神格となるため、過去仏に太陽と月との両方の名をもつ日月灯明仏とか日月浄明德仏という名前が兼ねられていたといえる
のでしょうか。

蓋し、法華経とミ斯拉教とを、迦葉伝承のよつに直接むすびつけて考えることは、非常に難点があるようです。たとえば
娑婆の大地の下に久遠の間、潜在していた多宝塔は、地下神殿に擬せられるよりも、久遠の間、積る砂塵のために地中にな
ずもれて、現世の人々には全くその存在さえ知られていなかったということ、並びに多宝塔が地下にあつたということは種

族の地下浄土と関連があるのではないか、そう考える方が妥当のように思われるのです。なお古代インド、並びに中近東からオリエント地方における地母神信仰においては、お墓は再生の母胎・子宮とも考えられていたようですから、多宝塔にも再生復活の母胎・子宮という意味があつにと申されましょう。若しそうであるならば、お釈迦さまが多宝塔の中に入られたということは、久遠の母胎に入ったということであり、久遠実成の開顕は、久遠の母胎より永生復活したということが出来ましょうか。

それにしても法華経々典には復活思想が非常に濃厚です。お釈迦さまも多宝如来も復活しており、六萬恒河沙の本化の菩薩の大地涌出も復活であると申されましょう。法華経に一貫する教義は、開三顯一・開迹顯本・開近顯遠という開顯・開会の思想であつて、人開顯・法開顯・国土開顯とも申されていますが、この開顯・開会の中に、或はその背景に復活思想があるということ、そしてそれも単なる観念的なものでなく、農耕地域における穀霊の復活、或は太陽の復活という日常生活に密着した具体的なものであつた、ということには深く注意しておかねばならないでしょう。

岩波文庫の法華経（中）見宝塔品（一八七頁）には、多宝塔の扉が開かれた時の多宝如来の姿を次のように訳しています。かの大宝塔を開くやいなや、完全にさとりをひらいて世の尊敬を受けるに値する尊きプラプターラトナ如来が、あたかも瞑想を完成したかのように、四肢が痩せ、身体は衰えて、玉座に坐り、足を組んで安坐しているのが見えた。多宝如来の「四肢がやせ、身体は衰えて」いたという姿に、曾て私は、過去無量千万億劫の昔に滅度した多宝如来が、たとえ体はミイラの如くやせおとろえながらも、令法久住のため法華経聞法と眞実証明の誓願を果そうとしておられることに深い感動を覚えたものですが、一方、ミスラ教の影響があつたとするならば、その姿こそ冬至より春分に至るまで太陽の光が弱くなり、太陽がやせおとろえたことを象徴するものと見ることが出来るとも申されましょう。すると多宝塔は無量の過去仏の無量の仏舍利塔を総括象徴すると共に、永生復活の母胎でもあり、太陽の眠る神殿という意味もありうると申されましょうか。ミスラ教の法華経に及ぼした影響については今後、更に研究を深めてゆかねばなりません。それはミスラ教ばかりでなく、ササン朝のゾロアスター教、古代ユダヤ教、或はヘレニズム、或は地母神信仰などが西北インドにおける大乘仏教の興起、法華経の成立に際して如何なる衝撃・影響を及ぼし、如何に関連していたかということについては、今後の大きな課題として研究を重ねてゆかねばならないものでありましょう。

いずれにしても今ここでいえることは、多宝如来の「四肢がやせ、身体は衰えて」いる姿に冬期に入った太陽神ミスラの姿を連想することが出来るのではなからうか、ということです。迦葉伝承の大迦葉入定の姿も、冬期に入った太陽神ミスラの姿を擬したものでした。今多宝如来と大迦葉とに関連があるとするならば、それは太陽神ミスラを介するものであったのだ入定の外形が似ているということと両者を一つのものと考えたり、見宝塔品の祖型が迦葉伝承にあるとみてはならない、と申されましよう。

紀野氏は、更に見宝塔品の素材を求めて「法華経の探求」(二二七頁)、「迦葉伝説と多宝仏」という項のはじめに、「多宝塔思想は、マハーカーシャパ(大迦葉)に関する伝説のみがその素材であったのではない。むしろ直接の素材となったのは、同じカーシャパ(迦葉)の名を持つ過去第六仏の迦葉仏についての伝説である」

と前置きして、「デイヴィヤアヴァダーナ」(天譬喩)の一節と、大衆部の律典である「摩訶僧祇律」巻第三十三の一節と、化地部の律典である「弥沙塞部和醯(みしゃそくぶわけい)五分律」巻二十六の一節を挙げています。同書に紹介されているそれぞれの経文を簡略に披露すれば次のようです。

(一) 天譬喩

或る時、お釈迦さまが阿難を従えてトイカー(市)に行かれた時、耕作していた一人の婆羅門(階級の人)が遠くからお釈迦さまの姿を見て、

若し私が、仕事の手をやすめて、お釈迦さまに近付いて礼拝したならば、仕事の損をすることになる。若しお釈迦さまのそばへ近付かず礼拝しなかつたならば、福德の損をすることになる。仕事の損もせず、福德の損もしない方法はないものか

と思案しました。そして仕事をしながら礼拝するということに気付きました。婆羅門はさっそくそのようにしました。この時、お釈迦さまは阿難をふりかえりながら、

「阿難よ、この婆羅門が、若し正しい自覚知見を持っていたならば、この地(お釈迦さまが立っている場所)には、迦葉仏の不变の散ぜざる遺骨が留まっているのであるから、直にこの地に来て礼拝すべきであった。そうしたならば、このことによって、二人の仏陀を礼拝したことになったであろう」

と申されました。阿難は四つにたたんだ上衣（三衣の一つ）を地上に整えて、お釈迦さまに申し上げました。

「世尊よ、整えた席にお坐りになって下さい。世尊がお坐りになられると、この地は二人の仏陀によって、即ち一つは迦葉仏により、一つは現在の世尊によって、受用されることになるでしょう」

お釈迦さまは阿難の整えた席に坐られました。そして他の仏弟子たちに向って、

「あなたたちは、迦葉仏の不变の散ぜざる遺骨を見たいと思うか」

と尋ねられました。仏弟子たちは一同に願いました。

「世尊よ、今こそ、その時です。幸ある人よ。今こそ、その期です。世尊よ、私たちに迦葉仏の不变の散ぜざる遺骨を見せて下さい。それを見おわるならば、私たちは信を得るでありましょう」

(二) 摩訶僧祇律、卷第三十三

お釈迦さまが何時ものように仏弟子たちをともなつて、コーサラ国を遊行されていた時、一人の婆羅門が耕作しているのに出あいました。お釈迦さまが婆羅門の前を通りすぎようとした時、婆羅門は牛杖を地にささえてお釈迦さまを礼拝しました。お釈迦さまはそれを見て、にっこりと微笑されました。仏弟子たちは、その微笑のただならぬのを不審に思つて、

「どういうわけで、そういう微笑をされたのですか」

とお尋ねしました。お釈迦さまは答えられました。

「この婆羅門は、今、二仏を礼拝されたからである」

仏弟子たちは、いよいよ不思議に思つて

「二仏とはどういう仏でしょうか」

「その仏とは、私と、もう一人の仏とは、婆羅門の杖の下の大地に埋っている迦葉仏塔である」

仏弟子たちは一同に、地中の迦葉仏塔を礼拝したいと願いました。そこでお釈迦さまは仏弟子たちに、婆羅門より杖下の土塊とその土地を求めて来るように申しました。仏弟子は婆羅門にそれを願いました。婆羅門は心よく与えました。お釈迦さまはそれを手にされるや、その場に、地中より高さ一由旬、幅も奥行も半由旬という迦葉仏塔を涌現させまし

た。婆羅門もこの塔を仰ぎました。そしてお釈迦さまに申しました。

「世尊よ、私の姓は迦葉です。これは我が迦葉の塔なのです」

(三) 弥沙塞部和醯五分律、卷第二十六

お釈迦さまが阿難に告げられました。

「迦葉仏が般涅槃された後、国王は迦葉仏のために高さ一由旬、幅奥行半由旬という大きさの金銀塔を建立された。その塔は今なお娑婆大地の地中に現存している」

このように言い終るやお釈迦さまは、神通力によって迦葉仏塔を大地より涌現せしめて、もろもろの四衆に示されました。仏塔の中の迦葉仏の全身舍利は、厳然として本の如くでした。

紀野氏は、以上三つの資料によって、

「迦葉仏の遺骨が、不変の散ぜざる相のまま地中に埋もれているという表現は、大迦葉が弥勒仏出生の時まで全身散ぜず石窟内に留まるという説話に通ずるものであるが、これは同時にまた、多宝塔内のプラブータラトナ如来（多宝如来）が、その身は萎え乾からびながら、なお凝集して散ずることのない体を持っていたという表現にそのまま通じているのである。迦葉仏伝説と大迦葉伝説のどちらが古いかは、にわかには決定できないが、多宝塔思想が、この二つの伝説の組み合わせに基づいているであろうことは、疑いを容れない」と述べ、更に、

「迦葉仏と釈尊の二仏を礼拝する伝説については、この他、種々の経典、律典に説かれており、それらは、まとめて、かつて『多宝塔思想と迦葉仏伝説との交渉』という小論に発表したことがあるので参照頂きたいと思う」と附言されています。

この小論は宮本正尊教授還暦記念論文集「印度学仏教学論集」の二五七頁～二六八頁に掲載されているようですが、私はまだ読む機会を得ていません。出来るだけ早く、この論文を拝見したいものです。何故ならば、以上紹介された三つの資料は、二仏並座成立の素材として非常に大切であると思うからです。

然し、紀野氏はせっかく発掘されたこれら貴重な資料を適正に用いるに欠けているようです。それは『法華経の探求』

(二〇七頁～二〇九頁)の「二仏並座」の項に、

「多くの伝承された教法が凝集して漏れなく、散ずることなく集められ、統一された結果として作り上げられたのがプラブータラトナ如来である」

と述べているように、多宝如来を教法を象徴した法身・理仏とみなしており、二仏並座についても、

「理念の仏陀であるプラブータラトナと、体験の仏陀である世尊とを、一如であると観る時に、諸法実相の境地に入れるということである」

と解釈してしまっている根本的誤謬によるものでありましょう。多宝如来も過去仏であり迦葉仏も過去仏ですが、過去仏はあくまでも過去仏であって、教法を人格化した法身仏でもなければ、また理仏でもなく、曾ての生身の仏であり事仏であつたのです。

右の三つの資料の中、(二)の「摩訶僧祇律」の内容は、明らかに(一)の「天譬喩」の内容を発展せしめたものと思われませんが、この両資料に示されている「二仏礼拝」は、確かに法華経の「二仏並座」の有力な素材となつているものでありましょう。この場合の迦葉仏は、あくまでも過去仏であり、法身仏・理仏といった教法の人格化された仏ではないのです。

過去仏信仰は、お釈迦さま出生以前よりインド種族の中に根強く残っていました。阿育王が過去七仏の中の第五仏カナム二仏の塔を二度に亘つて増補建立したという史実によつても、過去仏信仰の根強さがうかがわれますが、お釈迦さまが成道された時、天地の神々が随喜したというのも、そこには過去仏の系譜があつたからであり、お釈迦さまがその系譜の中の仏となられたからです。またお釈迦さまが、

「私は仏陀である」

と仰せられた言葉を聞いた人々が、無条件にその言葉を信ずることが出来たのも、そこに過去仏信仰が幾世代も連綿として伝わり、世上、仏陀の出現が渴望されていたことを証するものです。またお釈迦さまの晩年、提婆達多が仏教々団に反逆し、みずから一派を開いてその教団が素衣素食と行乞を律法とし、過去七仏の中、お釈迦さまを仏陀と認めず、過去三仏のみを礼拝していたという玄奘の「大唐西域記」の記録によつても、提婆達多とその教団が過去仏信仰をしていたことを物語るものでありましょう。

おそらくお釈迦さま御在世当時、民間種族の中に伝承されていた過去仏信仰というものは世俗より遠離し、山林の中で素衣素食に甘んじながらも超人的呪術者、呪術による偉大なる救済者として語りつがれていたものであって、その正覚の内容は殆ど伝わっていないのでないでしょうか。そしてお釈迦さまが仏陀として過去仏の系譜につらなつた時、お釈迦さまの正覚の内容、説かれた教法をはじめとして生涯の行為のすべてが、そのまま過去仏へ移されて行つたのではないのでしょうか。それは観念的操作ではなく、過去仏信仰をしている人々、過去仏の伝承を信じている人々にとっては、現実のお釈迦さまをまのあたりにした時、過去仏もお釈迦さまの通りであつたと信じ、お釈迦さまも過去仏と全く同じであると信じられたことでしょう。仏教がお釈迦さま御在世当時、燎原の火のように全インドに弘まって行つたのも、もとよりお釈迦さまの偉大さによることは申すまでもありませんが、お釈迦さまの教えを受け入れる側に神話の如く伝承されて来ていに過去仏信仰を見のがすことは出来ないでありましょう。

お釈迦さまが誕生された時、仙人が赤ん坊のお釈迦さまを觀相して、

「在家にあつては転輪聖王となり、出家すれば仏陀になられるであろう」

と予言されたといわれていますが、この予言は仙人一人のものでなく、全インドの民衆、少なくとも種族社会における悲願をふくむものであつたことはいふまでもありません。今や伝承の神話は現実となりました。民衆は過去仏神話が現実となつたことを知つたのです。そして過去仏の系譜の中の仏陀としてお釈迦さまを仰いだのです。

「天譬喩」と「摩訶僧祇律」に示されている「二仏礼拝」、お釈迦さまと迦葉仏とを、同じ場所において同時に礼拝したということは、現在のお釈迦さまと、過去の迦葉仏とが別々の仏ではなく、実はお釈迦さまと迦葉仏が同じ系譜の仏である、お釈迦さまは過去仏の系譜の中の仏であつて、仏とは今はじめてあらわれたのではない、という意味がこめられているのです。

面白いことは、(二)の「摩訶僧祇律」において、お釈迦さまが地中より迦葉仏塔を涌出せしめた時、かの婆羅門が、

「世尊よ、私の姓は迦葉です。これは我が迦葉の塔なのです」

といつたことです。おそらくこの婆羅門のいう意味は、「私は迦葉仏と同じ出身の種族の末裔です。迦葉仏の塔は、私の先祖が建立供養した塔なのです」ということでしょう。何故婆羅門がそういうことを言つたのかというならば、それはお釈迦さまが釈迦族出身の仏であつたからでありましょう。婆羅門のこの言葉は、迦葉仏が曾て娑婆の地上に実在していたこと

を強調し、証明するものであつて、資料その(一)にいう「迦葉仏の不变の散ぜざる遺骨」という表現、並びに資料その(三)にいう「仏塔の中の迦葉仏の全身の舍利は、厳然として本の如くであつた」という表現は、迦葉仏の説いた教法が不变未散であつたことを象徴するというよりは、文字通り全身の舍利の厳然不变、厳然未散によつて、迦葉仏の魂の現存を主張するものと拝すべきでありましよう。

過去七仏思想は、お釈迦さまの滅後、次第にその数を増やし、大乘仏教では無量無辺の過去仏が実在したことをいうようになり、法華経ではそれらすべての過去仏が多宝如来に総括象徴されるに至りました。多宝如来の全身の舍利が厳然未散であつたというのも、包括された迦葉仏の全身舍利が不变未散で本の如くであつたという例をあげるまでもありません。

その多宝如来とお釈迦さまとの二仏並座は、お釈迦さまが無始久遠劫来、体胤嫡々として間断あることなく連続として継承されて来た過去仏の系譜（仏統譜）にあることを四衆のために（本化の菩薩でない人々、お釈迦さまの久遠実成を知らない迹化の菩薩以下の人々のために）再確認せしめ、その上において、お釈迦さまの過去常（過去常住）の在り方を具体的に示そうとしたものにほかなりません。

菅沼晃氏は、その著『ヒンドウ教 その現象と思想』（九三頁）に、次のように述べています。

「プラーナ文献

大叙事詩と並んで、ヒンドウ教の聖典とみなされるものに「プラーナ」とよばれる文献群がある。プラーナとは「古い物語」（「古伝説」）を意味する。プラーナということばは、プラーフマナやウパニシャッドのような古い文献のなかでは、イティハース（史詩）と結びつけられて説かれており、もともと歴史書として著わされたといわれる。

古くからプラーナは、つぎの五種の特徴、すなわち五つの主題をもつといわれている。

- (1) 創造、すなわち宇宙の創造
- (2) 再創造、すなわち宇宙の周期的な破壊と再建
- (3) 系譜、すなわち神々と聖仙の系譜
- (4) マヌの劫期、すなわちマヌに始まる人類紀
- (5) 王朝の歴史、すなわち日種・月種の家系にまでおよぶ新古の王朝の歴史

処で、プラーナ文献が文献として組織的にまとめられたのは、およそ西暦紀元三〇〇年から六五〇年の頃と推定されていますが、その思想の萌芽は、既に紀元前、少なくともお釈迦さまの時代にはあったこととされます。その目安の一つとして、お釈迦さまが修行時代、自分の出身種族の釈迦族のことを「太陽の裔」（日種）といわれたことをあげることが出来ましよう。

それはお釈迦さまが出家した後、アーラータ・カーラーマ仙人のもとにおける修行にも見切りをつけ、王舎城附近で修行していた時のことでした。お釈迦さまが街で托鉢していると街の人々はその姿の気高さにうたれて、神か、神の使いか、と仰ぎました。マガダの国王ビンビサーラも王城の高楼より見かけて、家臣の者にお釈迦さまの行くさきをつけさせました。やがて家臣は、

「大王よ、かの比丘は、パンタヴァア山の前面の山窟の中に、虎の如く、牛の如く、獅子の如く坐っている」

と報告しました。ビンビサーラはさっそくその場へかけつけました。増谷文雄氏はその著『仏陀 その生涯と思想』（四五頁〜四六頁）に、お釈迦さまとビンビサーラ大王との対話を、次のように美しく紹介しています。

王は釈尊に言った。

「汝は、いまだ若く、年すくなく

人生の第一期に達したばかりである

なお豊かなる青春を保持して

しかも由緒ただしきクシャトリア（武士階級）なるが如し

我れは汝に、汝の欲する緑を与えよう

光輝ある汝は、我が精鋭なる軍に加わり

戦士の榮譽を享受するがよい

我れは問う、汝の生れを語れ」

それに対する釈尊の答えもまた、偈文をもって、かように記されている。

「王よ、かのヒマラヤの山のふもとに

いにしえよりコーサラ国に属し

財宝と勇気とを兼ね備えたる

端正なる一つの部族がある

その部族を「太陽の裔」（日種）といい

我が生族を釈迦となす

王よ、その家より我れは出家した

もろもろの欲を冀求せんがためではない

もろもろの欲の災いを見おわつて

迷いを出で、欲を離るこそ安穩なりとするが故に

その道に精進せんと、我れは思ふ

諸欲にあらず精勤こそ、我が心は喜ぶ

この対話の中でお釈迦さまが、太陽の裔（日種）の出身であることを誇り高く申されたことは、殆ど事実であつて、おそらく後世の人々によつて付加されたものではないでしょう。ここにプラーナ文献の五種の主題の中、(5)の「王朝の歴史 日種・月種の家系にまで及ぶ新古の王朝の歴史」観というものが、既にお釈迦さまの時代に存在していたという一斑をうかがうことが出来るのです。

なお「日種」ということについては、菅沼氏は同書（八七頁）に、

「この書（ハリヴァンシヤ）は、三大篇から成るもので、第一篇「ハリヴァンシヤ・パルヴァン」では全篇の名称である「ハリの系譜」が述べられる。ハリとはヴィシュヌ神のもつとも一般的な異名であり、「ヴィシュヌの系譜」というタイトルのもとに、世界開闢説や、太陽神を起源とするイクシュヴァーク王とその子孫日種の王朝の系譜などが説かれている。」

と説明されています。これによれば釈迦族は、アーリア人がインドに侵入する以前からインドに土着していた先住種族の間で奉ぜられていたビシュヌ神の系譜の中の、太陽神に起源をもつ種族であつたということになりましょう。なお月種とは

シバ神の系譜のことです。

このようにインド古代社会において王朝の系譜が重んぜられたのにあわせて、プラナーナ文献⁽³⁾の「神々の系譜」「聖仙の系譜」が重んじられていたということは、法華経の二仏並座の成立に関して注意しておかねばならないと思われるのです。

なお、この際、プラナーナ文献の(4)の主題である「マヌの劫期」についてふれてみれば、それは紀元前二世紀の頃、マヌによつて創説されたといわれる「マヌ法典」にあらわれているヒンズー教の一種の終末観であつて、世界を四つの周期に分け、人類の墮落と救済を説くものです。菅沼氏の説明によれば、

第一期クリタ・ユガ期・・正しい法の時代、人間は無病で、すべての目的を達成する。

第二期トレーター・ユガ期・・正しい法が四分の一だけ欠けた時代

第三期ドヴァーパラ・ユガ期・・正しい法が四分の二欠けた時代

第四期カリ・ユガ期・・正しい法が四分の一だけしか残っていない時代

そして世界の現在は、まさに最後のカリ・ユガ期に入つており、この時、ビシュヌ神の権化として仏陀とカルキが出現し、世界を救うというのです。

なお菅沼氏は同書(一三〇頁)に、

「プラナーナ文献では、カリ・ユガにおいて正しい法が失われているさまが種々にえがかれた。この時代には人間の誠実さ、寛容さ、慈悲心などはもとより、寿命も体力も、智慧も力もなくなる。カーストやアーシユラマ(バラモンの生活階梯)は乱れ、財産だけがすべての基準となり、人々は欲ばることしか知らない。飢餓がはびこり、大風、大雨などの災害がおこり、人々はますます悲惨な状態となつてゆく。ヒンドゥー教は、このような一種の終末観にもとづいて神による救済を説くのである。ヴィシュヌ神のアヴァターラ(権化)のうちでは、仏陀とカルキとがカリユガにおいて出現するとされるが、とくに仏陀として出現したときが、まさにカーストが混乱し、アーシユラマが乱れる時代であつたとする点は注目に値するであらう。

仏陀について出現するカルキが野蛮人を亡ぼし、カーストとアーシユラマを確立して人々を真の宗教たるヒンドゥー教に導いたとする主張には、仏教にとつてかわつてヒンドゥー教がインドの民衆の宗教となつていった過程が暗示

「さていっているように思われる」

と述べていますが、このマヌの終末観が仏教に取り入れられて正像末の仏教史観となったことは明白でありましょう。このマヌ法典が成立したのは紀元前二〇〇年から紀元二〇〇年の頃とされ、この外、ヒンズー教々々典として「マハーバータ」「ラーマヤナ」の成立もほぼ時期を同じくしており、またこの時期に大乘経典も陸續として成立しているのですから、仏教とヒンズー教との間に思想の交流のあったことは当然と申されましょう。

ここで問題とされるのは、ヒンズー教においてお釈迦さまがビシュヌ神の第九番目の権化であるとされていることです。これはヒンズー教が仏教を包摂しながら仏教を超えようとする作為であることはいまでもありませんが、こうした思想を仏教が見のがすわけにはいきません。むしろ逆にビシュヌ神の権化思想を包摂しながら仏教独自の久遠の本仏観を生身のお釈迦さまの仏身上に確立しなければなりません。しかもそれにはブラーナ文献主題⁽³⁾に「神々の系譜」「聖仙の系譜」という思想があるため、それに対抗する仏統譜をもつて、お釈迦さまが久遠の本仏そのものであることを開顕してゆかねばなりません。

勿論、仏教の内部には小乗仏教と大乘仏教との対立があり、小乗では八十八入滅のお釈迦さまを本尊としながら阿羅漢の信仰に留まっております、大乘では十方の諸仏、未来仏が混立していて、どこにお釈迦さま正伝の仏法があるのか皆目判らない状態でした。

ここに内には仏教を開会統一し、外にはヒンズー教をはじめミトラ教・ゾロアスター教・ユダヤ教・乃至各地の土着宗教までも開会統一することの出来る仏教本来の教法の確立が迫られ、その使命に立ったのが法華教徒であったと申されましょう。今日、日蓮宗教学の中で、仏身論について三身即一の法身とか三身即一の報身などと論じあわれ、その優劣が競われて来っていますが、仏教という温室の中の観念的遊びにすぎません。法華経々典を編纂した人々は、内には大乘・小乗の仏陀論と戦い、外には特にヒンズー教のビシュヌ神の権化思想と戦ったのです。ヒンズー教においてお釈迦さまがビシュヌの第九番目の権化という以上、お釈迦さまそのものに久遠の本仏観を立てねばならなかったのです。お釈迦さまの奥に（或はその背後に）法身とか報身を立てるような形而上的観念論では、ビシュヌの権化思想とは戦えなかったのです。法華経本門流通分において妙音菩薩が三十四身に身を現ずるといふことも、観世音菩薩が三十三身に变化するといふことも、ビシュヌ神の権

化思想そのものであつて、その権化思想を法華經の内にとり入れることによつてヒンズー教と戦い、ヒンズー教との戦いの中に権化思想がとり入れられるようになったとも申されましよう。

では法華經如来寿量品において久遠の本仏お釈迦さまが、無始久遠の昔、仏陀となられて以来無量劫の間、燃灯仏などと無量の過去仏として出現し、それぞれの過去仏に「名字の不同・年紀の大小」があつたとしても、衆生を度脱せしめんがため、

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

という所謂「六或示現」も、ビシュヌ神の権化思想を用いたものであるかといえれば決してそうではありません。若し寿量品に二仏並座の儀相がなかつたならば、「六或示現」はビシュヌの権化思想の応用といひうるかも知れません。それほどよく似ているともいひうるものでもありませんし、そういういふ處にビシュヌ又信仰、ヒンズー教の開会がなしうるとも申されましようが、「六或示現」は、ビシュヌ神や妙音菩薩・觀世音菩薩の変化示現が十界に約されているのに対して、ただ仏界のみに限られ、仏界の中でも空間的に横の十方身の諸仏の上でなく、時間的に縦の過去仏の上において説かれているものであつて、この無量無辺の過去仏 三千大千世界の中では同時に二仏は出現せず、ただ一仏のみあらわれ、しかもその一仏の滅後、正法時代を過ぎ像法時代の終り、まさに法滅尽の末法時代の到来せんとする時、次の一仏が出現するというようにして、無始久遠の昔より一直線に正法を師資相續して来た無量無辺の過去仏を、一身に總括象徴した多宝如来とお釈迦さまとが二仏並座することによつて、お釈迦さまが過去仏の系譜にあることを証して、ヒンズー教の「神々の系譜」「聖仙の系譜」に対すると共に、無量の過去仏の生命がそのまま生身のお釈迦さまの一身に収約されているというその当身に「久遠実成」を明らかにしているのです。

如来寿量品には、これらの過去仏の不滅について

「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もつて分別せしなり」

「如来、実に滅せずと難ども、而も滅度すという。また善男子、諸仏如来は法みなかくの如し」

と示されているように、燃灯仏をはじめ無量の過去の諸仏は、それぞれに方便して「涅槃に入る」と言つたもの実は滅してはいない、滅してはいないけれども衆生教化のため滅度の形をとつたのである、といつていいのです。

このように無量の過去仏は皆悉く不滅であり、不滅の過去仏の生命が一人も漏さずお釈迦さまの当身に顕現しているということによって、お釈迦さまの久遠の仏身が、生きた仏身として「常に法を説いて、無数億の衆生を教化して、仏道に入らしめて来たということが出来るのです。若し、過去仏がそれぞれに滅度してしまつたとしたならば、法の相続はあつても、仏身の常住をいうことは出来ないでありましょう。すべての過去仏の生命が、過去に絶えてしまつているとして、お釈迦さま一人その生命は不滅であるということは出来ません。お釈迦さまの仏身常住を云わんとするならば、すべての過去仏の常住を云わねばなりません。そして無量の過去仏の常住仏身が、多宝如来として復活することによって、多宝如来と並座したお釈迦さま、八十歳で入滅したはずのお釈迦さまが久遠の仏身として復活することが出来るのです。

寿命品によれば、無量の過去仏は、たとえ仏の名前に不同があり、在世の寿命、正像兩期の年数に大小の相違はあつたとしても、とられた行為、説かれた教法、その全生涯はすべて等一でした。それはお釈迦さまの生涯を、過去仏の上に移したものであつたとしても、そこに言わんとするものは、究極の仏は、みな等一であるということです。ここにお釈迦さまの久遠実成性が、より明確にされて来るわけですが、注意しなければならぬことは、もともと久遠の本仏という仏がいて、その仏が無量の過去仏として応現し、今番お釈迦さまとして応現したということではない、ということ。若し、地上出現の諸仏が、本仏の応現身であるとすれば、それはビシユ又神の権化思想と大差はないと申されましょう。

古来、仏教には法身・報身・応身という仏身観がありました。日蓮宗の人々が毎日読みなれている「開経偈」にも、能詮は報身、所詮は法身、色相の文字は即ちこれ応身なり。

とも言われているその三身です。この場合の報身は悟りを開く智、法身は悟りの理境、応身は悟りを具象化した経文に約されていますが、おそらく「一々文々是真仏」という考えによって、経文の文字も応身とみなしているのでありましょう。然し、こういう三身の見方は、変則的であるというよりは、むしろまちがっているといった方がよいようです。

というのは三身説は、もともと無量の諸仏の分類法であつて、報身とは阿弥陀如来の如く曾て法蔵菩薩として誓願を立て修行し、その修行の果報として成就した仏身のことであり、法身とは大日如来の如く曾て法蔵菩薩として誓願を立てたものの仏であるということであり、応身とは地上に衆生救済のため応現した仏、即ちお釈迦さまのことです。

然し、修行もしないで仏になることは出来ません。お釈迦さまも修行によつて仏身を成就したのであつて、天からふつて

来た仏でもなければ、地から涌いた仏でもありません。お釈迦さまは生れながらの応身ではないのです。その修行も方便ではありません。寿命品にいう「我本行菩薩道」は、経文の通り「今なお未だ尽きず、また上の数に倍」しているのです。

若し敢えて法報心の三身を立てるとするならば、成道されたお釈迦さまの仏身の上において論ずべきです。即ち衆生に応じて教化救済の働きをされている現実のお釈迦さまを応身といってもよいでしょう。お釈迦さまが修行によって成就した不可思議の仏智を象徴して報身といってもよいでしょう。またお釈迦さまが常住している不滅の悟道の境地を象徴して法身といってもよいでしょう。そして十方分身の諸仏は、お釈迦さまの三身を方便して別立したものと違ってよいし、十方の諸仏はお釈迦さまの三身即一の一身に帰納するものといってもよいでしょう。

然し、お釈迦さまとは別に常住の法身・報身という仏がいて、その仏がお釈迦さまとしてあらわれたといったのでは、如来寿命品の仏身觀に反してしまつのです。お釈迦さまは権化仏ではありません。すべての過去仏も権化身ではありません。皆それぞれに同じ因行を修し同じ果徳の仏身を成就し、同じ教法を説き、同じ教化をなした仏たちであつて、それらのすべての過去仏、無始久遠劫来、一直線上にある無量の過去仏が、

方便現涅槃 而実不滅度

方便して涅槃を現ずといえども、而も実には滅度せず、お釈迦さまの仏身に収約されておればこそ、お釈迦さまの因行も果徳も人法共に久遠であるということが出来、お釈迦さまを主体とする時、無量の過去仏がお釈迦さまの方便現仏、六或示現仏とみなされるに至るのです。

このようにしてみれば、お釈迦さまの仏統譜と、ビシユヌ神の権化思想による神系譜とは全く異質のものとすることが出来ましよう。寿命品はビシユヌの権化思想とは全く異質の過去仏の系譜によって、お釈迦さまの久遠実成を開顯したのです。この開顯は法華経を編纂した人々によってなされたものですが、それは法華経教徒によって作成されたというものでなく、事實は既にお釈迦さま自身によって成就されていたものを開発し、法華経々典として成文化することが出来たといふべきであります。

菅沼氏はその著『ヒンドウ教』（五六頁〜五七頁）に、ビシユヌの権化思想の成立について次のように述べています。

「権化の思想は、もともと正義・道徳がおとろえ、不正義・不道徳が盛んになるたびに、ヴィシユヌがこの世にあ

らわれてダルマを興すという基本的な思想の上に、古来の神々や、民間の信仰において大きな役割をもっている神話的な動物・人物が加えられ、ヴィシュヌ神がそれぞれの場合に応じた姿をもって、この世にあらわれるという形ができてきたのである。また、この権化の思想には仏教の過去仏や、ジャイナ教の祖師の思想の影響があることを指摘するものもある」

これによればビシュヌの権化思想は、教法の一貫性もない本地垂迹（本迹）思想であつて過去仏の系譜とは全く異つたものであることが明瞭です。この説明の中に、権化思想には仏教の過去仏思想やジャイナ教の祖師の系譜の影響があるとみなしている学説の存在が紹介されていますが、その学説の当否はともかくとして、過去仏思想・過去仏信仰というものが権化思想とは全く無関係に存在していたということは確かであると申されましょう。

法華経は、生身のお釈迦さまの久遠実成を開顕する伏線として、無量の過去仏を総括象徴する多宝如来を涌出せしめ、多宝如来の久遠の誓願として、

かくの如し、かくの如し、釈迦牟尼世尊所説の如きは皆これ真実なり

と証明せしめました。ここにいう「かくの如し、かくの如し」という繰り返しは、無量の過去仏がそれぞれに法華経を説いたことをふりかえりながら、お釈迦さまの説法もまたこれらと全く同一であるという大肯定の感嘆詞であり、「所説の如きは皆これ真実なり」という「皆」の中には、見宝塔品以前の序品第一より法師品第十にまで説かれた一仏乗を中心とする教法はもとより、見宝塔品以降に説かれる教法、特にお釈迦さまの久遠開顕もふくんでいるのです。

若し、多宝如来の出現もなく、二仏並座の儀相もなく、突如としてお釈迦さまがみずから久遠実成の本仏であることを宣言しても、誰がこれを信ずることが出来ましょう。誰がこの宣言の真実を証明することが出来ましょう。お釈迦さまが多宝如来と二仏並座し、多宝如来によつて象徴されている無始久遠劫来、ただ一直線に連綿として継承されて来た無量無辺の過去仏による仏統譜の中に入れておればこそ、その仏統譜を通してお釈迦さまの久遠実成の歴史的眞実を信ずることが出来るものであり、また誰がその眞実を証明するよりも仏統譜を構成している無量無辺の過去仏が、多宝如来を介して、それぞれに「かくの如し、かくの如し」とその眞実を証明するほど確かな証明はありまじょう。

お釈迦さまと過去仏との関係、それは法華経々典編纂者たちが、お釈迦さまの過去の系譜を樹立するために敢えて付会し

たものではありません。既にみて来たように、お釈迦さまの誕生の時、アシタ仙人はお釈迦さまの将来を転輪聖王にならなければ仏陀となると予言しており、紀野氏も紹介している通り迦葉仏（過去第六仏）とお釈迦さまに対する「二仏礼拝」の逸話もあり、提婆達多教団の過去仏信仰、仏滅後二百年の頃インドを統一した阿育王の力ナカム二仏（過去第五仏）の起塔供養の史実もある通り、お釈迦さまの出生以前から仏滅後にかけてインドの民衆の中には過去仏神話、過去仏信仰というのが根強く存在していたものであり、お釈迦さまを仏陀と仰ぐ人々にはお釈迦さまを過去仏系譜の仏陀と、既に信じられていたのです。

たしかに過去仏の数は、仏滅後、お釈迦さまの前世の修行を讃美する本生譚の発展にともなつて次第に増えて来、大乘仏教では無量無辺の数となり、更に法華経ではそれらの過去仏が多宝如来一人に総括象徴されるに至りました。これまで多宝如来がすべての過去仏を総括象徴するといった人は少いようですが、多宝塔の規模が高さ五百由旬、縦広二百五十由旬という巨大なものであり、その塔壁に五千の欄楯と千萬の龕室（仏の部屋）があるということこそ、多宝塔が無量の過去仏の塔を総括象徴していることを暗に示すものです。

もとより多宝塔と多宝如来という仏は、法華経教徒によって創作されたものでした。従つて靈鷲山上の大衆は悉く、曾て見たこともなく聞いたこともない未曾有のものとして疑いを起すのも当然のことであつたわけです。然しその疑いも、大衆を代表した大衆説菩薩の質問に対してお釈迦さまが、多宝如来を過去仏であるといい、その特殊な聞法・証明の誓願を明らかにするや、たちまちに氷解してしまつたという処には、大衆の心底に過去仏神話・過去仏信仰が生きていたということ、たとえ過去仏は久滅度の仏であつても、既にその姿を見ることが出来なくなつていようと、過去仏の生命は生きていと信じられていたという証左にもなりましよう。

立正大学教授兜木正亨先生はその著『多宝仏塔の系譜』（四三一頁～四三二頁）に次のように述べています。長くなりませんが、重大な言葉がふくまれていますので、そのまま引用してみましよう。

塔中の多宝如来は現在仏ではなく、すでに過去に入滅した仏であるが、多宝仏が入滅の時に、わが滅度の後の全身を塔を立てて供養せよ、と遺言したことによつて造られた塔であるから、塔内の全身不散の遺体は血肉凝固のミイラ的存在である。この塔が法華経を説くところに現われ出て、多宝仏が「善哉、善哉、いま釈迦仏の説くところは、み

な真実である」と声を発して讚歎し、釈迦仏を塔内に招請して半座を分つて二仏並座するという行動をおこすというのであるから、これはまさしく「全身」の肉体的動作である。多宝仏が法華証明の時にのぞんで、過去滅度の塔中の「全身」が、法華説時の現在に蘇生して、血肉流動の言動をもって活現するさまである。久滅度の「全身」再生によつてなされる多宝の証明は、説法はしないにしても法身説法的あり方ではない。

常識の範囲では理解できない境地であるが、この超自然的な多宝仏の滅後における「全身の舍利」をかりてのアクシオンは「深重の願力」「大誓願力」「神通願力」によるところであつて、これが滅度してのちのときに、法華経を説くところがあれば、その前に顕現する根拠となつてゐる。

この文章の中で、「多宝の証明は、説法はしないにしても法身説法的あり方ではない」といわれていることは、日蓮宗教学者の殆どが中国の天台教学以来、多宝如来を法身仏とみなして来ている伝統の中で、それを否定する重要な発言であることはいうまでもありませんが、多宝如来を「血肉凝固のミイラ的存在」といい、それが「蘇生」「再生」するといい、更に「血肉流動の言動をもって活現する」といい、それが「深重の願力・大誓願力・神通願力によるところ」といわれている言葉は、重要な着眼点であるように思えるのです。

私は立正大学の予科時代、執行海秀先生の自宅に居候していたことは前にも述べましたが、当時、先生の家には私のような食客が四人もいました。私が一番大飯食いでした。さすがに執行先生もたまりかねてか、特別のはからいで大学の香風学寮に入れてくれました。先生が副寮監をされていた関係もあつたのでしよう。途中入寮が許されたのです。暫くして副寮監が兜木先生と交代され、予科を卒業して寮を出なければならなくなつた時、下宿する金もなく、お寺勤めしながら学校へ通う器用さもない私は、兜木先生の自坊である雑司ヶ谷の鬼子母神堂の近くの本納寺に引きとられ、そこから本科へ通うようになりました。ここでも相かわらず大飯食いでした。

昨年（昭和五十一年）の夏、久しぶりに兜木先生を本納寺にお訪ねしました。もともと兜木先生と執行先生は学生時代からの親友であり、私も両先生の自宅に居候していたせいも、何時も両先生に対する懐しさがだぶつてしまふのです。この日も、曾て執行先生に質問したように多宝如来について兜木先生におたずねしました。すると先生は、常でない熱ッばさで多宝如来の願力を説かれ、石田茂作氏の作製された八万四千塔の中の一つと、「法華経信仰の諸形態」という新刊書の中から

抜刷された「多宝仏塔の系譜」という小論を下さつたのです。

私は先生から頂いたこの小論を読みかえしながら確認を新しくしたことは、多宝如来の神通願力の裏には、過去仏の超人的呪力の伝承があつたのではないか、そしてこの超人的呪力・生きた呪力が多宝如来の誓願をまつとうさせる力となつていたのではないか、如何に誓願を立てても力がなければ行動化されません。民間に久しい間、伝承されて来た過去仏の超人的な生きた呪力に乗つて、多宝如来の誓願が組み立てられたのではなかつたのかということ。それとも一つは、多宝如来の蘇生・再生の裏には、民間の穀霊信仰・ナーガー（蛇・龍）の信仰がともなつていたのではないか、ということです。

穀物の種は秋にまかれ、冬の間は地中に眠り、春になつて芽をふきます。ナーガーもまた冬の間は地中に冬眠して、春に姿をあらわし脱皮します。インド古代より現代に至るまでインド民衆の中に生きているナーガー信仰の根強さ、それは亜熱帯地方に多いナーガーの姿の不気味さ、コブラの猛毒の恐しさもさることながら、ナーガーの蘇生の力が、人間の再生思想信仰に結びつけられ、蘇生・再生の象徴として神格化されて来たからでありましょう。

多宝如来の蘇生・再生も、そうした信仰と基盤を同じくするものであり、非アーリアンの種族社会における再生思想信仰を母胎としたものであつたのではないのでしょうか。過去仏の埋葬儀礼は、火葬であつたか土葬であつたか明確ではありません。大迦葉の雞足山洞窟入定の伝承を参照すれば、入定埋葬のようでもあり、薬王菩薩本品に示されている日月淨明德仏の儀礼は火葬であり、お釈迦さま自身の儀礼では遺言によつて転輪聖王の儀礼と同じくし、火葬の後、起塔供養されていることは周知の事実です。おそらく転輪聖王の埋葬儀礼は過去仏のそれと同じものであり、お釈迦さまはその伝統によつて、そういう葬儀を遺言されたのでありましょう。実はお釈迦さまの臨滅時にあつて阿難が葬礼の仕方を、お釈迦さまに尋ねています。この時のお釈迦さまの答えは、

「出家した者は、そういうことに心をわずらわさなくてもよい。葬礼は在家の人々がよく知つており、彼等が一切とりおこなうのであろう」

ということでした。阿難は案ずるあまり、更に在家が行う葬礼の在り方を尋ねました。その答えが、転輪聖王の葬礼であつたのです。これによれば民間種族の古老の間に、そういう葬礼が過去仏信仰・転輪聖王神話と共に伝承されていたと申されましょう。すると過去仏の埋葬儀礼は、起塔供養する前に火葬されたのであるという推測が、土葬や入定よりも有力

となつて来ます。それにもかかわらず迦葉仏にしても多宝如来にしても全身不散の舍利身、「血肉凝固のミイラ的存在」であつたという表現は、蘇生・再生・復活を前提とするものであつたと申されましよう。すると多宝塔は、単に仏舍利を祭る塔（死塔）ではなく、実は、むしろ再生復活の母胎であつたということが出来るのです。

そこでお釈迦さまが多宝塔の内に入られたのは、死塔の内に入って生死不二をあらわすためでなく、復活の母胎に入つてそこより久遠の本仏として復活する、所謂もともと久遠の本仏であつたことを開顕するためであつたと申されましよう。

お釈迦さまの滅後、遺体は火葬され、各種族によつて仏舍利は八分され、火葬の灰炭と仏舍利を納めた宝瓶とで、あわせて十塔の起塔供養がなされました。その後、阿育王によつて仏塔の舍利は更に分祭されて八万四千の塔が建てられたといわれています。

その間、仏塔は民間在家の信者によつて護持祭祀され、出家の比丘・比丘尼は仏塔信仰とは別に教理の研鑽をふかめ、やがて仏陀と成ることの不可能を知つて、阿羅漢果をめざすようになり、八十八入滅のお釈迦さまは過去の仏、教法を遺した死仏の如き存在と化されていたと云つても過言ではない状態でした。

ここに法華経教徒が、ビシュヌの権化思想、その他の外教に対しながら、それらをも開會する意味から、八十八入滅の生身のお釈迦さまをそのまま久遠実成の本仏として開顕するには八十有限のお釈迦さま、その仏舍利は八万四千の塔に分散されたお釈迦さまを、厳然未散の舍利身の多宝如来の塔を再生復活の母胎として、その内に入れ、二仏並座の儀相によつて久遠の仏統譜を明らかにし、更に久遠の教化をあらわすため六萬恒河沙の本化の菩薩を大地の中から復活せしめて如来寿量品に及ばなければならなかつたのです。

法華経は、まさしく復活の經典でした。法華経が埋經の聖典を代表するようになったのも復活思想によるものであり、弘法大師が入滅間近な頃、法華経を論じたのもそのためであり、真言密教系の寺院、根来（ネゴロ）や高野山に多宝塔があるのも輪奐の美だけのためでなく、多宝塔が復活の母胎であるという伝統によるものと申されましよう。

どうも同じようなことばかり、くどくどと述べているようですが、私が本当に述べたいと思つてゐることは、日蓮大聖人が二仏並座の大マンダラを図顕されていながら、どうしてお釈迦さまを本仏とし多宝如来を客仏として一尊四土本尊義を立てられたかということに照して、二仏並座成立の時点で、それと同じことをいふことの出来る社会背景があるということ、

それはインド・中近東・オリエントに弘まっていた土着の地母神信仰であるということです。地母神信仰・地母神の神婚、それによる復活については次回でふれなければなりません。

浄土の人々 ― その十三 ―

二佛並座の成立とその意義（後段）

西北インドに現存する二仏並座の石仏

もう一昨年のことになりますが、昭和五十年の秋、身延山久遠寺より毎月発行されている「みのぶ」という月刊誌の十月号に、身延山短期大学教授高橋堯昭師が「パキスタン・アフガニスタン仏跡巡拝、山かげの廢寺で二仏並座の仏に会う」と題する小論を掲載しているのを読んで、沸き立つような歡喜を覚えたことがありました。

かねて高橋師が、あまり人の訪れたこともないインド避地の仏教遺跡を、幾度か尋ね歩いているという話しは、風の便りに聞いてはいましたが、「みのぶ」十月号には、パキスタンのタキシラという町の近くの山かげのモラモラドウという僧院趾の内で、三対の二仏並座の石仏を発見したことが、感動的な筆致で報道されていました。この発見は、発見者高橋師ばかりでなく法華經を探求する人々の喜びでもありませんよう。

次にその文章の中、重要な個処を、長くはなりませんが引用してみましよう。

今まで私は博物館をさがして来たが、仏像の形式は一仏か三尊仏、或は一仏に両側に礼拝する人を加えた三体形式、或は仏伝図やジャータカをえがいた仏を中心とした群像等で遂に二仏の形式は発見出来なかつた。

しいて二体の形式といえ、仏像ではないが、ハリーテイ（鬼子母神）とその夫パンティカがある。これらはギリシャ風の様式であり、またパンティカは明らかにギリシャの神であるからバクトリヤ以後のもの、これが仏教的なハリーテイと一緒にいる所が問題である。

特に鬼子母神が「自らの悪を悟つて、逆に他人の子を守ることに願をかけ、仏に誓つた」ことから考えて菩薩思想のおこつた時代、時代的に法華經の出現の時機と合うから、或は法華經の作者は、この像によって二仏並座のヒント

を得たのかも知れない、と自分なりに考えていたが。

私が、ガンダーラ彫刻中一番古いとされている黒色片岩の像に二仏がなく、このモラモラドゥやダルマラージカの二仏は、その壁の石積みの構造や四、五世紀から六世紀にかけて作られたストウパの像、然し六世紀には白フンによつて、この地方の寺がこわされているから、せいぜい五世紀から六世紀の前半、そして玄奘さんがこの地に行つた時の七世紀初頭にはタキシラは全く大乘に変わっていたから、このモラモラドゥの二仏の頃から小乗から大乘に変わつて来たといえないことはない。

私の今までの見聞や、またいろいろの経典を見るに、二仏といえば法華経の二仏しかない。するとこのモラモラドゥの僧院の三対の二仏並座、しかもマーシャルの発掘の記録からみると七対あつたとあるから、単に部屋と部屋の間、二米位の壁の場所ふさぎのために作つたのではなく、意識的に作つたとしか考えられない。

この三十米四方の僧院が、小乗仏教から大乘へ変わつて行き、特に法華経がここで読誦されたかと思つと感慨無量。それにこの寺の中心ともいふべきストウパのまわりに彫られた仏像群、現在はタキシラ博物館に展示されている仏像群も、私には小乗のものとは思えない。なぜなら大乘は三世十方の諸仏を認める立場、法華経の序品のようなものであるから、私はこの仏像に荘大な三世十方のファンタジックな一大絵巻の一端をみる。故に僧院の二仏群と無関係ではなかつたらうと考える。

この廃寺に、かつて法華経読誦の音がきかれ、二仏並座の哲学が論ぜられたと想像しただけでも心がおどる。私が、あきもせず遺跡を巡礼するのは、こんな夢を追うためだ。私は永遠に夢を追うバクのようなものかも知れない。

高橋師がモラモラドゥ廃寺の内で見つけた三対の二仏並座の石仏、それはストウパを中心として四方に僧室があり、ストウパと僧室との間の廻廊(ストウパの繞道)に、ストウパに向つて安置されていたものです。ストウパの仏龕にあつたものではありません。法華経の二仏並座は多宝塔中なのですから、モラモラドゥの二仏並座とは趣きを異にしていません。

高橋師は、二仏並座は法華経だけと思ひこんでいるため、モラモラドゥの二仏がストウパの仏龕になく、僧室の壁を背にしてストウパに対していても、これを直ちに釈迦・多宝の二仏とみなしているようですが、或はこの二仏は「大迦葉伝

承」にいうお釈迦さまと大迦葉の並座をあらわしているものであるかも知れません。掲載された写真をみてもモラモラドウの二仏が、いずれも禅定印をむすんでいて、説法印のないのも気にかかる処です。それとも二仏並座のお釈迦さまは説法印、多宝如来は禅定印というのは、はじめからそうでなくて、後にそのように固定して来たのでしょうか。

高橋師が発見したモラモラドウ廃寺の内の三対の二仏並座の石仏、それが釈迦・多宝の二仏なのか、それとも釈迦・大迦葉の二仏なのか、或は釈迦・迦葉仏の二仏なのか、決定的ではありませんが、それにしても、その造形には今後大きな意義が見出されて来ることでしょう。

さて「みのぶ」十月号を入手して一年ばかりすぎた昨年（昭和五十一年）の秋、立正大学院生である小野文瑠師が玉川道場に来て、「ガンダーラ彫刻と大乘仏教の推移」と題する高橋堯昭師の小論の抜刷一部をおいて行きました。この抜刷は「みのぶ」十月号の小論を更に普遍したもので、二仏については九頁より十頁にかけて次のように増補しています。

それ以来いろいろと文献で二仏を尋ねると東京博物館紀要第七号の藤田国男氏の論文ハツダの項に奉献ストウーパ、タパカラーンの復元図があり、そこに沢山の二仏がある。

これは、ハツダをはじめて発掘したフランスの学者 Barthonx の報告書によるから十分信がおける。またこのほか二仏が想像されるものとしてはアフガニスタンのカブル東北七十キロ、かつてカニシカの都であったカピサベグラムの Koh-i-Palhavān 寺の丘の斜面シヨトラの塔、その最下段の中央よりの二つの仏龕が下段両翼の仏龕と比してまた、このハツタのストウーパとの類推において二仏がおかれたものと見ていい。

このタキシラからアフガニスタンにかけての範囲に、この「二仏」が見出される所が、実はかつて燃灯仏の物語の流布した範囲とダブる。即ち共通の基盤の上に立つ点が興味をひく。この地こそ菩薩思想が流布し、大乘が成立発展した地域だからである。

この地域に「二仏」が作られた。「二仏」はいうまでもなく、法華経の宝塔品の場面を前提するもので、その他に二仏の思想的根拠はない。モラモラドウの二仏の台座には光背をもった仏が四五体も彫られているから、当然この光背をもった仏よりも上位のものでなければならぬ。

これによれば、高橋師はモラモラドウ廃寺の内の二仏発見を契機として、二仏分布の地域をたずね、その地域をインダス

河の上流、タキシラを中心とする西北インド、更にヒンズークシユ山脈のカイバル峠をこえたアフガニスタンのハツダ・カブルを中心とした地域と比定していますが、この地域こそ、アレキサンダー大王のインド侵入以前、既に西暦紀元前五〇〇年の頃より古代ペルシアのアケメネス王朝の支配下にあつた地域であり、カイバル峠の峻険をこえて文化を同じくしていたのです。

小乗仏教を擁護したカニシカ王朝もこの地域に興り、やがてこの地において大乘仏教が興起して来るのですが、カニシカ王朝以前、この地域に既に古代ミスラ教、ミスラ教を改革したゾロアスター教（拜火教）が国教として盛え、ギリシアのヘレニズムも浸透していたのであり、これらの宗教文化が仏教を衝撃して行つたのです。小乗仏教よりみれば異端とも批難される大乘仏教の興起には、この地域におけるそれらの宗教文化の衝撃を抜きにしては考えられないことです。

高橋師は、二仏の造形を追い、更に二仏成立の素材を求めて、「ガンダーラ彫刻と大乘仏教の推移」（十一頁―十二頁）に次のように述べています。

私は今まで長いことかかつて二尊の形式をこのガンダーラで探し求めて来た。しかも数年前から現ラホールミュージアム館長のダル氏にも依頼して探してもらつて来たが二尊形式、特にガンダーラ美術初期のものであるあの黒色片岩製の仏像は遂に発見出来なかつた。

しいて二尊形式をあげるならば仏像ではないが、鬼子母神像、即ちハリティがその夫パンティカと並ぶ像しか見出せなかつた。これらはギリシヤ的な風貌をもち、明らかに相当早い時期、即ち二三世紀のものであると考えられるが、これ以外にどうしても二仏のものは発見出来なかつた。

それ故、私はかつて法華経の成立当時、このハリティとパンティカの像は相当普及してたと考えられる（現在ガンダーラで相当数の像が出土している）から、法華経の作者は或は宝塔品の釈迦多宝の二仏並座の教義を説明するのに、このハリティとパンティカにそのヒントを得て、二尊の形式をのみ出したのではなからうか、と考えたほどだ。

ここでも高橋師は、法華経の二仏並座の造形のヒントを鬼子母神夫婦像の並座に当てていますが、これは高橋師の錯覚にすぎません。仏像の造形を観察する眼としては私は全く素人ですから、仏像造形の歴史の中で、並座形式の仏像が釈迦・多宝の一对のほか鬼子母神夫婦の一对しか見当たらないという説に対しては、否定も肯定もしようがありません。西北インドの

現地出土の仏像の中で並座一對のものは、モラモラドウ廃寺の二仏と、これに関連した二仏の外は鬼子母神夫婦の並座像しかなかったといわれるならば、言われた通りにつけたまわる外はありません。

然し、だからといって鬼子母神夫婦の並座像を素材として釈迦・多宝の二仏並座像が成立したのではないかという推定には賛成することは出来ません。たしかに鬼子母神夫婦の並座像はガンダーラ出土の黒色片岩を材質としているのですから、釈迦・多宝の二仏並座よりは時代は古いと申されましよう。然し、如何に並座の形態が似ているからといって、ただそれだけで両者を関連づけて考えるのは危険なのです。むしろ、こうした高橋師の説よりは、「大迦葉伝承」や「迦葉仏伝承」に二仏並座の素材を求めた紀野一義氏の説の方が、学的に穩当であると申されましよう。紀野氏の説については前に私なりの批判を試みてみました。今、それと同じ要領で高橋氏の説を批判するならば、高橋師がとりあげている鬼子母神夫婦の並座像の外形よりも、その内容こそ問題になると思つたのです。

今日、日蓮宗では鬼子母神信仰が盛んであつて、鬼子母神を法華經の行者擁護の善神といい或は大衆の間では子育ての神としてあげられています。然しこの鬼子母神は、実は古代イラン地方における大地母神であり、豊饒の女神であつたのです。そしてギリシアの神といわれるパンティカとの神婚は、豊饒信仰をより具体的に、より強固に鼓舞したものであつたのです。NHK未来への遺産取材記第三巻「壮大な交流」（一八七頁―一九七頁）に「鬼子母神のざくろ」と題する記事があります。それを次に抜粋してみましよう。

鬼子母神、仏教上の正式の呼称は詞梨帝母、普通一児を懐にいだき、右手にざくろをもつた姿で表わされる、代表的な例は醍醐寺所蔵の詞梨帝母像。この仏画にもはつきりとざくろが描かれている。鬼子母神はなぜざくろを手にしているのだろうか。

イラン高原はほぼ一、メートルの高さの台地である。高原の西は、南北に走るザクロス山脈によつて、メソポタミア平原と区切られている。周知の通り、このザクロス山麓にはペルセポリスをはじめとする世界的な大史跡が多い。

ザクロス山脈が、ざくろの原産地であるかどうか知らないが、百科事典にもイランがざくろの原産地とは書いてある。西域・イラン　ざくろもまた、シルクロード沿いに運ばれた、はるかなる西方文物の一つであるらしい。

ひとつの果実の中にたくさんの種子をもつざくろは、やがて豊穰の女神たちを象徴するものとなり、美術のモチーフとして登場してくる。(豊穰の女神については第 巻 章3「愛と多産と」参照)

ササン朝ペルシヤの時代は、史上有数の美術工芸の盛んな時代であった。ササン朝の水瓶には、しばしば水と豊穰の女神「アナーヒター」があらわされる。アナーヒター女神の手にもつ鉢は、ざくろを盛ったものであると言われている。

一九七三年四月、東京国立博物館で古代オリエント・ギリシヤ展が開かれた。この展覧会の呼び物の一つが、古代ギリシヤの彫刻「ざくろをもつ女神像」であった。西暦前五七五年頃の作品と推定されている。この女神像はギリシヤ彫刻の黎明期を代表する作品だが右手に豊穰のシンボルざくろをもっている。ペルシヤ原産のざくろは、張鷟の時代よりも早く、西アジアを中国とは逆方向に、ギリシヤへも伝えられていたのである。

日本の、ざくろと比べると、ずいぶん大ぶり、ソフトボールの球くらいはある。このざくろがまた大変甘くてうまい。ざくろと言えば酸っぱいものという子供の頃以来の貧しい認識はふつとんでしまった。

詞梨帝母「鬼子母神の像も、ガンダーラで刻まれた。パルティア伝来のざくろも、ガンダーラでつけ加えられたのであるうか。鬼子母神は明かに大地の豊穰を願う地母神、その発展である豊穰の女神の面影を宿している。インド人は仏陀など至高の存在には、はじめ人間的形姿を与えなかったが、ヤクシーなど民間信仰的な豊穰神は、古くから豊かな女性の姿で表わしていたのだ。千人の子を産んだという説話も、豊穰祈願を込めたものであろうし、持物のざくろも、彼女がむさぼった人肉ではなく、多産への願いを表わすものであるう。

また『古代インドとギリシア文化』(ジョージ・ウッドコック著、金倉円照・塚本啓祥訳注)の「第十章、インドのアポロン」(二一五頁)にも鬼子母神について次のように述べています。

ギリシア人の地母神「デメテル」は、人間の幼児を好む古代インドの豊穰の女神「ハーリティー」(「鬼子母神」)へ変形する。かの女は仏陀によって改宗させられ、幸福を施す力のために、大乘万神殿の人気のある存在となった。花を冠り、デメテルの豊穰の角を身につけ、ハーリティーはしばしばシレノスの形をしている配偶者「パンチカ」に伴なわれ、どのガンダーラの僧院の入口にも表現せられた。

同書の註には、「デメテルとは「オリュンポス十二神の一人、五穀豊穡の女神」、シレノスとは「ギリシア神ディオニユスの仲間、サテュロスの父」、バーンチカとは「ヤクシヤ（夜叉）の首領の名」とされています。

いずれにしても鬼子母神は、もともとイラン地方における豊穡の大地母神であり、ヘレニズムの波に乗って仏教の善神として包摂される時、人の子を食う悪業がお釈迦さまによつてさとされたという説話を生むに至ったのでありましょう。つまりこういふ説話を作ることによつて地母神を仏教マンダラ内に包摂することが出来たと申されましょ。

ガンダーラ地方より出土した鬼子母神像は、殆どギリシヤ人の風貌をしており、配偶神パンティカを伴わなわなないにしても必ず子供を擁しています。この中、配偶神パンティカと並座している鬼子母神像については特に注意しなければなりません。それは高橋師の説を容認するのではなく、この像の裏に、地母神の神婚思想があるということ事です。

地母神の神婚思想、それは何処で発生したか確かではありませんが、西暦紀元前より中近東オリエント一帯にわたる土着の農耕民族の間に根強く浸透していたものであつて、初期キリスト教におけるイエスのキリストとしての復活、並びにマリヤ信仰の母胎となり、ヒンズー教においてはブラフマン・ビシュヌ・シバの三神の神婚の母胎となり、仏教、特に法華經においては二仏並座の母胎となつていて、と考えられるのです。

鬼子母神夫婦の並座形体、それが直接、釈迦・多宝二仏並座の形体を成立せしめている素材ではなく、鬼子母神夫婦の並座形体を成立せしめた神婚思想、鬼子母という一人の地母神の裏に、広範囲にわたつて根深く浸透していた地母神の神婚思想、初期キリスト教にもヒンズー教にも多大の影響を与えたこの神婚思想が、法華經の二仏並座形体を成立せしめるのに、また多大なる影響を与えているのではないか、と思つたのです。

私の見方は、あまりにも飛躍しすぎているかも知れませんが、読者の中には、法華經を冒瀆し法華經信仰を段損するも甚しい見方であると批難される人も少くはないかも知れません。然し二仏並座の儀相を固定的なものとみなした上で、二仏を境智の二法に配当して来た従来の日蓮宗学の弊にくらぶれば、旧来の宗学の方こそ法華經信仰を毀損していると申されましょ。まして日蓮大聖人は、二仏並座の儀相のもとに、多宝如来を方便仏・客仏とみなして一尊四土本尊義を打ち出されているのです。この一尊四土本尊義を大聖人の独善として批難する日蓮門下の者はいないことでしょう。むしろ門下の人々は二尊四土も一尊四土も共に絶対なものとして認め、両者の相違については種々に理屈をつけて会通を試みている有様です。

私には、そういう器用な会通は出来ません。そして大聖人の一尊四土本尊義を本として、二仏並座の儀相の成立した当初、つまり法華経々典の編纂された当初に、既に一尊四土本尊義が確立されていた、実は二仏並座は一尊四土本尊義を打ち出すための儀相であったのであり、その真意が大聖人によつてはじめて開顕された、と思うのです。

二仏並座の当処に一尊四土本尊義を見るといふことは、先に、多宝如来によつて総括象徴された無始以来の無量無辺の過去仏の系譜の中にお釈迦さまが入り、生きている無量の過去仏がお釈迦さまの一身に収約されていると述べたことによつても明らかとなると思われますが、然しそれだけでは充分ではないような気がしてなりません。

私は、宗教というものは頭で考え出されたものでもなく、また頭で考えるものでもなく、感応道交というように魂と魂とのふれあいというよりは激突であり、成仏についていえば、生きている生身の血と肉がそのまま大変革を起すという生々しいものと思つています。

お釈迦さまの久遠実成ということも、法身や報身が無始無終であるとか、毎自悲願の本願が無窮であるといふのでなく、私たちと同じ生身のお釈迦さま、衆生のために泣きうめいておられた人間お釈迦さまがそのまま無始無終であると信ずるのです。いや実は、そう信じなければ煩惱熾盛・罪惡深重の身のままに私自身の救われようがないからです。

二仏並座にしても、そこには確かに深遠なる教理はあるはずで、然し頭で考える教理だけで二仏並座の儀相が成立するはずはない。そこには一般大衆の肌にも感じとれる生々しいものがあつたはずであると思つたのです。

すると、大乘仏教、法華経の成立した地域に、大衆の生活に密着していた地母神信仰、地母神の神婚思想があり、初期キリスト教、ヒンズー教にも甚大な影響を及ぼしたこの土着信仰、底辺の信仰が二仏並座の成立に関連してはいないかと着眼されて来るのです。

ヒンズークシユ山脈のカイバル峠、西暦紀元前より東西文化の交流したこの峠を境として、パキスタンとアフガニスタンの両地域に点在している二仏並座の石仏、それが釈迦・多宝の二仏であるかどうか確定的ではないとしても、仏教圏内では全く独特の儀相であり、この儀相の裏に、土着農耕民族の地母神信仰、地母神の神婚思想を母胎として、仏教以外の宗教にあらわれて来ているイエスキリストとマリヤのパネル、ヒンズー教におけるビシユヌ神とその神妃ラクシユミーのパネル、シヴァ神とその神妃ウマー（或はドウルガー、或はカーリー、或はパールヴァティ）のパネル、そうした一連の神婚パネル

が浮び上つて来るのです。

法華經の六萬恒河沙の本化の菩薩の大地涌出は、インドの古典「ラーマヤーナー」の内の六萬王子の地底脱出、昇天にヒントがあつたのではないかともいわれています。すると釈迦・多宝の二仏並座も、仏教圏内にあつて根強い神婚思想にヒントを得るものがあつたといひ得るかも知れません。

次に、ヒンズー教の三神であるブラフマン、ビシユヌ、シヴァの神婚にふれる前に、初期キリスト教に多大の影響を与えたオリエント地方の地母神信仰と地母神の神婚を一瞥してみましょう。

地母神の神婚を母胎としたイエスの復活とマリヤ信仰

かねて私は、法華經におけるお釈迦さまの久遠開頭を、復活思想と関連して考えることも出来ると思ひ、弥勒菩薩の上生と下生、並びにイエスのキリストとしての復活の背景に、冬至と春分の祭りにまつわる農耕民族の土着信仰、いわゆる地母神信仰があると想定し、古代ユダヤ教、初期キリスト教に関する良書を求めていました。幸い九州大学宗教学科の大学院生である笠井正弘君のすすめで、昨年暮れ、マックス・ウェーバーの『古代ユダヤ教』上下二冊を入手した処、今年の正月、講談社現代新書シリーズの中で、山形孝夫氏の『聖書の起源』という本が出、小冊誌であつたため一気に読み通し、参考になること多大のものがあり、意を強くしたものです。

キリスト教の起源に関する書物を殆ど持ちあわせていない私が、これから述べようとすることも、勢い山形氏の『聖書の起源』の抜粋によるほかはありません。詳しくはこの書物を一読して頂くにこしたことはありません。

さてイスラエルの民は、アブラハム以来、彼等の唯一の神ヤハウエ（別名エホバ）との契約により定住の土地、王国建設の国土を求めて流浪し、モーゼのエジプト脱出等の激動を経ながら、ようやくカナンの地に定住しました。カナンは、既に地母神を本とする多神教の地であつたため、イスラエルの民と原住民との結婚を介して、宗教の複合が起きて来ました。古代ユダヤの幾多の予言者が糾弾したのは、カナンのバアル神話にもとづく大地母神信仰・豊饒の女神信仰・多神教の偶像崇拜であり、またバアル化したヤハウエ宗教でした。山形氏は同書（八二頁）に次のように述べています。

ここには、イスラエル民族史をつらぬく根本問題が露呈されている。砂漠の民の砂漠の宗教が、農耕文化の真只中

で直面した問題が露呈されている。図式的にいえば、それは、沃地宗教のヤハウエ宗教化であり、逆にまた、砂漠的なヤハウエ宗教の沃地宗教化でもあった。このふたつの交錯する一本の線の上に、キリスト教成立の地平がひらかれてくる。そこに、旧約聖書から新約聖書への移行の謎がある。

われわれは、こうした重要な地盤となった沃地文化の宗教について、その神話と神々の機能を知る必要がある。それはイスラエル民族にとつて、まったく異質の信仰圏であった。

これまで大乘仏教は、小乗仏教の大衆部よりあらわれて発展したものとされて来ていますが、最近そうではなく、大乘は小乗の比丘教団の分派でなくて、仏舍利塔を中心とした在家信仰から発展したものであるという説が有力になって来ます。然しそれにしても西北インドという地盤がなく、西方文化の衝撃がなかったならば、大乘仏教の興起はありえなかったことでしょう。

キリスト教においてもカナンの地盤と「豊饒の女神」に対する多神教の衝撃がなかったならば、旧約聖書から新約聖書への移行は起らなかったことといわれているのです。

次に山形氏は、同書の「カナンの神々の系譜」という項の中で、カナンのバアル神話と、ギリシア神話の中のアドニス物語を紹介しています。今、バアル神話についていうならば、レバノンの北方シリヤの地中海沿岸のウガリットの近くのザプーンナという漁村で、一九二八年五月、畠を耕していた農夫の鋤に当たった出土品から、紀元前二〇世紀頃のウガリット文化が発掘され、出土した粘土板の楔形文字の解読によつて、バアル神話の全貌が明らかにされたものです。

この神話を簡単に紹介すれば、バアルは雨季の豊穰の男神、父のエルは河の源であり大海の神王、母のアシュタロテはすべての神々の母、バアルの兄弟は三人、一人のヤム・ナーハルは洪水の神、もう一人のモトは乾燥の神、そして妹のアナトは勝利の女神という役割で物語は展開されています。まずバアルは王権を確保するために洪水の神ヤム・ナーハルと戦い、次に乾燥の神モトと戦つて敗れ、大地は乾燥し、沃野は荒廃します。バアルを慕う処女アナトはバアルに代つて剣をふるいモトを倒し、再生したバアルと結婚し、バアルの子を宿します。これを山形氏は同書（九四頁～九五頁）に次のように述べています。

バアル神話にみる死と再生のドラマには、明らかに季節の交替のドラマがある。バアルが倒れるとモトが支配し、

モトが倒れるとバアルが支配する。この交替のドラマのなかで、雨季と乾季が交替し、播種の季節に収穫の季節が継起する。バアルの再生は、雨季の開始、モトの支配は乾季の開始の宣言である。

バアル神話は一年を二分する地中海世界の雨季と乾季の交替のドラマによって、生き生きとしたりアリティをあたえられている。しかも読者は、このドラマの展開が、決定的に、女神アナトの手に握られていることに気がつかれたに違いない。なぜなら、花婿バアルの再生は、アナトの勝利によって、もたらされるからである。アナトは勝利の女神なのだ。

われわれは、死の神モトとの闘争に、アナトの勝利の舞をみる。アナトは右手に剣、左手に白布をつかんでおどる、古代オリエントの勝利の女神の原型をうつしだしている。この女神が問題なのだ。

なぜなら、神話の目的は、この勝利の女神と再生の男神との婚姻の叙述にあるからである。再生のバアルとの祝婚の歓喜のなかで、アナトはバアルの子を宿す。アナトに宿った生命は、大地の豊饒の確証であった。物語は、ここで完結している。

アドニス神話のことは省略することにして、古代オリエント地方における地母神神話の総まとめとして同書「神々の結婚と農耕儀礼」という項には、次のように述べられています。

古代オリエントの農耕社会は、死と再生の儀礼によって、ひとつに結合されていた。その源流をたどって、どこまでもさかのぼると、美しい豊饒の女神に出会う。いわゆる大地母神である。女神は、聖なる処女であり、花嫁であり、悲しみの女であり、花婿神の再生を左右する原理であった。この女神の演ずる悲嘆と歓喜のドラマのなかに、人々は大地の収穫と豊饒を約束する救いのドラマをみたのである。

エリアーデによると、古代オリエント社会に広く分布したこうした儀礼は、古代社会における農耕儀礼に、その起源をたどることができるという。古代人にとって、農耕は植物生命再生の神秘のドラマであり、けっして単なる技術の問題ではなかった。「農耕労働は大地母神の体の上でおこなわれる儀礼であった」（エリアーデ『大地・農耕・女性』一九六八）。

フレーザーはこれを『金枝篇』のなかで、古代人の心をとらえた、大地の上で演じられる壮大な生と死のドラマと

して、美しく描き出している。それは、植物霊の死をいたむ慟哭にはじまり、熱狂的な再生の歓喜で終る一連の定型的な祭儀であった。

小アジアのフリギア地方に伝わるアッティス崇拜では、男神アッティスの死を歎き、その再生を祈願する人々が、自己の肉体を切り裂いて、その血と肉を女神キュビレに捧げたあと、アッティスの復活を祝う熱狂的な歓喜の爆発で、ようやく祭りの幕がおりたという。ここでは、男神アッティスは、年ごとにその死が歎かれては、また年ごとに再生する植物霊のシンボルであり、女神キュビレは、その再生原理であったのだ。

こうした大地母神の名は、地方によって変化するが、その基本的性格は変わらない。たとえば、このキュビレのほか、バビロニアのイシュタル、フェニキアのアシュタロテ、それにすでにみたエジプトのイシス、ギリシアのアフロディテ、ウガリットのアナトなど呼称の変化は大きいが、その役割は少しも変わることはない。

彼女たちには、必ず配偶男神がついている。たとえばアシュタロテにはバアル、イシュタルにはタムムズ、キュビレにはアッティス、イシスにはオシリス（あるいはホルス）、アフロディテにはアドニス、アナトにはバアルである。このことは、こうした祭りの中心に、神々の結婚があったことを明白に物語る。これが、いわゆる神婚（あるいは聖婚）と名づけられる、古代オリエントのもっとも重要な宗教儀礼であった。

更に山形氏は同書（一〇六頁）「聖なる花嫁が持つ意味」という項に、

フレーザーによると、神婚儀礼は、小アジアから東部地中海の古代社会に広く分布していたが、その中心はキプロス島西南端の古代都市パポスにあるアシュタロテ神殿であったという。この地方の未婚女性は、結婚前に神殿に詣で、一夜パポスの王の前に、聖なる花嫁として処女を捧げる慣習にしたがっていた。それは文字どおり、大地母神アシュタロテとその花婿アドニスの間に演じられた神婚のドラマの再演であり、反復であった。

キプロスにおけるこのような儀礼は、大地母神をまつすべての神殿に共通し、女性はしばしば、神にみたてた客人に、処女を捧げる役割を忠実に演じたという。いわゆる「聖娼」の出現は、こうした「聖なる花嫁」の後世における、頹落した形態とみることができるだろう。リディアのトラレスで出土したギリシア語碑文は、このような慣行が、確実に二世紀頃まで存続していたことを記録している。

と述べていますが、フレーザーのいう神婚儀礼は、キプロス島のアシュタロ神殿を中心として小アジア（現在のトルコ）から東部地中海沿岸の古代社会に分布するのみならず、アレキサンダー大王の東征を契機とするヘレニズムの東漸に従って、この地方の神婚思想が、イラク・イラン・アフガニスタン・西パキスタンと伝播したであろうことは、容易に想像される処であります。

この神婚思想は、古代ユダヤ教の予言者たちに徹底的に攻撃され、糾弾されるのですが、私が山形氏の「聖書の起源」の文章を、執拗に引用するのは、実は地母神の神婚思想が、やがて西北インドのガンダーラ地方における鬼子母神の神婚像となり、更に法華経の二仏並座の素材となつていないかと思ふからです。

若し、二仏並座の素材が大地母神の神婚思想をかりるものであつたとするならば、その素材は、高橋師のいう鬼子母神夫婦並座像とか、紀野氏のいう「大迦葉伝承」とか「迦葉仏伝承」という限られた数でなく、滔々たるヘレニズムの東流の波に乗つた西方アジア地方における無数の大地母神の神婚像、その巨大なる数にのぼるものであつたと申されましよう。

NHK未来への遺産取材記第二巻「刻まれた情念」（三二七頁～三三六頁）には、トルコのエーゲ海岸のエフェスにあつたアルテミス神殿について、

アルテミス神殿はイオニヤ式建築の白眉といわれ、アテネのパルテノン神殿の四倍の大きさであつた。幅七五メートル、奥行き一四〇メートルの神殿には一二七本の石柱が立つていた。

と報じ、紀元前三五六年、アレキサンダー大王がギリシアのマケドニヤで生れた夜、放火によつて焼け落ちたといひ、紀元前三三四年、二十二歳になつたアレキサンダー大王が、小アジアに攻め入り、エフェスをペルシアの支配から解放して、この大神殿を再建したといわれている、と述べていますが、この神殿の祭神であるアルテミス女神は、その神像の胸に乳房のような多くの卵をつけて、限りなき豊饒を象徴する大地母神であつたのです。

この一例をもつてみても、地母神信仰が如何に強大なものであつたかということが出来ましよう。これから述べようとするキリスト教におけるイエスの復活やマリヤ信仰にしても、地母神信仰を土壌として成立しているといわれています。法華経は仏教経典の中でも、最も復活思想の濃厚な經典であり、多宝塔にしても本化の菩薩にしても娑婆の大地の中より復活しています。ここに当然、地母神信仰が連想されてまいりましよう。そして釈迦・多宝の二仏並座の儀相に、

地母神の神婚並座像が二重にだぶって見えて来るのです。

これも私の突飛な着想かも知れませんが、法華經の經典を編纂した人々は、果してどういふ人種であり民族であったのか、果してインド人だけであったのか、それとも法華經の成立地域が西北インドといわれている処から、この地方へ入って来たペルシア人・ギリシア人・その他西方の色々な人種、そういう人々の習合体によって編纂されたのではなからうか、と思つたのです。

若しそうであるならば、法華經は國際的場において編纂されたものということも出来ましようが、同時に、それらの人々の間に、地下水のようにつながっている各地の地母神信仰というものが、法華經成立の影に散見されるということも決してこじつけではないと申されましよう。

アレキサンダー大王の遠征は、単に軍隊の移動でなく、農工・婦女子をもふくむものであり、さながら都市の移動であつたとされています。宗教的視点で見れば、それは宗教の移動ということも出来ましよう。既に阿育王の建立した幾多の法柱も、ギリシア美術によるものであつたと証されています。滔々たるヘレニズムの東漸、その中には確かに地母神信仰があり、地母神の神婚があり、その強大なる神婚思想の上に、法華經の二仏並座の儀相が成立したと見ることも出来、また当時、神婚思想を信じている人々や、その思想を知っている人々にとっては、二仏並座は決して不可解なものでなく、容易に理解されるものであつたと申されましよう。

確かに二仏並座の儀相は、仏教經典の中では類い稀な儀相であり、その着想については仏教思想上、どうしてこのような儀相が、出来たのか苦慮させられる処であるかも知れません。然し、一度、仏教圏外に目をむけて、地母神の神婚儀相に着眼してみると、そこには中近東からオリエントにかけて、曾て強力な勢力をもっていた地母神の神婚像の無数に散在し、それらの神々がヘレニズムの波にのって東へ東へと渡り、やがてヒンズークシュ山脈の唯一の道であるカイバル峠へとひしめき、更にその峠を越えてインダス河上流ガンダーラ地方へと吐き出されて行つたという、カイバル峠の喉首を中心とする西のアフガニスタン、東のパキスタンの地域を土壤として法華經が成立したと考えてみる時、二仏並座が成立するのに何等不思議には思われなことです。

まして法華經編纂者たちが、或はその先祖が、曾て地母神信仰をしていたとか、或はその故国の本貫地が地母神信仰地域

であつたのであれば、地母神の神婚にならつて二仏並座を考案し、地母神の再生原理によつて男神の復活を計つたように、多宝塔の中から、死せるお釈迦さま（八十歳入滅という寿命のお釈迦さま）が久遠の本仏として復活するという着想をなすことも容易に可能であつたことであろう。

勿論、注意しなければならないことは、二仏並座が地母神の神婚を真似たのでなく、神婚にヒントを得た程度のものであるといふことです。先にも申しましたように二仏並座の意義としてお釈迦さまが多宝如来と並座するといふことは、多宝如来によつて総括象徴されている無量無辺の過去仏の系譜に入ることであり、その系譜に入ることによつて、既にお釈迦さまの久遠実成の秘義は明白にされているのです。

それにもかかわらず敢えて私が、二仏並座の背景に地母神の神婚思想をみようとするのは、お釈迦さまの久遠開顕が理論・理屈・観念の操作でなく、地母神による男神復活の如き生々しいものであるといふことと、この二仏並座の時点において既に一尊四土本尊義が成立しているといふことを云わんがためなのです。

さて山形氏は『聖書の起源』（一〇七頁―一〇八頁）の「治癒神への転化」という項に、次の如く述べています。それは二仏並座の中から一尊四土本尊義の成立を見る私にとつて、最も興味をひくものと申せましょう。

治癒神への転化

ところで、こうした美しい女神たちの花婿として、穀物霊の死と再生を演じた男神が、やがて驚異と不思議の病氣なおしに活躍する 때가くる。時代はくだつてアレクサンダーの東征（紀元前三三四）以降、ポリス国家に支えられたギリシアの古典的世界の没落から、ローマの覇権が地中海世界に確立する約三百年間、いわゆるヘレニズムの時代に相当する。

宗教史的にみると、この時代は、遊行する神々の競合と葛藤の時代であつた。といふのは、都市国家の崩壊の結果、守護神の地位を失つたポリスの神々が、故郷を喪失した人間たちのように、各地を彷徨しはじめることになるからである。驚異と奇跡の病氣なおしの神々は、アルカイックな死と再生の神の痕跡に加えて、彷徨し、遊行する神の明白な特徴をおびて活躍する。

われわれはそれを、古代フェニキアのエシムン神やエピダウロスの驚異の治癒神アスケレピオスに明瞭に読みと

ることができる。とりわけアスクレピオスは、いかにも不思議な再生と復活の神であり、彷徨し遊行する驚異と奇跡の病気なおしの神であった。

山形氏は一九〇〇年より発掘開始されたシドンのエシムン神殿の祭神、エシムン神が、蛇を帯同した紀元前一〇〇〇年にさかのぼる復活の治癒神であったことを紹介し、次にアスクレピオス神について次の如く述べています。

アスクレピオスは、古代ヘレニズム世界に活躍した驚異の治癒神である。不思議な力（デユナミス）を用いて病人をいやし、人々の驚きと喝采を博した、奇跡をおこなう神様であった。それは難産の神であり、不妊の神であり、中風、盲目、不眠、肺病、胃病、戦傷、その他なんでもなおす万病の神であった。

神であるから、アスクレピオスはセオスと呼ばれて崇められていたのであるが、誉れ高いオリンポスの神々とは、系譜の違った素姓の知れない神様であった。それは、オリンポスのゼウスにたいして、もうひとりのゼウス と呼ばれたり、時には 陰府の国のゼウス といわれたりもした。

不気味な蛇を杖にからませて、町から町へ、村から村へ、病人をたずね歩く姿は、死者の霊 のようでもあり、大地から抜けだしてきた 地の霊 のようでもあった。

ところで、ヘレニズム世界の宗教と政治の舞台から、もつとも遠いところで、ひっそりと崇められていたはずの、この素姓の知れない神様が、やがてそのローカルな性格を脱ぎ棄て、ヘレニズム世界の諸都市におけるもつとも力のある神として、オリンポスの神々にとってかわるほどに成長したのである。

アスクレピオスが、テッサリアのトリツカの最初のアデイト（地下の巢窟。オリンポスの神の神殿にあたる）を離れて、ペロポネソス半島のエピダウロスに移ったのは記録によると紀元前五世紀。次いでアテネを襲った疫病の鎮圧にめざましい活躍をして、アクロポリスの丘の南斜面に分祠されたのが、紀元前四世紀中葉であった。

さらにローマ、ペルガモンなど、相次ぐ疫病の流行に苦しむヘレニズム世界の大都市に分祠をふやし、紀元一世紀から二世紀頃には、当時形骸化しつつあったオリンポスの神々にとってかわる新興守護神として、確実にその名をひろめていたのである。

この素姓の知れない癒しの神の驚異の奇跡は、一八八三年、ギリシアの考古学者カヴァディアスによる碑石の発見

まで、まったく知られることがなかった。アスクレピオスは神殿もるとも、キリスト教徒の手によって地上から抹殺されてしまったからである（紀元四世紀）。

同書（一一二頁）にはアスクレピオス神殿の規模を次のように伝えています。

紀元前五世紀頃のエピダウロスのアスクレピオス神殿は、規模の上で壮大をきわめ、中心となる神殿および聖所のほかに、巡礼者や参籠者のための数棟の宿舎が用意され、さらに競技場や巨大な円形劇場まであった。とくに劇場は、ギリシアにおけるもつとも雄大な規模をもち、一万人以上の観客を収容できるスケールをそなえていたのである。

これによっても治癒神アスクレピオスの勢力のほどがうかがわれますが、特に私は、ヘレニズムの時代に、オリンポスの神々にとってかわったアスクレピオスの神の存在に注意したいと思うのです。同書（一一八頁と一一九頁）に蛇を帯同し地母の処女神と並んでいる復活の治癒神アスクレピオスの写真が二枚掲載されていますが、この神像と釈迦多宝の二仏並座とを関連して考えてみるのです。

蛇は復活の呪力を象徴しているものですが、お釈迦さまの仏塔のレリーフの中にも、その仏舍利塔に竜王が巻いているものがあります。この場合の仏舍利塔は、まだ仏像造形の出現する以前のもので、仏塔をもってお釈迦さまの仏身を象徴していたのですから、竜王がお釈迦さまの全身を巻いているといってもよいでありましょう。

また有名な伝承として、お釈迦さまがブツダガヤの菩提樹の下で十二月八日未明、成道されてより一週間ごとに樹下の座を替えながら禅定に入っておられた時、一夜嵐があり、竜神があらわれてお釈迦さまの体を巻き、竜頭をお釈迦さまの頭の上に出して、嵐からお釈迦さまを護ったといわれています。

これらの伝承によれば竜神は仏法の守護神とみなされていますが、或は本来はお釈迦さまの復活の呪力、治癒の神秘力をあらわしたものであったのかも知れません。若しそうであるとすれば、お釈迦さまと竜神の組みあわせは、そのままアスクレピオスと蛇との組みあわせに通じるものがある、と申されましよう。

たとえば、そうではないにしても、地母神とその配偶男神の場合、配偶男神の復活に際しては地母神が復活の鍵をにぎる主神であり、その後、配偶男神の方が遊行治癒の主神として代るといパターンは、そのまま二仏並座の場合にも通じるということには注意されなければなりません。

即ち、娑婆大地より復活した多宝塔中の多宝如来が、塔中においてお釈迦さまと並座するまでは、十方分身の諸仏を集めてお釈迦さまの本仏であることを密釈する鍵を、無量劫来もっており、その限りではお釈迦さまは客仏であり、多宝如来は主仏であると申されましよう。処が二仏並座した八十有限のお釈迦さまが、やがて宝塔の中より久遠の本仏として復活し、法界の主仏として活躍しだすのです。

アスクレピオスは都市から都市へ、町から町へ、村から村へと病人を求めて歩く遊行治癒の神でした。お釈迦さまもまた三十五歳の成道以来、八十入滅に至るまで四十五年の間、中インドを遊行説法しては衆生を救済する仏陀でした。法華經にいう久遠開顯とは、八十有限のお釈迦さまがそのまま本仏として復活することなのです。

このようにしてみれば、お釈迦さまとアスクレピオスとの間には、あまりにも共通点が多いように思われます。これは全く推定にすぎませんが、法華經教徒は、西北インドにおいてヘレニズムの衝撃をうけ、地母神の神婚、そして配偶神の治癒神としての活躍にヒントを得て、二仏並座の儀相を成立し、更に並座した二仏の中、お釈迦さまを本仏として法界の本尊として確立しようとしたのではなかったか、と思われて来るのです。

私が、このようなことをいえば、たまたま読んだ山形氏の「聖書の起源」という書物にとらわれすぎる、お釈迦さまとアスクレピオスとを比較することも軽率であり、それにヒントを得て二仏並座が成立したであろうと想定することは軽挙も甚しい法華經への冒瀆である、と批難される人もあるかも知れません。

そこで、もう少し山形氏の所説を引用してみたいと思います。それはイエスがアスクレピオスを凌駕するほどの遊行の治癒神であったということ、そして紀元四世紀コンスタンチヌス皇帝によってキリスト教がローマ帝国の公認宗教として擁護されるようになり、国権に癒着することによってイエスの治癒神としての性格が抹殺され落莫した後においても、キリスト教徒の中に地母神信仰を払拭することが出来ず、却って地母神信仰の中からマリヤ信仰が生れて来なければならなかったという重要な史実があるからです。

ユダヤ教以来、排他的な一神教のキリスト教においてさえも、このようであるならば、汎神教的色彩の強い仏教において、地母神信仰が包摂されるのは容易なことであったことでしょう。

さて山形氏は同書（一六三頁）に、

治癒神イエスにかかわる驚異の治癒物語を、共観福音書（マタイ、マルコ、ルカの三つの福音書。ヨハネ福音書は除く）から、平行記事も含めて拾いあげていくと、全部で五十話ある。内訳はマタイに十八話、マルコに十五話、ルカに十七話ということになる。

といい、治癒した病氣別にすれば、悪霊に憑かれたもの四十八例、盲人十三例、癩病人九例、足の悪い者七例、耳のきかない者六例、中風者五例、熱病・出血・水腫、さそり・毒蛇の被害者各々一、二例、死者の蘇生九例をあげ、アスクレピオスの治癒と対比して、アスクレピオスの場合は宗教的なダブーにふれる病気をなおした例がないのにイエスの場合は、明白に「狂気」（神聖病をふくむ）にむかつて集中し、癩病患者や死者に接触し、正面からダブーを犯してまで病気をなおしていることを告げています。

私が最も感動した文章は、同書一六六頁に、次のように述べられていることでした。

治癒神イエスは、「汚れた者」や「悪霊に憑かれた者」や「罪人」に背負わされていたマイナスの価値を、プラスにむかつて一挙に逆転させる驚異の力をもっていた。社会の最下層に、人々から差別され、生きながら死骸のように拒否されていた人々を、一挙にプラスの価値にむかつて転回させる力をもっていた。

ヒッポクラテスのもつとも嫌った祈禱師たちのように、「病人を汚れた者や罪人のように扱う」ことを、イエスは明確に拒絶する。イエスはいふ「丈夫な人には医者はいらない。いるのは病人である。わたしが来たのは義人を招くためではなく、罪人を招くためである」（マルコ二・一七）

治癒神イエスの超能力は、こうした「言葉」の中に、その驚異の秘密がなかったか。こうした「言葉」によって、イエスは自由に、大胆に、禁忌の中心に侵入することができた。たしかに治癒神イエスには、医師を駆使した痕跡はない。しかし、こうした「言葉」の駆使によって、イエスは正面からダブーに挑戦し、激烈な競争と葛藤の末に、圧倒的な優位を誇った治癒神アスクレピオスを、遂に駆逐することに成功したのである。

もとよりエルサレムを中心とする原始キリスト教団が、イエスのメシア伝承の担い手であり、ガリラヤ地方の原始キリスト教団が、イエスの奇跡伝承の担い手であって、特にガリラヤが異邦人の地、地母神信仰の強烈なフェニキヤのシドンに近い地域であったということ、そしてそれを背景として使徒マルコが福音書にイエスを治癒神として書き上げることに成功し

たということは、充分納得されるのですが、然し私は、イエスの治癒神像が、単にマルコの誇張であり、粉飾、創作とは思えないのです。若し、マルコをしてそのようなイエスの治癒神像を福音書に盛り上げらしめたものがあつたとしたならば、それはアスクレピオスにも勝る治癒奇跡によって「地の民」を救済しようと願ったイエスの悲願であつたと申されましよう。「一本の杖のほかには、何ひとつ所持することを自己に許さなかつたイエスと十二人の使徒たち」が、「使徒権とひとつになつて治癒権」によってキリスト教を伝播して行つたともいわれています。使徒が主イエスの名によって奇跡をあらわすということは当然ありうることなのです。

たとえ福音書の中の治癒神イエス像が、アスクレピオス像とだぶり、アスクレピオス像を凌駕するように盛り上げられたものであつたとしても、イエスが病人を求め、病人の前に全身全霊をあげて治癒を祈つた、その無報酬の祈りに感動せずにはおれません。むしろ治癒神イエスの姿に真実のイエスが生きているように思われるのです。

山形氏は同書（一七二頁―一七四頁）「治癒信仰とマリヤ崇拜」の項に次のように述べています。

（キリスト教団の）権力機構への変質は、皮肉なことに、三―三年のミラノ勅令によるキリスト教公認によって、早くも、その最初の一步が踏みだされたということである。こうして歴史の動きのなかで、あの驚異と不思議の治癒神イエスは、次第に精巧なドグマのキリスト像に仕上げられ、四世紀をすぎると、癒しの宗教としての原初の姿を急速に失っていくことになる。治癒神イエスの驚異の奇跡は、新しい礼典主義に閉じこめられてしまふのである。

しかし、民衆はどうであつたか。民衆はむしろ、このような硬直した礼典主義にあきたらず、こうした中で、教会にたいする果敢な挑戦、治癒権の奪回闘争を、ひそかに、あるいは公然と敢行しつつあつたのだ。

アイコン崇拜（アイコンとは、キリストやマリヤの図像をいう。ギリシア語のエイコン＝像に由来する。アイコン崇拜は、アイコンが奇跡をもたらすという東方教会の信仰に発している）と聖母マリヤ信仰がそれである。

それは教会が、権力によってどれほど懸命に禁止しようとしても、ついに抑えきることのできなかつた民衆の宗教であつた。しかし、こうした宗教の担い手こそが、あの驚異と不思議の治癒神イエスの伝承者となつたのである。

ギリシア正教、カトリック教、コプト教（エジプトのキリスト教）のいずれを問わず地中海地域にキリスト教のあるところ、そこにはアイコン崇拜とマリヤ崇拜がある。そして驚異と不思議の癒しの信仰は、このアイコンとマリヤ崇拜

のなかに、素朴で自由で奔放な、民衆の宗教としての原初の生命を保持しているとおもわれてならない。そこには、カナン神話に登場する太古の豊饒の女神の熱狂的な歡喜と悲嘆が、根強く生きつづけているのである。

カトリック教会の伝える聖マリヤ伝承には、ふたつのマリヤ像が浮き彫りにされている。悲しみのマリヤと、祝婚のマリヤである。中世教会教父たちは、こうしたふたつのマリヤ像を、教会というひとつの理念に、いかにして定着させるかに、彼らの神学的、護教論的努力を集中した。

このようにして「教会」は、罪の故に死んだ子らを、悲しみの涙によって再生させる母なるマリヤとひとつになり、復活の花婿キリストにかしずく、無垢にして永遠の花嫁マリヤに結晶した。マリヤ伝承は、教会論のなかに、その位置づけを与えられたのである。そこには、新しいマリヤ神学の開始がある。それは確かに新しい神学の開始であったが、民衆はそこに、権力によつて葬りさられた美しいカナンの女神の、悲嘆と歡喜の花嫁の似姿をみたのである。

キリスト教に関しては、殆ど山形氏の文章の引用に終始してしまいましたが、若し地母神信仰とその神婚思想がなかったならば、おそらく旧約聖書から新約聖書への移行は起らなかったことでしょう。イエスの復活、遊行する治癒神としてのイエス像、その裏にはヘレニズム時代に全盛期をむかえた遊行する治癒神アスクレピオス像があり、マリヤ像の裏には配偶神を復活せしめた大地母神像がありました。

私がいいたいのは、キリスト教においても地母神とその神婚思想、そして治癒神の存在というものが如何に多大な影響を与えているかということであり、ヘレニズムの東漸によつて仏教にも多大の衝撃を与えていることは確かであるということです。

特に私が考えてみなければならぬと思うことは、地母神によつて復活した配偶男神が、治癒神として活躍するというパターンが、法華經において二仏並座のお釈迦さまが、多宝如来を通して本仏として復活するというパターンと全く軌を同じくしているということです。二仏並座の素材は、案外こつところにあるのではないのでしょうか。

次にインドにおけるヒンズー教に、これと同じパターンを求めてみましょう。

ヒンズー教における神婚思想

ヒンズー教の三大神は、ブラフマーと、ヴィシュヌとシヴァの三神であって、ブラフマーはインドに侵入して来たアーリヤ人の神、ヴィシュヌとシヴァはインド在来の土着の非アーリヤン種族の神といわれており、ヴィシュヌとシヴァの二神が、インドを征服したアーリヤンの神ブラフマーよりもその勢力はより強大なものとなっているものです。

菅沼晃氏は、その著『ヒンドゥー教、その現象と思想』（四二頁）の「土着の神々」の中で次のように述べています。

ヴィシュヌ・シヴァ両神の信仰をはじめ、女神崇拜、神妃の觀念などは明かにインドの土着信仰にもとづくものであり、それらの土着的な神觀念、信仰対象のうちには、遠くモヘンジョダロやハラッパーを中心とするインダス文明に起源をもつものがあるといわれる。

モヘンジョダロから発見された遺品のなかには、インドの先住民たちの宗教生活を推定させる多くのものがあることはよく知られている。たとえば、樹木・樹靈の信仰、地母神の信仰は農耕生活をしてきたこれらの人々独自のものであり、遊牧民族であったアーリヤン人の伝統にはなかったものである。ヴェーダにおいて見られなかったリング（男性性器）、ヨーニ（女性性器）崇拜の起源も、この地母神との関係にもとめられるものである。

これらは、長いあいだインド・アーリヤンの文化の底にあって表面に出て来なかった土着的諸要素が、ヒンドゥー教においてヴィシュヌ、シヴァ神の信仰と結合し、さまざまな形であらわれてきたことを示しているのである。

ここにも地母神ということが言及されていますが、イランの地母神はブドーやザクロによって豊饒をあらわし、トルコの地母神は卵によって豊饒をあらわし、インドにおいては、ずばり男女の性器と性器の接合によって豊饒をあらわし、更に神々の神婚像となつてあらわされているのです。

菅沼氏は同書（六三頁～六四頁）の「女神ラクシュミー」の項で、ヴィシュヌの配偶女神ラクシュミーを次のように紹介しています。

ヒンドゥー教の主要神はそれぞれ配偶神、すなわち神妃をもっている。ヴィシュヌの神妃はラクシュミーで、富と幸福の女神とされる。ヒンドゥー教においてはさまざまな女神が信仰されているが、ヴィシュヌの配偶神としてのラクシュミーの信仰がもっとも一般的である。

ラクシュミーの起源もふるく、すでに『リグ・ヴェーダ』において幸福の神としてあらわれ、『アタルヴァ・ヴェ

「ダ」では幸不幸を共に支配する女神とされた。(中略)

このラクシュミーがヴィシュヌの神妃とされたのは叙事詩においてであり、神々と魔族アスラが不死の霊水をもつて乳の海をかきまわしたとき、手に蓮の花をもつた美しい姿をしたラクシュミーがあらわれたという。

このような出生の神話から、ラクシュミーは「乳海の娘」ともよばれ、手に蓮の花をもっているところからパドマーともよばれる。プラーナ文献では、ラクシュミーはプリグの娘で、乳の海から美しい姿をあらわすと、ただちにヴィシュヌは彼女を妻にしたという。

ヴィシュヌがブルグ(あるいはバラシユラーマ)族のラーマとして生まれると、彼女はダラーニーとなって彼に従い、彼がラーマチャンドラとして化現すると彼女はシーターとなり、ヴィシュヌがクリシュナとして出現するときにはその妻ルクミニーとなり、そのほかヴィシュヌが如何なるものとして化現しても、ラクシュミーは必ずそれに応じた姿をあらわしてヴィシュヌに従うのである。

ここにいう「乳海」というのは須弥山をかこむ海のことであり、その海の中からラクシュミーが蓮華の花をもって出現したとは、蓮華を介して女神の復活をあらわし、法華經の提婆達多品の中の八歳の童女が海中より出現したことを連想せしめるものですが、ラクシュミーのヴィシュヌとの神婚がはじめて記録された叙事詩というのは、紀元前二一一年から紀元後二〇〇年の間にわたって成立したという「マハーバーラタ」や「ラーマーヤナ」のことですから、丁度大乘經典の成立と時期を同じくするものと申されましよう。

ヒンズー教の神々の神婚思想と、大乘經典の成立とがほぼ同じ時代であったということは、法華經の二仏並座の素材を考えるに当って、注意しなければならぬことです。

次にシヴァ神の神婚をみれば、同書(七〇頁〜七一頁)に次のように述べられています。

シヴァの配偶神

ヴィシュヌの配偶神がラクシュミーとされるのにたいして、シヴァの神妃はウマーといわれる。インドにおける女神の名は古い文献に見えているが、ラクシュミー、ウマーの二女神がそれぞれヴィシュヌ・シヴァの二神の妻として明示されるのは『マハーバーラタ』においてであり、女神崇拜はとくにグプタ期以後、インドの民衆の信仰において

次第に重要な要素となつていった。またインドにおける女神崇拜はドラヴィダ文化などの母系尊重の遺産であるといわれる。

シヴァ神の特徴は、ヴィシュヌのように多くの化身をこの世にあらわすのではなく、そのはたらきに応じて無数の異名をもつて崇拜されることであつたが、シヴァの神妃も同じように多くの異名をもっている。ウマー、パールヴァティー、ガウリー、ドウルガー、カーリー、チャンデー、バイラヴィーなどがこれである。

ところで、ヒンズー教にはシャクティ思想というものがあつて、紀元八〇〇年の頃には、この思想にもとづいたタントラ教まで派生しているのですが、シャクティについては同書(一一二頁)に次のように説明されています。

シャクティとは活動・創造・生殖などの能力をあらわす女性名詞で、ふつう「性力」と訳される。ヒンドウ教の三神一説では、ブラフマーが最高の実在として無屬性・無活動であるのにたいして、ヴィシュヌ・シヴァがその活動面をあらわすものとされた。やがて女神崇拜が行われるようになると、シヴァ・ヴィシュヌの活動力をその配偶神のシャクティ(性力)が世界展開の原動力であり、人間救済の根本的な力であるとして崇拜されるようになった。

つづいて同書(一一二頁、一一三頁)には、配偶女神と併立していたシヴァ神が、女神のシャクティによって活動・創造を行うことを次のように述べています。

シャークタ教によれば、シヴァ神は遍在者ブラフマーであり、純粹精神であり、非人格的で無活動である。それ自体は無活動であるシヴァが、配偶神ドウルガーのシャクティと結合して活動がはじまる。それは、シャクティ讃歌として有名な「サウンダルヤラハリー」の冒頭で、

シヴァはシャクティと結合したとき、創造を行うことができる。もしそうしなければ、(シヴァ)神は動くことさえもできないであらう。

といわれるとおりであり、世界の創造・帰滅・信者への恩寵・解脱などはたらきはすべてシャクティに帰せられる。絶対者ブラフマンも、このシャクティによつて、この世の存在としてあらわれている。したがつて、シヴァ神よりもむしろシャクティそのものが一層重要視され、熱い信仰をつけることになつたのである。

ここにモ釈迦・多宝の二仏並座と、一仏並座の中から有限のお釈迦さまが久遠を開顕するという同軌のパターンをみるこ

とが出来ましょう。即ち、純粹精神・無活動のシヴァ神が配偶女神ドゥルガーと並び、ドゥルガーのシャクティ（性力）によって創造・活動・恩寵・解脱の働きを起すということは、二仏並座の場合、お釈迦さまの説かれる一仏乘によって、これまで無量劫の間、全身不散のミイラ身であった多宝如来が、一乘闡法・眞実証明の行動を起さしめ、多宝如来の願によってお釈迦さまの分身の諸仏の来集が起り、有限のお釈迦さまの久遠開頭の素地が整えられ、本化の菩薩の大地涌出を経て、如来寿命品における久遠復活となつて居るのです。

つまりシヴァ神を復活せしめる神妃ドゥルガーのシャクティは、二仏並座の場合、多宝如来を復活せしめたお釈迦さまの一仏乘に当り、またお釈迦さまの久遠開頭の素地を整えた多宝如来の本願に相当するとみることが出来ると思つたのです。

もとよりシャークタ教（シャークタ派、タントラ教）の成立は紀元八〇〇年の頃ですから、この宗教の影響によつて法華經の二仏並座の成立するはずはありません。然しシャークタ派のこの思想は、紀元前二〇〇年から二五〇年の間（ペルシアのササン朝が成立した頃）既に成立していたサーンキヤ学派の二元論に源を發しているといわれているのです。菅沼氏は同書（一一三頁）に次のように述べています。

非人格的・無活動的なシヴァが、あらゆる活動力の源とみなされるシャクティと結合して、シャクティによつて世界の創造などのすべての活動がおこるとする考え方は、サーンキヤ哲学の二元論と同じ性質をもっていることは容易に理解されるであらう。

サーンキヤの体系では、プルシャとよばれる純粹精神と、プラクリティといわれる純粹物質的な根本原理を立て、前者の觀照によつて後者から世界が展開すると説かれるのであるが、プルシャを男性原理、プラクリティを女性原理とする考え方があり、この考え方にもとづいて、シヴァ＝プルシャがシャクティ＝プラクリティと結びついて種々な活動が行われるとされたのである。

サーンキヤ学説によれば、人間本具の純粹精神であるプルシャ（別名アートマン）の觀照を契機として純粹物質であるプラクリティが活動を開始し、現象世界の展開が起るものであるにもかかわらず、凡夫はアートマンとプラクリティとの區別もつかずにいるため輪廻轉生の業をつくつてしまふ。そこで両者の區別を明確に認識し、肉体を調御してアートマンを肉体（物質）の束縛から解放すれば、アートマン（プルシャ）は本来の純粹性を發揮して、解脱することが出来るというの

です。

ここでは明らかに女性原理であるプラクリティ（肉体・物質）の調御が、男性原理であるアートマン（プルシャ・純粹精神）解放、解脱の鍵となっており、この方式がそのままシャークタ派に繼承されて、女神ドウルガーのシャクティ（性力）によって男神シヴァの活動が起ると説かれるに至ったのです。

先にみて来たように、ヴィシュヌとラクシュミーの神婚、シヴァとドウルガー（ウマー）の神婚は、大乘經典成立と時期を同じくする叙事詩「マハーバータ」に記されている以上、シャークタ派の成立をまたなくとも、サーンキヤ学派の思想をうけたシャークタ派の思想は、既に大乘經典・法華經の成立する頃には存在し、その思想を素材として二仏並座が成立する可能性があったのではないかとみることも出来ましょう。

インドにおけるヒンズー教の神婚思想が、インド独自のものであったのか、それともヘレニズムの東漸の波にのつてインドへ入って来た中近東・オリエント地方の地母神の神婚思想によるものであったのか、或はそれに刺激されてインド内在のものが開花したのであったのか、ということは明らかではありませんが、それにしてもヒンズウクシユ山脈のカイバル峠を中心として西の地母神の神婚、東のヒンズーの神々の神婚、西の復活した治癒神、東の活動化したシヴァ神、その対象のあまりにも酷似するのに驚かされるものです。

しかもこの両地方の分岐点となっているカイバル峠を中心とした西北インドのガンダーラ地方とアフガニスタンの地方において法華經が成立し、ここで二仏並座の儀相が起り、並座の中からお釈迦さまの久遠が開顯され、久遠の本仏お釈迦さまが治癒神の如くシヴァ神の如くあり、多宝如来が地母神の如く神妃の如くであるとみられる時、法華經は東西思想を素材としたものではなかったかと想定されるのです。

若しそうであったならば、二仏並座の儀相は、たとえ仏教の内では未曾有のものであったとしても、地母神信仰者、ヴィシュヌ・シヴァ信仰者にとっては類似のパターンとして案外に理解しやすいものであったかも知れません。或は法華經のめざましい伝播の秘密には、經典の最高性と共に、そうした背景・地盤があったのかもしれない。

また二仏並座の儀相の中より開顯された久遠の本仏お釈迦さまは、法華經成立の当時にあつては、哲學的思弁の対象としてでなく、疫病に崩壊する都市や聚落、そして社会より見棄てられたような地の民をも救って歩いた治癒神の如く、親しま

れ尊ばれたものであったのかも知れませんが。

古来、法華教学史上の二仏並座は、天台教学においても日蓮教学においても硬直した哲学的思弁の対象にすぎず、如何に仏教思想上未曾有の儀相を誇つていても、もはやそこには生きた信仰の息吹きはありませんでした。日蓮宗の僧侶の中でも寺院教会の須弥壇上の釈迦・多宝の二仏をみて、或は大聖人図頭の大マンダラの中のこの二仏を拝しても、何故ここに二仏並座の儀相があるのか、それは如何なる意義をもっているものであるのか、と尋ねる人も稀であり、またみずから大マンダラを拝写するに当たっても、二仏並座はただ慣例に従つて書きあらわすにすぎないという人々が多いようです。

稀に二仏の意義を論ずる人があつても境智不二という配当教学にすぎないようであり、二仏並座の意義は、すっかり大衆と縁のないものとなつてしまひ、二仏並座の儀相の中より開顕された久遠の本仏についても法報応の三身をもつて、もつとも合理的解釈を試みているような有様なのです。

今こそ、法華経の真生命をふきかえそうとするならば、二仏並座の儀相を成立せしめた原点に立ち帰らねばなりません。現在私は久遠実成のお釈迦さまと地母神によつて復活した治癒神とを対照しているのですが、その対照せしめる私の姿勢を嘲う者があるとすれば、嘲う前に、ヘレニズム時代を席捲したほどの治癒神の、その超能力的治癒の呪力を、本仏お釈迦さまの仏身にとりもどすべきでありましょう。

また私は、本仏お釈迦さまと神妃ドウルガーのシャクティによつて活動化したシヴァ神とを対照していますが、その対照せしめる私の姿勢を嘲う者があるとすれば、嘲う前に、遂に仏教をインドより駆逐してしまつたほどのシャクティの呪力を、一仏乗・題目にとりもどすべきでありましょう。

二仏並座に対する硬直した観念を払拭し、今こそ並座の釈迦多宝の二仏が、生き生きとした原初の姿をとりもどさなければなりません。私が二仏並座の素材を地母神の神婚と治癒神に求め、或はシヴァ神の神婚とその復活に求めるのも、実はその試論にすぎません。更に今後の研究を重ね、思索を積んでゆかなければならないことは申すまでもありませんが、あくまでも私は、二仏並座を固定的観念でなく、苦しみ悶える人間を救う生々しいもの、苦悩する人間をそのまま抱きしめるもの、大地にのたうつ私たちのそばにいて、私たちをその法衣に包むものとして考えてゆきたい、と思うのです。いや、本来そういうものであったのだ、と信ずるものです。

執筆する時間の余裕がなくなりました。「二仏並座の成立とその意義」の結びは、次回の「続段」で述べたいと思います。また「月例法話第三号」も来月廻しにせざるを得なくなりました。御了承下さい。

浄土の人々 ― その十四 ―

二佛並座の成立とその意義（むすび）

自我偈隨想の執筆に当たって、最も興味ある項目として「浄土の人々」と題し「我此土安穩 天人常充滿」という本仏久遠の浄土と、その浄土に常住する人々等を取りあげ、私達はその浄土の人となるにはどうすればよいのか、ということについて語りたいと思つて筆を進めている中、何時の間にか筆が浄土の中心人物である本尊仏に及び、勢い本尊論を語るようになってしまいました。

そして法華經の虚空会が如来寿量品を中心とした二仏並座の儀相であるにもかかわらず、日蓮大聖人が本門の戒壇本尊として、一尊四土本尊義を打ち出されているところから、私は、大聖人の一尊四土本尊義は、大聖人の提唱をまたなくても、既に二仏並座の成立した時点において確立しているものでなければならぬ、むしろ二仏並座は一尊四土本尊義を打ち出すためのものであったのであり、これを開顯したのが日蓮大聖人であったのだと考え、そういう内容をもつ二仏並座の儀相の成立する素材を求めて、先に「二仏並座の成立とその意義」と題する前段においては、紀野一義氏の『法華經の探求』に述べられている「大迦葉傳承」と「迦葉仏傳承」にもとづく二仏並座の素材観に対して批判を加え、後段においては高橋堯昭師の「パキスタン・アフガニスタン仏跡巡拝、山かげの廃寺で二仏並座の仏に会う」という小論並に「ガンダーラ彫刻と大乘仏教の推移」という小論に述べられている二仏並座の素材観について批判を述べ、ついで私自身なお模索中の試論（推論）として二仏並座の素材を、インド・中近東・オリエント一帯にわたる大地母神信仰・地母神の神婚・神婚による男神の超人的復活、という幾多の類似するパターンに求めて、浅薄ながら管見の一端を述べてみました。

法華經を絶対神聖視されている人々にとっては、地母神の神婚と、その神婚によつて男神が驚異の治癒神とし

て復活するということが、たとえ初期キリスト教の神学における、イエスのキリストとして復活、並びにマリヤ信仰の母胎をなしたとしても、それが法華經の二仏並座の背景になったとか素材になったとか、或は二仏並座の中からお釈迦さまが久遠の本仏として復活する母胎になったであろうという推論には、到底賛成しかねることでありましょう。

然し、地母神の神婚と二仏並座、男神の驚異的復活とお釈迦さまの久遠開頭というものが全く類似のパターンであり、この中から必然的に一尊四土本尊義があらわれて来るということについては、如何に解釈すればよいのでしょつ。

たしかに私の推論は、まことに粗雑きわまるものにすぎません。今後一層推考に推考を重ねてゆかねばなりません。その中途において私見を発表することは或は無責任であるかも知れませんが、それも自我偈随想という随想の範疇に許されることでもありましょう。随想に托して述べる私の推論が、若し読者の中にとりあげられて更に研究を重ねられて行けば、まことに幸いと思うものです。或は今後の研究によつて私の粗雑な推論が実は正鵠を得ていたものと立証される時が来るかも知れません。そうありたいものです。

それにしても地母神の神婚、神婚儀礼による男神の驚異的復活・活動ということは、如何にも原始的であり、低級であり、陰卑（姪猥）であるというそしりはまぬがれないかも知れません。然し、そのように感ずるのは現代人であつて、当時の農耕民族にとつては豊饒を祈る神聖な儀礼であり、個人にとつても集団にとつても生きるため欠くことの出来ない切実な祈りであつたのです。

勿論、この儀礼が左道化した弊は史実として残っています。神殿娼婦もその一例でありましょう。然し私は、それが原始的であればあるほど、低級であればあるほど、或は陰卑とみられるれば、みられるほど、これを背景・素材として二仏並座の儀相を成立せしめた法華教徒、或は二仏並座の背景・素材としてこれを配した法華教徒が人間の生命・菩薩の生命・仏陀の生命、そして久遠の生命・生命の復活活現に対して、如何にすさまじいものをもつていたかということを感じずにはおれないのです。それは思弁的現代人に久しく忘れ去られた身ぶるいするようすすさまじい生への意欲・悲願とも申されましょう。

勿論、法華経々典には地母神の神婚とか男神の復活というものは直接にはあらわれていません。二仏並座にしてもその背景にそういうものが潜在していたとは夢にも考えられないことであって、それらは、すっかり濾過され、洗練されてしまつて、高遠な哲学的ペールにおおわれています。然しそういうペールを一度はがしてみない以上、思弁は思弁を累積して、ますます観念化され、躍動する生命の歡喜を見失つてしまつことでしょう。昔から法華経を攻撃する人々が

「法華経は自画自讃の言葉の羅列ばかりであつて、内味がない」

といつているのも、自画自讃する歡喜が何処から起つてゐるかを知らないからです。今こそ法華経の上にかけて來た哲學的觀念のペールをむしりとり、法華経々典成立の原点到ち歸つて、法華教徒が法華経々典を編纂し、法華経（法華教）を自画自讃、歡喜讚歎した生命の躍動、一仏・一仏乘による本化行人のすさまじいばかりの生命の躍動をとりもどすべきです。

申すまでもなく法華経が成立したのは、ヒンズークシユ山脈のカイバル峠を中心としたその両側のパキスタン・アフガニスタンの地域でした。この地域にはアレキサンダー大王の東征等による政治・經濟の交流の波に乗つて東西の諸宗教が、カイバル峠を喉首として蝟集してゐました。各種宗教の集りは、それを奉ずる各種人種の集りでもあります。法華経を編纂した人々とは、独りインド人だけでなく、ギリシア人・ペルシヤ人・トルコ人・エジプト人等々の國際色豊かな集團であり、それらの人々が人種を超えて一仏一乘をうたいあげ、みずから久遠の仏子としての喜びを法華経に謳歌したのではないでしようか。

若し、そうであるならば「我此土安穩 天人常充滿」という本仏国土常住を謳歌したのも、実は、こういう實際的な人々であり、またこの地域が侵略・政変によつて國家興亡の甚しい処であつただけに、國境をこえ、人種をこえて、常住の本仏国土の出現が願求され、エジプト王朝・ペルシヤ王朝・マウリヤ王朝等々の各王朝の大王に勝る常住の轉輪聖王が、本仏国土の久遠のお釈迦さまの仏身に重ねて渴仰されたのではないでしようか。

なお現代人には一人で海外旅行をするだけでも難しさを覚えるのに、三千年五千年も昔の古代人が、遠く國境をこえて文化の交流を計つたことを不思議に思うかも知れません。然し古代の交流は、決して個人的なものな

く、あくまでも家族ぐるみの大集団の移動によるものであり、或は国家的規模のもとに行われたのです。インドにおける有名な阿育王の法柱、仏蹟には必ず立てられていた砂岩の円柱をみがきあげ、その上に獅子や牛や馬等の像をおいた法柱は、ペルシャの都ペリセポリスの石柱そのものであり、アジャンターの石窟寺院の大奥に祭るお釈迦さまの石像のほとんどが結跏趺坐でなく、椅子に腰かけているという異例の姿は、エジプトの神殿の王（神即王）の石像そのものであり、窟院内部の天井・壁面の画像の図案は仏教であつても、全体を画がきつづる手法はピラミッドの内部そのものを思わしめるものがあり、ここにも東西文化の滔々たる交流のあとが見つけられるのです。

まして西北インド地域に地母神の神婚、神婚による男神の驚異的復活思想がおしよせ、仏教に衝撃を加え、或は法華経編纂者の各本貫地におけるこの思想を背景として二仏並座の成立に強烈な弾力をもたせたことは容易に想像することが出来ましよう。

では、仏教において女神信仰、地母神信仰というものが、どのように潜在していたかを次にみてみましょう。

仏教における女神信仰

これまで私は二度ほどインドの仏蹟を巡拝したことがあります。勿論、貧僧の私にインド旅行の旅費を捻出する力などあるはずはありません。初回の王舎城仏舍利塔落慶大法要参列を兼ねた仏蹟巡拝の費用は、その仏舍利塔の内部に、日蓮大聖人の注法華経の原寸写真版の経巻を京都鞍馬寺の納経塔に凝した金銅の塔に入れて埋納するように佐々木妙定法尼にすすめ、法尼の努力によつてそれが実現したことを縁とした法尼の芳志によるものであり、次回の巡拝費用は名古屋の金曜會（主管鈴木海仙師）の信徒である富田康夫氏の芳志によるものでした。因みに二度目の巡拝は、身延の釈迦牟尼堂落慶の直前というあわただしい折でしたが、将来、本門の戒壇建立の際、その基部に納めるためのインドの仏蹟の石や砂・土を集収することが出来たのも幸いでした。本門戒壇の建立は何時実現されるか判りませんが、その建立悲願を堅持して、十分な準備は常に備えておかねばならないと思うのです。

さて、二度もインドの仏蹟を巡拝することが出来て、その度に奇異に感じたことは、有名なサンチーの仏舍利塔の入

口に建てられている石門にも、アジャンターやエローラの石窟寺院の入口にしても、或は各地の博物館の中に陳列されている仏教出土品の中にも、豊富な女神像の彫刻が見かけられたということです。

それは巨大な乳房と臀部、そしてあらわな女陰が誇張して彫刻され、性器は観覧者の手によってか、さすられて油光りに光っていました。

それは姿体こそ異なっても、ヒンズー教のカジューラホ寺院の壁面一杯に飾られている女神像と類似するものであつて、当時の私は、既にヒンズー教の侵蝕をうけた跡とばかり思い、眉をひそめて眺めていたのです。

ところが、今になって思えば、それはヒンズー教の影響によるものでなく、全く農耕の地母神、大地豊饒の女神としてあらわされていたものであつたのです。それは工口でもなく装飾でもなく、豊饒をつかさどる仏法守護の善神の一人として彫刻されていたのです。そういえば飛天の天女も、地母神の進化し転化したものであるのかも知れません。

次にお釈迦さまと大地の地母神との関係について述べようとするならば、まず第一に、お釈迦さまの御生誕の伝承があげられましょう。お釈迦さまが生れた聖地ルンビニー園には現在白亜のマヤ堂が建てられており、お堂の正面には生誕をあらわした石像のレリーフが祭られています。レリーフには無憂樹の下に聖母マヤ夫人が彫刻されていますが、これは奈良東大寺の正倉院にもある有名な「樹下美人」と思想を同じくするものであつて、そのモチーフはシルクロードをたどつて遠くペルシャからギリシアまでも求められるといわれており、お釈迦さまの生誕伝承において、聖母マヤ夫人がルンビニー園の池で沐浴され、そばの無憂樹の蔓をにぎつて池よりあがられた時、お釈迦さまが生れたということは、樹下美人のモチーフ、いわゆる豊饒の地母神とマヤ夫人とが二重にだぶつて伝承されたものであるといわれているのです。いいかえれば樹下美人のモチーフをかりてお釈迦さまの生誕が伝承されて来たと思ふべきです。

私が二度この聖地をおとすれた時にも、ルンビニー園は荒廃し、改作された池のほとりに一本の巨大な菩提樹と、僧院虚の礎石と、マヤ堂、阿育法柱がたたずむばかりで、一本の無憂樹もなく、遠くヒマラヤの連峰が夕陽に映えているばかりでした。やがてこの聖園も整備されるならば、伝承に従つて多くの無憂樹が植えられることでしょう。

お釈迦さまの生誕伝承、それはお釈迦さまが生れられるやいなや、直ちに東西南北へそれぞれ七歩あるかたという伝承が、実は非アーリヤン種族社会における子供の出生儀礼であつたということと考えあわせる時、当然の作為というほかはあ

りません。それにしてもお釈迦さまの生誕伝承そのものに既に豊饒の女神がほほえんでいたということは注意しておくべきことでありましょう。

即ち釈迦族にしても、マヤ夫人の実家のモーリヤ族にしても、共に農耕民族であり、豊饒の大地母神を信仰していたということであり、一説には釈迦族の先祖はインダス河の流域を本貫地としていたともいわれ、インダス文明にはモヘンジョダロやハラッパーの遺跡の発掘にともなつて、シヴァ神信仰、ヨーガ禅定、樹霊信仰の存在したことが明らかにされて来います。この樹霊信仰こそ地母神信仰とつながるものであつて、お釈迦さまが樹下禅定に入られるのを常としたのは、樹下が涼しいということと共に、そこには樹下信仰・樹霊信仰、そして地母神信仰が背景としてあつたことを忘れてはならないであります。

お釈迦さまの生誕は無憂樹の下、成道は菩提樹の下、そして入滅は沙羅樹の下でした。二月十五日の後夜、臨滅の迫る頃、沙羅双樹に時ならぬ白い花が咲きました。居列ぶ仏弟子たちはこの奇瑞に驚きました。花卉はお釈迦さまの聖体にふりそぎました。お釈迦さまはさとされました。

「我が友よ」

お釈迦さまは仏弟子を呼ぶにも「友たち」「同行者」と呼ぶのが常でした。

「我が友よ、自然の奇瑞に心を奪われてはならない。常に正念に住し、正行を行すべきである」

然し、おそらくお釈迦さまは時ならぬ花を咲かせ、花を散らした樹霊の心を知っておられたのではないでしょうか。ここに私は、恋人である雨季の男神の死を悲しむ処女地母神、そしてやがて復活する男神に歓喜する地母神の、悲泣と歓喜の心を托した花びらの乱舞を見るのです。

自我偈の中の浄土の瑞相に「宝樹多華果 衆生所遊樂 宝樹、華果おおくして衆生の遊樂する所なり」とありますが、そのもろもろの宝樹こそ樹下美人にならう樹下諸仏、樹下諸菩薩の宝樹であり、単なる植物でなく、樹霊、地母神をあらわし、一樹にも華果の多いことは文字通り豊饒を象徴すると共に、華（花）と果（実）の同時にある様は、因行果徳の不二、本仏と本化の不二をあらわしていると申されましよう。

哲学的には、よく華果同時、因果不二といわれています。然し自我偈においては、まさに現実の一本の樹木に、生きた現

象としてあらわされているのです。それはもはや木でなく人間であり、私たちなのです。自我偈の宝樹は、お釈迦さま生誕の時の無憂樹であり、成道の時の菩提樹であり、同時にまた涅槃の時の沙羅樹でした。宝樹とは単なる抽象名詞ではなかつたのです。お釈迦さまの久遠をあらわす過去仏に「名字の不同・年紀の大小」があつたように、宝樹にも「名字の不同、年紀の大小」、葉や花の相違もあつたのです。一樹に諸樹をあらわし、一仏に諸仏をあらわします。久遠のお釈迦さまの仏身に無量無辺の過去仏を見る時、神力品に示されているところの、

諸仏^{アノク}ここにおいて阿耨多羅三藐三菩提^{ミヤク}を得、諸仏^{アノク}ここにおいて法輪を転じ、諸仏^{アノク}ここにおいて般涅槃したもつ

という経文の意味も領解されて来ることでしよう。日蓮大聖人は「釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華經の五字に具足」と申されました。この因果不二の題目を如法に受持する処、因果不二の久遠の本仏お釈迦さまの仏身が見えて来るのです。この久遠の因行と久遠の果徳、しかもそれが常に同時的存在であることを示そうとして神力品に、久遠のお釈迦さまを敢えて「諸仏」として示されているのです。

久遠の本仏を単なる哲学的觀念でとらえてはなりません。宝樹もまた単なる抽象名詞とみてはなりません。そこにはお釈迦さまの生誕を見護り祝福した無憂樹があり、そこにはお釈迦さまの成道を見護り讚歎した菩提樹があり、そこにはお釈迦さまの入滅に悲泣した沙羅樹があり、その樹霊があり、大地の地母神があるのです。ギリシアの樹下のビーナスからシルクロードをたどつて奈良の正倉院へと来つた「樹下美人」のパネルは、一仏一乘を介して自我偈の「宝樹多華果」のパネルとなつているのです。

さて次に、お釈迦さまと大地の女神との関係についてあげられることは、お釈迦さまの降魔成道の時、大地の女神があらわれてお釈迦さまの成道の証人となつているということです。これについて渡辺照宏師は、その著『新釈尊伝』（一七二頁～一七六頁）に次のように述べています。

マール（魔王）は、ボサツ（お釈迦さま）に向つて、こう言います。

「仏陀になるとか、解脱を得ようとかいうのは、とうてい出来ない相談だ。それよりもこの世の支配者として皇帝になるがよい。さもなければ天上にのぼつて私の位につくがよい」

そこでボサツは、マールに次のように答えます。

「マールよ、汝はたった一度だけの供養をしたというだけのことだ、欲界の支配者になったというにすぎない。それにくらべると、この私は数えきれないほど多くの生涯において、自分の身体でも持ちものでも、いくたびとなく衆生に施してきた。それだから、いま仏陀の位にのぼることができるのである」

このボサツの言葉を聞くとマールは、それ見たことか、と大喜びで次のように申します。

「過去の生涯において私が供養したことは、汝がいま証言してくれた通りだ。ところが汝のことを証言するものは誰一人いない。口をすべらせたばかりに、この勝負は汝の負けだ」

然し、ボサツは少しもあわてません。むしろマールやマールの味方に対して慈悲の心をもって働きかけ、恐れず、驚かず、身も心もおだやかに、静かに右手をさしのべます。この手には、過去の無数の生涯における功德がこもっています。その手でボサツは、自分の頭をなで、脚をなで、さてそこで、その手を伸ばして、指先で軽く大地に触れます。そして次のように申します。

万物のよりどころであるこの大地

動くもの、動かぬもの、すべてに公平なこの大地が

私のために真実の証人になるであろう。

さあ、私のために証言してくれ

ボサツがこう言うと、たちまち大地が東西南北上下に震動し、且つまた大きな音が響き轟きました。そしてスターヴァラー（動かないものという意味）とよばれる大地の女神が、あらゆる装飾を身につけ、もろもろの大地の女神たちを伴につれ、ボサツの坐っているところの近くに、地面を破って半身を現わし、ボサツに向かって礼拝し、且つこう申しました。

「あなたの仰っしゃる通りです。私たちが証人になります。あなたこそ、人間界は勿論神々の世界においても、最高の権威者です。」

こう言ってスターヴァラーとよばれる大地の女神は、マールをひどく叱りつけ、ボサツに敬意を表して、さまざまの供養をしてから姿を消しました。

(中略)

仏像には、いろいろの形がありますが、とくに著しいのは両手の置き方、結び方です。これを印相、または印契(梵語でムドラ)などといい、その仏像の意味、象徴が明らかにされます。中でも降魔印というのは右手を膝のうえに垂れ、左手で衣を握っている形です。これはボサツが大地の女神をよびだして、マールに決定的な打撃を与える瞬間を表現しているのが降魔印というのです。

先に述べたように、ボサツが自分の身体をなでた右手で大地に触れる、という一段も注意して読む必要があります。これは古代インドの物語などにも出てきますが、真実を誓うときのしぐさです。もし自分の言うことが虚偽であるならば大地に呪われてもよい、というような意味で多く用いられます。古代インドで一般にありふれた習慣と見てよいでしょう。

ただ、今のボサツの場合には、そうした日常生活の習慣を越えて、大地そのものを自分の証人としてよびだす、というところに本源的な意味があるのです。

なお渡辺師は同書(一七七頁)にマール敗退後の菩提樹の樹神の讃歎の言葉を、次のように紹介しています。

このとき、菩提樹に住みついている八女神が、口々にボサツを賞めたたえます。

ボサツは十五夜の満月のごとく
のぼる朝日のごとく

咲きいでる蓮花のごとく

林の中のライオンのごとく

大海のごとく

最高の山のごとく限りなく清らかで

あらゆる魔ものを退治し

すべての衆生に慕われる・・

というような言葉をつらねるのです。

ここにも樹靈信仰・樹神信仰の一端があらわれていますが、おそらく樹靈・樹神というものは大地母神に伴うものでありましょう。何故ならば樹木そのものが大地の上にはえ、大地母神の体の上に生きていますからです。そして地母神にしても樹靈・樹神にしても、それが女神であるというのは、生産・豊饒をつかさどるからでありましょう。

お釈迦さまの成道の時、大地母神が多くの眷属の女神を従えて大地の中から出現し、また菩提樹の八女神があらわれて成道のお釈迦さまを讃歎したという伝承、これは文学的な譬喩でなく、事実、霊の世界において実際にあった事であると信じられるものですが、この際、私が特に注目したのは、お釈迦さまが過去無量劫の間、菩薩として功德を積んだ右の手をもつて、みずからの頭をなで、両脚をなでて、全身これ仏陀であるという真実を自誓し、更にその右手を大地につけ、大地の女神を呼び出し、無量の女神をして成道の証人とせしめたということです。

十二月八日未明の刻、お釈迦さまが成道されたブツダガヤに誰がいたことでしょうか。人は誰一人としていなかったはずで、たとえ人がいたとしても、その人に正覚の真実を証明する力も資格もなかったはずで、その資格をもつものは神々の外はありません。時刻はまさに夜明け前、明星は燦然として輝いていました。お釈迦さまがその明星を証人として撰ばなかったのは、やがて夜が明けると明星も消えてしまうからでありましょう。お釈迦さまが指をさして撰んだのは大地の地母神でした。それはお釈迦さまの言葉にもある通り、大地は万物のより処であり、動くもの、動かないもの、大地の上に展開されるすべてのものに常に公平である大地、そして無量劫来、無量の過去仏の成道を見護って来たこの大地、大地の女神ほど公平にして確実な証人はありません。

インドのマトウーウラ博物館の中に、赤色砂岩で彫刻された成道の仏像があります。左手はしっかりと法衣をにぎりしめ、右手は大地を指している堂々たる体躯の仏像であつて、おがむ者を圧倒するような気魄に満ちていますが、この姿こそ天地の地母神、並びに無量の眷属の女神を呼び出して正覚の証人とせしめていると思えば、言い知れぬ強い感動を覚えずにはおれないものです。

この場合、お釈迦さまの成道の真実を証明するものは、無量の女神を従えた大地母神でしたが、これが法華経に来ると、お釈迦さまの法華経説法の真実を証明するものが、無量の過去仏を総括象徴している多宝如来となっているのです。しかもその多宝如来でさえ、多宝塔中にあつて大地母神の如く大地の中より涌出しているのです。ここに大地母神と多宝如来との

間に、密接な関連性がうかがわれるのではないでしょうか。

大地母神は地中の無量の女神を眷属として従え、多宝如来は地中埋没した無量の過去仏を総括的に内包象徴し、大地母神はお釈迦さまの触地招換に応じて大地の中より涌出し、多宝如来はお釈迦さまの法華経説法に依じて大地の中より涌出しており、また大地母神はお釈迦さまの成道の真実を証明する証人となり、多宝如来はお釈迦さまの説法の真実を証明する証人となっています。この類似性は決して偶然であるとは思われません。渡辺師は地母神証人の出典を明らかにしてはいませんが、必ず出典があったはずで、そして法華教徒がその出典を熟知の上、出典のパターンを発展せしめて多宝証人を創作したであろうことは、容易に推量されるところでありましょう。

ところで本覚門からみれば、お釈迦さまの成道は仏陀としての復活であり、お釈迦さまの久遠開顕は久遠の本仏としての復活であると申されましょう。仏陀としての復活は、大地よりはえ、大地にはうように繁茂した大菩提樹の下でした。大地の地母神、地中の無量の女神、菩提樹の八女神にかこまれた中での復活でした。久遠の本仏としての復活は、多宝塔中でした。この多宝塔も実は娑婆の大地の中より涌出したものでした。

すると大地の中の多宝塔とは、単なる仏舍利塔ではなく、お釈迦さまを久遠の本仏として復活せしめる母胎、大地母神の母胎に凝せられていたのではないかとさえ思わしめられるのです。仏舍利塔というのは、端的に言えばお釈迦さまの遺骨（仏舍利）をほおむつたお墓のことです。然しお墓とはただお骨を埋納する建造物でなく、死者の霊の永生の場所であり、再生の母胎であるという精神的意義をもつものです。

たとえばエジプトのピラミッドは王者の墓であり、同時に王者永生の場所であり、再生復活の母胎でもありました。ミスラ教の地下神殿もまた太陽神ミスラの夜ねむる場所であり、復活の母胎でした。アジャンターの石窟寺院の中、アーチ天井はミスラ神殿に凝し、壁画並びに仏像の脚坐はピラミッドに凝するものでした。まして多宝塔が再生復活の母胎に凝せられたであろうことは必然推量される処でありましょう。

事実、死者の塔であったはずの多宝塔中より、無量劫の昔、滅度していた全身不散のミイラの如き多宝如来が、お釈迦さまの説かれる法華経の声によって復活しています。復活出現の条件として、お釈迦さまの分身の諸仏、十方法界のそれぞれが、必ず出典があったはずで、そして法華教徒がその出典を熟知の上、出典のパターンを発展せしめて多宝証人を創作したであろうことは、容易に推量されるところでありましょう。

の諸仏に対する本仏であるということを明らかにするものですが、他面には、この條件（実は多宝如来の本願）に、地母神の豊饒の願力がだぶって見えて来るのです。多宝塔、それは大地の地母神の胎蔵・母胎であったのではないのでしょうか。母胎であったればこそ、滅度していたはずの多宝如来も復活再生し、八十人滅のお釈迦さまも、この母胎塔中に入ることによって、やがて本仏として復活活現されたのではないのでしょうか。少くとも確実にいえることは、多宝塔の大地涌出・多宝如来の再生復活・お釈迦さまの久遠開顕の背景には、大地母神信仰があったということです。

次に法華経における女神信仰をたずねてみましょう。

法華経における女神信仰

法華経における女神といえ、その代表的なものとして、まず鬼子母神・十羅刹女があげられます。この女神については立正大学の宮崎英修師がその著『日蓮宗の守護神』の中で凡そ一五〇頁にかけて詳細に説明されていますが、それによれば日蓮大聖人は鬼子母神よりも十羅刹女を主として重んじられており、大聖人滅後五十年前後には十女信仰が日蓮門下各門流の守護神信仰の主流となり、鬼子母神信仰は十女信仰の中に包摂されていて特別に鬼子母神信仰というものがあつたのではなかつたけれども、南北朝時代になると鬼子母神を中心とする十女信仰と変り、更に織田・豊臣時代にかけて鬼子母神が十女より独立し、十女は鬼子母神の子供、鬼子母は十女の母というようになり、徳川の初期の頃、鬼子母神に鬼形の構想が生れるに至つたものであろう、といわれています。

然し、この書には、大聖人以降における鬼子母神・十羅刹女信仰の変遷が述べられているだけであつて、何故、大聖人が鬼子母神よりも十羅刹女を守護の善神として重んじられたのかという理由についても、十羅刹女の成立についても、何等ふれられてはいません。

望月仏教大辞典の中でも「十羅刹女は法華経々典にのみあらわれた女神であつて、何処から来た女神であるのか不明である」とされています。

思うに大聖人が鬼子母神よりも十羅刹女を主として重んじられたのは、法華経陀羅尼品の中の五番神呪の中、第五の神呪を述べた「十羅刹女、鬼子母ならびにその子、及び眷属」が共に、

イデビ イデビン イデビ アデビ イデビ デビ デビ デビ デビ
タケイ タケイ タケイ トケイ トケイ
ロケイロケイ ロケイ ロケイ

と呪し、

若し、我が呪に順ぜずして説法者を悩乱せば、頭われて七分になること阿梨樹の枝の如くならん。父母を殺する罪の如く、また油をおす殃（つみ）、斗秤をもって人を欺誑し、調達が破僧罪の如く、この法師を犯さん者は、まさにかくの如き殃をうべし

と誓つたとしても、そのあとでは羅刹女のみが、

世尊、我等またまさに身みずからこの経を受持し読誦し修行せん者を擁護して安穩なることを得、もろもろの衰患を離れ、もろもろの毒薬を消せしむべし

と誓いを重ね、これに対してお釈迦さまが羅刹女のみに向かつて、

善哉、善哉、汝等ただよく法華の名を受持せん者を擁護せんすら、福はかるべからず・・・（中略）・・・皇諦、汝等および眷屬まさにかくの如き法師を擁護すべし。

と讚歎し勧請されていて、そこには鬼子母神とその子その眷屬は略されており、この経文からみれば、十羅刹の代表が第九番目の皇諦（コウタイ）女であり、鬼子母とその子その眷屬は十羅刹より下位とされていることによるものでありましょう。それとも一つの理由として考えられることは、既に鬼子母神信仰が大聖人以前、天台密教の中に用いられていたのに対して、十羅刹女信仰こそ法華経のみあらわれた守護神であるにもかかわらず、殆ど顧りみられていなかったということ、またそうであればこそ本化の自覚と使命に立つた大聖人の靈感に十羅刹みずから示現したことであろう、ということ事です。

本化の使命に立つことが仏滅後未曾有であるならば、未曾有の善神の強烈な守護がある、という信念は大聖人の内観に当然であったことでしょう。それが十羅刹女であったわけです。

ところが、それほどの十羅刹女の出生も本質地も全く不明であるというのは、一体どういっわけでしょう。十羅刹女の名前は、

藍婆、毘藍婆、曲齒、華齒、黒齒、多髮、無厭足、持瓔珞、皇諦、奪一切衆生精氣

という物凄いものであり、その誓願ともなれば

若不順我呪 悩乱説法者 頭破作七分 如阿梨樹枝 令得安穩 離諸衰患 消衆毒藥

という強烈なものです。重畳する幾多の法難に屈せず法華經を宣布する本化の行者を守護するのに最もふさわしい女神と申せましょう。この女神は、法華經の行者に対しては「令得安穩 離諸衰患 消衆毒藥」という願を立て、法華經に敵する者に対しては「若不順我呪 悩乱説法者 頭破作七分 如阿梨樹枝」という願を立てていますが、この二つの願に私は、恋しき雨季の男神パールを倒した乾季の男神モトと戦う大地母神アナトの姿を見、復活した治癒神に従う地母神の姿を見るのです。十羅刹女とは、もともと地母神であつたのではないのでしょうか。そして法華經において雨季の男神が法華經の行者に、乾季の男神が法華經謗法者におき替えられたのではないのでしょうか。同じ地母神であつてもキリスト教のマリアは、男神の死に悲泣する女神、そして復活した男神と結婚する歡喜の女神となつていますが、法華經の十羅刹女は、悲泣したり歡喜したりする前に、法華經の行者を擁護し、行者を悩乱せしめる者、行者を死へ追いつめる者に対して、そういう法敵を「頭破作七分 如阿梨樹枝」というように徹底的に破折する戦いの神という性格を強調した女神として登場しているのではないのでしょうか。雨季の男神パールの復活は、パールをたおした乾季の男神モトと勇敢に戦つた処女神アナトの輝かしい勝利によるものでした。男神の復活、復活につづく神婚による大地の豊饒、その鍵は女神の勇敢な戦いと輝かしい勝利にあつたのです。妙法による大地豊饒もまた羅刹の戦いとその勝利によらねばなりません。鬼子母神には配偶男神がいました。十羅刹女の配偶男神とは、実は法華經の行者であつたのではないのでしょうか。

大聖人の果敢な法華經宣布にもなつて爆発的に興つて来た十羅刹信仰、この信仰を介する大聖人と十羅刹女との間には、たとえ大聖人が十羅刹女を行者擁護の善神とみられていても、十羅刹女そのものは、大地母神が男神を恋慕つたように、大聖人に対して命をかけて恋慕し、大地母神が敵と戦い、敵を倒したように、大聖人を護り敵と戦う上において、大聖人と血肉的なつながり（血脈）を感じていたのではないかとも思われらるるのです。

私は十羅刹女を地母神であつたのではないかと比定して論を進めているのですが、その論証の側面的証左の一端として、法華經陀羅尼品の中の二聖（藥王菩薩と勇施菩薩）、二天（毘沙門天と持国天）の中、毘沙門天が地母神の性格をもつているといふ考証をあげることが出来るのです。藪田嘉一郎氏はその著『日本古代文化と宗教』の中、「四天王信仰の東漸と四天

王寺」という項において次のように述べています。

宮崎氏（宮崎市定氏）の論文は、はじめ、二十六年前の昭和十六年に発行された「京都帝国大学文学部史学科紀元二千六百年記念論文集」に掲載せられた。当時私はこれを読んで大きい感銘をえたことを憶い出すが、戦後、宮崎博士の論文集「アジア史研究」第二にも収められた。この方は昭和三十四年の発行である。

宮崎氏の論文はなかなかの長文であり、その上内容が充実しているので、その論旨を簡単に紹介することができないが、強いて要約すると、中国宋代に軍営の守護神であつた毘沙門天信仰の話から始まって、五代、唐にさかのぼり、さらに源流をたずねて干闥（ウテン）に及びペルシャのゾロアストリアニズム、即ち祇教（拜火教）のミスラ神信仰にまで達せられた。

「毘沙門」はヴァイシュラバアーナ *Vaisravana* に漢字を当てたものであるが、この語が胡語、すなわちイラン系の言語であることは、すでに贊寧の「高僧伝」巻三、訳経篇論に言うところで、宮崎氏は、ヴァイシュラはミスラと極めて近い音価をもち、ミスラ *Mitra* の転訛と思われる。ヴァーナは *Vana* で、祇教の神名の接尾語としてしばしば用いられる語で、「心」とか「精神」の義をあらわす。そこでヴァイシュラバアーナは「ミスラの精神を有つ者」との意味であると説かれている。

毘沙門の語義について、慧林の「一切経音義」巻二十一に、毘は「遍く」ということであり、沙門は「聞く」ということであると言っているが、ミスラは千の耳を持つ神であるから、毘沙門の訳名「多聞」の義にも合うというものである。

またその上に四天王の毘沙門以外の三天王も、ミスラ神の属性を分有していると考えられるので、持国天はミスラの護国精神を、広目天はミスラの万の目を持つ視察力を、増長天はミスラの持つ生成の徳を、その名にしたのである、と言われる。

そして、仏教は、護法神として印度在来の神々をその中に採り入れたが、クベラのような土俗神まで四方の四門に配した。仏教が中央アジアに入ると、祇教のミスラ神を採り入れて、クベラ等の四神と習合した。これが祇教を信じていたバクトリヤ地方、また于闐に伝わり、遂に中国に入った、と宮崎氏は考えられたのである。

右の高説が仏教史家にどう評価されているか私は知らないが、近頃、近東の宗教に関する色々の書物、ゾロアストリアニズムやミスレイズムに関する種々の文献を渉獵していると、宮崎博士の高説は思い当るふしが多いためである。
(中略)

元来、ミスラはなによりも光明と豊饒を司る神であった。ミスラは洞窟から生れ、太陽神であると共に農作物豊饒をもたらす雨水を与える神であった。千耳千眼を持つ全知者であり、勇猛な軍神で、雷電はその武器であった。ミスラは原初の牛を犠牲としたが牛の屍体からは人間に有用なあらゆる動植物が生じた。ミスラは荒廃と苦患とを敵として常に戦い、律法を守護した。故に悪と戦う者の味方であり、己れを信じる者を守護する。

(中略)

毘沙門天は財富の神として今も信仰されているが、それはミスラの豊饒を司る神というに通じる。ミスラが雨水を与えるということは、毘沙門天を北方の神とすることに依る。東洋思想において北方は易象の坎に当り、坎は水だからである。俗にその使神を虎とするが、虎は中国では水獣と見られた。

(中略)

兜跋毘沙門の形像は、やはり西方から伝来したので、その足下の女神は、中国では女魃と見たたが、原義は大地母神で、この天王が地中から湧出したことを示したものと思われる。その原型であるミスラ神は洞窟から生れた神である。

引用文が長くなりましたが、毘沙門天の原型が、大地より復活したミスラ神であり、ミスラの豊饒能力が水を介して豊饒の女神である大地母神と深い関係にあることが明らかにされます。

まして持国天・広目天・増長天が、毘沙門天の分身であるとするならば、法華經の陀羅尼品において毘沙門天、持国天の二天の神呪につづく十羅刹・鬼子母神の神呪も、その原型は地母神の神呪であったのではないかと想定されましょう。

さて問題は十羅刹・鬼子母の神呪の内容ですが、梵語に盲の私は、本田義英師の著『法華經論』によるほかはありません。然し同書(一五二頁)には、

法華陀羅尼品の内容は、藥王勇施二菩薩、毘沙門持国二天、及び鬼子母十羅刹女等所説の陀羅尼句を中心とせる經

品であつて、総じて五節の陀羅尼句が存在する。そしてそのすべてが悉く持経者若しくは説法者守護のためのものである。

今その中、毘沙門呪のみを選んでこれを説き、それと殆んど同類の形式と見らるる余他四節の解説は、別の機会に譲り、今はただ毘沙門呪によつて余他を類推しても大なる差支なきことだけを讀者に告げておくに止める。

とあつて、直接、十羅、鬼子母神呪の解説はされていません。そこで一往、同書によつて毘沙門神呪の和訳をふりかえつてみれば

アリ、ナリ、トナリ、アナロ、ナビ、クナビ

という神呪を、河口慧海師が、

富有は、空と同じく戯無戯を調ふ故に、無量の貧者は、何ぞ富まざらん。

と和訳したり、或は岡教遂師が同様に、

富有は遊戯無遊戯量無し、富無き(貧者)何ぞ富まざらんや。

と訳出しているのに対して、「両氏の和訳の如きは、まさにこれ学界の障碍となるのみならず、今日並びに将来において梵語未解の徒をして迷乱の境に誘入せしむるものといわなくてはならぬ」「ともかく無謀なる謬見暴挙」と指弾・酷評して、本田氏みずからは次のように述べています。

今、仮りにこれを上述説明する所にもとづいて六句全体を語義より連記してみよう。

(一) 富める者よ (二) 踊る者よ (三) 讃歌によつて踊る者よ (四) 火神よ (五) 歌神 (六) 醜悪なる歌神よ

である。而してその(一)は印度一般の信仰によれば、これ毘紐天の異名として用いられ、その(二)(三)は共に湿婆天の異名と想定せらるるものであり、その(四)は時にはまた毘紐天や最高一神の異名として用いらるるところ、その(五)(六)の如きも恐らく湿婆天を指せるものにあらずや、と考へられるのである。

そして前にも言った通り、この六句は悉く皆、女性単数呼格と見るべきものであるから、それら諸神の名は要する

に、それら諸神の配偶即ち女神を指せるものであることは想像するに難くない。若し然らば、その(六)の如きは湿婆天妃の一性質たる兇暴を表現する異名たるドウルガーと相類するものがあるが如くに想像せらる。

なお法華陀羅尼品における他の一群の陀羅尼句も、またその性質においては、概ねこの類であることを附記しておく。ここにいう毘紐天とはビシュヌ神のことでしょうか。また湿婆天とはシヴァ神のことでしょうか。若しそうであるとするならば、毘沙門天の神呪は、ビシュヌやシヴァ等の配偶女神の呪力を用いていたということになりましょう。そして「法華陀羅尼品における他の一群の陀羅尼句も、またその性質において概ねこの類である」という本田師の説によるならば、二聖二天十羅刹女・鬼子母神の陀羅尼神呪も、インド古代よりの配偶女神の呪力を用いたものと申されましょう。

本田師は同書(一六四頁)に、

上述陀羅尼句各語が、女性形であることは屢々述べた所である。またその他の陀羅尼においても、上世大乘經典におけるものが、多く女性形によつて形成されて居ることは否定し難い所である。これは恐らくそれ等の陀羅尼が、印度において一般に女神崇拜の信仰が流布して居た時代の産物であることを暗示して居るように思ふのである。

更に同書(一六六頁)には、

ここに自然にその女神を、数論の説く自性に相応せしめて、女神崇拜の理論と實際とを強大化し、殊にその女神崇拜と共に、既に古代よりその源流を伝へて居るシャークタ派の隆興を促し、女性の威力が神格視せられ、この信仰が秘密信仰と結びついて、女神の名を呼ぶことによつて威力を得、悪魔退治の守護として靈驗ありとなすに至つたようである。

と述べることによつて法華經の陀羅尼神呪の一事を、インドの女神の名称であり、女神の名を呼ぶことによつて女神の持つ神秘の呪力を發揮することに用いられたということを暗に強調しています。梵語に盲の私でも、本田師のこの説には、宗教の素朴な原始性から考えても妥当ではないかと思えるのですが、ここに本田師の説を認めるならば、インドの最高神であるビシュヌやシヴァの配偶神妃をはじめとするインドの女神の名を以つて、何故二聖二天十羅刹鬼子母神の神呪となしたのか、という問題が起きて来ます。

この問題について私は、おそらく法華經々典の編纂に當つた法華教徒が、インド古来のビシュヌ神妃・シヴァ神妃をはじめ

めとするインドの女神のすべてを、二聖・二天・十羅・鬼子母のもとにおき、二聖・二天・十羅・鬼子母がインドの女神の呪力をもって法華経の行者を擁護し、法華経に敵するものを悉く調伏せしめることによって、法華経々典の成立した西北インドを中心とする東西両宗教の呪力、神秘力を開会統一しようとしたのではないか、と思うのです。

法華経陀羅尼品における五番神呪の一語一語の殆どが、ビシユヌ神妃・シヴァ神妃をはじめとするインド古来の強力な女神の神名であるならば、既にビシユヌ神・シヴァ神がインドの最高の神とされている以上、それら女神の名を駆使して神呪とする二聖・二天・十羅刹女・鬼子母神というものは、当然、それら女神に勝る強力な呪力をもつものであって、その本貫地はインド以外の国、即ちヒンズークシュ山脈を越えた西方の中近東・オリエント地方でなければなりません。

先に毘沙門天・持国天の二天が、イランのミストラ神を祖型とする神であるという説を紹介しました。また鬼子母神も西方のザク口をもつた豊饒の地母神であったことを述べておきました。すると十羅刹女もまた西方より来つた強力な地母神であったということが出来ましょう。

インドの神々よりも西方の神々の方がより強力であったということは、もともとインドを征服したインドアーリアン人が西方より侵入して来たものであり、古代ペルシャ帝国の強大な文化・政治・経済を背景とし、アレキサンダー大王の東征、それにともなうヘレニズムの東漸によつても納得されることです。少なくとも東西両国の中央に位置する西北インドで法華経を編纂した法華教徒は、大乘教徒をふくめて、旧来のインドの宗教の上に西方の神々を上位に考えていたのは当然のことと申せましょう。一説には阿弥陀如来にしても盧遮那仏・大日如来にしても西方の太陽神の仏教的転訛であるとさえいわれているほどです。

インドの神々の上に西方の神々を位せしめ、その上に小乗仏教より伝承されてきたお釈迦さまの精神を開花せしめようとした三段構えの構想こそ、大乘教徒の一般姿勢であったのではないのでしょうか。こうした三段構えの姿勢がそのまま法華経陀羅尼神呪にもあらわれ、法華経の行者の擁護、怨敵怨魔の調伏を本仏お釈迦さまにむかつて誓願する毘沙門天・持国天・十羅刹女・鬼子母神という西方の神々の神呪に、インドの最高神妃をはじめとする多くの強力な女神の名が用いられるようになったのでありましょう。

十羅刹女というのは、十人の羅刹女であるのか、或は毘沙門天が持国天・広目天・増長天に分身しているように、一人の

強力な地母の羅刹女が十人に分身しているのか、そのいずれであるか明らかではありませんが、法華經以外の經典にあらわれていない羅刹というのであれば、この十羅刹女こそ、東西両域の女神群を統轄する、卓絶した偉大な呪力をもった神として、法華經教徒によって陀羅尼品の中に勧請されたものと申されましよう。

そしてその勧請の底意には、東西すべての女神を一仏乘に帰一せしめ、一仏乘の旗のもとにその強烈な呪力を遺憾なく発揮せしめると共に、これらの女神を崇拜し信仰する東西すべての人種をも悉く法華一乘に帰一せしめようとした開会の意図があつたと申されましよう。

今日、法華經陀羅尼品の五番神呪をとなえる人々、特にこの神呪をもつて加持祈祷をなす日蓮宗修法師の僧侶は、目さきの個人的除災得幸に心を奪われることなく、この神呪に秘められている三千年來、五千年來の東西女神の驚異的呪力顯現の歴史、それはポリス都市を護り都市を救い、国を護り国を救つて來た幾多の歴史をふりかえり、しかもその呪力が法華經宣布の願として昇華されているものであることに心しなければなりません。

忘れてならないことは、この五番神呪に、インド・中近東・オリエント・エジプトという東西すべての神々の呪力が一仏乘に開會されているということです。日本国朝野山野の神々もこれに準ずるものとみななければなりません。

更に、もう一つ肝心なことは、東西女神の呪力を開會した法華經の題目の呪力が、それらいずれの女神の呪力よりも遙かに強烈であるということです。たとえば西方の復活した治癒神の呪力にも勝り、東方のシヴァ神を復活せしめた神妃ドウルガーのシャクター（性力）呪力にも勝るものであるということです。法華の題目は、お釈迦さまの因行果徳の二法であるということから、ただ因果同時・因果不二の理とのみ考えてはならないということです。そこには如何なる呪力にも勝る呪力が蔵されていることを忘れてはなりません。

法華經の呪力が、他の如何なる神々の呪力にも勝るといふことは、決して法華經編纂教徒の作為によるものではありません。先にもふれておきましたように法華經の編纂に當つた法華經徒というのは独りインド人ばかりでなく、中近東・オリエント・エジプトそしてギリシアの人々もいたであろうということです。若しそうであるならば、彼等も、或は彼等の先祖もまた東西のそうした神々を信じ、神々の呪力を願つていたことがあつたものであり、そして彼等みずからの宗教的体験を通して、ここに法華一乘の呪力の卓越性をうたいあげたといえるであります。

さて、次に、ここでもう一つ考えておかねばならない問題があります。それは法華経々典二十八品の成立した歴史的考察によれば、たしかに陀羅尼品は法華経虚空会グループの経品の成立した後、後分法華経グループの一つとして成立したものであるということから、一往、前者のグループと後者のグループとの間には年代の隔絶があるといわれ、陀羅尼神呪も虚空会とは別格無関係であるように思われているようですが、決してそうではないということです。

何故ならば、陀羅尼神呪としてあらわれている東西の女神、並にこの神呪をとなえた十羅刹女にしても鬼子母神にしても、もとをただせば大地の地母神であり、地母神信仰というものは、既に見宝塔品第十一から囑累品第二十二に至る虚空会の中に充分に用意され、活用されているというよりは、むしろ地母神信仰を背景とし地母神の神婚を素材として、虚空会中に多宝塔や本化の菩薩の大地涌出も起り、多宝塔中における二仏並座の儀相も起り、お釈迦さまの久遠開顕も起っていると見ることが出来るからです。

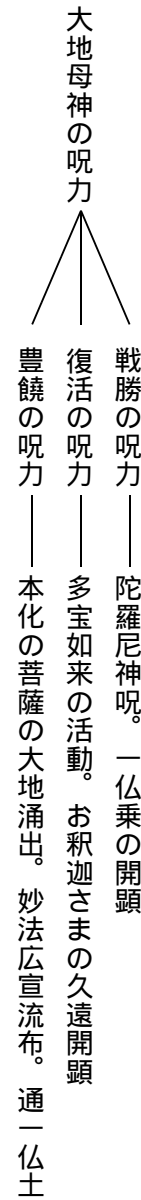
随分と廻りくどい話しになってしまいましたが、この辺で本へ戻り、二仏並座成立の時点において一尊四土本尊義の確立していることを明らかにするため、地母神信仰を背景とし、地母神の神婚を素材とする法華経虚空会の諸相を、もう一度ふりかえってみることにしましょう。

法華経に秘められた地母神の呪力

先に私は、小乗仏教における女神信仰のあとをたずね、つづいて法華経陀羅尼品の五番神呪に満ち溢れている女神信仰を眺めて来ました。何故、私がこれほどまでに女神信仰にこだわるのかといえば、既にお判りのように法華経の靈山虚空会の諸相の裏に、地母神信仰と地母神の神婚思想が秘められていると想定しているからです。そして私が、秘められているこの背景を敢えてむき出しにしようと試みるかといえば、それはこれまでの法華教学・日蓮教学が、あまりにも固定的に觀念化し、枯渇してしまつて信仰の躍動・生命の燃焼・沸騰を失っているからです。

さて地母神の能力、呪力には大体次の三つがあるようです。その一とは、雨季の神を殺した乾季の神と戦い、これを倒すという戦勝の呪力。この呪力そのまま法華経の陀羅尼神呪としてあらわされています。次にその二とは、戦勝によつて死んだ雨季の神を復活させる呪力。この復活の呪力を背景として無量劫の昔に滅度していた多宝如来の復活、並びに八十八滅の

お釈迦さまの久遠開顕が展開されています。更にその三とは、復活した雨季の神と結婚することによって大地に豊饒をもたらすという豊饒の呪力。この呪力を背景として無量無辺の本化の菩薩の大地涌出が実現し、通一仏土の瑞相が起っています。



生れる、死ぬということは、人間をはじめ動植物にしても、生きとし生けるすべてのものにとって、これほど重大なことはありません。「生死一大事」という言葉さえあるほどです。然し、ここでいう「復活」とは子供として生れるというのではなく、死んでいたものが生きかえるということなのです。妙法蓮華経の「妙」の一字を説明して「妙とは蘇生の義なり」という言葉が日蓮教学でいわれていますが、復活とはその蘇生のこと、死者が再生することであり、有限のものが無限の生をもつということです。

中近東は古代より大麦の産地でした。農耕民は大麦の豊饒を地母神に祈りました。このためには大地をひからびさせた乾季の神が死に、この神によって殺された雨季の神が生きかえらねばなりません。そして春に地母神と雨季の神との神婚、これによって大地に麦の芽があらわれるのですが、それは冬の間、大地の中で眠っていた麦の種が、春に復活することであったのです。大地母神の母胎である大地そのものから麦が復活するのであって、新しく生れて来るのではなかったのです。インドにおいては、こうした毎年のくりかえしの中から輪廻思想が起って来たともいわれています。

法華経における多宝塔の大地涌出、それは雨季に入って降る雨に、大地の中に眠っていた麦の種が地表を割ってあらわれるに譬えられましょうか。この場合、雨季とは法華経説法の時期、降る雨とはお釈迦さまの説かれる一仏乗の法雨、地中の麦の種は多宝塔、初ガラのの中に復活する種があるように、多宝塔の中に復活する久滅度の多宝如来がいる、と申せましよう。多宝如来の出現は、出生でなく、久滅度者として復活しているのです。

本化の菩薩の大地涌出にしても、それは復活なのです。赤坊として生れたものではありません。弥勒菩薩でさえその出現に驚倒したほど三十二相をそなえ、無量の光明を金色の全身より放ち魏々堂々として娑婆の大地の下の虚空界より涌出しているのですから、まさしくそれは復活なのです。しかも従地涌出品によれば、その出現の有様を次のように示しています。

娑婆世界の三千大千の国土、地みな震裂して、その中より無量千万億の菩薩摩訶薩あつて、同時に涌出せり。

これによれば本化の菩薩は、大地の一ヶ処、或は数ヶ所より涌出したのでなく、娑婆大地のいたる処より涌出したと申されましよう。右の「地みな震裂して」というのは、大地全体が震動したというのでなく、大地くまなく裂けたということだす。震動と震裂を混同してはなりません。ところが「大地六種に震動す」という言葉がよく使われているためか、震動と震裂を混同し、本化の菩薩が出現する時、或は私たち法華経信仰者が本化の菩薩として生れ替る時、大地が六種に震動する現証が起ると思ひ、そういう現証の起るように願つて、強烈にお題目を唱える人もいます。然しそれは錯覚であつて、ここにいう震裂とは、大地一面に土を割つて麦のあらわれるさまを、本化の菩薩におきかえていつているにすぎません。一粒の麦、それが土を割つてあらわれて来るさまを、じつと観察するならば、大自然の生命の神秘、驚異を覚えないものはないであります。本化の菩薩の出現もまた本仏による生命の神秘であり驚異なのです。

私は、無量無辺の本化の菩薩の大地涌出を、大地一面にあらわれて来る麦に比定してみました。それはまさしく大地母神の大地豊饒にも譬えられましよう。そして本化の菩薩の止住していた地下の虚空界は、大地母神の母胎であつたとも申されましよう。ところで麦が大地一面にあらわれて来るのに、母胎が地中の何処か一ヶ所にあるのは不合理ではないか、また本化の菩薩が大地一面より涌出するのであれば、地下の虚空界が大地の下の何処か一ヶ処にあるのもおかしいことではないか、と批難される人がいるかも知れません。

然し、大地母神の母胎とは、人間の女性の子宮のように、体の一定の場所にあるのでなく大地そのものが母胎なのです。本化の菩薩の止住していた地下の虚空界というのも、大地の下の何処か特定の場所に空洞としてあるのではないのです。大地の下一面が虚空界なのです。ここにいう「虚空」とは、本仏本化不二の仏界のことであつて、仏界には地上地下の差別なく法界無辺なのです。但し本化の菩薩が大地より涌出するため、地下の仏界を虚空界といいかえていたのにすぎません。肝心なことは、この菩薩の出現が仏界よりの復活ということだす。そしてこの菩薩が空中へ昇ることによつて、これまでの多

宝塔を中心とする空中会が、そのまま虚空会（仏界）と代り二仏並座していたお釈迦さまが、八十有限の生身のまま久遠の本仏の本体を示して復活するということです。

くどいようですが復活とは、死んだと思われていたものが生きかえって活動するということです。地下に沈んでいたはずの太陽が、東天より中天へ昇るといことです。地中に眠っていた麦が地上に姿をあらわすといことです。死塔であつた多宝塔が生きかえることであり、久滅度の多宝仏が活動を起すことであり、八十入滅のお釈迦さまがそのまま本仏として生きかえることです。お釈迦さまの肉体はほんでもその魂だけが生きかえるのではありません。応身は滅しても法身や報身が久遠に常住することでもありません。仏としての五蘊、色心が共に久遠の本仏として活現するのです。久遠の本仏お釈迦さまは色心不二の仏であり、沸騰するような毎自悲願をもって一切衆生を救済しようとしている仏であり、三十二相の温かき手、温かき胸をもって私たちを抱きしめようとされているのです。若しこの仏に色蘊はないといのであれば、仏に限って一念三千の五蘊世間は欠けるということになってしましましょう。

何時の頃でしたか、東京玉川道場で私と私の家内と二人で盛んにこうい話をしていた時でした。御宝前でお経をあげていると、お釈迦さまの手の平より血が溢れて流れ出るということがありました。この靈的現証を見たのは家内ですが、この現証を見せられて二人とも無気味に思ったのですが、然しこれこそお釈迦さまは仏像であつても「これこの通り生きているよ」と私たちに知らせ、私たちを励ますために、みずからの体より血をしたたらせて見せられたのだと知って、感動を久しくしたことがあります。

次のことは前に一度述べたことがあつたと思いますが、川島本良師が三年間のタイ留学より帰つて来た時、タイで感得した御仏舍利一粒を玉川道場に奉安されました。その直後より御宝前で不思議なことが頻発しました。この御仏舍利が私のもとへ来るまで仏滅後二千数百年の間御仏舍利を中心として起きた色々な出来ごとの一端が知らされるといこともありました。が、そうした靈示の中、この御仏舍利こそ生身のお釈迦さまの左の肩の関節よりあらわれた真実のものであるといことが教えられ、お釈迦さまの左の肩の肌まで、ありありと見せられたのです。勿論、家内の靈感によって、そうと知らされたのですが、家内のいうには、お釈迦さまの肌色は、白人の肌色でなく、日本人の肌色でもなく、もとより黒人のそれでもなく、インド人特有の肌色であつて、肥えた肉付きでなく、むしろやせた方であつたけれども、皮膚にたるみも、しわもなく、

ピーンと張りつめていた、と申ししていました。

古米、聖者にはシワがない、といわれています。どんなに年をとつても肌にシワが出来ないというのは、食物をはじめとする生活態度と年来の修行によるものでありましょう。日蓮大聖人の画像や博多湾頭東公園に立っている大聖人の大銅像のお顔にシワが多いのは、あやまつた伝承によるものというほかはありません。

私は玉川道場奉安の御仏舍利を通して見せられたお釈迦さまの生身の肌の、その色つや、皮膚の張りによって、まさしくお釈迦さまは八十年の御生涯の身体のまま久遠の本仏として実在されているという確信を深めたものです。

仏教の偉大なる先師先匠の殆どは、そういう霊的現象を記し残すということはされていません。それは記し残す必要のないほど常識的であったのか、霊的現証を記すことを避けたのかは判りませんが、先師の中には、仏身を拝するという見仏の体験は少なからずあつたはずで、自我偈にも「一心欲見仏 不自惜身命」と説かれており、法華経の結経である観普賢菩薩行法経には釈迦多宝の二仏をはじめ三世の諸仏を見るための行軌すら詳説されているところです。少なくとも確実にいえることは法華経編纂に当つた法華教徒は、等しく見仏の体験をもつていたということであり、みずからのこの霊的体験によつて法華経の随処に見仏を説いたものであるということとです。

見仏、それは生身のお釈迦さまが生身のまま久遠の本仏として復活している姿に接するということにほかなりません。然し、若し法華経が多宝塔の大地涌出、分身の諸仏の来集、二仏並座、本化の菩薩の大地涌出という諸相をぬきにして、直ちに生身のお釈迦さまの久遠の本仏としての復活を示したならば、誰がそれを信ずることが出来ましょう。たとえ信じられたとしても、それは地母神による治癒神の復活、神妃ドウルガーの性力によるシヴァ神の活現と同じ範疇のものとされてしまふことでしょうか。ここに一仏乗を根幹とする靈山虚空会の諸相が起きて来た所以もあると考えられるものです。

なお法華経はその経題を「妙法蓮華経」というように蓮華に関する説話の多いことは他の經典に類をみないくらいですが、この蓮華こそ復活を象徴しているものであることは注意しておかねばなりません。蓮華復活については項を改めて述べてみたいと思います。

二仏並座と久遠の本仏お釈迦さま

見宝塔品第十一より囑累品第二十二に至るまでの靈山虚空会の諸相、それは悉く未曾有のことばかりですが、まず多宝塔の大地涌出、多宝如来の塔中証明、分身の諸仏の来集、二仏並座、これにつづく本化の菩薩の大地涌出、そしてお釈迦さまの久遠開顯と展開されて行きます。二仏並座の儀相がとかれるのは囑累品においてですが、これらの諸相は二仏並座のためでなく、二仏並座でさえも実はお釈迦さまの久遠開顯、お釈迦さまの久遠の本仏としての復活のために整えられたものであったのです。

現在の日蓮宗においては、大聖人が大マンドラに二仏並座の儀相を示されたことから、大マンドラを仏像化して一塔両尊四土本尊形となすことを通例として来ているため、そういう宗風によって二仏並座を究極のものと思い込んでいるのが殆どの方です。これは大へんな錯覚であるといわねばなりません。二仏並座を究極の本尊形体としたため、並座のお釈迦さまを応身に留め、多宝如来を法身とし、二仏の中央のお題目を常住報身の法号とみなしたりして、とんでもない本尊論が派生して来ているのです。そこで本尊義を正しく理解しようとするならば、まず二仏並座もお釈迦さまが本仏として復活するための前提であったという姿勢に帰らなければなりません。

ところでお釈迦さまが久遠の本仏として復活するには、復活する母胎が必要です。エジプトでは太陽神ホルスが復活する母胎として蓮華が当てられました。蓮華は夕刻にすばみ、朝に開くという復活の花であり、蓮華の花を上からみれば、中央は太陽の如く、八葉の花弁は太陽の光明の八方に輝くに似ています。エジプトでは太陽神は蓮華より復活すると信じられ、蓮華文様は建築・美術工芸にまでも用いられて来ました。オリエント地方でもそうであり、更にペルシャのアケメネス王朝でも蓮華が太陽神ミスラの復活の母胎として尊ばれ、大王の墓の入口のレリーフには蓮華座に立つたミスラの神が刻まれています。また古代ミスラ教では太陽神復活の母胎は地下神殿とされてきました。それらは紀元前をさかのぼること遙かな古い各地方の伝承でした。こうした例にならって法華経では、お釈迦さまが久遠の本仏として復活する母胎を多宝塔として、多宝塔の大地涌出を計り、お釈迦さまが多宝塔の中へ入り、多宝如来と二仏並座するという舞台儀相を整えたのです。

では何故、復活の母胎を多宝塔としたのかといえば、これには次のことが考えられます。

(一) お釈迦さまは八十歳の二月十五日入滅されるや、その遺骸は荼毘にふされ、仏舍利は八分されて、それぞれの種族によって建立された仏舍利塔に祭られたので、お釈迦さまの復活を計るならば、その仏舍利塔を母胎としなければならない

ということ。

事実、仏舍利塔は入滅されたお釈迦さまの舍利を祭る墓であり、仏像の造立期を迎えるまでは墓である仏塔がお釈迦さまの仏身であるとして崇拜されて来ました。然しお釈迦さまの仏舍利は建立されてからも年代は古くはないものであり、そういう塔から久遠の仏が復活するはずはありません。お釈迦さまの久遠の仏身の復活再生をはかる塔は、また久遠の昔につくられていたものでなければなりません。

しかもお釈迦さまの仏舍利は入滅直後、既に八分にされており、更に阿育大王によってその中の七塔の舍利が発掘され、更に分散して八万四千の塔として祭られたといわれています。若しお釈迦さまが復活するのであれば、仏舍利は厳然未散でなければなりません。

然し、既にインド各地に分祀されている仏舍利を収集することは不可能に近い難事でありたとえ収集出来たとしても、それを納める仏塔を新しく造立したのでは、久遠の古仏の塔にふさわしくありません。古仏の塔は古塔でなければならぬのです。

その上、致命的なことは、お釈迦さまの仏塔を護持する人々が、参拝者の奉納する布施によって財をなし、修行を忘れて墮落し、甚しい処では金融業までも興している有様であって既に大乘仏教の中でも、そういう所業に対する批難糾弾の声がおこり、舍利供養よりも経巻供養を尊ぶべきことが、もはや与論として興って来ていました。

これでは、従来の仏舍利塔や仏舍利によって本仏としてお釈迦さまの復活を計ることは出来ません。ここにおいてお釈迦さまと等格の仏陀の厳然未散の仏舍利を有する、未曾有の仏舍利塔を見出し、これを母胎としようとする時、法華経編纂者たちの脳裡に大きく浮び上って来たのが過去仏の仏塔であったのです。

- (二) お釈迦さまの御在世当時、過去仏としては六人の仏陀が数えられ、お釈迦さまを加えて「過去七仏」といわれるようになったのですが、過去六仏の中、お釈迦さま自身「後の三仏の梵行は久住し、前の三仏の梵行は久住せず」と仰せられ、お釈迦さまにそむいた提婆達多の教団も、後の三仏の供養はしていたほどです。阿育大王が二度にわたって増補供養したカナカム二仏の塔は、過去七仏の中、第五番目の過去仏の塔でした。この塔は今日なお現存しているのですが、こうした過去仏信仰の生きている時代、たとえ神話として伝承されて来たものであっても、その伝承の生きている時代に乗じて、

お釈迦さまの滅後、お釈迦さまの前世の菩薩行を説くため次々に多くの過去仏が創作され、やがてその数は無量無辺にふくれあがって来ていました。

法華経教徒は、この無量無辺の過去仏の仏舎利と、これを祭った無量無辺の仏舎利塔を、一つのものに総括象徴するアイデアをもったのです。そして無量の過去仏を総括象徴する一人の過去仏の名を「多宝如来」と名付け、無量の過去仏の仏舎利塔を総括象徴する一基の仏舎利塔、即ち多宝如来の仏塔の名を「多宝塔」と名付けて、これを母胎として生身のお釈迦さまが生身のまま久遠の本仏として復活することを計ったのです。

但し、多宝如来の全身が、厳然未散のミイラの如くであったというのは、法華経教徒の単なる創意によるものでなく、そこには必ず裏付けがあつたはずで、それは過去仏の時代、インド種族の遠い先祖の時代、まだアーリアン人の影響をうけていない頃の、聖者の埋葬儀礼は、アーリアン人の火葬儀礼によらず、永生を願った厳重な土葬であったと想像されるからです。またこの土葬儀礼につながるものとしてエジプトのピラミッドの中に安置された国王のミイラが思い起されますが、法華経教徒の中にはエジプトのミイラのことを知っていた西方の人々がいたことも事実でありましょう。

- (三) 阿育大王の建立したカナカム二仏の塔は供養塔であつて、カナカム二仏の仏舎利がおさめられていたわけではありません。お釈迦さまの御在世当時であつても、もはや過去仏の仏舎利もなく、これを祭った仏塔の跡が一つとして残っていたのではありません。ただ過去仏の神話が伝承され、伝承された過去仏の呪力による救済が、民衆に渴仰されていたのです。では過去仏の仏舎利も仏塔も架空のものであつたのかというと、そうではありません。たとえそれが地上に残っていないくても、過去仏が曾て実在していたと信じられている以上、その仏舎利を奉安した仏塔は、当時地上にそびえ、仏塔をおがむ人々にも功德を与えながら無量劫の歲月の間には、積る砂塵のため次第にうずもれてゆき、今は娑竭羅竜宮が海中深く存在するように、地中深き地下浄土に実在すると信じられていたのです。

そこで創作された多宝塔もまた地中深き処に無量劫の昔から実在していたというように設定され、雨季になり雨水が大地にしみこむことよって、地中の麦が再生するという地母神信仰を背景として、一仏乗の開顕される時、一仏乗の声に応じて多宝塔が大地より復活するというストーリーが出来たのでありましょう。

今、地母神話と多宝塔の大地涌出のストーリーとを対比してみるならば、乾季の間、死んでいた雨季の男神は、無量劫

の間、大地の中でミイラの如く枯渇していた男の多宝如来に当り、雨季の男神を復活せしめる鍵となつた地母神の戦勝は、お釈迦さまの開顕された一仏乘に当り、多宝塔は多宝如来復活の母胎となつてゐるのです。

インド古代の教論派の教理によれば、男性原理である純粹精神プルシャ（或はアートマン）は、女性原理である物質・肉体の束縛より離れて昇天し、ブラフマンそのものとなるといわれていますが、法華経では多宝如来のプルシャが復活するのでなく、多宝如来の色心全体が復活するばかりでなく、母胎である多宝塔までも復活しているのです。

多宝如来の復活の母胎である多宝塔が、後にそのままお釈迦さまの久遠の本仏としての復活の母胎となるのですが、多宝塔の大きさは高さ五百由旬、縦広二百五十由旬といわれています。一由旬を一四・四キロメートルという説に従えば、宝塔の規模は七二〇〇キロメートル、横と奥行はそれぞれ三六〇〇キロメートルという想像も出来ない巨大な建造物といふことになりませぬ。

この大きさはインド人特有の瞑想性によるとも思われますが、ともかく巨大な建造物になつたのは、この仏塔に五千の欄楯、千萬の龕室があり、無量の過去仏が仏塔壁面の龕室内にひかえていることをあらわそうとしたためでもありません。多宝塔が無量無辺の過去仏のすべての塔を総括象徴したものであるといふこと、そして仏教圏内のこれまでの現存するすべての仏舍利塔よりも遙かに巨大であり荘嚴であり、より功德にみちみちたものであるといふ意味を具象しようといふ意を持っていたためでもありません。或はまた多宝塔そのものが、やがてお釈迦さまの本仏復活の母胎となる以上、エジプトの如何なるピラミッドやミスラ教の如何なる地下神殿、更にはエーゲ海沿岸のいずれの治癒神の神殿にもまさり、ペルセポリスの元宮殿にも勝る規模のものでなければならぬという抱負が秘められていたためであるかも知れません。ともかく多宝塔は地上世界、地下浄土、天上浄土をふくめて未曾有のものとして構造されたのです。それは多宝塔が空中にあがつて、これを中心として三変土田が起り、本化の菩薩の涌出によって本仏の浄仏国土が開顕されて来るからです。

さて、多宝塔が大地より涌出して、そのまま空中に昇り、高さ八万四千由旬という須弥山の頂上くらいの高さで、須弥山と並行して位置したというのは、やがてここを中心として天上浄土も地下浄土も海中浄土も、法界すべての浄土が結集するためであつたためであり、須弥山よりは離れて高く上らず、須弥山にもつかず空中で須弥山と平行していたというのも実は多宝塔を中心として顕現される本仏国土が娑婆大地に相即するものであることをあらわすためであつたと申されま

すが、それは多宝塔の昇空の結果であつて、昇空そのものは、多宝塔が多宝如来の復活の母胎であり、また本仏お釈迦さまの復活する母胎として、太陽神復活の母胎である蓮華に比定していたことによるものであり、太陽がのぼるように多宝塔も空中へ昇り、多宝如来にしても本仏お釈迦さまにしても太陽神（大日天王）に勝るものであるため多宝塔の空中に位置した場所が、太陽や月の位置よりも高い処であつたのでありましょう。

(四) 次に、多宝塔が久遠の本仏お釈迦さまの復活の母胎とされた理由としてあげられることは八十有限の生身のお釈迦さまが、多宝塔中において、多宝如来と二仏並座することです。この二仏並座の意義こそ、お釈迦さまの復活の母胎として多宝塔がえられた最大の理由でありましょう。

前にも触れましたように、二仏並座は、インド、中近東、オリエント、エジプトという広汎な地域に、根強く、かつ強烈に信仰されていた地母神の神婚儀礼を背景とするものでした。この神婚儀礼によつてヘレニズム世界を席捲した驚異の治癒神アスクレピオスの復活があり、インドにおいては無活動であつたシヴァ神の復活が起つていました。ヴィシュヌ神も神婚によつて無数の神々に変化する能力を發揮し、お釈迦さまでさえヴィシュヌの第九番目の化身であるということになつていました。

ここにおいて生身のお釈迦さまが、古今東西の如何なる復活神に勝る久遠の本仏として復活するには、彼等と同じ神婚儀礼に似た形式をとらねばなりません。それは多宝塔中において二仏並座の儀相をとることです。

然し、その儀相を整える前に、十方法界において現在説法している無量無辺の諸仏が、実は生身のお釈迦さまによる仏口所生の分身仏であるということを証明することは出来ず。いや生身のお釈迦さまが、本仏として復活する前に、生身のままで十方の諸仏に対すれば本仏であるということを示すことが出来ず。そこでこのことを証明する任務が、お釈迦さまの法華経説法、この未曾有の説法を「みなこれ真実なり」と証明する多宝如来の本願として課せられ、閉されている多宝塔中の多宝如来を見ようとして宝塔の扉を開く条件として十方の諸仏の來集が要請され、三変土田という法界大変土が三度にわたつて展開されるのです。

見宝塔品における三変土田の後に起る十方の諸仏の來集、それは多宝如来が本願として、これらの諸仏こそ生身のお釈迦さまの分身であるということを示すものであつて、お釈迦さまは八十有限の生身の仏でありながら、大日・弥陀・薬

師等々の無量無辺の諸仏に対すれば本仏であるという偉大さを明らかにし、小乗仏教と大乘仏教を共に開会する伏線を整えたのです。

来集した十方の諸仏は、直ちに眷属の菩薩をつかわして、生身のお釈迦さまこそ本仏であるということをお釈迦さまからお釈迦さまのもとへ行かず、行動をもつて示し、多宝如来の証明の真実であることを裏付けますが、この際、諸仏みずからお釈迦さまのもとへ行かず、眷属をつかわしたのは、諸仏を本尊として信仰している人々に、礼拝恭敬讚歎の体験を通して、お釈迦さまこそ本仏であることを認識せしめようとしたのでありましょう。

このことがすんだ時、お釈迦さまはみずから空中へのぼり、右の手で多宝塔の扉を開きますが、扉を開くのに、「大音声を出すこと、関鑰（けんやく）のさけて大城の門を開くが如し」といわれています。関鑰の関とは関扉、鑰とは錠のことですから、大鉄門の扉の嚴重な錠がくだけで、大音響をおこして多宝塔の扉が開かれたということであり、この豪壮な情況は、多宝塔が無量劫の間、一度も開かれなかつたということと、開くにはまことに至難であり、ただお釈迦さましか開くことは出来ないということ、並びに来集した十方の諸仏も多宝如来の尊容を拝しようとして等しく一心に開扉を凝視していることに、より効果をあげるという意図、といったようなことが意味されていると思われるのです。

多宝塔の扉を開いたのは、来集した十方分身の諸仏の中の誰でもなく、お釈迦さま自身であり、お釈迦さまだけにしか扉を開くことは出来なかつたということ自体、既にお釈迦さまが無量の過去仏の系譜の仏であり、無始以来連綿としてつながる過去仏の系譜を引く仏であるということをお釈迦さまにあらわすものであつて、そうであればこそお釈迦さまによって始めて宝塔の扉を開くことが出来たと申されましょう。

このことは重大な意味があります。何故ならば、扉が開かれるや、塔中の多宝如来が今まで坐っていた一つの蓮華の座を半分ゆずり、そこへお釈迦さまを招き入れ二仏並座することが、実はお釈迦さまが過去仏の系譜の仏であつたということとを証するものであるからです。

梵文法華経では、宝塔の扉が開かれた時、姿をあらわした多宝如来は、

あたかも瞑想を完成したかのように、四肢が痩せ身体は衰えて、玉座に坐り、足を組んで安坐しているのが見えたといわれていますが、梵文法華経を漢訳して羅什三蔵は、

多宝如来の宝塔において師子座に坐したまい、全身散ぜざること禪定に入るが如くなるを見る。

と記して「四肢がやせ、身体は衰えて」とは述べず、全く釈迦多宝の二仏の姿が同じようにはあらわしていません。この訳し方は、正直に「やせた」「衰えた」とあらわすのがしのびずに略したのではなく、羅什自身、お釈迦さまが多宝如来と並座することは、お釈迦さまが過去仏の系譜に入るものであることを知っており、その上で「やせた」「衰えた」と多宝如来のミイラのような姿を正直に直訳してしまえば、認識しなければならぬ二仏並座の真意が、却って誤解をまねく恐れがあると氣遣って、敢えてこれを省略したのではないかと私は思うのです。羅什三蔵の漢訳の態度には、屢々達意的な処があるようですが、ここにも達意的訳し方があらわれていたのではないのでしょうか。

二仏並座は、お釈迦さまが多宝如来に総括象徴されている無量無辺の過去仏の系譜に入ることによって、その久遠実成性が単なる觀念の操作によるものでなく、一人一人の無量の積み重ね、過去仏による非連続的連続、連続の非連続という具体的なものであるということ（そういう現わし方は、三千塵点劫・五百億塵点劫による無限の時間の現わし方と全く軌を同じくするものですが）、それによつてプラーナの五大主題の一つである「神々と聖仙の系譜」にこたえ、同時にお釈迦さまが無量の過去仏として示現したという所謂「六惑示現」が、ヴィシユヌ神の権化思想と全く異質のものであることを明らかにしようとしたものであるということは前にも述べた通りですが、今この二仏並座を地母神の神婚儀礼に対比してみると、およそ次のようにいうことが出来ましょう。

第一に、お釈迦さまが多宝塔の中に入るということは、八十有限のお釈迦さまが復活した生きている久遠の宝塔に入るということです。この宝塔が既に死塔でなく活塔であるということは、見宝塔品の冒頭において、その風光を、

無数の幢幡もつて蔽飾となし、宝の瓔珞を垂れ、宝鈴万億にしてその上に懸けたり。四面に皆多摩羅跋梅檀の香を出して世界に充滿せり。その幡蓋は金・銀・瑠璃・砗磲・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。

三十三天は、天の曼陀羅華をふらして宝塔に供養し、余の諸天・竜・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩羅伽・人非人等の千万億衆は、一切の華・香・瓔珞・幡蓋・妓樂をもつて宝塔を供養して、恭敬・尊重・讚歎したてまつる。

と示していることによっても明らかであり、小乗仏教でも大乘仏教でも八十歳の二月十五日入滅してしまっていると思われて来たお釈迦さまが、復活した久遠の宝塔に入ることは、生きている久遠の母胎に入ることであって、そのこと自体、既にお釈迦さまの復活のためであることが示唆されています。

第二に、お釈迦さまがその母胎の中で、これも既に復活している多宝如来と、復活を象徴する一つの蓮華の座の上で、半座を分つて並座することは、多宝如来に総括象徴されている無量の過去仏の復活した久遠の命と融合同一することをあらわすものです。つまり久滅度の多宝如来の復活は、無量の過去仏の復活であり、復活した無量の過去仏による久遠の寿命は多宝如来を介して並座したお釈迦さまの寿命として活現されるのです。

ここで最も注意しなければならないことは、多宝如来は無量の過去仏を総括象徴するものであって、多宝如来の背後に無量の過去仏がいるということではなく、多宝如来が無量の過去仏そのものであるということです。従つて、お釈迦さまが多宝塔中で並座したのは、外見上では多宝如来となつてはいますが、内実は無量の過去仏であつたわけです。

然し、インド・中近東・オリエント・エジプト一帯に根深く定着している地母神の神婚儀礼を背景とし或は素材として、お釈迦さまの久遠の本仏としての復活を、より強烈にうたいあげようとする時、無量の過去仏と並座するということは、却つて奇怪なことになってしまいます。そこで無量の過去仏を総括象徴する多宝如来という一仏が立てられ、この一仏と並座することによって地母神の神婚儀礼に凝するという設定がなされたと申されましょう。

如来寿量品における本仏お釈迦さまの過去無量劫の中における六或示現をみて、本仏お釈迦さまが無量の過去仏の一人であつたのだということの説明するのに、「処々に自ら名字の不同、年紀の大小を説き、またまた現じて当に涅槃に入るべしと言ひ、また種々の方便をも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、その具体性を鮮明にしておりながら、それらの無量の過去仏の代表者を示すのに燃灯仏をあげて、多宝如来はあげていないのです。

如来寿量品に燃灯仏が過去仏の代表としてあげられているのは、お釈迦さまが前世の修行時代、燃灯仏から授けられたという伝承が、法華経成立の当時、最も濃厚であつたというためでもありませんが、ここに多宝如来が過去仏でありながら、しかも二仏並座しているという眼前の仏であるにもかかわらず、過去仏の代表として挙げられなかったのは、多宝如来が無量の過去仏の全体を総括象徴する仏であつたためと申されましょう。

さて法華経は、無量劫の間、娑婆の大地の中に死滅してしまっていると思われる無量の過去仏の復活を、多宝如来の復活に托して成就し、八十入滅という新寂のお釈迦さまの生身を、復活した久遠の多宝塔という母胎に入れ、復活した多宝如来と復活の蓮華台上に並座せしめ、地母神の神婚儀礼を背景・素材としてお釈迦さまの復活を計り、復活したお釈迦さまが、復活した無量の過去仏の系譜の仏であったことを明かし、無始久遠劫来の無量の過去仏の寿命・化導・呪力のすべてをお釈迦さまの一身に無漏相承・凝集せしめ、更に一転して本覚思想をもって、この生身のお釈迦さまこそ久遠実成の本仏であり、無量の過去仏とは久遠のお釈迦さまの過去の化導をあらわすものであるとして、本仏復活に成功したのです。

さて、ここで問題となるのは、無量の過去仏（これを総括象徴した多宝如来）の復活が、生身のお釈迦さまの開顕宣説された一仏乗によるものであったとしても、無量の過去仏の復活した寿命のすべて、復活した化導のすべて、復活した救済呪力のすべて（如来秘密神通之力）が、並座の神婚儀礼によって、どうして生身のお釈迦さまのものとなるのか、ということでありましょう。一体、地母神の神婚儀礼とは、どういう神秘的なことなのでしょう。

しばしば申しましたようにオリエントに例をとってみれば、復活した雨季の神は、地母神と結婚することによって驚異の治癒神アスクレピオスとなっており、インドに例をとってみれば神妃ドゥルガー（或はカーリー、或はウマー）と結婚することによって、それまで無活動であったシヴァ神は猛々しい活動神となっています。能狂言の仕手、脇の役割でいえば、結婚するまでの地母神は復活の鍵をにぎった仕手、男神は脇。結婚後にあつては復活の男神が仕手、地母神は脇とされています。私は二仏並座もこれと同じパターンであり、むしろこういうパターンを背景とし素材として二仏並座が構成されたとみているのですが、では、どうして脇の男神が仕手となるのかといえ、神婚儀礼によって地母神の本来もっていたすべての生命・呪力といったものが悉く男神へ譲与され、更に強烈なものとして昇華するという神秘があつたのではないか、と思つたのです。地母神からいえばそれは譲与ですが、男神からいえばそれは吸収であり、原始的なこの最も原始的な神婚儀礼、露骨にいえば性交儀式を介して、地母神の生命・呪力のすべてが男神へ譲与され、吸収され、それが男神の生命・呪力と合して、より強大なものとなって活現し、それまでの仕手と脇の役が逆転したのではないかと思つたのです。

このことからヒンズー教のシャクター派ではシヴァ・ドゥルガーの二神よりも、シャクター（性力）そのものを主とするようになり、やがて姪卑な左道へと転落してゆくのですが、嘲いごとではありません。日蓮宗の中でも本仏お釈迦さまより

は題目を主とし、題目によつて現世利益をこととしてゐるさまは、シャクター派と質において変りはないと申されましよう。確かに法華経は地母神の神婚儀礼を背景とし素材として二仏並座の儀相を構成し、二仏並座の中より久遠の本仏お釈迦さまの復活を計つたと思ひます。従つて両者が一見、全く相似した姿をしているのも、当然のことですが、根本的に違つてゐるのはシャクターが一仏乗におき変えられてゐるということとです。

二仏並座の場合、釈迦多宝の二仏に一貫するものは、開三顯一の一仏乗でした。生身のお釈迦さまの宣説する一仏乗によつて多宝如来は復活し、多宝如来の「皆是真実」という証明によつて無量の過去仏の一仏乗が開顯され、二仏並座の儀相を介して両者一体となり、本化の菩薩の大地涌出を待つて、お釈迦さまの本仏復活を成就してゐるのです。

何故ここで本化の菩薩の大地涌出を待たなければ、お釈迦さまが久遠の生きた母胎である多宝塔の中より、本仏として復活しなかつたかといへば、本化の菩薩は教相上の本覺門においては、久遠実成のお釈迦さまの久遠の弟子、久遠元初の本眷属とされていますが、実はそれはお釈迦さまの久遠開顯の上でのことであつて、もとを正せば無量の過去仏の開顯した一仏乗によつて教化されて来た菩薩であつたのです。

こういうことをいへば、日蓮教学を自負されてゐる人々は、こぞつて怒つてしまつかも知れませんが、或は「日高の奴、とうとう馬脚を出した」と嘲う人もゐることでしょう。然しそんなに感情的になる前に、少し冷静になつて考えてみて下さい。法華経では日月灯明仏・燃灯仏・大通智勝仏・日月灯明德仏といった多くの過去仏が示され、それぞれの過去仏は等しく一仏乗を説いたといわれています。ところで無量劫の昔、過去仏の説く因行果徳の一仏乗によつて下種された者は、本化の菩薩といふことは出来ないのでしょうか。序品に示されてゐる日月灯明仏の実子八王子の中、最後に成仏したのが燃灯仏といわれています。八王子は本化の菩薩ではなかつたのでしょうか。燃灯仏によつて授記された者が今の釈迦牟尼仏であり、化城喻品にも示されてゐる大通智勝仏の実子十六王子の中、第十六番目の実子が今の釈迦牟尼仏であるともいわれていますが、若しこの経文に偽りがないとするならば、お釈迦さまが燃灯仏や大通智勝仏より授記された当時の修行時代を本化の菩薩といふことは出来ないでしょうか。

従地涌出品によれば、本化の菩薩の数を六萬恒河沙といい、その中の一人一人にまた六萬恒河沙の眷属がいたといふように、気も遠くなるほどの無限大の数が、具体的に示されています。そういう無量無辺の仏弟子は、一人のお釈迦さまの久遠

元初における如来秘密神通之力によつて下種されたというよりも、無始以来、娑婆大地に出現した無量の過去仏の一仏乘によつて下種されたものといった方が納得されましよう。私自身そのように納得しています。そのように考えた方が納得されるのです。

もつと私の考えを進めてみましょう。本化の菩薩は、もともとそれぞれに各々の過去仏によつて教化された菩薩でした。そして無量劫の歲月の間、積る大地の砂塵に埋もり、過去仏と共に大地の下にありました。過去仏は仏塔の中にあつて仏塔と共に大地の中に沈み、本化の菩薩は大地の下の虚空界（仏界）に沈み、共に久しい間、大地の人々よりは死滅したものと忘れ去られていました。

然し、過去仏にはお釈迦さまの説法の眞実を証明する願があり、本化の菩薩にはお釈迦さまの滅後の末法娑婆世界における一乗宣布の使命がありました。そして地中ひそかに昼夜常精進して過去仏のもとで一乗を修していたのです。

時に、過去仏のすべては、見宝塔品において多宝如来に総括象徴され、過去仏の塔のすべても多宝塔に総括象徴されて大地より涌出しました。つづいて従地涌出品に來つては末法娑婆弘教を誓願する迹化の菩薩の制止があり、本化の菩薩の存在があかされるや、無量の本化の菩薩は大地のいたる処より涌出し、虚空に昇つて多宝塔を圍繞し、釈迦多宝の二仏を礼拝讃歎すること五十小劫、無量百千万億の国土の虚空は、本化の菩薩によつて遍満されてきました。さて、これよりいよいよクライマックスに入ります。お釈迦さまがこの無量の菩薩を紹介するのに、無量の過去仏（これを総括象徴している多宝如来）の眷屬とはいわずに、

我れ、久遠よりこのかた、これらの衆を教化せり

と説明されたのです。大衆に当然疑惑が起ります。そこで弥勒菩薩が大衆を代表してお釈迦さまに質問します。その言葉は、よく吟味しなければなりません。

世尊、如来太子たりし時、釈の宮を出でて伽耶城を去ること遠からず、道場に坐して阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得たまえり。これよりこのかた始めて四十余年をすぎたり。

世尊、いかんぞ此の少時において大いに仏事をなしたまえる。仏の勢力を以つてや、仏の功德をもつてや、かくの如き無量の菩薩衆を教化して当に阿耨多羅三藐三菩提を成ぜしめたもつべき。

世尊、この大菩薩衆は、たとえ人あつて千万億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。

世尊、かくの如きの事は、世の信じ難きところなり。

この質疑の言葉を判りやすくすれば、「お釈迦さまは悉多太子と呼ばれていた青年太子の頃釈迦族の王宮を出て出家修行し、ガヤの近くの尼連禅河のほとり、菩提樹のもとで悟りを開かれました。そしてそれより布教をされてより今日まで、まだ四十余年にしかありません。それなのにどうしてこれほど多くの大菩薩を教化することが出来ましょうか。仏の威力、功德力をもつても到底教化出来る数ではありません。その数は千万億劫の歳月をかけて数えても、数え切れるものではありません。ましてこれらの大菩薩衆は、無始久遠の昔より、無量無辺の過去仏のもとにおいて大菩提心をおこし、一乗菩薩道を行じて来た者ばかりではありませんか。それなのにお釈迦さまが、私が久遠劫来教化して来たのであると仰せられても、信じ難いところですよ」という意味です。

弥勒菩薩の質疑の言葉の中に、本化の菩薩が無量の過去仏の本眷属であつたことが判然としています。蓋し、これが事実であり、これが重大なのです。従地涌出品の焦点はここにありません。即ち無量無辺の過去仏の仏弟子であつた地涌の菩薩が生身のお釈迦さまの本弟子であつたという大転換、この土ツ天返しによって無量の過去仏とはお釈迦さまそのものであるということに密釈し、如来寿量品における本仏お釈迦さまの六感示現につながるのです。

これまでの日蓮教学では、本化の菩薩の大地涌出と、地涌の菩薩が久遠の本仏お釈迦さまの久遠の本弟子であることを強調し、本化の菩薩は本因妙の大菩薩であることを鼓吹して来ました。それはそれでよいのですが、実は地涌の菩薩は無量の過去仏の本眷属であつたという肝心なヤマ場を見落して来ていたのです。これでは従地涌出品の焦点がぼけてしまうことでしょう。日蓮教学がぼけている原因の一つも此処にあるといわれても仕方ありません。前にも私が、二仏並座は法華経虚空会の看板でもなければ登録商標でもない。久遠の本仏お釈迦さまもここから復活し、本化の菩薩もここから生れるといったのも、ここに意義があります。くだいようですが、もう一度申しましょう。本化の菩薩が娑婆の大地の下の虚空界に止住して一乗を行じ、お釈迦さまの招喚を待機していた時は、過去仏の眷属であつたのであり、お釈迦さまの招喚に応じて

大地より涌出し、虚空に昇って多宝塔を圍繞すること五十小劫という時間までは、なお過去仏の眷属の立場にあったのであって、お釈迦さまが「我れ久遠よりこのかた、これらの衆を教化せり」と仰せられたことによって、様相はガラリと変り、本化の菩薩を介して無量の過去仏の悉くが、生身のお釈迦さまの仏身に包摂せられ、お釈迦さまは無量の過去仏の一人一人の仏身によって、無始久遠劫来、時々実成、仏々実成を示し、無量の過去仏を体として、久遠の本仏としての復活に万全を期するのです。

法華経の本尊論において厳しく注意しておかねばならないことは、無量の過去仏やお釈迦さまの背後に、それをあらしめる人法不二の本体としての仏がいるのでもなく、そういう仏が無量の過去仏となつてあらわれたりお釈迦さまとなつて出現するのでないということです。

ところが、これまでの日蓮教学では、過去仏やお釈迦さまの背後に本体としての人法不二の本仏を立て、それを三身即一の法身とか、三身即一の報身と称し、一塔両尊の本尊形体の上では、中央の題目をもつてその本仏の法号となし、両脇の釈迦多宝の二仏を応身法身に配して来ました。これではヒンズー教のビシュヌ神の権化思想と大差はありません。ただ神と仏と名をとりかえたりすぎないものとも極言されましよう。

それというのも、本化の菩薩が過去仏の一人一人によつて教化された仏弟子であつたということを見落して、はじめから久遠の本仏の本眷属者、本因妙者と思ひ込んで来たことにもよるものでありましよう。

法華経の中で一番難解であり最も誤釈されやすい点は、如来寿命品におけるお釈迦さまの久遠開顕、生身のお釈迦さまが生身のままで久遠の本仏として復活するということです。法華経々典編纂に當つた法華教徒が、この大法門を、最も判りやすく、最も誤解されないように万全を期して設定したのが、見宝塔品における多宝塔の大地涌出、多宝如来の復活と眞実証明、多宝塔の開扉と塔中二仏並座であり、従地涌出品における本化の菩薩の大地涌出と、本化の菩薩を教化した師仏が過去仏よりお釈迦さまへ入れ替るといふ、一連の劇的ドラマであつたのです。

法華経の劇的ドラマの連続を経文の上で追うだけでは、弥勒菩薩のようにただ驚くことばかりでしょう。然し法華経の成立した地域、当時の社会背景、特に女神信仰、地母神の神婚、男神の驚異的復活、治癒神・シヴァ神の活動、ビシュヌ神の権化思想、ミスラの復活、蓮華の復活思想、等々をふりかえりながら法華経を見直す時、法華経編纂教徒が法華経々典を自

画自讃してやまなかつた歓喜に共感せずにはおれなくなりましょう。

法華経を、ただ尊い経典、有難い経文と思つて、外からおがんではありません。自分みずから法華経の内に入り、法華経教徒が全人類のため全世界の万斛の祈りをそいでお釈迦さまの真髓を文字としてあらわした一文文、もう二千年も昔のことですが、紀元一・二世紀の頃、心血をそいだその経文の一字一字が、沸る血汐となり、吹き出る血汐を全身に浴び、口に飲む思いで法華経を読んで行かねばならない、と思つのです。この血汐こそ本仏お釈迦さまの因行果徳の血汐であり、法華経の色読とは必然ここより起きて来ると思えるのです。

以上、二仏並座はお釈迦さまが久遠の本仏として復活するための設定であり、お釈迦さまと並座した多宝如来は、無量の過去仏を総括象徴する方便の仏であることを述べて来ました。これによつて実際には、無量の過去仏こそお釈迦さまの久遠実成の内容となり、過去仏の眷属であつた地涌の菩薩は、本仏お釈迦さまの本弟子・本因妙の仏子となるわけです。

「二仏並座の成立とその意義」と題し、前後三回にわたつて日頃の所信をまとめてみました。論述の目的は、二仏並座というものがお釈迦さまの久遠の本仏としての復活を成就しようとしたものであり、二仏並座の成立の当処において日蓮大聖人が開顕された一尊四土本尊義も既に成立していたものである、ということ論証しようとするのでした。このため二仏並座成立の背景となり素材となつたであろうと思われる古代インド・中近東・オリエントという広汎な地域にまたがる地母神信仰・地母神の神婚儀礼という底辺から取りあげてみたのですが、結果的にはホームランをうつたつもりがボールがファールになつてしまつたような感がないではありません。心のどこかにシコリが残り、書き上げた原紙をよみかえしてみれば、学習不足、推考不足が目立つて来て、つくろつた着物のボロが見えるようです。今後、私自身、もつともっと勉強しなければなりません。今は、とりあえず書き上げた文章に若干の補足を試み、ボロをつくらつておきたいと思ひます。

(一) 五十小劫の沈黙

無量の本化の菩薩は、娑婆大地より涌出して虚空に昇り、まず多宝塔中の二仏を礼拝し、次いで十方来集の分身の諸仏を礼拝し、多宝塔をめぐることを三度種々の讃法をもつて二仏を讃歎すること五十小劫という長い長い時

間でした。この五十劫の間、お釈迦さまも四衆も黙然として沈黙したままでした。

四衆の沈黙は、本化の菩薩の未曾有の威容に気をまれて茫然としていたのですが、お釈迦さまの沈黙は、もとも無量の過去仏の一人一人によつて教化された地涌のこの大菩薩衆が、実はお釈迦さまの久遠劫来の教化の本弟子であるということをお釈迦さまみずから宣言されるため整えられた偉大な沈黙であつたのです。

まさしくこの沈黙は、序品におけるお釈迦さまの沈黙に匹敵するものでありましょう。序品ではお釈迦さまは黙然端坐されたまま眉目より大白光を放し、此土の六瑞、他土の六瑞という法界大瑞相を現じました。文殊師利菩薩は過去仏の瑞相に照して、過去仏もそうであつたように、これからお釈迦さまが未曾有の大法門・法華経を宣説されるであろうと予言しています。

序品の沈黙は、無量義処三昧に住するものであつたといわれています。無量義処三昧とは、法華経の開経である無量義経の説法品第二に「無量義は一法より生ず」という有名な一句があるように、お釈迦さまが成道以来四十余年の間説かれた方便の無量義をふりかえりながら、その無量義をあらしめた真実の一法である法華経を、まさに開宣しようとする張りつめた沈黙のことでした。

従つて五十小劫の沈黙もまたこれと同軌のものであつて、無始久遠劫来、一人の過去仏から次の過去仏へと法華経を説き伝え、説き継いで来た無量の過去仏を、我が過去の仏身であつたとふりかえり、一人一人の過去仏によつて教化され今は六萬恒河沙の数ともなつている地涌の菩薩の一人一人も、悉く我が弟子であつたとふりかえりながら、まさに今、みずからの仏身を久遠実成と宣言し、まさに今、地涌の菩薩を我が久遠の仏子として宣言しようとするお釈迦さまの本仏三昧に住した緊張の沈黙であつたと申されましょう。

同じく無量義経の説法品の第二には、本覚門の立場から、

「能く一音（とん）をもつて普く衆声に応じ能く一身をもつて百千万億那由陀無量無數恒河沙の身を示す」

と既に説かれているところです。お釈迦さまの五十小劫の沈黙の偉大さに心する時、「我れ久遠よりこのかた、これらの衆を教化せり」と断言されたお釈迦さまの言葉の重さに、思わず身ぶるいせざるを得ないでありましょう。

(二) お釈迦さまの一仏乗の声による多宝塔の大地涌出



多宝塔が大地より涌出する以前、大地の下に沈んでいた多宝塔は、無量劫の昔に滅度した無量の過去仏の舍利をおさめた無量の仏舍利塔を総括象徴した死塔でした。滅度した無量の過去仏を総括象徴する仏を多宝如来と呼称したためこの塔を多宝塔と呼んだのでありましょう。

多宝如来も久滅度の死仏であり、多宝塔も死塔でした。これが見宝塔品の初頭、突如として大地より涌出し昇空しました。そしてその宝塔の中よりお釈迦さまの説法が悉く真実であると証明する多宝如来の声が、法界一杯に響きわたりました。それは多宝如来の復活であり多宝塔の復活でした。

然し、法華経では、何故そういう復活が起り得たのか、復活せしめた力は何であったか、復活の縁は何であったのかということについては何も触れてはいません。わずかに多宝如来には、法華経の説かれる処には、何時、何処にも直ちに出現して、その説法を聴聞し、その説法の真実を証明するという本願（菩薩時代からの誓願）があつたと示されていることにより、その復活は、この本願によるものとも思われましょう。

たしかに多宝如来のその全身はミイラのように枯渇していても、なお本願を果そうとする行為には感動せざるを得ません。然しその本願は如何に崇高なものであり無上の価値あるものであつても、多宝如来は無量劫の昔に滅度していたのですから、復活しない限り、本願も生かされるはずはないのです。

私は多宝如来と多宝塔の復活を、地母神の戦勝による男神の復活という幾多の実例と対照して、それはお釈迦さまによつて開顕宣説されている法華一乗によるものであると述べて来ました。即ち地母神が雨季の男神の敗死に慟哭し、悲泣の中に立ち上つて乾季の敵神と戦い、遂に勝利を得たということと、お釈迦さまが四十余年の間、方便の教えを説き、衆生の方便に対する妄執を破折し、五千棄去の難を経ながら、遂に法華一乗を開顕されたことを対比したのです。多宝如来の本願を裏から見れば、法華一乗の開顕宣説されない限り、多宝如来も多宝塔も大地の地中深く埋没沈潜したまま、何時になつても大地より涌出することは出来ないのです。そこで多宝如来と多宝塔とを大地の中より復活せしめたものは、四十余年の方便の戦いを経たお釈迦さまの輝かしき法華一乗開顕宣布の声、ということが出来ましょう。お釈迦さまの声、それは私たち凡愚の口さきの声ではありません。生きとし生けるもの、一木一草にいたるまで、一乗においてその処を得せしめる開会の声、如来秘密神通の声なので

す。まして古代インドでは、一声によって神を呼び、神の力を活現せしめていました。たとえば「唵（オン）」の一声によって万神をあらわし、万神の通力をあらわしていたのです。日蓮大聖人が図顕された大マンダラの左右の梵字である、（オン）と、（ウーン）の字もそうであり、久遠の本仏お釈迦さまの因行果徳の二法である南無妙法蓮華経の秘密神通の力そのものを表現しているのです。如来神力品には、

如来の一切の所有の法、如来の一切の自在の神力、如来の一切の秘要の蔵、如来の一切の甚深の事、皆この経において宣示顕説す。

と明示されています。ましてお釈迦さまの一仏乗宣説の肉声に、本願をもつて待機していた多宝如来が自然復活しないはずがありません。多宝塔が突如自然に大地より涌出したのも、お釈迦さまの肉声、この声による力によっていたのです。

(三) お釈迦さまの前生の菩薩行と過去仏

大乘仏教における菩薩というのは、お釈迦さまの仏陀としての偉大さが、一代の修行だけでなく、前世における幾代もの修行のたまものであるという見方から発展し、前世のお釈迦さまの修行中の身を菩薩といい、その時の師匠を過去仏として、世代をさかのぼるに従って菩薩の数も過去仏の数も増大し、遂には世代は無始久遠の昔にさかのぼることによって無量無辺・無限大の数となって来ました。

ところが法華経では、無量の菩薩がお釈迦さまの過去世の修行の身をあらわすというばかりでなく、無量の過去仏もまたお釈迦さまの過去久遠劫来の仏身をあらわすものであるということを明らかにしています。それだけではありません。法華経では無量の過去仏のすべては、お釈迦さまの生涯と同じく、一国の太子として生れ、成人して出家修行し、成道の後の布教においては三乗方便を説いた後、眞実法華経を開顕したと設定し、過去仏の説く一仏乗によって下種され、一仏乗によって昼夜常精進する仏弟子を、常隨の菩薩、後の本化地涌の菩薩と設定したのです。

ここにおいて無量の過去仏は、久遠のお釈迦さまの久遠の本果を事として示し、無量の本化地涌の菩薩は、久

遠のお釈迦さまの久遠の本因を事としてあらわし、お釈迦さまの仏身に本因本果不二同時するということ、そしてそういう仏身が久遠の実在であるということが明らかにされるのです。

久遠の実在は、同様に一仏乘においても本仏国土においてもいうことが出来ます。一仏乘はお釈迦さまによって始めて説かれたのではなく、無始久遠の昔より無量の過去仏によって説かれたものであり、本仏国土も過去仏と本化の菩薩と師弟によつて受持宣布された一仏乘によつて、時々念々に成就されて来ていたからです。日蓮教学では、本果である久遠実成の本仏お釈迦さまと、本因である本化の菩薩と、本因本果同時不二である一仏乘をもつて、「本門の三宝」「久遠の三宝」ともいい、三宝の同時相即していることによつて、「一体三宝」とも「三宝一体」とも申しています。

然し、この三宝は、共に法華経靈山虚空会において復活したものであるということ忘れてはなりません。この三宝のいずれにしても、多宝如来に総括象徴された無量の過去仏を介しての復活でした。法華経は妙法蓮華経という蓮華に象徴された「復活の聖典」でした。この復活の過程の事実を忘れて、三宝の久遠ばかりを主張する時、法華経の教えは現実ばなれした観念の遊戯に墜ち入ってしまう恐れがあるのです。抽象的な久遠の仏子（本化の菩薩）を立てて私たち自身が本化の菩薩として復活する大事を忘れてしまうのです。

生身のお釈迦さまの一挙手一投足、その沈黙も、その微笑も、その指さきも肌をおおう衣の裳裾も、その悉くは久遠の本仏のそれであり、末法にして法華経を如法にたもつ者の一挙手一投足もまた本化の菩薩のふるまいでなければなりません。

本化の菩薩は、本仏お釈迦さまの付嘱をうけて、仏滅後の仏法滅尽せんとする末法の世に出現するとされています。その出現は復活であるはずで、今日誰がその復活を成就しているのでしょうか。本化復活の当処、同時に本仏と本法とが復活し、浄仏国土も復活しておらねばなりません。

日蓮大聖人の上行菩薩としての自覚は、承久四年二月十六日、上行菩薩の生れ代りという自覚でなく、建長五年四月二十八日の立教開宗以前の修行時代における上行復活の自覚でした。そしてその自覚が最も高調したのが文永八年九月十二日の竜ノ口法難から佐渡配流にかけての間であったのです。

上行菩薩としての大聖人は、常に久遠の本仏お釈迦さまと不二相即していました。内には本仏お釈迦さまの胎蔵の菩薩として相即し、同時に外には胎外脇土の菩薩として相即し、内外不二、胎蔵と脇土とは同時不二でした。これが行法として胎蔵は摂受の受持、脇土は折伏の護持・宣布というようにあらわされていたのです。胎蔵の受持は過去久遠の因行、脇土の護持・宣布は未来永劫の因行。この因行は果徳に相即して無始無終であり、因行の尽きる時、菩薩の寿命もつぎるのです。

人、若し永遠の生命に生きることを願うならば、本化の菩薩として復活し、この因行を実践するほかはありません。既に本仏お釈迦さまにおいてさえ、無始の昔より無終の未来にかけて、時々念々、この因行が実践されているのです。お釈迦さまの久遠の因行と久遠の果徳、その不二同体の事は、お釈迦さまの前世における無量の菩薩行と、無量の過去仏行において実証されているところです。

(四) 釈迦・多宝の二仏感応による一乘真實の証明

お釈迦さまがブツダガヤの菩提樹の下において成道された時、大地母神とその眷属である無量の女神が大地より涌出して、お釈迦さまの成道の真實を証明しました。お釈迦さまが法華経を開顕宣説された時は、多宝塔が大地より涌出し、宝塔の中より多宝如来が、お釈迦さまの説法の真實を証明し、更に宝塔の扉が開かれた時も、再びその証明がくりかえされました。

ところで多宝如来とは、無量の過去仏を総括象徴した仏でした。すると多宝如来の証明とは、実は無量の過去仏の証明を代弁するものと申されましょう。では何故、無量の過去仏が、お釈迦さまの法華経説法の真實を証明する証人としてあらわれたのかというならば、無量の過去仏がそれぞれにお釈迦さまと等しく全く同一の法華経を説法していたという事実があったからです。そしてこの事実にもとづいてお釈迦さまと無量の過去仏のすべてが感応道交していたからです。それはまさしく唯仏と仏の感応と申されましょう。

若し、この証言に感応というものがなかったならば、証言の重さ、証言の力というものは大半失われてしまうことでしょう。感応、それがあればこそ、証言者の絶対的責任が横溢し、迫力を与え、微動も疑いをもたせない重量感をいだけせるのです。

地母神の証言の場合においては、大地の無辺にして公平、不動の力が示されていました。多宝如来（無量の過去仏）の証言の場合においては、無始の昔より無量の過去仏によって説きあらわされ積みあげられて来た一仏乗の無限の重層が、証言の力として示されていました。そして唯仏与仏の感応によって過去仏のすべてがお釈迦さまのすべてとなったのです。

ここにも既にお釈迦さまの久遠開顕の伏線が用意されていることを見ることが出来ますが、これらの過去仏を総括象徴した多宝如来の「皆是真実」という証言に、感応道交によって、過去仏からお釈迦さまへ、そのすべてが譲与され、お釈迦さまがそのすべてを受領したという、譲与・受領の完成も見ることが出来ると申されましよう。お釈迦さまと過去仏との感応、それはお釈迦さまが成道されてより布教を決意するまでの心境を描写した方便品偈文に、次のように明示されています。成道後のお釈迦さまは内証の一仏乗の伝道の至難さを痛感されています。梵天勧請がありました。帝釈天の勧請もありました。四天王も大自在天も、他のすべての天衆はこぞつてお釈迦さまの一乗説法を乞い願いました。然しそれでもお釈迦さまの心は動きませんでした。

然し、無量の過去仏が等しくまず三乗方便を説いて、後に一乗法華経を説いたという前歴をふりかえり、お釈迦さまもまた過去仏の如く法を説こうと始めて説法を決意した時、その場に無量の過去仏が出現してお釈迦さまの決意を讃歎され、お釈迦さまは過去仏にむかつて「南無仏」と唱えられたのです。時にお釈迦さまは三十六歳の年を、まさに迎えようとしていました。

方便品のこの説話の通りであるならば、お釈迦さまが説法を決意された時、無量の過去仏との感応道交があったこととなります。まして一仏乗を開顕し、まさに久遠実成を開顕せんとするに当り、過去仏とお釈迦さまの間に道交する感応の起らないはずはありません。その感応が多宝如来の真実証言としてあらわされていると思われるのです。

(五) 一尊四土本尊確立後における多宝如来と二仏並座

これまで私は、法華経の二仏並座は、生身のお釈迦さまの仏身の久遠、一乗本法の久遠、本化の久遠、本仏国土の久遠を開顕するために設定されたものであるということ、本尊に約すれば所謂「一尊四土本尊」を確立する

ために設定されたものとして、不十分ながらその説明を述べて来ました。私のこの見解は今後さらに推考を重ねてゆかねばならないことは申すまでもありませんが、若し私の見解が正鵠を得たものであったとしたならば、靈山虚空会の結びに当る囑累品第二十二において、

その時に釈迦牟尼仏、十方より来りたまえるもろもろの分身の仏をして、おのおの本土へ還らしめんとして、この言をなしたまわく

「諸仏、おのおの所安に随いたまえ。多宝仏の塔、還つて故(もと)の如くしたもうべし」

と示されているように、十方来集の分身の諸仏は、それぞれの本土へ帰り、多宝如来も多宝塔の扉を閉ざして本土へ帰り、ここに虚空会は解散して法華経説法の座は、再び虚空会以前と同じ靈鷲山上に戻るわけですが、その後、二仏並座の儀相は起るのか起らないのか、その必要があるのか無いのか、という問題が必然起きて来ることでしょう。

法華経の薬王菩薩本事品第二十三より普賢菩薩勸発品第二十八、および結経の普賢菩薩行法経までの経品においては、多宝如来の出現する処「釈迦牟尼仏多宝仏塔」とあつて、お釈迦さまと多宝塔とは別々に離れており、多宝塔中において二仏並座の儀相はとられていないのです。多宝塔の出現は、多宝如来の本願によるものですから当然のこととして納得されますが、塔中二仏並座の儀相がとられていないという事実は、その必要が、もはやないことを示しているものでしょうか。

更に不審なことは、見宝塔品では多宝如来の本土を東方の無量千万億阿僧祇の彼方にある宝浄という世界であるとされているのですから、多宝如来が宝塔に乗つて帰るとすればその宝浄世界であるにもかかわらず、行法経では多宝塔が大地より涌出すると示され、更に念の入ったことにはお釈迦さまが再び右の手をもって宝塔の扉を開き、塔中の多宝如来の姿を行者に拝見させるという事になっており、この時ばかりは多宝如来の姿はミイラの如きものでなく光明無量であり、一々の光明に百千万億の化仏がいるとさえ説かれています。すると多宝塔は囑累品以降、東方宝浄世界へ帰つたのか、再び娑婆大地の下へ帰つたのか、判断に苦しまねばならないことになって来ます。

それにしても行法経では、多宝塔の開扉はあつても、さすがに二仏並座されたとは記していませんが、おそらく行法経を編纂した法華教徒は、見宝塔品の冒頭における多宝塔の大地涌出という未曾有の瑞相に気をとられて、その本土が東方宝浄世界であると示されていた経句を失念し、多宝如来の本土を娑婆大地の下と思いこみ、見仏の行法を説く時、法華経特有の多宝如来の見仏まで言及し、宝塔の大地涌出というくりかえしを展開してしまつたのではないか、という意見も出るかも知れません。

然し、速断は許されません。行法経編纂に當つた人々も、よく虚空会の经文を検討してははずです。そしてその上で多宝如来の本土を宝浄世界とするよりも娑婆大地の下へ戻す方が適切であると判断したことによるものであるかも知れないのです。では何故、見宝塔品では多宝如来の本土を宝浄世界としたのかということが問題となつて来ます。ことさらに東方の、しかも千万億阿僧祇の彼方の世界と設定したのは何故か、何故そうしなければならなかつたのか、ということですが、まずこのことから考えてみましょう。

今囑累品におけるお釈迦さまの虚空会解散の言葉を吟味してみるならば、多宝如来はもはや此処では十方分身の諸仏と同類の仏、方便の仏とみなされているといわなければなりません。たしかに多宝如来は、神話的事実ながら無量の過去仏をお釈迦さまへつなぐため、過去仏のすべてを総括象徴した方便の化仏でした。多宝如来の實在の背後に過去仏の無量の実在があるのではなく、多宝如来の実体は無量の過去仏そのものであり、釈迦多宝の二仏並座の儀相によつて無量の過去仏のすべてが生身のお釈迦さまのすべてとなり、その裏付けをもつてお釈迦さまの久遠開顕、久遠の本仏としての復活を計るものでした。そこでお釈迦さまが無量の過去仏を体として久遠実成の本仏であることを実証し宣言されたならば、既に無量の過去仏のすべては久遠の本仏お釈迦さまの仏身となつているのですから、必然多宝如来は方便の化仏となり、十方分身の諸仏と類を同じくすることとなるわけです。

多宝塔もこれと同様であつて、無量の過去仏の仏舍利塔を総括象徴した多宝塔は、お釈迦さまが久遠の本仏として復活されたならば、復活の母胎とされていた多宝塔も方便の化塔となるのです。ここにおいて多宝塔と多宝如来は、十方分身の諸仏の本土と同じように、東方千万億阿僧祇という気も遠くなる世界、娑婆とは直接関係も

ない遙かな世界を本土として設定され、そこへ帰るようになるわけです。東方という方位は、曾て多宝塔が大地より涌出するさまがあたかも太陽の地平線より昇るようであったことから、東西南北の中、東方が選ばれたと申されましよう。

さて、このように解釈して来れば、方便化仏となつた多宝如来の本願である一乘眞実証明はどうなるのか、その本願を果すため多宝如来は東方宝浄世界より娑婆へ来至するのか、それともはやその本願の必要はないのか、という問題が起きて来ます。この問題について私は、本仏・本化の實在する以上、敢えてその本願は必要としなしいのではないか、むしろ本仏お釈迦さまの眞実を証明するのは本化の菩薩の敢然とした菩薩行そのものであり、本化の菩薩の眞実を証明するものは本仏お釈迦さまの慈悲神通そのものであるとされねばならないのではないか、と思つたのです。

何故ならば、多宝如来の本願とは実は無量の過去仏の本願であり、その過去仏は悉くお釈迦さまの仏身となつており、本化の菩薩はもともと無量の過去仏一人一人の本眷属であつたからです。

極端にいうならば、一尊四土本尊が確立し、それが大地に實在する以上、多宝如来も多宝塔も、すべてその任務は終了してしまい、「所安に随う」時が来たのだと申されましよう。従つて多宝塔中、二仏並座の儀相のくりかえしを行う必要もあるはずはありません。

然し、ただ然し、一尊四土本尊義を知らず、信じない人々のために多宝塔の大地涌出、分身来集、二仏並座、本化涌出、久遠開顕は、時々念々、永遠に説かれてゆかねばなりません。それらの事相がくりかえし展開されるのでなく、お釈迦さま在世当時に起つた法華經の諸瑞相が宣説されて行くのです。

但しその宣説は、単なる過去の瑞相の説明ではなく、無知不信の人々を開目させ、その人自身を本化の菩薩として復活せしめるため、虚空会の諸瑞相は、眼前の現実の如く説かれることでしょう。また開目復活する人には眼前の事実として受けとられることでしょう。ここに法華經が不易の聖典とされるのです。

佛舍利と久遠の本佛

特に「広供養舍利」について

「これまで私は、多宝塔中の多宝如来の仏身が、久滅度であるにもかかわらず嚴然未散の舍利身であったということは、無始久遠劫来の無量の過去仏の仏身（久滅度の無量の舍利身）が、一分も漏されることなく、悉く多宝如来の一身に総括象徴されていることをあらわすものであり、八十有限の生身のお釈迦さまが、多宝塔中、多宝如来と並座したことは、多宝如来の名のもとに復活蘇生した無量の過去仏の仏身を、みずからの体として、お釈迦さまの久遠実成を開顯したことをあらわすものであり、多宝如来の眞實証明は、多宝如来として総括象徴されている無量の過去仏が、お釈迦さまの久遠の仏身を形成している体中の仏として、みずからお釈迦さまの久遠実成の眞實を証明したことをあらわすものであると繰り返し、繰り返し述べて来ました。

即ち、無量の過去仏の舍利身は、多宝如来の姿を借りて復活蘇生を成就し、生身のお釈迦さまは、多宝如来と並座することによって、無始久遠劫来、連綿たる過去仏の系譜に入り、その系譜をみずからの系譜とすることによって、本来、久遠実成の本仏であったという眞實の仏身を復活開顯することに成就し、しかも開顯した久遠の仏身が、単なる法身・単なる報身・単なる応身というものでなく、実に三身即一そのものであるということ、多宝如来の証明（無量の過去仏の証明）によって実証されたのである、と見て来ていたのです。

こうした私の見解によるならば、多宝如来は、無始以来の無量の過去仏と生身のお釈迦さまとを結び方便仏、過去仏とお釈迦さまとの一如一体觀を成就せしめる方便仏、方便仏といえは十方分身の諸仏と同じ方便の仏となり、囑累品のむすびにおける靈山虚空会の解散に当っては、みずから多宝塔の扉を閉じ、東方無量千萬億阿僧祇のかなたにある宝浄世界の教主とされて、十方来集の諸仏と同じく、その本土へ還って行くことになるわけです。

無量の過去仏の仏身と、その開三顯一の教法と、その眷属である地涌千界の大菩薩衆を、生身のお釈迦さまのものとして集約せしめる橋渡しの任務を終えた後の化仏としての多宝如来に対する処置は、東方宝浄世界へ還歸せしめることによつて、一往、一段落したことになりますが、さて靈山虚空会の解散した後、娑婆世界に問題の一つとして残されているものは、無量の過去仏（復活した舍利身）を体として、久遠実成を開顯された本仏お釈迦さまと、八十有限お釈迦さまの生身の舍利との關係は、一体どうなるのか、ということです。

お釈迦さまの生身の舍利、それは無量の過去仏の無量の生身舍利とは、何ら關係もない単独のものでしょうか。それともお釈迦さまが二仏並座を介して多宝如来に總括象徴された無量の過去仏の、無始以来、連綿たる久遠の仏統譜に入られたのであるならば、お釈迦さまの生身の舍利もまた、過去仏の連綿たる舍利系譜の中に入り、その系譜の最終の一駒であるということが出来ましようか。或はまた八十有限の生身のお釈迦さまが実はその身そのまま久遠実成の本仏であつたということを開顯されたのであるならば、生身のお釈迦さまの仏舍利もまた久遠の本仏の生身舍利であるということが出来るのでしょうか。

無量の過去仏は、悉く生身の仏でした。生身の仏であるならば、その滅後、生身の舍利があつたはずであり、それを祭つた仏舍利塔もあつたはずです。その仏舍利塔は悉く、過去無量劫の歲月の間には、娑婆大地の地中深く埋没してしまつたとみなされましよう。多宝塔が娑婆大地の下方より涌出したと設定されたのも、多宝如来に無量の過去仏が總括象徴されているように、無量の過去仏の仏舍利塔もまた同様に多宝塔として總括象徴されていることによるものでありましよう。すると多宝塔とお釈迦さまの生身舍利を祭つた仏舍利塔との關係は、一体どうなっているのでしょうか。

仏滅後、お釈迦さまの仏舍利は、これを求める国々の人々によつて八分にされ、灰炭と宝瓶とをあわせて、まず十塔の起塔供養がなされました。その後、マウリヤ王朝の阿育王が更にこれを八万四千に分祭し、八万四千の仏塔を建立したとされています。

たしかに仏舍利塔は、仏像彫刻の出現する以前にあつては、在りし日の生身のお釈迦さまの仏身を象徴するものとして、最大の畏敬的でした。それは法輪や菩提樹をもつて仏身を象徴するよりも、はるかに勝るものでした。

然し、仏舍利は無尽蔵でなく数に限りがあります。その上、仏舍利に捧げる教法は小乗經典によるものであり、その仏塔を護持する人々の間には、仏塔巡拝者より布施をむさぼり、利養に耽り、金融業まで行う弊害が生じて来ました。そこで当然、大乘仏教徒の間に、舍利供養よりも大乘經典による経巻供養を主張する風潮が起り、経巻供養の功德は、舍利供養の功德に等しいばかりでなくむしろはるかに勝るものであるというように発展し、遂には仏舍利を祭る仏塔（ストウーパ）崇拝者と、経巻・仏像を祭る仏塔（チャイテイヤ）崇拝者との間に、その優劣を競う塔観論争さえ起きて来ました。それは大乘仏教と小乗仏教との論争を象徴するものであったでしょうが、こうした大小乗間の塔観論争を、止揚解決しようとしたのが法華經の多宝塔であつた、とも申されています。ストウーパとチャイテイヤ、そしてこの両塔を止揚したのが、第三の塔としての多宝塔であるならば、多宝塔の中にストウーパ（お釈迦さまの生身舍利を祭つた仏舍利塔）も包摂されていなければなりません。ところが多宝塔の中には、厳然未散の多宝如来の舍利身（無量の過去仏の舍利身）と生きておられるお釈迦さまの仏身しかありません。お釈迦さまの生身の舍利は何処にあるのでしょうか。無量の過去仏の舍利系譜の最後のものとして、多宝如来の舍利身に包括されているのでしょうか。それとも二仏並座している生身のお釈迦さまの、入滅前の生ける骨髓としてあるのでしょうか。

ところで、もう一つ考えておかねばならないことは、ストウーパとチャイテイヤの両塔を止揚した法華經の多宝塔が、久遠の本仏お釈迦さまを祭る究極の仏塔である、ということが出来るかどうか、ということです。この問題は、法華經々典が成立した西暦紀元一世紀、二世紀の頃の過去の問題というよりは、現在の法華經本尊形態にも関する重大な問題として解決されなければなりません。

これまで私は、二仏並座は、究極の形態ではなく、生身のお釈迦さまの全体が、そのまま久遠実成の本仏であることを開顯するための施設であると述べて来ました。そして久遠開顯を成就した後においては、多宝塔は東方宝浄世界へと帰り、後分法華經（薬王菩薩本事品第二十三以降）においては二仏並座はなく、二仏並立の場合でも釈迦牟尼仏・多宝仏塔とあつて、塔中並座にはなっていない、と繰り返し述べて来たところです。

また日蓮大聖人にしても大マンダラ図顕に当つては、二仏並座の多宝塔を中心とする靈山虚空会の儀相によつ

てはいますが、『観心本尊抄』には「一尊四土本尊形態」を主張され、この形態をもって本門戒壇本尊として密釈されているほどです。ところが一方では私自身、大聖人図顕の大マンダラこそ、本門戒壇建立の図式であったのだと確信しています。すると此処に戒壇本尊形態は、果して「一尊四土形態」か、「一塔兩尊四土形態」か、という問題が再燃して来るのです。さて、いずれが正しいのでしょうか。両者とも容認するならば、そのいずれが主であり、いずれが従であるのでしょうか。それとも久遠の本仏お釈迦さまが本尊であるということが確定したならば、本尊の表現形態は、そのいずれでもよいのでしょうか。

日本山妙法寺大僧伽の山主藤井日達上人は、一門をあげて日本国内をはじめインド、スリランカ（旧セイロン）、アメリカ、フランス等々、全世界にわたって仏舍利塔を建立されています。それは阿育大王以来の一大仏事とも申されましょう。然し、それらの仏塔には二仏並座の儀相はなく、本化の四大菩薩を脇土とする儀相もありません。では日本山建立の仏塔は小乗仏教のストウーパと同じものであるかという点、決してそうでなく、仏塔に安置されているお釈迦さまの仏像の背後には、日蓮大聖人図顕にもとづくお題目中心の大マンダラがかかげられており、本門法華経の仏舍利塔であることは、厳然としてあらわされているのです。ところで日本山大僧伽においては、これらの仏舍利塔に奉安している仏舍利を、どのように解釈しているのでしょうか。生身の舍利として仰いでいるのでしょうか。それとも久遠の本仏の舍利として仰いでいるのでしょうか。その辺の消息については、私には明らかではありません。

かつて昭和三十六年三月四日、東京神田の共立講堂において身延山街頭布教隊の主催により「仏舍利を讃え、世界の平和を祈る」大集会が開催され、七面山に奉納される二粒の仏舍利の奉戴式典が、身延山法主、七面山別当、インド大使、セイロン大使の立会のもと、盛大に厳修されたことがありました。つづいて翌る四月二十八日、身延山久遠寺の立教開宗会にセイロン大使、インド大使代理が参列し、両国より七面山仏舍利塔定礎文の奉納されたことがありました。

その詳細については、身延山より発行している月刊誌「みのぶ」教報三月号と六月号に掲載されている通りですが、実はこの両大会の企画を立案したのは私自身であり、七面山仏舍利塔の建立には、責任の重大さを痛感し

ていたものです。その後、藤井日達上人みずから七面山へ登り、仏舎利塔建立の場所を、七面山の一ノ池の裏山頂上と選定され、富士山に向って宝塔が建立されるよう内定されましたが、身延山当局の嚴重な反対が起り、企画は中断のやむなきに至りました。更に昭和四十年の夏、波木井の本妙庵台地を入手整地した私が、私名儀の地に仏舎利塔（小宝塔）建立を發願しましたが、再び身延山当局の執拗な反対にあい、これも中断せざるを得なくなつたのです。

当時の私は、七面山山頂と、身延山奥の院の山頂と、波木井の本妙庵台地の三ヶ処に仏舎利塔が建立されることを理想としていました。この理想は今も変りはありませんが、若しこの理想が実現されるならば、身延山は僅か五千ヶ寺の日蓮宗という小さな教団の總本山に留まることなく、世界の靈山としての尊嚴を備えるものとなることでしょう。

然し当時の私は、そういう理想に燃えながらも、仏舎利に対しては、これを生身の舍利として仰ぐのか、それとも久遠の本仏の舍利として仰ぐのか、明確な理論体系を確立してはいませんでした。何となく仏舎利は生身の舍利ではあつても、久遠実成のお釈迦さまを本尊として仰いでいる以上、生身の舍利は、そのまま久遠の本仏の舍利、久遠のお釈迦さまの仏身として仰ぐべきではあるまいか、としか感じていなかったのです。然し今では、ようやく理論体系も私なりに明確にすることが出来、生身の舍利は、そのまま久遠の本仏お釈迦さまの舍利であり、遺骨・死骨ではなく、久遠実成のお釈迦さまの生きている仏身そのものである、と確信するに至つています。ここに「仏舎利と久遠の本仏」という小論を綴るのも、そのささやかな確信を述べようとするにはかありません。

因みに、仏舎利塔建立を反対したのは、当時の身延山当局だけではありませんでした。そういうことがあつて後、間もなく、高橋智遍氏の主管する本化妙宗連盟の一青年が、高橋氏の指導をうけながらでありましょう、連盟の法本尊義を主体とする教学をもつて、藤井日達上人の仏舎利塔建立に反対意見を述べ、両者の間に、激しい論争の展開されたことがあります。この論争は月刊誌にも掲載され、記憶にも新しいものですが、この論争は、仏滅後に起つた塔觀論争を現代に延長し再現したものであつたと申されましよう。

我が国の平安朝初期においても、伝教大師の比叡山大乗戒壇建立に対して、奈良の八宗の僧侶は、唐招提寺に格護されている鑑真和尚将来の三千粒の仏舍利を中心に結束し、猛烈な反対運動を展開したことがありました。それから一二〇〇年たった今日、唐招提寺の石造戒壇の中心部には、森本孝順貫首の発願によって、インドより現地の石材をとりよせ、その石材によって仏舍利塔が建立され、三千粒の仏舍利（おそらくその一部）が奉安されようとしています。鑑真和尚が聖武天皇の勅許を奉じて建立した東大寺戒壇院の本尊は、釈迦・多宝の二仏並座した法華経の多宝塔でした。今度、森本師が建立しようとしてされている唐招提寺戒壇の仏舍利塔は、果してどういふ形体の仏塔でしょうか。それともストウパー式の仏塔なのでしょうか。そのいずれか知る由もありませんが、奇しくも戒壇と仏舍利塔との不思議な因縁をまのあたりにするようです。

仏舍利塔それは仏滅直後の人々にとっては、かけがえない信仰の対象であり本尊でした。その後、大乘仏教の興起にともなつて舍利供養と経巻供養、生身の舍利と法身の舍利、これを祭るストウパーとチャイティヤとの論争が起り、これらの論争は法華経の多宝塔、お釈迦さまの久遠開顕によつて解決されたように見えたのですが、その後、更に久遠実成の仏身観に、法身・報身・応身といった三身観による対立が起り、本尊の内容・外貌ともに不明瞭な状態がつづいている有様なのです。

たとえば日蓮教学における「一塔兩尊」の形態にしても、兩尊の二仏並座のお釈迦さまは応身仏、多宝如来は法身仏とみなし、中央の一塔のお題目こそ久遠の本仏の法号とみなし、更にこの見解によつて「一尊四士」の形態をみて、その一尊の教主釈尊と、一塔のお題目とを同一視し、二仏並座のお釈迦さまはなお応身仏として下したままであるのが、日蓮教学の大勢であるようです。これではお釈迦さまの生身の舍利は、応身の舍利に留まつてしまい、塔観論争は何時になつても解決されないことになつてしまいました。

この問題は、日蓮宗という小さな教団の中の、一部の教学者たちの机上の論争であつてはならないのです。世界の宗教の開会とまでいわなくとも、せめて南方小乗仏教国における本尊として仰がれている仏舍利塔（パコダ）信仰を開会するという、広い、大きな立場に立つて考え直さねばならない重大な問題なのです。

日蓮大聖人滅後七百年來の閉鎖された門流教学・派閥教学より脱皮し、法華経本来の世界的立場にたちかえつ

て、日蓮教学をたてなおさなければなりません。このままでは日蓮教学は死学と化してしまつてありません。それはお釈迦さまを応身仏として下し、仏舍利を死骨とみなしてかえりみなかつた当然の報いであるとも申されましよう。

さきに戒壇本尊について触れましたが、本門の戒壇建立は、大聖人畢生の大願でした。国家諫曉もこのためであり、流罪・死罪の大小の法難もこのためでした。今日、教学上、戒壇に理壇・事壇の両説が分れているようですが、大聖人の至念された本門の戒壇とは、国家統一戒壇であつたことは申すまでもありません。

では大聖人が建立しようとした本門戒壇の本尊様式は、一体どのようなものであつたのでしょうか。大マンダラが戒壇の造立図式であつたとするならば、戒壇本尊は、本化の四大菩薩を脇土とする二仏並座の多宝塔であつたのでしょうか。それとも『観心本尊鈔』に示されている一尊四土形態の仏像であつたのでしょうか。ここにも再び仏塔と仏像の問題が起きて来るのです。「仏舍利と久遠の本仏」、これはもはや過去の問題でなく、直面した本尊問題としても、重要な意味をもつものといわれなければなりません。前置きばかり長くなりましたが、次にまず法華経々典にあらわれている舍利供養と経巻供養との対立から、ふりかえつてみることにいたしましう。

法華経におけるストウパーとチャイティヤ

ストウパーとは、お釈迦さまの仏舍利をはじめとして、舍利弗・目連などの仏弟子の遺骨を祭つた仏塔のことで、卒塔婆という漢字が当てられています。今日、先祖のお墓に建てる板の卒塔婆も、先祖の遺骨を供養する宝塔という意味であつてもともとはストウパーから来ているのです。

これに対してチャイティヤとは、仏舍利や遺骨を祭つたものでなく、経巻や仏像を祭つたり、お釈迦さまの衣鉢を祭つた塔廟のことで、制多とか支提という漢字が当てられています。仏跡を記念した仏塔もチャイティヤとよばれているものです。つまり、仏舍利や仏弟子の遺骨を祭つた仏塔がストウパー、そうでないのがチャイティヤであると申されましよう。多宝塔は、塔そのものはチャイティヤでありながらストウパーと呼ばれているのは、塔中の多宝如来が全身不散の舍利身であつ

たからでありましょう。

法華經を漢訳した羅什三蔵は、漢訳に當つて、ストウーパとチャイティヤとを嚴重に區別することなく、共に「塔」「塔廟」「宝塔」「七宝塔」「七宝妙塔」と訳出してしまつたため、法華經々典の中でもストウーパとチャイティヤとが対立していることを理解するのに明確さを欠くおそれがある、とされています。布施浩岳博士は、羅什訳法華經の塔の意味を明確にするため、その著『法華經成立史』（一七四頁～一九五頁）に、序品・方便品・授記品・五百弟子受記品・法師品・見宝塔品・從地涌出品・分別功德品・如來神力品という各品の中に示されている仏塔の文字と、これに相当する梵文法華經の塔の文字とを対照され、その結果、同書（一九五頁）に次のように述べています。

要之、法華經中、序品より人記品に及ぶ九品、並びに隨喜功德品を含む第一類の諸品に現われたる塔觀は、單に舍利塔の建立禮拜供養を説くものであるが、法師品已下に現われるものは、決して左様に簡單ではない。單なる舍利塔禮拜は殆ど現われることなく、むしろそれは否定され、排斥されている。法師品の如き、明白に、「經卷の所住する処には、七宝の制多を造るべし、その中に舍利を安ずる必要なし」と言つてゐるのは、經典尊重の結果、經中心の制多を建立供養するを力説せる結果生じたる主張であつて、分別功德品、及び如來神力品の塔觀、またこの主張の繼承である。

即ち、布施博士は、序品第一より人記品第九までの諸品、並に隨喜功德品第十八に現れている塔は、中インド様式のストウーパであり、法師品第十以下の諸品に現れている塔は、塔廟様式のチャイティヤであつて、仏塔の造形様式の変遷からみてストウーパ様式の方がチャイティヤ様式よりも古いところから、法華經成立の過程においても、前者の諸品を第一類とし、後者の諸品を第二類とし、第一類の方が第二類より早く成立したものであることを論証するにあわせて、第二類の諸品には仏舍利供養を説くところはなく、むしろ「それは否定され、排斥されている」といい、法師品・分別功德品・如來神力品の所説を傍証としているのです。

羅什訳の妙法華本をみれば、たしかにストウーパとチャイティヤとの區別は明確ではありませんが、第二類の諸品の中でも、チャイティヤ起塔供養の功德は、ストウーパ起塔供養の功德に等しいという説から、更に經卷供養の功德は、舍利供養の功德に勝るものであるというように發展してはいますが、そこに両者の対立・論争があつた跡がうかがわれるような訳文

を見つめることは出来ません。すると羅什三蔵は、梵文法華經にあらわれている塔觀論争・舍利經卷論争の跡を敢えて回避して訳出を試みたのでしょうか。そしてこのためストウパーとチャイティヤの区別を知っておりながら、敢えて明確にせず、両者とも同じように「塔」「塔廟」「宝塔」「七宝妙塔」と訳出されたのでしょうか。このことはストウパーとチャイティヤの両塔を止揚した二仏並座の多宝塔、そして二仏並座下に説かれた「広供養舍利」の文にからみながら、羅什三蔵の法華經訳出の立場を明確にしなければなりません。

さて仏滅後の在家仏教徒は、分与された仏舍利を奉じて起塔供養をなし、仏塔（ストウパー）そのものを如来の全身として渴仰讚歎し、仏塔巡拝者たちに対してお釈迦さまの仏徳をたたえ、その教法を諷誦し、解説したものでした。これらの人々を説法者とか法師（ダルマ・バーナカ）と呼んでいたのですが、やがてこれらの人々の中から大乘興起のエネルギーが爆発して来るのです。

南方インドのアンドラ地方より興った般若系の大乗仏教徒はともかくとして、西北インドにおける大乘興起の不在の手は、これら仏塔を中心としたダルマ・バーナカの人々でした。然し彼等には、お釈迦さまの全身を象徴する仏塔を建立しても、その中に安置すべき仏舍利は、容易に入手することは出来ませんでした。そこで、その仏塔の内に、仏舍利に代る写經の經卷を安置し、仏舍利を生身舍利とか真身舍利というのに対して、「法身の舍利」といい、經卷の「受持」「誦誦」「解説」「書写」「供養」という五種の行を力説するようになり、小乗教徒が仏舍利を通して入滅前の在りし日のお釈迦さまを遠く仰ぐのに対して、大乘教徒は經卷をたもつことが經卷に即する不滅の仏身を直接たもつことである、と主張するに至ったのです。

因みに、現在の日蓮教学では、「受持」「誦」「解説」「書写」の行をもって五種法師の行といっているようですが、この五種の行は、あくまでも經卷に対してのものなので、經卷の受持、經卷の誦誦、經卷の解説、經卷の書写、經卷の供養とすべきでありましょう。經卷供養は舍利供養に代る重大なものであり、經卷供養は舍利供養よりもその功德は勝るものとさえいわれていたものです。それを抜きにして五種法師という五種の項目にあわせるために、誦誦を敢えて「誦」と「誦」とに分けることは、不自然というよりは、むしろ間違っていると申せましょう。日蓮教学の現行大勢は、釈尊本尊よりも題目本尊・經卷本尊のようですが、それならばそれなりに經卷供養を見落さずに、五種法師の項目として数え

あげておくべきでありましょう。

さて、この五種法師の行人ダルマ・バーナカには、必然、在家の行人ばかりでなく、これに出家の行人も加わつて来、やがて在家・出家の差別を越えた菩薩思想が起り、菩薩の経巻受持は、小乗の持戒にも勝るものとして、法華経に宝塔偈の「此経難持若暫持者・是名持戒行頭陀者」となつて現れて来るのです。

ところで、ここに問題とされるのは、前掲の布施博士の引用文にも指摘されている通り、第二類の法華経では経巻中心が高調され、法師品の中で「不須復安舍利」といわれていることでありましょう。今、この一句の前後の経文を、羅什訳の妙法華本によつて掲げれば次の通りです。

在々所々に、若しは説き、若しは読み、若しは誦し、若しは書き、若しは経巻所住の処には、みな七宝の塔（チャイティア）をたて、きわめて高広嚴飾ならしむべし。また舍利を安ずることをもちいず。所以は如何、この中には、すでに如来の全身います。

この塔（チャイティア）をば一切の華・香・瓔珞・繒蓋・幢幡・伎楽・歌頌をもつて供養・恭敬・尊重・讚歎したてまつるべし。若し、人あつて、この塔（チャイティア）を見たてまつることを得て、礼拝し供養せん。当に知るべし、これ等はみな阿耨多羅三藐三菩提に近づきぬ。

薬王、多くの人あつて在家・出家の菩薩の道を行ぜんに、若し、この法華経を見聞し、読誦し、書持し、供養すること得ることあたわずんば、当に知るべし、この人は未だよく菩薩の道を行ぜざるなり。若し、この經典を聞くことあらん者は、すなわちよく菩薩の道を行ずるなり。

それ衆生の仏道を求むる者あつて、この法華経を、若しは見、若しは聞き、聞きおわつて信解し、受持せば、当に知るべし、この人は阿耨多羅三藐三菩提に近づくことを得たり。

ここでは法華経の経巻を中心とする五種法師の行が、徹底して強調されており、五種法師行は、菩薩行の本来の徳目とされてきた布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧という六波羅密の行をはるかに凌駕するものとされ、たとえ如何に六波羅密を行じようと、法華経の受持・読誦・解説・書写・供養をしなければ、「当に知るべし、この人は、未だよく菩薩の道を行ぜざるなり」と断ぜられているのです。

これまでの日蓮宗教学では、五種法師よりも六波羅密の方が強調されて来た傾向でしたが、六波羅密とは法華経々典の絶対性の確立されていない時代における菩薩行の徳目であつて、一度、法華経が開顕され、經典の絶対性が確立されるならば、当然、菩薩行の徳目は五種法師とならねばなりません。もはや法華経の菩薩行とは六波羅密ではなく、五種法師なのです。日蓮宗の学識者は、この点をよくわきまえて布教に当らねばなりません。六波羅密はなお従因至果の行、五種法師こそ従因至果と従果向因とが同時にそなわつた因行果徳、因果不二の行となつて居るのです。そのことは日蓮大聖人が、五種法師の中、第一の受持一行を強調された所以をふりかえつてみるならば、更に明白でありましょう。

ところで、この法師品の文中、特に注意しておかなければならないことは、五種法師の実践されるころには、在々所々に七宝の仏塔（チャイテイヤ）を建立し、その塔を出来る限り高広に造形し、出来る限り厳飾せしめよと奨励されながら、この塔の中には、敢えて仏舍利を奉安する必要はない、何故ならば、この塔の内には既に法華経々典が祭られており、經典に即して不滅のお釈迦さまの全身が生きておられるからである、といわれていることです。

布施博士は「また舍利を安ずることをもちいず」という經文を、舍利供養を否定し排斥している意味に解釈されていますが、羅什訳による限り、仏舍利と法華経々典とを等価値にたたえ、法華経々典が塔中に奉安されている以上、敢えて仏舍利をさがし求めて、奉安しようとする必要はないという意味もあつて、決して仏舍利供養を否定したり排斥したりしてはいないのです。

然るに、この羅什訳に対して坂本幸男氏は、岩波文庫本の『法華経』（一五四頁）に、

また、舍利を安んずべからず。

と否定的に訳出されており、塚本啓祥氏は「法華経信仰の諸形態」に収録されている「インドにおける仏塔信仰と法華経の交渉」（四八頁）に、正法華本の「当にまた仏の舍利をおくべからず」という訳出を紹介して次のように説明されています。ここで注目すべき点は、舍利（サリーラー、法師品以前ではダツを用う）を安置した塔（ストウーパ）の建立と供養を否定して、經卷を奉安した支提（チャイテイヤ）の建立と供養を勧奨するものであるが、その理由として、支提（チャイテイヤ）中に如来の全身の舍利、すなわち全身があるからであるとす。

また、塚本氏は同書（四六頁）の註に、岩波文庫本『法華経』の梵文訳出を担当した岩本裕氏の訳出を批判して、

岩本博士は、チャイティヤ、スツーパーともに「塔」と訳すも（岩波文庫本、中・一五五頁）、ここは舍利を安置した従来のスツーパー崇拜を否定して、チャイティヤ崇拜を勧奨するのであるから、訳語を変える必要がある。

と述べ、つづいて同書（四七頁）には、

その支提に如来の舍利を奉安することを禁じ、従来の塔（ストウーパ）供養と同様の方法で、この支提を供養すべきことを勧奨している。

と述べて、羅什訳の「舍利を安ずることをもちいず」ということを、正法華本の訳出や、梵本直訳から「舍利を安んじてはならない」と解釈されているのです。

然し、経巻を奉安しているチャイティヤが建立されたならば、その中に、敢えて仏舍利を奉安する必要はないということと、その中に仏舍利を奉安してはならないということでは、根本的に意味が違つて来るものです。

「敢えて仏舍利を奉安する必要はない」という場合には、裏をかえせば、若し手許に仏舍利があるならば、その仏舍利を経巻と一緒に奉安してもよい、という意味にもなり、更には、その方がより一層よいことである、という意味もふくまれていて、ここでは仏舍利と経巻とが対立することなく、等価値のものとして認められている、と申されましよう。そしてそこには仏舍利を供養するにも仏舍利を入手することの至難さに対する温い配慮があるようにも思われるのです。

然し、「断じて仏舍利を奉安してはならない」「仏舍利の供養もしてはならない」という場合には、経巻と仏舍利の価値は、真向から対立し、ストウーパの起塔供養は否定され、禁止されるばかりでなく、むしろ指弾され、排斥されているのです。

思うに、仏舍利を否定しては、生身のお釈迦さまの仏身までも否定することになりはしないでしょうか。お釈迦さまの仏身を否定しては、お釈迦さまの久遠実成の開顕のしようもありません。仏舍利を否定してしまつては、多宝如来の舍利身までも否定することになりはしないでしょうか。多宝如来を否定しては、二仏並座の成り立ちようもありません。法華経の開会思想は一体どうなつてしまつのでしょうか。たとえ梵本や正法華本が仏舍利供養を否定していたとしても、羅什三蔵によつて訳出された妙法華本の方が、仏意を得ており、法華経の正意であるとしなければならぬのではないのでしょうか。

然し塚本氏は、こうした否定的手法をもって、更に分別功德品も直訳されています。即ち羅什三蔵が妙法華本に、

またまた如来の滅後に、若しこの経を聞いて毀誓せずして随喜の心をおこさん。当に知るべし、すでに深信解の相

となづく。いかに況んや、これを読誦し受持せん者をや。この人は則ちこれ如来を頂戴したてまつるなり。

阿逸多、この善男子・善女人は、我がためにまた塔寺をたて、及び僧坊をつくり、四事をもつて衆僧を供養することをもちいず。所以はいかん、この善男子・善女人のこの經典を受持し読誦せん者は、これすでに塔をたて、僧坊を造立し、衆僧を供養するなり。則ちこれ仏舍利をもつて七宝の塔をたて・

と漢訳しているのに対して、梵本より次のように直訳されています。

しかし、また、アジタよ、如来が滅度せる時、この法門を聞いて謗ソウらず、更に隨喜心をおこすべき善男子を、われは深心もて信解せるものという。如何に況んや、受持し、読誦せん者をや。故に、この法門を経卷となして肩にかつぐ者は、如来を肩にかつぐなり。

アジタよ、かかる善男子・善女人によりて、わがためにもろもろの塔は建立せられざれ。もろもろの精舎は建立せられざれ。比丘僧伽のために病人を治すための薬や資具は讓与せられざれ。

故は如何。アジタよ、わが遺骨のために、かの善男子・善女人によりて、遺骨供養の七宝より成れる塔が建立されればなり。・

また同じ分別功德品において、羅什三蔵が、

如来の滅後に、若し受持し読誦、他人のために説き、若しはみずからも書き、若しは人をしても書かしめ、經卷を供養することあらんは、また塔寺をたて、及び僧坊を造り、衆僧を供養することをもちいず。

と漢訳しているのに対しても、塚本氏は梵本より次のように直訳されているのです。

如来が滅度せる時、この法門を受持し、読誦し、教示し、書写し、書写せしめし人は、わが滅度せる時、遺骨の塔を建立せざれ、僧伽の供養をなさざれ、と、アジタよ、われは、かような次第で、かくの如く言つなり。

これによれば、「お釈迦さまを供養するためにストウーパを建立してはならない」「精舎も造立してはならない」「比丘僧伽に供養してもならない」という禁令は、あたかも小乗仏教々団に対する挑戦的態度であるばかりでなく仇敵視した態度であつて、法華經の開會思想に反しているのみならず、「病人のために薬も資具も与えてはならない」ということは、社会道徳にも反するものと申されましよう。

しかもストウパー建立供養は、小乗の比丘教団から起つたものでなく、在家者の間から起つたものであり、ストウパー中心の在家者集団が発展して大乘仏教が興起して来たのですから、如何に経巻中心とはいえ、ストウパーの建立供養を否定することは、自家撞著をきたすものといわれなければなりません。

従つて、羅什三蔵が漢訳したように、五種法師の功德は、起塔供養の功德、精舎造立の功德、僧伽供養の功德に等しく、むしろそれらに勝るものであるから、五種法師を實踐した上に、更にそういう功德をつまねばならない、と思つてはならない。たとえば僧伽供養の中でも病人に薬や資具まで施さなければ、功德をつんだことにならないのではないか、と思つてはならない。何故ならば、五種法師の實踐には、既にそういう功德が悉くこもっているからである、という意味に解釈する方が、正鵠を得ている、と申されましよう。

では、塚本氏の訳出があやまつていたのかというと、決してそうではないでありましよう。むしろ塚本氏は梵本を忠実に直訳されたことは疑いありません。問題は、塚本氏をしてそのように直訳せしめた梵本そのものにあやまりがあつたのではないか、と思われのです。何故ならば、五種法師の實踐には経巻の書写が力説されているだけに、梵本は決して一本でなく、無数に書写されて伝承されて来ているはずです。そして法華経々典が、人から人へと書写され、人を代え、代をかえて書写伝承を重ねる中に、書写にあやまりも起き、小乗比丘教団に対する挑戦的語勢も生じ、それが舍利供養の否定、精舎造立の否定、僧伽供養の否定という言葉になつてあらわれたのではないか、とも思えるからです。

若し、書写伝承にあやまりがなかつたとしたならば、それは般若系大乘教徒の影響より脱し切つていなかつたためというほかはありません。南インドのアンドラ地方に興起した般若系大乘仏教は、経巻供養を主張し、舍利供養を徹底的に否定しました。維摩経を見ても明らかであるように、比丘僧伽の人々を悉く二乗として下し、二乗不成仏と糾弾して小乗教徒等に挑戦し、徹底的に排斥したのです。

然し、如何に大乘を謳歌し、小乗を否定しても、その限りにおいては相對の域を出るものではありません。そこで大乘に否定された小乗、小乗を否定した大乘、この両者を共に開會する立場を明らかにしたのが法華経であつたのです。法華経が迹門において二乗作仏を説いたのも、大乘によつて否定された小乗、永劫不成仏として棄て去られた二乗を救うばかりでなく、二乗をすてた大乘も共に救おうとしたのです。それが法華経の一仏乗の教法であつたことは申すまでもありません。

法華經のこうした立場は本尊觀の上にもあらわれ、仏舍利本尊、經卷本尊の止揚統一として多宝塔中における二仏並座の儀相が起り、生身のお釈迦さまの久遠開顯となるのです。この場合、仏舍利と生身のお釈迦さまは小乗の立場であつたものであり、經卷と久遠の本仏は大乗の立場であつたことはいうまでもありません。法華經の二仏並座は、この兩者本尊觀を止揚統一する立場を一緒に明らかにしたのです。

然るに、その二仏並座の説法下にあつて、分別功德品に示されるように、なお舍利否定、比丘僧伽の否定が打ち出されているといふことは、一体どういふことでしょう。自己矛盾も甚しい、といわれなければなりません。これは明らかに法華經教徒に影響した般若思想が如何に強大であつたか、といふことを物語ると同時に、般若開會の立場を示しながらも、未だ法華教徒の間に、般若かぶれから脱皮出来ない人々が少くはなかつたといふ、法華經々典成立の陣痛を物語っているもの、と思わしめられるのです。

若しそつであつたならば、ますます羅什三蔵の達意的訳出の方が、法華經の本意になつていといわれなければなりません。即ちそれは、ストウパーの舍利供養を否定するでもなく、チャイティヤの經卷供養を否定するでもなく、兩者をともに多宝塔中の二仏並座の儀相によつて開顯した一仏乘説法の久遠の本仏お釈迦さまの仏身に止揚統一するという立場にほかなりません。

多宝塔がストウパーとチャイティヤとの塔觀論争を止揚解決しようとしたものであるならば、法華經の中にこの塔觀論争のあとが必然流入したことは決して否定されるものではありません。たしかにそういうこともありうることです。然し両塔開會の立場に立つならば、二仏並座のもとに説かれたストウパーの仏舍利は、久遠の本仏お釈迦さまの仏身に止揚されるものとして見なければなりません。同様にチャイティヤの經卷教法も、久遠の本仏お釈迦さまの常説法される一仏乘に止揚されるものとして見なければなりません。この時、もはやストウパーも塔觀論争時のストウパーではなく、チャイティヤも塔觀論争時のチャイティヤではなくなつてはいるはずです。このことは如来神力品のチャイティヤ起塔供養の上に明瞭にあらわされています。

如来神力品に羅什三蔵が、

この故に汝等、如来の滅後において、まさに一心に受持・誦誦し、解説・書写し、説の如く修行すべし。所在の国

土に、若しは受持・読誦し、解説・書写し、説の如く修行し、若しは経巻所在の処あらん。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・旷野にても、この中に、みな塔をたてて供養すべし。

と漢訳しているのに対して、塚本氏は同書（七二頁）に梵本より次のように直訳されています。

善男子よ、如何なる土地であれ、この法門が読誦され、解説され、教示され、書写され、思慮され、語られ、吟誦され、經典として安置される所では、園であれ、精舎であれ、家であれ、林であれ、都市であれ、樹下であれ、楼閣であれ、庵室であれ、窟院であれ、その土地に、如来のために支提が建立されるべし。

ここにいう「支提」とは、「制多」と同じくチャイティヤの音訳ですが、このチャイティヤが、実は如来のため、如来を供養するために建立されるものであるということには、特に注目しておかねばなりません。経巻を如来の法身と見ている人々ならば、更に括目しなければならないのが、このチャイティヤや起塔供養の趣旨なのです。ここにいう羅什訳の「塔」にしても、チャイティヤであることは申すまでもありませんが、このチャイティヤに奉安されているものが、たとえ法華經の経巻であつたとしても、それは単なる経巻供養のためでなく、法華經々巻の教法一仏乘に即する久遠の本仏お釈迦さまの法身を供養するために起塔供養するよう奨励されているのです。

このことは、その起塔供養の理由として、

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

といわれていることによつて一層明白であります。注意しておかねばならないことは、ここにいう「諸仏」とは、久遠実成の本仏お釈迦さまの過去常をあらわしているところの無量無辺なる過去仏のことであつて、過去仏とはお釈迦さまと同じ生身の事仏であつたものであり、天地に遍満する単なる理仏とか真理を象徴する法身仏といつたものではないということです。従つて、チャイティヤにおいて供養される経巻、経巻の教法に即する如来もまた、教法を象徴した法身とか報身といつたものでなく、実に三身即一する久遠実成の本仏お釈迦さまであるということです。

如来神力品において、この久遠の本仏お釈迦さまの、久遠の過去を開いて、敢えて「諸仏」と示したのは、五種法師の実

践によつて法華經の行ぜられる当処が、一仏の成道・説法・涅槃の功德聚の当処であるばかりでなく、無量無辺の諸仏の成道・説法・涅槃の功德聚の当処であるということを重ね認せしめるためにほかなりません。

ここに本化の菩薩に対して別付囑された法華經の絶大なる功德がうたいあげられています。即ち、法華經を受持・読誦・解説・書写・供養する当所は、三世の諸仏（実は久遠の本仏お釈迦さま）が娑婆世界に出現されるたびに成道された処、説法された処、涅槃された処として、無量無辺に積み上げられた功德聚の当処であるといい、だからこそ、その当処にチャイティヤを建てて供養せよ、と仰せられているのです。

国土の尊さ、それを価値づけるものは法華一乗でした。その一仏乗の付囑をうけたものは本化の菩薩でした。本化の菩薩とは、久遠の本仏お釈迦さまの過去常をあらわす無量無辺の過去仏によつて教化されたものでした。この本化の菩薩が本仏お釈迦さまより仏勅をつけ、お釈迦さまの滅後、末法法滅尽時に當つて、法華經を實踐宣布する当処、そこに起塔供養するチャイティヤこそ、久遠の本仏お釈迦さまをたたえる宝塔でありながら、その過去常を開いてストウーパだといい、更に「その処こそ、諸仏の成道・説法・涅槃の聖地」といわれるならば、本仏お釈迦さまが無量の過去仏として法華經をもつて本化の菩薩を教化して来られた久遠の化導を感謝すると共に、過去久遠劫来、無量の諸仏（本仏お釈迦さま）の膝下にあつて、常説法の教化にあずかつて来た本化菩薩としてのみずからの久遠の命に感謝せずにおれないであります。

三宝は、無始久遠の昔より三者相即しているものであつて、仏宝のあるところ法宝と僧宝があり、法宝のあるところ仏宝と僧宝があり、僧宝のあるところ仏宝と法宝があるものであつて、しかもこの三者に前後はなく、同時同具なのです。分別功德品に持経者のチャイティヤや建立供養が説かれているのもこのためであつて、そのチャイティヤは仏宝・法宝をぬきにした僧塔でもなければ行者塔でもないので。これと同様のことが経巻供養のチャイティヤの上でもいうことが出来ましょう。経巻を法身の舍利とよぶのはよいのですが、といつて、経巻の法宝に即している仏宝・僧宝を無視してはなりません。

これまでの仏教学者の間には、経巻に示されている教法をもつて不滅の法身、天地遍満の法身とみなし、法身常住という合理的立場から、生身のお釈迦さまを八十有限の迹仏とみなして来た人々は少くはありませんでした。日蓮門下の学識者の間でも、日蓮大聖人図顕の大マंडラ中、中央の題目を常住の本仏として立て、二仏並座のお釈迦さまを応身仏・迹仏として下すのが大勢となつて来ていました。大マंडラ中尊の題目が、常住法身であるとか、人法不二の本仏の法号であるとか、

古来宗学上、色々に論議されていますが、それは因行果徳の題目を本尊と錯覚した上での論議であつて、群盲の象をなでる論議と何ら変りはありません。そしてそのいずれの立場の者も、二仏並座のお釈迦さまを応身仏・迹仏とみなして来ているのです。これでは何故、二仏並座の儀相が設定されたのか、意味が判らなくなつてしまひましょう。二仏並座は法華經のレツテルではないのです。二仏並座こそ、並座した生身のお釈迦さまが久遠実成の本仏そのものであつたことを開顯し、証明するものであつたのです。多宝塔の大地涌出にしても、多宝如来の眞実証明にしても、三变土田、分身の来集にしても、二仏並座・本化の菩薩の大地涌出にしても、それは悉く二仏並座した歴史上の生身のお釈迦さまの久遠開顯のために設定されたものであつたのです。このようにこみ入つた設定がなされたのも、実は生身のお釈迦さまが久遠の本仏であつたということが、如何に難信難解であるかということをおぼろげにわすれまいでしょう。逆にいえば、如来寿命品において開顯されたお釈迦さまの久遠実成が、古今東西の宗教をかえりみても全く類のないものであり、それだけに難信難解であるため、靈山虚空会上のこみ入つた諸相が設定されて来たとも申されましよう。

そしてその設定に先き立つて、方便品においては、智慧第一とうたわれた嗣法の仏弟子舍利弗の相對智がまず否定され、絶対信が喚起せしめられているのです。人間の相對智の否定、それは、世間でよくいうところの「眞理は不滅である」「眞理は天地に遍満している」、だから「眞理が本尊である」「教法が本尊である」「教法を象徴した法身が本尊である」という、人智を中心とした自己満足的合理性による法本尊觀をも否定し、その否定の上に立つて法華經に対する絶対信を確立せしめ、絶対信によつて、歴史上の生身のお釈迦さまの仏身そのものが、久遠実成の本仏の当体であつたという久遠の實在、その所説の一仏乗の久遠の實在、その本眷属である本化の菩薩の久遠の實在、その仏国土の久遠の實在、そういった本門の實在を感得、信解せしめようとしたのです。

ところが、これまでの教学者の殆どは、こうした久遠の實在を信受する絶対信をもたず、舍利弗の相對智が否定されたことも人ごとのように思い、なお自己の相對智の上に、最も合理的と思われる教法本尊・眞理本尊・題目本尊を立て、歴史上のお釈迦さまを応身・迹仏とみなしつづけて来たのです。このためお釈迦さまの仏舍利も、単なる遺骨・死骨としか考えず、法師品にいう「不須復安舍利」の「不須」の二字を、羅什訳の「必ずしも必要としない」という意味よりは、むしろ梵本直訳によつて「舍利を奉安してはならない」という否定の禁令の意味に受けとり、教法本尊義、題目本尊義を助ける重要な資

料の一つとして来たのです。

分別功德品の「経巻を供養することあらんは、また塔寺をたて、及び僧坊を造り、衆僧を供養することをもちいず」という経文に対する解釈にしても、また同様に否定的禁令とみなして来ていますが、法華経において否定されているのは、小乗仏教における仏舍利でもなければ、塔寺でもなく、僧坊でもなければ僧伽でもないのです。方便品において舍利弗の著が粉碎されたように、法華経が否定しているものは、仏舍利・塔寺・僧伽を供養して来た小乗仏教の教法が、方便に著して一仏乘によらず、一仏乘を否定しているそれらの教法の、方便に著しているその著を否定しているのです。

そしてこの否定は、小乗に限らず大乘にもむけられており、小乗を二乗不成仏として排斥して来た般若系を代表する大乘の著も否定されていることを忘れてはなりません。如来神力品におけるチャイティヤの建立供養が、般若の経巻供養でなく、法華一乗の実践される当処における久遠の本仏お釈迦さまを供養するものであったことが、それを証しています。

要するに、大乘にせよ小乗にせよ、方便に著して一仏乘を否定した教法によって、仏舍利・ストウーパ・寺院・僧坊・僧伽を供養するよりも、或はまた般若の経巻を供養し、分身の諸仏を供養するよりも、如説に五種法師によって法華一乗を實踐し、本門の三宝に給仕する功德に勝るものはありません。日蓮大聖人の四個格言もこれによるものであり、法華一乗による以外娑婆仏国土の涌現は実現しないのです。

なお、ここで気にかかることは、二仏並座の儀相下、如来神力品において本化の菩薩に付嘱されたチャイティヤの起塔供養ということです。一般に、本化の菩薩に付嘱されたものは一乘法華経であり、本門の題目であるとされて来ましたが、この付嘱段をよく読み返してみれば、五種法師による一仏乘の實踐と、その実践の当処に「みな塔をたてて供養すべし」と起塔供養の付嘱がなされているのです。

ところで、ここにいう起塔供養の塔は、二仏並座の多宝塔ではなく、久遠実成の本仏お釈迦さまを供養するチャイティヤなのです。若し、その塔が多宝塔であるならば、如来神力品の付嘱段の経文に、はっきりと「多宝塔をたてて供養すべし」と示されているはずですが、そうでなくチャイティヤとされているのは、どういうわけなのでしょう。何故、多宝塔とされなかつたのでしょうか。この問題も本尊の様式の在り方として重要な意義をもつものでありましょう。後では非、改めて触れておきたいと思えます。

ストゥーパとチャイティヤを開会した多宝塔

私の立正大学時代の恩師であった布施浩岳博士は、その著『法華経成立史』（一九六頁）に次のように問題を提起されています。

宝塔品に記されたる多宝塔は、露台や龕があり、入口があつて扉がついているのであるから、その構造は舍利塔に非ず、全く制多風である。従つて、制多と称すべきを *stūpa*, *rahasstūpa*, *maharastūpa*, *sarira-stūpa*（ストゥーパ、ラトナストゥーパ、マハーラトナストゥーパ、サリーラストゥーパ）などと言えるは何故であるか。舍利身なる多宝如来が安置せらるる故に、*stūpa*（ストゥーパ）と称したのであるが、然らば、何故に制多風の塔に多宝如来を安置したか。

この提唱に対して、博士みずから同書（二八五頁）に、次のように解答されているのです。

ここにおいて、予の多宝塔観を簡単に述べてみよう。多宝如来出現の意味については、別に言うことはないが、その他の点についていえば、二仏並座説法の儀式は、舍利身の活仏なるを表示して、一応は古き舍利塔を止揚すると同時に、塔中の説法は多宝如来の証明とあいまって、舍利即法なるを意味し、再転して舍利身即法身即經典と、その意味が展開する。

即ち、釈迦仏の入塔説法の事實は、法華経成立已前の古き舍利塔を称揚すると共に、その裏面においては經典中心の制多の価値をも称揚せるものにほかならぬ。

なおまた、多宝塔の構造よりみるに、その形式は古くは西北印度、乃至西域地方に發達せる制多であつて、且つこの種の制多は、その中に仏像を安置するものなることは、前掲大集経等の文によつても知られよう。

それ故、多宝如来なる古い過去仏の舍利を、新しい後世の構造なる制多に安置し奉つたのは、制多即舍利塔なる意味を具体的に表現すると共に、釈迦仏入塔の事實は、一般制多に安置せらるる仏像の価値を止揚し、同時にその説法は、即經典なるを意味して、經典即仏身なる意味を、事實により証明せるものである。

要するに、多宝塔は經典（又は仏像）中心の制多が、舍利塔と同様活けるもの、信仰の対象となり得るものなるの

みならず、古い舍利塔より勝るとも劣らぬものなる意味を暗々裡に実例をもって表示せんとせるものであつて、それ故にこそ、制多と呼ばず、*stupa* (塔) と称したものである。

かように解釈することによつて、始めて分別功德品中に *stupa* と *caitya* とを使い分くる苦心の事実と、不思議なる多宝塔出現との關係を理解し得るのである。

今、この解答文に対して蠅螂の斧をもつて批判を試みる前に、暫く博士の所説を同書の中にたずねてみましょう。同書(二八七頁)には、次のように述べられています。

要之、法華經に現われたる三種の塔觀中、方便品等に見ゆる單なる舍利塔の礼拝は、長阿含等に現るる古き流れが、自然、法華經に入り來つたものであるが、法師品已下における制多礼拝思想は、舍利塔の建立供養を否定するによつて明白なる如く、制多の建立礼拝を力説せるもので、その裏面には、やむにやまれぬ時代的・地方的文化理由の伏在するを見逃してはならぬ。

多宝塔は、いわば經典を中心とする制多の礼拝者が欲求する理想的制多であつて、宝塔涌現の実例によつて制多の価値を高め、これを舍利塔と同等已上に止揚すると同時に舍利供養と法供養との古い論争をも解決せんとしたものである。

『法華經成立史』は昭和九年六月十五日に初版が刊行されたものであつて、当時、画期的な見解として高く評価され、その後、この書を本として多くの学者によつて法華經々典成立の研究が重ねられて來て來ているのですが、同書(二八三頁)には、同書が刊行されるに至るまでの博士の思索の苦心が、次の如く述懐されています。この述懐は、後學者者に対して思索する姿勢を正しむるものです。

そもそも見宝塔品には、種々不可解な点が存する。まず形から見れば制多であるべきものを、何故に塔(*stupa*)と称したのである。(妙法華では常に塔と訳さるるゆえ漢訳だけでは分らぬ)。

次には、なぜ仏舍利を活仏として扱い、「多宝証明」の事實をなさしめたのであろう。なぜ現身仏なる釈迦牟尼仏が舍利塔の中に入り、そして二仏並座の形式をとり、更に説法の儀式が行われたのであろうか。等の不可解な点があつて、予もまた数年来、この疑問解決に悩んだのであるが、木村泰賢博士の「真空より妙有へ」に依れば、多宝塔

出現の理由として、二ヶ条を説いておられる。

その一は、多宝塔の出現は、過去仏の代表を意味する。

その二は、舍利供養と法供養との調和より進んで、舍利塔の中に生ける法身を見出さんとした思想の現われであると。
(中略)

然しながら、これのみでは、多宝塔の出現は、舍利供養と法供養との争いを調和し、同時に仏身の常住を、いわば時空的特性を説明せるものというのみで、その論拠も乏しく、且つまた前述の如き窠堵波と制多の使い分け問題等に對する解決とはならぬ。

即ち、これによれば布施博士の数年にも及ぶ苦心の思索は、ストウーバとチャイテイヤとの塔観論争が、多宝塔の上に如何なる意味をもつて解決されているのかという、その意味を見出すことにあつた、と申されましよう。その意味は、既に前述の如く紹介した通りですが、布施博士は塔観論争の解決こそ、法華経靈山虚空会の儀相下における經典の成立した第一事由とさえ見て、同書(二七四頁)に次のように述べられています。煩瑣になりますが布施博士の寿量品所顯の仏身觀と多宝塔觀の比重を表明しているものですから、敢えて引用してみましよう。

日蓮宗学の立場からすれば、如来寿量品の仏身論は、法華経の肝心であり、欠くべからざる要素であるから、第二類を増補部として扱う限りにおいては、これら増補の主要理由を仏身論にあると主張するであろう。そして寿量品の仏身論は、一切経中、独自のものであり、最勝の説なりと主張するであろう。

けれども、寿量品の五百塵点説は、化城喩品の三千塵点説(大通智勝仏の古事)が存在する已上、また華嚴経の仏身論が既に或る程度まで存在していると見るが至当なる已上、寿量品の仏身論に、どれほどの発生的必然性があるう。忌憚なくいえば、化城喩品に流入したる阿闍(アシク)・弥陀思想と華嚴経の仏身觀とを止揚せるものが、法華寿量品の仏身觀である。従つて、その止揚において寿量品の独自性を認めることは出来るが、それは単に教理史的価値をいうものであつて、これこそ第二類増補の主要理由なりとは考えられぬ。何故なら、見宝塔品等に現れる塔觀には、教理史的意義已外に、多分に文化史的意義をふくみ、そこに實際問題としての重要性を見出し得るからである。

予の觀る所によれば、塔問題の解決こそ、第二類増補の根本的理由であつて、他はこれを修飾する意味において同

時に付け加えられたものと信ずる。さりとて寿量品の仏身論の如き、もとより重要ならずとはいわぬ。塔問題を解決するために、同時に仏身觀の止揚も行われ、また同時に付囑問題等も附加せらるるに至つたものと思う。

以上、『法華經成立史』の中、ストウパーとチャイティヤと多宝塔という「三種の塔觀」に関して重要と思われる文章を、あれこれと引用してみました。多宝塔と塔中二仏並座に対する扱い方について、既に私自身「二仏並座の成立とその意義」の項において、繰り返し述べて来たところですから、布施博士と私との間では、全く見解を異にしていることは明白であります。

即ち、法師品以下、靈山虚空会の儀相下における法華經の各品（第二類の増補部とされている經品）について布施博士は、まことに大胆にも、それは塔觀論争を止揚解決しようとしたことが主要理由であつて、寿量品の久遠の仏身觀や、本化の付囑論等はそれに付随した理由にすぎないと言い切られているのです。然し私は、それとは全く逆に、生身のお釈迦さまの久遠の仏身觀を中心とする法華一乘の無始の實在觀、本国土の久遠の實在觀、法華經の付囑論こそ、靈山虚空会の主体であつて、多宝塔や二仏並座は、そのための設定であり、多宝塔が従来の塔觀論争を止揚解決しようとしたものであるということ、この主論に付随した従説にすぎないといひかけているのです。

勿論、法華經々典の編纂に當つた法華教徒が、多宝塔の構造と塔中の二仏並座の儀相によつて、従来のストウパーとチャイティヤとの塔觀論争を止揚解決しようとする意図のあつたことはいうまでもないことです。然しそれはあくまでも付随した目的であつて、主要目的ではなかつたのです。布施博士と私との見解の相違、それはとりもなおさず久遠の本仏お釈迦さまの仏身觀に対する相違によるものであります。

これまで見て来た通り、布施博士は如来寿量品所顯の久遠実成の本仏お釈迦さまの仏身を、阿闍仏や阿弥陀仏といった報身仏、或は華嚴經の盧遮那仏といった法身仏と同じ範疇の仏と考え、それらの諸仏を止揚したものとしか見ておりません。然しそれらの諸仏は皆、人間として地上に生れることもなく、生涯の暮しもなく、また入滅することもない形而上の仏にすぎないのです。然るに、如来寿量品においては、いたる処において「滅・不滅ありと現ず」というように、滅と不滅とが繰り返し繰り返し累説されています。このことは、八十歳で入滅されたお釈迦さまの生身そのものが、そのままは久遠実成の本仏であつたのだということを中心して主張しているのであつて、この久遠実成を証明するために、まず無量の過去仏を総括象徴

した多宝如来が出現し、多宝如来と生身のお釈迦さまとが二仏並座するという設定が起り、多宝如来の「皆是真実」という証言をまたなくても、既に二仏並座の儀相によって、生身のお釈迦さまの仏身の久遠実成が実証されているのです。

法華一経の一大眼目であり、しかも最も難信難解とする処は、開三顯一の「一仏乗もさることながら、如来寿命品における歴史上の生身のお釈迦さまが、実は久遠実成の本仏そのものであるとされていることでありましょう。合理的な知性では、到底、この実在を信ずることは出来ません。そこで法華教学者の殆どの人々も、生身のお釈迦さまの奥に、お釈迦さまを応身としてあらしめた不滅の仏を法身、或は報身として立てて、これを久遠の本仏とみなし、形而下のお釈迦さまの奥に実在すると想定される形而上の久遠の本仏を主体として三身即一の仏と称して来たのです。

なるほど、こういうような理論の組み立てであるならば、久遠の本仏は無始無終の不滅の仏であり、同時に天地に遍満する仏として納得することも出来ましょう。然しながら、そういう仏は十方分身の諸仏と同類であって、「阿闍・弥陀思想と華嚴經の仏身觀とを止揚せるものが法華寿命品の仏身觀である」という布施博士の説も起きて来るわけです。

そんなことでは法華経が難信難解といわれる必要はありません。方便品において舍利弗の智慧を粉碎する必要もありません。また如来寿命品の冒頭において「汝等当信解、如来誠諦之語 汝等、当に如来の誠諦之語（ことば）を信解すべし」と三度も誠め、大衆をして「世尊唯願説之、我等当信受仏語 世尊、ただ願くはこれを説きたまえ、我等、当に仏の語（みこと）を信受したてまつるべし」と三度も誓わせる必要もありません。絶対信をもつて信受するまでもなく、一般常識でも理解される仏身觀にすぎません。

従つて布施博士のいわれるように、「その止揚において寿命品の独自性を認めることは出来るが、それは単に教理史的価値というものであつて、これこそ第二類増補の主要理由なりとは考えられぬ」ということとなり、また当然、第二類増補の根本的理由を他に求める時「塔問題の解決」ということになり、「他はこれを修飾する意味において同時に付け加えられたものと信ずる」という言葉となつてしまつたのです。

こういう言葉には、思わず背筋に冷水をあびせられたような、鳥肌の立つ思いがするものですが、その根本は、生身のお釈迦さまの奥に久遠の本仏をたて、お釈迦さまを垂迹の応身とみなすことによるものでありましょう。

法華一経の主眼、それは生身のお釈迦さまの奥に久遠の本仏を見るのではなく、生身のお釈迦さまそのものが、そのまま

久遠の本仏であると開顕されたことを信受することにあります。若しお釈迦さまの奥に久遠の本仏を立てるのであれば、これとさらに多宝塔を涌出せしめる必要もなければ、多宝塔中において二仏並座の儀相を整える必要もないことでしょう。わざわざそういう舞台装置をしなくても、そういうような本仏論は容易に説けるものであり、むしろ却って、そういう舞台装置は邪魔になつてしまひましょう。たとえ邪魔でなく、存在価値があるとするならば、布施博士の主張される通り、多宝塔中の二仏並座は、ストウーパとチャイティヤとの塔観論の止揚解決を計るものでしかないでありましょう。

然し、仏滅以来の塔観論争を止揚解決したところで、それが一体何の役に立つというのでしょうか。ストウーパを中心とした小乗仏教と、チャイティヤを中心とした大乘仏教を融和せしめるためとでもいうのでしょうか。若しそうであるならば、それはもはや信仰ではなく、仏教々団運営上の政治的施策の具にすぎないといわれてしまひましょう。

ストウーパにしてもチャイティヤにしても、それは信仰の対象であり本尊である仏舍利と経巻を奉安する施設でした。従つて両塔を止揚しようとした多宝塔中の二仏並座も、ただ塔観論争を止揚するためだとか、大乘・小乗の両教団の融和を計るためだということでなく、二仏並座によつて法華経本来の絶対的本尊を打ち出し、それによつて必然的に舍利本尊信仰も経巻本尊信仰も同時に摂取し、両者を開会するものでなければなりません。その絶対的本尊こそ、如来寿命品に開顕された久遠実成の本仏お釈迦さまであり、お釈迦さまの奥に久遠の本仏を見るのでなく、歴史上の生身のお釈迦さまそのものを久遠の本仏であつたとする仏身観であつたと思うのです。

即ち二仏並座は、本尊としての究極的形態と意義を示しているのでなく、久遠実成の本仏お釈迦さまこそ究極の本尊であり、本来の本尊であることを開顕実証する施設であつて、しかも並座した二仏の奥に、或は二仏の上に、或は二仏の中央に久遠の本仏を想定するのでなく、多宝如来と並座した生身のお釈迦さまこそ久遠の本仏であつたことを開顕し実証するものであつたと思うのです。

二仏並座、それは歴史上の生身のお釈迦さまが、多宝如来と並座することによつて、多宝如来として総括象徴されている無量の過去仏の系譜に入り、無始以来「方便力をもつての故に、滅・不滅ありと現」じながらも連綿として継承されて來つた過去仏の命を、みずからの命とすることによつて、お釈迦さまの仏寿無量、仏身の無始無終を開顕すると共に、その真実を實証し、更にお釈迦さまによつて説かれた開三顯一の一仏乗が、実は無量の過去仏によつて説かれた開三顯一の一仏乗の

系譜のものであったということにより、法華一乘の久遠の实在を開顕実証し、更にまた無量の過去仏をお釈迦さまの過去の仏身とすることにより、過去仏によつて教化されて来た地涌千界の菩薩も、お釈迦さまの久遠劫来の本弟子（本化の菩薩）であつたということによつて、お釈迦さまの久遠の化導の实在を開顕実証し、総じては本仏・本法・本僧（本化の僧伽）の充満する浄仏国土の久遠の实在をも開顕し実証しているのです。

二仏並座の儀相には、以上のような重大な意義があるものであつて、この意義こそ靈山虚空会の一大眼目であつたのです。塔観論争の止揚解決というのが如きものは、こういう大命題下に自然に成就される小さな問題でしかないと申されましよう。

布施博士と私の見解は、全く逆の立場であるようです。それというのもお釈迦さまの仏身觀に対する見解の相違によるものであることは前にも述べた通りですが、布施博士は歴史上の生身のお釈迦さまそのものが久遠の本仏であると知らず、また多宝如来が無量の過去仏を総括象徴した仏と見ることが出来なかつたためでありましよう。二仏並座を究極の固定的形態とみなし、その上に立つて二仏並座のもつ意義を見出そうとされたのではないでしやうか。

布施博士が、お釈迦さまの「塔中の説法は、多宝如来の証明とあいまつて、舍利即法なるを意味し、再転して舍利身即法身即經典と、その意味が展開する」といわれ、或は「釈迦仏入塔の事實は、一般制多に安置せらるる佛像の価値を止揚し、同時にその説法は、即經典なるを意味して、經典即仏身なる意味を、事實により証明せるものである」と力説されているのも、二仏並座を固定した形態、固定化した究極の形態という觀念の上に立つた思弁にすぎないことをあらわすものでありましよう。

博士は、舍利身である多宝如来を奉安した多宝塔がチャイティヤの構造でありながらマハーストウーパと呼ばれていることと、釈迦多宝の二仏相即をあらわす並座の儀相によつてストウーパの舍利身とお釈迦さまの仏身、チャイティヤの經卷（または佛像）とお釈迦さまの仏身、お釈迦さまの説法と經卷、經卷と舍利という相即を考え、舍利即仏身即説法即經卷即佛像という意義付けをされているようですが、固定化した概念の符帳あわせ、概念の機械的操作にすぎないのではないでしやうか。こういう操作は、どんなにやっても何の創造も起らず、却つて寿量品の仏身觀をそこなうばかりではないでしやうか。

博士の所説には、出来上つてしまつている二仏並座を固定的形態として、そこに教理上の意義を見出そうとされていますが、久滅度の舍利身である多宝如来が何故復活したのか、何故お釈迦さまが多宝塔の中に入らねばならなかつたのか、何故

塔中二仏並座しなければならなかったのか、といったような動機については何ら触れられていません。

この件について私は、「二仏並座の成立とその意義」という項の中で、私なりに、古代インド、中近東、オリエント、エジプト一带にわたる地母神信仰・地母神の神婚・神婚による男神の復活と活躍といったものを背景として述べてみたのですが、ものの本来の意義というものは出来上ってしまっている形態の上に見出すよりも、どうしてそういう形態が出来て来なければならなかったか、という生成の動機と、その経過を通して見出さなければならぬのではないのでしょうか。

日蓮教学の中には往々にして配当的思考態度のものがあります。たとえば上行・無辺行・浄行・安立行という本化の四大菩薩の意義を見出そうとするに当たっても、法数名目により四大菩薩を四仏知見とか四無量心に配当してみるのです。それは決して悪いことではありませんが、学問的態度ではなく、あやまった意義づけをしてしまうものです。四大菩薩の四という数、それを私は一応、本化の僧伽の原型とみているのですが如何がでしょうか。僧伽には五人僧伽・十人僧伽・二十人僧伽・二十人以上の僧伽という四種僧伽があるといわれており、僧伽の得度灌頂儀式には最低五人の僧侶がいなければならぬとされています。すると四大菩薩に本仏お釈迦さまを加えると、所謂「一尊四土」の形態となりますが、この五人が本因本果不二の本門の僧伽の原初型であるということが出来ましょう。若しそうであれば、この四大菩薩が必然、地涌千界を代表する上首四人組として打ち出されて来るわけです。

布施博士の所説は、こうした配当的思考に類するものではあるまいと思われませんが、私が最も理解に苦しむところは、「舍利身即法身」といわれている点です。ここにいう舍利とは、多宝如来の厳然未散の舍利身をふくめて生身の舍利を指しているものであって、法身の舍利のことではありません。法身の舍利とは経巻についていっているもので、経巻は生身の舍利に代るものであるところから、生身の舍利に対して法身の舍利と称していたのにすぎないのです。

ところが仏滅以来、大乘の興起を契機として、舍利供養と経巻供養は、ストウパーとチャイティヤの塔観論争の焦点となつて来ていました。舍利供養の場合、ストウパーに奉安している舍利を通して在りし日の生身のお釈迦さまを渴仰しても、持経の経巻と舍利（仏身）とは別個のものであり、これに対して経巻供養の場合、チャイティヤに奉安している経巻と、持経の経巻とは全く同一のものであり、経巻をたもつことは、そのまま仏身をたもつという強味をもち、経巻即仏身という意識は一層顕著になっていたことでしょう。

然し、生身の舍利に対する宗教的感情というものは到底、拭うことの出来るものではありません。ましてたもっている経巻は、みずから写経した経巻か、人が写経した経巻であり、経巻の教法は絶対的価値であると信じていても、写経の文字を見れば、拙い人間の書いた文字にすぎません。当然ここにお釈迦さまと自分自身との対照、生身の舍利と経巻文字との対照が起きて来るものです。

そこで、この両者の短を互に補い、両者の長を互に分つ方法は、舍利即経巻ということが出来るならば、これに越したことはないと申されましょう。然し、果してそれは可能なことでしょうか。試みに経巻は説法を成文化したものですから、説法即経巻といふことは出来ましょう。また説法されたのはお釈迦さまですから、仏身即説法ということも出来ましょう。更に法華経では多宝塔中、釈迦多宝が二仏並座したのですから、舍利即仏身ということも出来そうです。そしてそれらの即ずるものを集計して、経巻即説法即仏身即舍利という算数のような答えも出来るように思われましょう。

然し残念ながら、仏教の教学は算数ではなかつたのです。常識では考えても、AとBは等しい、BとCも等しい、故にAとCは等しいとはいえないのです。多宝如来を法身であると言い出したのは、法華教学者の誰であるか知りませんが、日蓮教学では古くから多宝如来を法身の象徴とみて来ているようです。布施博士が「舍利即法身」といわれたのには、多宝法身という先入感があられたからでしょうか。

むしろ私は、多宝如来の儼然未散の全身の舍利は、そのまま生身の舍利として拝し、多宝如来が無始以来の無量の過去仏を一身に総括象徴するものと見る以上、多宝如来の舍利身はその無量の過去仏の舍利身を総括象徴するものであり、多宝如来の復活はそのまま無量の過去仏の復活であり、お釈迦さまが多宝如来と二仏並座することによって無量の過去仏の系譜に入り、無始以来の無量の過去仏のすべての仏身を、みずからの過去の前身とすることによって久遠実成を開顕されたというのであれば、多宝如来の舍利（無量の過去仏の舍利）は、そのまま久遠の本仏お釈迦さまの生きた骨髄になっている、と拝することが出来ましょう。私はそのように信じているのです。そしてそのように信ずることによって、難信難解な二仏並座の意義は、仏身観に限って完結していると思うのです。

ここに敢えて「仏身観に限って」と断るのは、二仏並座の儀相の中から、寿量仏身観だけでなく、一仏乗の久遠の實在も開顕され、地涌千界の菩薩も地中より復活し、総じては浄仏国土の久遠の實在も開顕されているからです。

右の中、地涌の菩薩が二仏並座の中から復活したというのは、大地涌出と矛盾しているように思われるかも知れません。然し地涌の菩薩は、無始以来、無量の過去仏によって教化されて来た人々であり、無量の過去仏が、これを総括象徴した多宝如来の名によって復活したのであれば、その復活にもなつて必然地涌の菩薩も復活するはずです。何故ならば、過去仏は本果妙、地涌の菩薩は本因妙、因果は本来不二であるからです。若し多宝塔中、多宝如来の復活（過去仏の復活）がなかったならば、地涌の菩薩の復活もありえなかつたことでしょう。但し地涌の菩薩の大地涌出は、二仏並座したお釈迦さまの召喚によるものであることは注意しておかねばなりません。こういうわけで私は、二仏並座の意義を強調する上からでも、地涌の菩薩は大地涌出でありながら、敢えて二仏並座の中から復活したものであるということです。或は大地涌出の準備万端は悉く多宝塔中で整えられ、そして涌出の発端も二仏並座の中であつたと言いかえられるものかも知れ注せん。

以上、色々と述べてみました。多宝塔中の二仏並座は、究極的な固定した形態でなく、単に仏滅後におけるストウーパとチャイティヤとの塔観論争を止揚解決することを目的としたものでもなく、実に、歴史上の生身のお釈迦さまそのものがそのまま遠実成の本仏であるという久遠の仏身の実在を開顕し、その真実を実証するための設定であり、同時にまた、これを本として一仏乗の久遠の実在、本化の菩薩の久遠の実在、浄仏国土の久遠の実在という、そういう実在を開顕し、その真実を実証するための設定であつたということです。

従つて、塔観論争の解決は、二仏並座の形態において見出そうとすべきでなく、二仏並座の形態を踏まえながら、本門の三宝の開顕実証された時点において、既に成就されていると見なければなりません。

即ち、ストウーパを讃仰して来た人々が、仏舍利を通して在りし日の生身のお釈迦さまを、追慕していた仏身は、今や久遠実成の本仏お釈迦さまとして復活して現在前しておられ、一方チャイティヤを中心として来た人々が、経巻をたもつことは仏身をたもつことであると主張していたその仏身は、もはや形而上の仏でなく今や具体的に顕現されている久遠実成の本仏お釈迦さまの一身の内に、十方分身の諸仏として開会統一されており、受持して来た経巻の教法もまた、開三頭一の一仏乗として、今や久遠の本仏お釈迦さまの仏口より、親しく常説法されており、一切衆生の成仏も、本化の菩薩道である五種法師の実践に決定しているのです。

さて、ここで当然浮び上つて来る問題は、自我偈の中の「広供養舍利」という一句でありましょう。「衆、我が滅度を見

て、広く舍利を供養し、ことごとく皆恋慕をいだいて、渴仰の心を生ず」というその舍利とは、八十歳の二月十五日の夜、クシナガラ郊外の沙羅双樹の下で入滅されたお釈迦さまの生身の舍利のことでしょうか。それとも法本尊論者や題目本尊論者、或は経巻本尊論者が主張している法身の舍利をさしているのでしょうか。そのいずれでもなく、如来寿量品に開顕された久遠実成の本仏お釈迦さまの舍利なのでしょうか。

日本山大僧伽が、山主藤井日達上人の大誓願によって、日本国をはじめ全世界にわたって仏舍利塔を建立されていることは、その世界的規模において、仏滅後未曾有の大仏事として驚歎し、敬意をおしまないところですが、その仏舍利塔に奉安されている舍利は、いずれの意味をもつものでしょうか。

私自身もまた、私の生涯において有縁の地に、ささやかな大マンドラ戒壇を建立し、その中央に、本化の四大菩薩を脇土とする仏舍利塔を建てたいと発願しているのですが、その中に奉安する仏舍利を、久遠の本仏お釈迦さまの真身舍利であると信じているのを、世間の人々は、どのように批判されるでしょうか。

次に、広供養舍利の文について考えてみましょう。

広供養舍利の真意

山喜房より昭和四十四年八月十五日付けで発行された布施浩岳博士の著『法華経新釈』（一七八頁―一七九頁）に、自我偈の「広供養舍利」の文意が、次のように解釈されています。

これは舍利羅（お骨）^{シャリーラ}の供養を説かれた偈で、第五頌です。

仏様が応身仏（お釈迦さまの如き）として憑依出生され、更に入涅槃されますと、舍利八分と云われる史実があるように、種々に仏骨の供養が行われ、これを縁として仏様を慕い、渴仰し帰命するようになる、と経典は教えています。仏様が入涅槃されますと、その舍利羅を安置した舍利塔の建立礼拝という信心する型も生れるものです、と教典は教えているので、舍利塔の建立礼拝を奨励しているわけではありません。

若し、そつだとすれば、お自我偈の説が、法華経に一貫して主張している「法華経という経巻を奉安して、南無妙法蓮華経と唱えよ」という教えに相違して来ます。「法華経を中心に安置して、南無妙法蓮華経と唱えよ」と

云われると共に、その塔中に必ずしも舍利羅は要らない（法師品）とさえ、法華経は厳しく指示しているのです。

これによれば「広供養舍利」というのは、お釈迦さまの滅後、小乗教徒によって仏舍利を奉安したストウーパの建立供養が広く行われるであろう、とお釈迦さまみずから予言されたものであつて、実際その予言通りになっているのですが、そうした予言された史実を指摘しているものであつて、決して法華経を信仰する人々に対して、舍利供養・ストウーパ建立を奨励しているものではない、むしろ法華経では法師品の如く、或は分別功德品の如く、舍利供養・ストウーパ建立を否定し排斥しているのであるから、法華経の経巻を本尊として題目を唱えるべきであると解釈されているのです。

すると布施博士は、先に『法華経成立史』の引用文の中で見て来たように、法華経の第二類の増補された根本的理由として、寿量品の久遠の仏身觀の開顯よりも、ストウーパとチャイティヤとの塔觀論争を、多宝塔中の二仏並座に止揚解決しようとしたことであると力説しておられながら、ここではまた元のチャイティヤ供養にあともどりしているようです。その奉安する経巻は、権大乘のものでなく、それをも開會した一乘法華経ではあつても、経巻には変りはありません。布施博士にとつて二仏並座の儀相は究極の本尊形態ではなく、二仏並座を通して経巻本尊に結びつけるものであつたのでしょうか。

法師品・分別功德品・如来神力品にいわれている塔觀に対する私の見解は、既に述べて来ましたので、ここでは再説をさけますが、注意しなければならないことは、布施博士が「広供養舍利」とは、舍利供養・仏舍利塔の建立供養を奨励しているのではなく、仏滅後におけるそうした史実を指摘しているにすぎない、といわれていることです。

然し、こういう解釈は独り布施博士だけではありません。梵文法華経を直訳される仏教学者の殆どの方が、そういうような解釈をされているのです。たとえば岩本裕氏は、岩波文庫本の『法華経』下巻（三一頁）に、「広供養舍利」の段を、次のように訳されています。

かれらは、余の肉身が完全に滅したと考へ、遺骨にさまざまの供養をなす、余を見ることなく、渴仰を生じ、かくてかれらに正しい心が生ずる。この世に存在する者たちが、心正しく、おだやかに、愛欲を離れた者となつたとき、かくて、余は弟子の集団を集め、ここグリドラクータに余は姿を現わす。

また『法華経信仰の諸形態』という本の中に収録されている金倉円照氏の「インド教と法華経の関係 特に如来寿量品について」という小論においても、金倉氏は梵本と対照されながら広供養舍利の段を岩本氏とほぼ同様の意味に和訳されてい

ます。

これによれば、「衆、我が滅度を見て、広く舍利を供養」する「衆」とは、この文の前に述べられている「顛倒の衆生」のことであつて、衆生が顛倒しておればこそ、久遠の本仏お釈迦さまの实在を知らず、木仏お釈迦さまが「方便して涅槃を現」じたけれども「しかも実には滅度せず、常にここに住して法を説」かれているにもかかわらず、その姿を見ることが出来ない。このためお釈迦さまは、すっかり滅度してしまわれたとばかり思いこんで、遺体の仏舍利を厚く供養し、多くの人々が広範囲にわたつて多くのストウーパを建立するけれども、誰一人として不滅のお釈迦さまの仏身を見たまつてまつることは出来ない有様である。ここにおいて初めて不滅のお釈迦さま、久遠の本仏お釈迦さまに対する恋慕・渴仰の心が湧き起り、一乘法華経に信伏して「質直にして、こころ柔軟に、一心に仏を見たまつらんと欲して、みずから身を惜まず」という行（五種法師の菩薩行）を起す。この刹那、本仏お釈迦さまは本化の菩薩をはじめ弟子・眷属をしたがえて、法華信行の当処に出現するのである、というように通釈されましよう。

ここでは「衆見我滅度」の「衆」とは「顛倒の衆生」のことであり、「衆生既信伏」の「衆生」とは「心遂醒悟した衆生」のこととされています。勿論、ここにいう「舍利」とは否定された生身の舍利であつて、法身の舍利でもなければ、また久遠の本仏お釈迦さまの舍利（本仏お釈迦さまの生きた骨髄）でもありません。梵文法華経を直訳するならば、布施博士や金倉博士、岩本博士の示されたようになるのでありましよう。

然し、羅什三蔵の漢訳した妙法華本をみれば、舍利供養は決して否定されているようではなく、むしろ舍利供養は当然のことであり、供養の当処には、お釈迦さまの滅度に悲泣する心情と、なお恋慕渴仰してやまない至情が模溢しているようです。そしてその悲嘆悲泣の情と、渴仰恋慕の情が、そのまま久遠の本仏お釈迦さまへと向い、「時我及衆僧俱出靈鷲山」となつて感応しているように受けとられるのです。いや、そのように受けとられるように訳出されたのではないかとさえ思わしめられるのです。そして羅什三蔵のこのような訳出の姿勢には、羅什みずから広供養舎利の舍利に、生身の舍利であると同時に、久遠の本仏お釈迦さまの舍利、久遠の生命をもつた舍利であるという意味をふくませていたのではないかと、とも想像されるものです。

東京の玉川道場の御宝前には、法友川島本良上人が曾てタイ国留学中に感得された一粒の仏舍利が奉安されています。私

は朝夕に「南無久遠実成大恩教主釈迦牟尼仏眞身御仏舍利」と呼び奉って礼拝供養していますが、それというのも久遠の本仏お釈迦さまとは、歴史上、八十年の生涯をおくられた生身のお釈迦さまそのものが、そのまま本仏として無始無終なる不生・不滅の実在であり、このお釈迦さま以外に、別に久遠の本仏がおられるのではなく、靈界に久遠の本仏という仏がいて、その仏がお釈迦さまとして娑婆世界に応現し、八十年の生涯をおえて再び本体の本仏に帰られたというものではない、と信じているからです。史上生身のお釈迦さまの色心が、そのまま久遠の本仏の色心であるならば、当然、生身の舍利もまた久遠の本仏の舍利であるはずです。

経巻本尊論者や法本尊論者、題目本尊論者の殆どは、法華経々巻に示されている教法だけを不滅普遍の絶対的な存在と思いい、お釈迦さまの肉体は八十有限の相対的なものと考え、舍利ともなれば単なる死骨としか見ていないようです。

然し仏教は、色心不二を根本としているものであって、色心を二元的にみて、色の肉体は相対的なものであり、心の精神は絶対的なもの、とは申しません。あくまでも色心不二。色と心とは二而不二、不二而二なのです。仏教の難しい教理を知らない世間一般の人々でさえ、肉親の者が亡くなれば、お墓を建てて遺骨を埋葬し、盆・彼岸にはお墓にお参りもし、命日には飲みもの、食べものをそなえ、お経をあげて供養します。何故でしょう。単なる風習、世間のしきたりとしてかたづけられるものでしょうか。そこには死者の心（靈魂）の实在を信じ、遺骨（色）と不二であることを理屈でなく肌で感じとっているからではないでしょうか。

まして仏舍利は大恩教主お釈迦さまの遺骨であり、仏舍利塔はそのお墓でもあるのです。仏教徒がこれを厚く供養するのは当然のことでありましょう。然るに現在の仏教学者の殆どが、それを否定し、甚しきは軽蔑さえするのは、どういうことでしょうか。塔観論争の後遺症でしょうか。それにしても塔観論争というのは、舍利否定、ストウーパ否定をめぐっての論争ではなく、舍利供養の功德と経巻供養の功德、ストウーパ供養の功德とチャイティや供養の功德という功德の優劣を競ったものであったというのが、ことの真相ではなかったでしょうか。そしてその功德優劣論・勝劣論が次第に高じて、般若系大乘教徒が急先鋒に立ったような舍利否定排斥思想となり、それが法華経編纂者たちに完全に咀嚼されないまま法華經典の中に流入するに至ったのではないのでしょうか。初期の原典が、たとえそうではなかったにしても、人から人へと經典が書写伝承する中、写経者によって、そういう思想が添加することもあり得るものでありましょう。すると羅什三蔵の漢訳は、そ

ういう思想の推移を知った上での達意的名訳といわねばなりません。

ところで、法華教徒以外の大小乗の仏教徒は、生身のお釈迦さまを、現滅する八十有限の仏としか見ませんでした。従って舍利もまた有限の舍利とみなされて来ていたことでしょう。これに対して法華教徒は、多宝塔中において、これまで無量劫の間、死骨化しているとみなされて来た無量の過去仏の蘇生復活を多宝如来に活現し、お釈迦さまの入塔並座によって、並座している生身のお釈迦さまが、本来久遠実成であつたことを開顕実証したのです。それは二仏並座によってお釈迦さまの久遠実成を成立せしめたのではなく、無始以来、久遠実成であつたという真実の仏身を開顕したのです。

日蓮大聖人の本尊観としては、本門八品の儀相をはずされることはありませんが、それはあくまでも教学上の本尊観であつて、本尊としてのお釈迦さまは、無始久遠劫来はいうまでもなく、その八十年の生涯においては三十五歳の成道以来、八十歳の涅槃に至るまで、内証としては久遠実成の本仏であられたのです。即ち本仏としての開顕は本門八品に限っていても、内証からいえば、その成道は本仏としての成道であり、その入滅もまた本仏としての入滅であられたはずです。

ここに本門八品の間におけるお釈迦さまの仏身が久遠実成であるならば、その時のお釈迦さまの生きた骨髄も久遠の骨髄であり、血肉も久遠の血肉、たとえ入滅されても、それは不滅の滅を方便としてあらわされたのですから、滅後の舍利も久遠の舍利に変わりはない、と申されましよう。

ところで本仏お釈迦さまが衆生教化のために神通方便力をもつて「滅・不滅ありと現」せられるのですから、舍利が久遠の舍利、久遠の生命をもつた舍利であるならば、当然、舍利自身に「現有滅不滅」という現証が起らなければならぬ、と申されましよう。

仏舎利の滅・不滅の現証として、東京浅草にある天台宗浅草寺の貫首・清水谷恭順師は、その著『法華経を語る 自我偈を中心として』(一〇一頁)に、伝教大師と仏舎利の不思議な出会いについて次のように紹介しています。

法華経をもつて宗旨の根本聖典とするためであろうか、天台宗においては舍利供養と特に縁が深いのである。

すなわち伝教大師の御伝を拝見すると、御年十五の時、父百枝モトエの教誘により、比叡山の神宮禪院において、修行している、香炉の中から仏舎利一粒が出た。その大きさは麻の子(み)くらいであつた。その後、しばらくたつと、また灰の中から金の器が出た。その大きさは菊の花くらい。そこでさつそく、さきに感得した舍利を入れると、ピッ

タリと合つて、あたかも、もとの器のように不思議にも一致した。大師も有り難く感じて頂戴供養したところ、いろいろ神異（ふしぎ）が多かつたのである。

その後、用事のために供養を怠り、つつんで倉宇（くら）に懸けておいて数日を経、ちよつとの暇を得たので、舍利を憶い出し、とりあえず、つつみを取つて開いて見たところ見えない。大師は大いに哀しみ、恋慕啼泣すること、仏弟子の釈尊の御遷化にあつた時のようであつた。その時大師は、古人の言を聞いて、懸けておいたところの倉宇の下の土を掘り、一心に誓願したら再び土中から出現されたので、大いに喜び頂いて、それから供養をおこたらなかつたという。

なお延暦二十三年秋七月、入唐渡海の際、にわかにも大暴風起り、船がくつがえらんとした時、大師は持つておられた舍利を、海竜王に施したところ、悪風たちまち止んで、ようやく支那に着くことが出来たという。

おそらくこの伝承は、後代多分に粉飾されてはおりましよう。然し全く作り話であるはずはありません。こういう伝承の起るには、仏舍利崇拜にともなう種々の靈驗・奇瑞と共に、仏舍利そのものが現れたり消えたり、消えた仏舍利が再び現れるという事実が、少なからず起つていたことによるものであつて、そういう現象は確かな史実であると思われるのです。

現在、身延の七面山本社の須弥壇の奥の間に、二基の仏舍利宝瓶が察られています。その中の一基は、昭和三十六年三月四日、身延山街頭布教が初めて東京で展開された時、神田の共立講堂においてインド大使とセイロン大使をまねき、「仏舍利をたたえて世界の平和を祈る集い」を開催し、閉会后、共立講堂より宮城前広場へと撃鼓大行進をおこしたことがありましたが、この式典に際して、特に日本山山主藤井日達上人にお願ひし、上人の護持されているクシナガラ灰炭塔より出現した仏舍利一粒を、身延山法主藤井日達上人を通して七面山へ奉納して頂いたものです。

そして、もう一基の仏舍利宝瓶は、この式典以前、既に二宮三郎氏夫妻が七面山本社に奉納されていたものですが、この仏舍利こそ、もともと二粒であつたものが、何時しか自然に四粒に増えていた、その増えた分の一粒であつたのです。

ことの起りは、当時の満洲国の新京に仏舍利塔建立を發願したことに始つています。満洲国の独立後、新京仏舍利塔建立を發願された藤井日達上人は、そこへ奉安される仏舍利二粒を一基の宝瓶に納め、当時の満拓総裁であつた二宮中将夫人の

貞女(さだめ)さんに托されました。貞女さんは朝夕にこれを礼拝し、満洲平和のため新京仏舎利塔建立を祈願していました。然し、国際状況は次第に悪化の一途をたどり、仏舎利塔建立は中止せざるを得なくなっていました。貞女さんはおあずかりしている仏舎利宝瓶を、日本山へお返しする時が来ました。ところが、いよいよ返納する段になり、日本山の高弟の方に立ちあつて頂いて、宝瓶を開いて二粒の仏舎利を確認してもらおうとすると、何と、二粒の仏舎利が四粒に増えていたのです。しかも元の二粒は包んでいた半紙二重の内側にあり、増えた二粒は二重の半紙の外側にあつたのです。常識では考へることも出来ない不思議な奇瑞というほかはありません。感動久しくする中、ともかく元の二粒は日本山へ返して頂き、増えた二粒は、お釈迦さまが二宮家へ授けられたものとして貞女さんに与えられました。

戦後、二宮中将は文部大臣を歴任し、臨終に当つては、子息の三郎氏が法華経の信仰をしなければ、絶対に仏舎利を譲つてはならない。信仰するようになったならば譲るように、と遺言されました。然し三郎氏は一向に信仰しそうにもありませんでした。思案にあまつた貞女さんは、日本山に相談した上、その中の一粒を、試みに三郎氏に与えてみました。すると三郎氏の奥さんが、にわかに靈動を起し、憑依の状態で、

「仏舎利を身延の七面にあげて祭れ」

と神託の言葉を口走つたのです。さっそく夫婦はお母さんより頂いた一粒の仏舎利を七面山へ奉じました。時に篠つくような大雨でした。二人とも全身ぬれネズミになりながらも、仏舎利の宝瓶だけは三郎氏の頭上にかざして五十丁の七面山に登つたのです。

以上のことは、私が身延山布教部主任として在籍中、昭和三十六年三月の身延山東京街頭布教を準備している頃、直接、鎌倉海岸の二宮邸を訪問し、貞女さんと三郎氏夫妻より当時の模様を詳しく聞いたことによるものです。貞女さんは物静かな老貴婦人でした。然し仏舎利が二倍にふえていることを目撃した時の感動を語る語尾は、さすがにふるえています。三郎氏夫妻も仏舎利を手に入れた時に起つた靈動を思い起しては、感歎を久しくしていました。

然し私が、その仏舎利を一旦七面山よりおろして、三月四日、神田の共立講堂で改めて国際的な奉戴式をしたいと申しますと、三郎氏は顔面紅潮し、

「私が、あの豪雨の中、七面山まで奉持した仏舎利を、一旦山からおろして奉戴式に利用するとは、けしからん」

と激怒され、「式典は中止させる」とまでも申されたのです。

そこで、万一の場合を考慮して、藤井日達上人にお願ひし、特にクシナガラ灰炭塔出現の仏舍利一粒を、更に七面山へ、藤井上人の名によつて奉納して頂くことになつたわけです。現在七面山本社の須弥台の奥の間に、二基の仏舍利宝瓶の祭られている理由は、概略以上のような次第であつたのです。

その後、七面山頂の仏舍利塔建立計画は、敷地も内定し、同年四月二十八日の身延山の開宗会にインド大使・セイロン大使より仏舍利塔定礎文が身延山に奉呈されながら、当時の身延山当局の強硬な反対にあつて、中止のやむなきに至つてしまいました。同じ仏舍利でありながら初めの新京仏舍利塔は大陸状勢の悪化のためであり、再度の七面山仏舍利塔建立中止は、日蓮宗内における仏舍利に対する教学的見解の相違によるものです。

然しながら、日蓮宗内に、「二仏並座の生身のお釈迦さまこそ、久遠実成の本仏である」という本尊観が普及徹底して行くなれば、そして身延山当局にこの本尊観が理解されて来るならば、仏舍利は久遠の本仏お釈迦さまの不滅の舍利として信仰も改められ、おのずから七面山仏舍利塔も富士山頂の御来光にむかつて屹然として涌現して来ることでしよう。

七面山の仏舍利一粒、それは新京仏舍利塔建立誓願中、二粒が四粒にふえた中の一粒であり、この一粒に、仏舍利はふえるという奇瑞を、もはや伝承物語りとしてでなく、事実としてその真実を証明しているのです。

仏舍利がふえるという奇瑞について、曾て藤井日達上人の高弟であつた丸山行遠上人が、

「私は、たまたまお仏舍利さまが二つになつて分セツしようとしている有様をおがんだことがある。それは一つのもので二等分されるのではない。元のものも、ふえたものも同じ大きさなのだ。どういうわけか、それは判らない」

と語つてくれたことがあります。それは何時ごろのことであつたでしょうか。ともかく真夏の暑い昼下り、九段の靖国神社の社殿の真うしろに当る日本山精舎の、玄関を入つた左側の部屋でのことでした。

また仏舍利が増えたり消えたりする実例について、大阪末吉橋の日本山精舎主任上野行量上人におたずねしたところ、上人は暫くの間、口をつぐみながらも、

「大分県の臼杵の石仏の近くに、お仏舍利さまを大事にしていた御信者さんがいた。或る時、宝瓶を開いてみると、お仏舍利さまが消えてなくなつてしまつていた。その人は驚いた。織悔して一心にお題目をとなえた。期間は判らないが、とも

かく相当に懺悔供養をつづけた。すると何時の間にか、お仏舎利さまが元通りに現われていた、と聞いたことがある」と答えてくれたことがあります。この話は伝教大師の場合と殆ど同じでありましょう。

仏舎利の現滅・増減に関する私の見聞は、まことに狭い範囲にすぎません。もつと多く、そういう実証を知りたいものと願っているのですが、今、私の知っている限りの少い実例によって、私なりに考えてみるならば、仏舎利の消えたり現われたり、或は等量に増えたりするという奇瑞現象は、仏滅後の舎利供養以来、出家・在家を問わず、無数の仏教徒の見聞し体験して来ていたところのものであつたであらう、ということです。

特に、経巻供養者が舎利供養の功德は経巻供養の功德よりも劣るものであるといい、更には舎利供養をしてはならないと否定排斥したとしても、否定すればするほど、排斥すればするほど、その裏には仏舎利に対する関心・魅力を拭うことの出来ないでいることが証されており、また法華教徒によつて経巻供養と舎利供養を止揚する多宝塔中の二仏並座（両者の立場が一座平等とされている儀相）の成立をみるようになったその背後には、お釈迦さまの仏舎利自身の持つている不思議な力、消えたり現われたり、或は増えたり、或は色々な超人的力、超自然的力、靈驗・奇瑞をあらわした力、というものを知っている人々が決して少くはなかつたのではないか、と思わしめられるのです。

仏舎利に、そういう不思議な力があり、その力によつて不思議な現象が起り、靈驗・奇跡も起るといふことは、もはや仏舎利が単なる死骨でなく、生命を蔵して生きていくということです。日本ではお米のことを舎利とも呼んでいますが、お米も粳米のうちであれば、大地にまくと、やがて芽を出すものです。インドのお米は日本のお米よりも、やや細長いものですが、仏滅後の仏教徒は、粳米の内部のお米を舎利、外皮の殻を塔とみて、仏舎利は生命を失つた死骨でなく、生きもの、生命をもつたもの、お釈迦さまの生きた遺体（ダツ）として仰いでいたのではないのでしょうか。

そして多くの仏教徒が数知れないほど見聞した舎利靈驗と、舎利は粳米の如く生きていくという認識を本にして、久滅度した多宝如来の全身不散の舎利身の蘇生復活が計られたのであり、多宝塔の大地涌出にしても、多宝如来の証明の音声にしても、また多宝如来がみずから体を動かして、お釈迦さまのために半座を分けられたという行動にしても、舎利が生きていく不思議な力を知っている人々には、何の抵抗もなく、起りうることとして信じられたのではないかと思うのです。

古代農耕民族にとつて、お米は生きるために一日も欠くことの出来ない主要食糧であり、生命の源泉でした。そして原始

的な農耕技術下における収穫の増減は、全く天候に左右されており、通貨経済も幼い当時にあつては、凶作は直接、個人のみならず種族全体の貧困と飢餓をまねき、豊作は安定と繁栄をもたらすものでした。その籾米が乾季の間は眠り、雨季が来れば芽を出し活動を始めます。それはまさしく復活であり、自然の神秘であり、人間にとつては天地の恵みでした。そしてこれに対する憧憬と祈りは、雨季と乾季の差の甚しい厳しい風土の中に暮す人々にとつては、年々歳々、常に新鮮なものであつたはずで、ここに米をはじめとして麦・豆・果実・野菜等の復活、豊穰を祈る地母神信仰、地母神の神婚思想が風土を等しくするインド・中近東・オリエントという農耕地帯に栄えるのも、蓋し当然のことでありましょう。

仏滅後、仏教の教理の思索と体系化を計つたのは出家の比丘教徒であり、ストウーパの建立供養をしたのは在家の仏教徒でした。彼等の生活の主体は農耕にあつたはずで、従つて彼等農耕教徒が、みずから建立するストウーパ、復活の神秘力を感した籾米のように、復活の母胎として仰ぎ、仏舍利による幾多の靈驗・奇瑞によつて、ますます仏舍利信仰・仏舍利供養を盛大に行つたのでしよう。

若しストウーパがお釈迦さまの単なるお墓にすぎないものであり、また在りし日のお釈迦さまの遺徳を偲ぶ記念塔であるならば、これほどまでにストウーパの建立供養という信仰が盛大になつて来るはずはありません。またその限りでは、あれほどまでにチャイティヤ崇拜者、経巻中心者たちから、その功德の勝劣が競われ、或は否定排斥されるほどの攻撃をうけることはなかつたことでしょう。

ストウーパ信仰の在家教徒には、仏舍利に対する呪力信仰があつたのです。それはみずから仏舍利による靈驗奇瑞を見聞き体験した決定的なものであり、仏教以前から各種族・各部族の間に神話の如く太古より伝承して来た過去仏の呪力救済の系譜を、今や現実のものとして継承したものであるという確信をもつものであつたことでしょう。

法華経々典の中には、法華経化された無量無辺の過去仏の故事が随所に説かれています。それもストウーパ教徒によつて継承された舍利呪力、舍利呪力と同一系譜にある無量の過去仏の呪力救済を撰取したものであり、舍利呪力・過去仏の呪力というものが、そのまま多宝如来の舍利身へ、凝集されるに至つたものと考えられましょう。

勿論、過去仏のはじめは、過去七仏という数でした。その数が次第に増補拡大されて無量無辺の数になつて来たのは、お釈迦さまの偉大な仏徳を讃える余り、それが一生一代の修行によるものでなく、無量の過去世における菩薩行によるという

思考にもとづくことは、これまで多くの学者の間でも述べられて来たところですが、ストウーパ教徒の舍利呪力信仰が、過去仏の呪力救済の系譜にあるとみなす時、過去仏の数の増補拡大の裏には、チャイティヤ教徒が舍利信仰を否定攻撃すればするほど、ストウーパ教徒は自己の信仰の正統を主張する上から、それに対抗して、過去仏の呪力救済を強調し、過去仏の系譜を延長拡大して、その数を無量無辺に増補するに至ったという一面があつたのではないか、と思わしめられるのです。

宗教というものは、ただ合理的な教理だけによつて成り立つものではありません。宗教が苦悩する人間救済を目的とする以上、そこには必ず非合理的な神秘的・奇跡的救済呪力をともなうものです。教理と呪力は車の両輪・鳥の両翼とも考えられましようが、最高の教理と最高の呪力とが、簡単な修行形態に一如していることが理想的であると申されましよう。日蓮大聖人が本仏お釈迦さまより付嘱され宣布された題目こそ、まさしくそれにほかなりません。

さて、在家仏教徒のストウーパを中心とした舍利信仰が勢力をもち強大になつて来ると、これまで教理の思索と体系化をこととしていた出家教団もまた、ストウーパの建立をとり入れるようになって来ました。然し合理性を尊ぶ出家者の間では、やがて舍利の呪力性は否定され、ストウーパは死塔化し、記念塔化し、舍利を通して在りし日のお釈迦さまを偲ぶものとなつて行つたのです。

それは、復活呪力の象徴であつた蓮華が、出家教徒によつてその呪力性を失い、「不染世間法如蓮華在水」とか「因果不二」「因果同時」という教理を象徴することに行つたことと軌を一にするものでありましよう。

もともと蓮華のもつ復活呪力の思想は、古代エジプトに始まり、オリエントを経て、ペルシャのアケメネス王朝、ササン王朝時代に隆盛し、建築・美術工芸品に紋章として盛んに飾られたものでした。この流行が仏教に入ると、出家教徒によつて観念化され、呪術性を失い、教理の象徴と化したのです。紀元前二世紀、西北インドのギリシャ王メナンドロスとナーガ―セナ比丘との問答においても、既に蓮華の呪力性は失われ、「不染世間法如蓮華在水」という教理がうたわれています。それは教理的発展であつても、信仰的生命の退化を示すものと申されましよう。

これまで私は、多宝塔を復活の塔であることを屢々くりかえして来ましたが、多宝塔中の二仏は、一つの蓮華座を分ちあつて並座しているのです。この蓮華座こそ、これまで失われていた蓮華の復活呪力をとりもどしているものにほかなりません。即ち、釈迦多宝の二仏は、復活の塔の中で、復活の座に並座し、舍利身の多宝如来は、みずから復活することによつ

て、これまで失われて来た舍利の呪力、無量の過去仏の救済呪力を復活し、お釈迦さまはこれをみずからのものとして久遠実成の本仏たる仏身を復活させているのです。

復活、復活と言葉をくりかえせば、あたかもキリスト教にいうイエスの死後の復活を真似てそれに取り入っているように感ぜられるかも知れませんが、では開顕といい直せばよいかといえば、開顕は理に約し、本来の真実を開き顕わすということに用いられ、寿量開顕にしても、久遠実成の真理をあらわす方に比重がかかり、このためお釈迦さまの奥に、お釈迦さまをあらしめる久遠の本仏を想定してしまう傾向を与えしめるのです。秘められていた教理をあらわす場合、一仏乘の開顕、久遠開顕などと開顕を用いることは適切でありましょう。然し仏身の開顕には、むしろそれは復活という意を打ち出した方が、むしろ適切ではないかと思うのです。

寿量開顕において、生身のお釈迦さまの当体がそのまま久遠の本仏であるという人は稀であり、その仏身に三明六通の呪力が充満し、常に十方法界に秘密神通の霊力が発揚されていると説く人も稀であるのは、どういうわけでありましょう。ここに復活という言葉を用いるならば、その弊も避けやすいのではないのでしょうか。復活、それはキリスト教の専門語ではなく、むしろ古代農耕民族の呪力信仰の中にあつたものなのです。

話の筋が横へそれてしまいました。私は初め舍利の呪力を語ろうとして、舍利呪力の復活を多宝塔中にたずねていました。おそらく法華経編纂に当つた法華教徒は、舍利呪力の復活を多宝如来の舍利身の復活の上に見、更に救済の呪力を多宝如来と並座した生身のお釈迦さまへ相承したのではないかと、そしてその上で、久遠実成の絶大なる呪力者の復活を生身のお釈迦さまの当身に成就したのではないかと、思われてならないのです。

仏舎利が供養をされなくなれば消えることがあり、供養されるれば再び出現するというこの現象には、自我喝の「常にここにあつて滅せず、方便力をもつての故に、滅・不滅ありと現す」という経文が思い起されましょう。勿論、この経文は、久遠の本仏お釈迦さまの仏身について述べられているものですが、その経文には、仏滅後、現実に仏舎利が現われたり消えたりするという生きた現象が裏付けられているのではないかと、とさえ思われられるものです。またそのように思つてこの経文を見れば、経文の意味が一層の現実性をもって迫つて来るのが感ぜられましょう。

前にも申しましたように、お釈迦さまの仏身は、小乗教徒が見れば八十有限の生身の仏であり、大乘教徒が見れば垂迹の

応身であり、法華経徒が見れば久遠実成の本仏、三身即一の仏でした。然し衆生がどのように解釈しようとも、お釈迦さま自身は久遠実成の本仏であり、三身即一の無始の古仏であったのです。これと同じように仏滅後の衆生が、仏舍利をどのように解釈し、どのように礼拝供養し、どのように否定排斥しようとも、仏舍利自身は久遠の本仏お釈迦さまの生命をもった仏舍利であり、「現有滅不滅は、仏身の上でも仏舍利の上でも、同様に言い得るものであったのではないか、と思うのです。私は、羅什三蔵もまた舍利の呪力を信じ、生身の舍利がそのまま久遠の本仏お釈迦さまの舍利、生きた舍利と信じていたのではないか、そのため、たとえ梵本の自我偈の文に、

「顛倒の衆生が、お釈迦さまの滅後、広く種々に仏舍利を供養したとしても、遂に仏身を見たまつることは出来ない。そこで初めて永遠不滅の仏身を恋慕渴望し、法華一乗の信仰に信伏する」

という意味が述べられていたとしても、敢えて梵本を忠実に直訳せず、生身の舍利を久遠の本仏お釈迦さまの仏舍利、生きて久遠の舍利と仰いでいる法華一乗教徒の信仰の立場に立ち、対立して来たストウパー供養者、チャイティヤ供養者の両方を一挙に開会する意図をもって、妙法華本の如く達意的漢訳をされたのではないか、と思われてならないのです。

舍利、それはもはや単なる死骨ではなく、復活した生命の舍利であり、久遠の本仏お釈迦さまの舍利というのは、久遠の本仏お釈迦さまの骨髓であり、久遠の本仏お釈迦さまの仏身そのものなのです。羅什三蔵は、法華一乗の立場から、舍利そのものに久遠の本仏お釈迦さまの仏身を觀じ、法華経の教法そのものにも久遠実成のお釈迦さまの仏身を觀じ、人法不二なる故に法華経をもつて舍利供養する功德と、法華経をもつて法華経の経巻供養する功德とを、全く同一の価値に認め、このため、たとえ梵本の法師品や分別功德品の中で、舍利供養を否定するが如き表現があつたとしても、敢えてそれを直訳せず、法華経をもつて法華経の経巻を供養するのであるならば、更に法華経をもつて舍利供養を重ねる必要はないという意味に訳出されたのでありましょう。

ここで注意しておかねばならないことは、法華経々典の随所に、経巻の受持が力説され、経巻を安置したチャイティヤの建立供養が説かれていることをもつて、それを直ちに経巻本尊、法本尊、題目本尊を主張しているものと考えてはならないということです。法華経はあくまでも久遠の本仏お釈迦さまが説かれたものであり、法華経の経巻に即する仏は決して法身でなく法華経を説かれた久遠の本仏お釈迦さまであられるのです。

然し如何に法華經の經卷をたもつたとしても、久遠実成の本仏お釈迦さまを本尊とする本尊觀が確立していなければ、本仏お釈迦さまの久遠の仏身を見たてまつることは出来ません。法本尊者は法身を觀じ、竜神信仰者は竜神を觀じ、稻荷をあがめる者は稻荷を觀するにすぎません。

それと同様に、如何に法華經をもつて仏舍利を供養しようとも、舍利をただ生身の舍利とみる者には、久遠の本仏お釈迦さまの仏身を見たてまつることは出来ないことでしょう。現世利益を求める者は仏舍利によって靈驗利益しか願わないことでしょう。仏舍利を久遠の本仏お釈迦さまの仏身と仰ぐ者は、舍利そのものにその仏身を見たてまつることが出来るのです。ここにおいて「広供養舍利」の舍利は、久遠の本仏お釈迦さまの生身の舍利と断定されて来なければなりません。

以上、これまで仏舍利が現われたり消えたりするという現象について、色々持ち廻つたお話をしましたが、さて、ここで今度は、仏舍利が増える、しかも二等分されて増えるのではなく、原形を変えることなく同時に等量に増えるという、とても常識では考えることの出来ない不思議な現象について考えてみましょう。

然し、この現象は考えようとしても考えられるものでなく、もはやその事実を事実として、ただ信ずるほかはない、そして信じるために、信じられそうな理論をあてはめる以外はないと申されましょう。

信仰の世界においては、数知れない靈驗・奇跡が起きています。医者が見限つた病気が、信仰によってよくなった例は枚挙にいとまありません。死後、数時間もたつた死者が、祈りによって生き返つた例もあります。イエスが死者を復活させたことは、決して作りごとではありません。私が身延山布教部に在籍中、全国的に街頭布教を展開していた頃、この布教に参加していた身延山短期大学の学生憎に、浜島法立君がいました。大学卒業後、名古屋の萬行寺の住職となつて、もうおよそ十年もたちますが、浜島君の出家の動機は、彼が幼少の頃、病名も判らない病気にかかり、看護も空しく死亡して、死後八時間すぎで生き返つたことを、中学生になつてお母さんに聞かされたことにあるのです。私は当時の模様を浜島君のお母さんから直接うかがい、当時発行していた「鷲峰」という月刊誌に発表させて頂いたことがありますので、詳しいことは省略しますが、彼が生き返つた理由としては、死後八時間もの間、お母さんが自分も死ぬ覚悟で一心不乱にお題目を唱えつづけたことにあるようです。このためお通夜も出来ず、葬式の準備も出来なかつたと彼のお父さんがもらされていましたが、死後八時間たつた死体が題目信仰によって生き返つたという実例がここにもあるのです。こういふことは現在の科学では理

解出来ないことでしょう。ただそういう実例の多くを参照して、信仰の世界では、そういう不思議な現象、靈驗・奇跡はありうるものである、というほかはありません。

仏舍利が等量が増えるという現象にしても、幾多の伝承、実例に照して信じる以外はありませんが、物理学では、これらどのように説明されるのでしょうか。実験物理学上、これに類するデータがあるのでしょうか。理論物理学上、これを説明する資料があるのでしょうか。

物理学には全くメクラ同然の私は、物理学者におたずねしてみるほかはありませんが、仏教の教理上で考えられることは、華嚴経に示されている「一即一切」「一切即一」という教理です。この教理は、法華経の結経である「仏説観普賢菩薩行法経」の中、お釈迦さまの仏身上と多宝如来の仏身上に、次のように現わされています。

まずお釈迦さまについては、

釈迦牟尼仏、眉間の光を放ちたもう。その光、あまなく十方世界を照し、また十方無量の世界を過ぐ。この光の至る処の十方分身の釈迦牟尼仏、一時に雲の如く集り、広く妙法を説きたもうこと妙法華経の如し。

一々の分身の仏、身は紫金（しこん）の色なり。身量無辺にして師子の座に坐したまえり。百億無量の諸大菩薩をもつて眷属とせり。一々の菩薩、行、普賢に同じ。かくの如く十方無量の諸仏、菩薩の眷属もまたまたかくの如し。

大衆、雲集しおわつて、釈迦牟尼仏を見たてまつれば、拳身の毛孔より金色の光を放ちたもう。一々の光の中に百億の化仏います。諸の分身の仏、眉間の白毫大人相の光を放ちたもう。その光、釈迦牟尼仏の頂に流入す。この相を見る時、分身の諸仏、一切の毛孔より金色の光を出したもう。一々の光の中にまた恒河沙微塵数の化仏います。

また行法経の別の章においては、お釈迦さまについて「釈迦牟尼仏を毘盧遮那遍一切処と名づけたてまつる。・・（中略）・この色、常住の法なるが故に」と示されていて、華嚴経の本尊である毘盧遮那仏と同一視されていますが、ここに注意しなければならぬことは、お釈迦さまの分身である十方の諸仏が皆「釈迦牟尼仏」と呼ばれ、「この色、常住の法」といわれていることです。次に注意しなければならないことは、十方無量の分身の諸仏の、眉間より放った光が悉く「釈迦牟尼仏の頂に流入す」と説かれていることです。

この仏身観は、明らかに華嚴経の毘盧遮那法身の「一即一切」「一切即一」を借りて来て、法華経寿量品所頌の久遠の本

仏お釈迦さまの「一切即一切」「一切即一」という仏身を説明しているのですが、華嚴の仏身と異なる所は、単なる観念的法身でなく、お釈迦さまの色身が「この色常住の法」と示されているように常住の実在であること、更には諸仏より放たれた眉間の光明が、何と、お釈迦さまの頭頂より流入するという具体性、実証性が示されていることです。

幾多の心霊写真によれば、人間の心霊は、人間の頭頂より離出することが証せられていますが、古代の行者は、卓抜した靈感によつて既にそのことを体験していたのでありましょう。そしてそうした決定的体験から、仏陀の光明は眉間から放たれ、頭頂から帰入するとなし、光明を介して仏身の「一切即一切」「一切即一」の理を、事実として裏付けられたのであるうか、と思われのです。

私は、たとえば万億の衆生が、それぞれ離れた場所において、同時に一仏のお釈迦さまの仏身を見たとまつらんとして如法に法華經を受持信行するならば、一仏のお釈迦さまは、その仏身を寸分も違えずに、しかも同時に万億の衆生の前に出現されるものと信じています。勿論、万億の仏身として現われたお釈迦さまは、もとの一仏のお釈迦さまと全く同じ三身即一のお釈迦さまであられることは申すまでもありません。

私が、こういうことをいえば、或る人は、

「色身のない形而上の阿弥陀報身や大日法身であるならば、一切即一切、一切即一という神通変化も、可能であるといえるかも知れないが、色身をもつたお釈迦さまが、三身即一のまま無量の仏身として、同時に変化することは考えられないことではないか」

と詰問されるかも知れません。これに対して私は、

衆（無量の衆生）、我が滅度を見て、広く（広範囲の世界に）舍利（久遠の本仏お釈迦さまの仏身）を供養し、ことごとく皆、恋慕をいだいて、渴仰の心を生ず。・・（中略）・・時に（広範囲の世界に同時に）、我れ及び衆僧、ともに靈鷲山（法華一乗の信行されている当処）に出ず。・・（中略）・・

神通力（現滅自在神通の力）かくの如し。阿僧祇（無量久遠）劫において、常に（同時に）、靈鷲山（お釈迦さまの出現されている一乗信行の当処）、及び余のもるもの住処（未だお釈迦さまの出現されていない未信行の処）にあり（実在している）。

という自我偈の経文を示し、ささやかな実証として、仏舍利が等量に分裂し、二重の紙をへだてて増えていたという、七面山仏舎利の縁起を語らなければなりません。

次に行法経には、多宝如来の「一切一切」「一切即一」なる仏身について、

眼根を淨きよむることおわつて、また更に大乘經典を讀誦し、昼夜六時に胡跪し懺悔してこの言をなせ、

「我れ今、いかんぞ、ただ釈迦牟尼仏・分身の諸仏を見たてまつりて、多宝仏の塔、全身の舍利を見たてまつらざる。多宝仏の塔は、つねにましまして滅したまわず。我れ濁患の眼なり。この故に見たてまつらず」

この語をなしおわつて、また更に懺悔せよ。七日を過ぎおわつて、多宝仏の塔、地より涌出したまわん。釈迦牟尼仏、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う。一々の光明に、一々に百千万億の化仏います。

と語られています。多宝如来の全身の毛孔より発する無量の光明のその一筋の光明の中に、百千万億の化仏がおられたというのですから、全体の光明の中の化仏は、もはや算数も及ばないものであり、既に多宝如来が舍利身である以上、その無量の化仏もまた舍利身であると申されましよう。

かねて私は、多宝如来とは無量無辺の過去仏を總括象徴するものであると、繰り返し述べて来ましたが、行法経のこの経文とあわせて、舍利そのものに「一切一切」「一切即一」の理を証することが出来るのではないかと、思うものです。

舍利が生命ある生きものとして、しかも等量に分れて増えるという事実、それはもはや分れるとか増えるというものでなく、仏身の「蓮華化生」といい直すべきでありましよう。そしてまたこの事実が逆に、お釈迦さまや多宝如来の「一切一切」「一切即一」の事を証しているともいうことが出来ると思うのです。

仏舍利が増えることについて、

「仏舍利が増えるならば、それを集めると、舍利の山が出来るではないか」

と嘲う人がいるかも知れませんが、然し私は、舍利の山が出来、やがて全世界の一礫一塵、悉く舍利となるならば、これにすぎたる浄仏国土はない、最高の仏国土である、と随喜するものです。

金倉円照氏は、その著『インド教と法華經の關係 特に如来寿量品について』の結びの項に、次のように述べられています。

法華信仰の核心をなす寿量品の所説は、現身の釈尊に永遠の生命を認める点で、インド教はもとより仏教の中でも全くユニークな主張をなしている。このような主張が当時のインド人に容易に受け容れ難いものであったことは、經文中に幾度もこの見解を繰り返し、その都度 如来の教えに虚言はない、と執拗に強調していることから推知せられる。思うに、「現身の釈尊に永遠の生命を認める」ことの至難さは、法華經成立当時のインド人や西域の人々よりも、むしろ現代の仏教徒であり、特に法華經を「一宗の依經としながら法本尊・題目本尊を主張している日蓮宗の人々ではないでしょうか。法華經は哲学的思弁の書ではなく、久遠の本仏お釈迦さまの内証体験の書であり、久遠の實在との感応の書なのです。日蓮門下の人々が、合理的思索の立場から、生身のお釈迦さまを否定し、仏舍利を否定排斥して、法本尊・題目本尊を立てている限り、何時になっても寿量品所説の久遠の本仏お釈迦さまの、常住説法の活動的現身を見たてまつることは出来ないことでありましょう。

執筆の時間がなくなってしまう。末法の現代に建立すべき法華經の宝塔、大マンドラ戒壇の中の宝塔については、機会を改めて述べることにします。

◎自我偈随想〔Ⅱ〕

著 者 日 高 白 象

発 行 平成 2 3 年 1 0 月 1 7 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

Tel・Fax 047-367-8374

印刷製本 法輪舎