

# 自殘偶隨想

[III]

日南初夢

日 高 白 象

自 我 偈 随 想〔Ⅲ〕

鷲 峰 会

# 目次

〔第十七回〕

本化の菩薩に付嘱された本佛の佛塔とその構造――前段	1
本化の菩薩に対する経巻付嘱と仏塔建立の勅命	4
無量の過去仏によって予言されてきた一尊四土の久遠の仏塔	25

〔第十八回〕

本化の菩薩に付嘱された本佛の佛塔とその構造――後段	31
靈山別付嘱と一秘即三秘の法門	31
久遠の仏塔構造	36

〔第十九回〕

見佛の要諦――その一	63
地涌の菩薩における題目受持の在り方	63
見仏と成仏	68
因行果徳の題目	72

〔第二十回〕

見佛の要諦――その二	1
------------	---

地涌の菩薩における題目受持の在り方

日蓮大聖人と常不輕菩薩

.....79

〔第二十一回〕

見佛の要諦 ―その三―

地涌の菩薩における題目受持の在り方

日蓮大聖人における上行自覚行と常不輕菩薩の謗法滅罪行

.....97

〔第二十二回〕

見佛の要諦 ―その四―

地涌の菩薩における題目受持の在り方

.....113

〔第二十三回〕

見佛の要諦 ―その五―

地涌の菩薩における題目受持の在り方

龍女の成仏

.....128

〔第二十四回〕

見佛の要諦 ―その六―

地涌の菩薩における題目受持の在り方

京都の美術館にて

.....143

地涌の菩薩における題目受持の在り方

.....

〔第二十五回〕

如来毎自の大本願力 ― その一 ―

毎自作是念の一念

.....

過去仏以来の久遠の本願とその願力

.....

## 本化の菩薩に付嘱された

### 本佛の佛塔とその構造 Ⅰ 前段

昭和四十九年十一月、二度目のインド仏蹟巡拝の折り、同行された静岡県蒲原の梅島鉄次郎氏と志田喜代江さんが、志田さんのお父さんの安平さん（八十二才）をともない、弟さんの運転する車で、身延の釈迦牟尼堂へ来られたのは五月十二日でした。

久しぶりの対面に、インド仏蹟巡拝当時の思い出を語りあつたのですが、その時、梅島氏が、

「自我偈随想のプリントは、如何にも難解です。然し私は、読書百遍、意おのずから通ず、という言葉通り、毎月プリントが来るたびに、十回も二十回も読み返しています。」

と、もらされた言葉は、私の執筆を勇気づけてくれる最大のものでした。

確かに、今、私が書いているプリントの用語は難解であり、文章の意味は、更にくみにくいものでしょう。然し誰にでもわかりやすく書くことは一層むづかしいことなのです。せめて書き上がったプリントを理解するよう、梅島氏のように何度も何度も読み返してもらいたいものです。

一度読んでみて、

「またむづかしいことを書いている」

と投げすてては、何時になつても、プリントの意味が判らないだけでなく、法華経の教えが判らないままになつてしましましょう。法華経の教えが判らないでいて、どんなに信仰していても、低い現世利益的な信仰からぬけ出ることとは出来ないことでしょう。

五月十八日夜、九州上野峡道場へ下つてみると、新潟県新津市の日本山妙法寺主任今井行順上人から一通のお

手紙が来ていました。今井上人とは終戦以来三十年の法友であり、懐かしく開封してみると、前回のプリント「仏舍利と久遠の本仏」に対する所感が述べられていました。

プリントの感想文を頂いたのは、今井上人が初めてのことであり、勇氣百倍する喜びを覚えたものです。本人に断りなく、それを紹介するのは失礼とは思いますが、文中、参考になる点多々ありますので、全文を次に写してみましよう。

## 南無妙法蓮華經

五月十日 今井行順

御無音に打ちすぎ、失礼いたしました。その後、お変わりなく御精進の御事、随喜申し上げます。このたび貴重な御法門をお示し頂き、誠に有り難く、厚く御礼申し上げます。

日本山の起塔供養の中には、信者もなく知りあいもない地に、成就せし仏事も多々ございます。お題目の功德が、かかる大偉力を示すからは、必ず法門の裏付けがあるはずでございます。その裏付けをするのが日蓮宗門の権威であるのに、宗門は却って否定的であるのが誠に残念であります。お上人様の論文こそ、宗門のエポックともいふべき大法門であります。

布施博士の論文は、ナンセンスであります。羅什の漢訳に、ストウーパとチャイトヤの区別がなく、すべて塔と訳していることを問題にされておりますが、羅什が、それを知らぬはずがなく、学生でもそのくらいの区別は付くはずであります。

梵本法華經の中に、ストウーパとかチャイトヤとか出てきますが、同一の塔に対してストウーパとチャイトヤの二つの言葉で表現する個所も幾つもあります。

思つに、法華經成立当時は、既に、その区別が判然としなかったのではないでしょうが。一々、塔を開けて舍利の有無を調べることも出来ませんから、中にはストウーパと思つていた塔が、チャイトヤだったと言ふこともあり得るし、またその逆もあるはずで、そこで法華經の訳は、全て塔という言葉で訳されたので

ありましよう。まさに名訳であります。

数に限りある仏舍利が「不須復安舍利」の仏事にまで、無限に信仰を拡めて行くところに、久遠本仏の偉大神力があります。久遠本仏なればこそ「不須復安舍利」の拡大があります。まさに完全無欠な仏身観といふべきであります。久遠本仏の本尊観なくば、ストウーパとチャイトヤは、オリジナルとコピー、本物と偽物ということにあいなりましよう。

しかし「不須復安舍利」は、両者の尊厳に格差をつけておりませぬが、あくまで真身舍利に渴仰するところから生まれたもので、仏舍利塔建立の積極的勧めである法門であります。たとえ真身舍利の感得がなくとも、起塔供養すべし、という意味であります。

もし、日蓮大聖人が真身舍利を感得しておられたら・・・どんなに感激されたことでしょうか。今日、御師匠様が真身舍利を、大聖人の遺勅を奉じて感得されました。大聖人のお喜び、いかばかりかと思うと涙せずにおられませぬ。

身延山もせつかく、真身舍利の感得を受けているのに、今も迷っているとは誠に残念であります。

新潟へ是非御来山下さい。また語りあつて御教示を頂きたく存じます。御法体くれぐれも御自愛下されたく、お祈り申し上げます。

合掌

日高白象御上人様

今井上人は、戦後、佐賀県開教中、私と知りあい、その後、多年の間、西天インド開教に尽力し、帰朝後、故郷新津と佐渡の一ノ谷の霊蹟地に、それぞれ仏舍利塔を建立された日本山長老の一人ですが、今井上人の所見の如き与論が日蓮宗門内に沛然として起きて欲しい、と願わずにおれないものです。

少なくとも神力品別付嘱の起塔供養に関して、宗門の本尊観がここに凝集して来なければならぬ。でなければ、法華経は僧侶の渡世の道具にすぎないままとなってしまうのではないか、と憂憤せざるを得ないものです。



## 本化の菩薩に対する経巻付嘱と仏塔建立の勅命

去る四月二十八日は、日蓮大聖人が三十二才の御年、房州清澄山頂の旭ヶ森に立つて、太平洋上に昇る太陽に向かい、立教開宗を宣言された聖日でした。この日、私は、東京都品川区荏原の佐藤佳男氏宅において、当家の持仏とする大聖人の御尊像の開眼供養を行ったのですが、この御尊像を彫刻された仏師は、身延の釈迦牟尼堂の、靈山経巻付嘱をあらわしている大聖人の立像（一〇三センチ）を謹刻された九州直方の原田義旺師であり、用材も、その時の余材を使った同じ楠の木でした。かえりみれば、身延の釈迦牟尼堂の開堂供養と、等身大の説法印のお釈迦さまの仏像（座高九十二センチ）の開眼供養が行われたのは、昭和四十九年十二月八日、お釈迦さま成道の聖日でした。つづいて翌る五十年十二月八日には経巻別付嘱の大聖人の立像が開眼されており、この次に建立しなければならぬのは、いよいよ本門の戒壇を凝した仏塔であると念願し、その建立機運の円熟を祈っていたものです。

たまたまその日、佐藤家において開眼供養した御尊像の用材が、釈迦牟尼堂の立像の用材と同じものであったところから、大聖人が本化の上行菩薩として靈山虚空會上、久遠の本仏お釈迦さまより親しく別付嘱されたものは何であったか。それは一乘法華経を受持宣布する実践と、久遠の本仏お釈迦さまの仏塔を建立供養することではなかったか

もとより、その仏塔の中核こそ「本門の本尊」であり、「本門の本尊」の教義的確立については、大聖人の生涯を賭して獅子吼されたところでもあつても、その仏塔を中心とする「本門の戒壇」「大マンダラ戒壇」の建立は、大聖人の御在世中にも実現されず、大聖人の滅後七百年の今日に至つても、いまだ地上にその姿も影もあらわさず、むしろ宗学上では等閑にふされているにも等しい状態ではないか

このままの状態がつづくならば、「本門の戒壇」の建立は永久に実現することは出来なくなるのではないか。それは大聖人の悲願を空しくするばかりでなく、私達自身、本化の菩薩の一分として、久遠の本仏お釈迦さまより付嘱された起塔供養の仏勅にそむくことになりはしないか

そういうことは、断じて許されるべきではない。宗門全体がこれに気付かないのであれば、速やかに気付かせねばならない。宗門全体がこれに反対するならば、そういう反対は断呼として改めしめねばならない

と思いをめぐらし、みずから私自身の決断のにぶきに鞭うたるる思いを深くしたものです。

それから二・三日すぎた頃、法友の町行象師が、久しぶりに玉川道場に訪ねて来ました。彼は私の留守中、しばしば来訪していたようですが、私と会うのは久しぶりでした。小脇には自我偈随想のプリントが創刊以来全部まとめてかかえられていました。

二人の話は、当然プリントの内容に関する質疑応答に集中しました。そして話が法華經の付嘱論に及び、久遠の本仏お釈迦さまが如来神力品の別付嘱において、本化の菩薩に対して法華經の經卷を付嘱し、その付嘱と共に告勅されたことは、法華經を受持・読誦・解説・書写・供養するという実践と、その実践の当処に、久遠の本仏お釈迦さまの仏塔を建立供養することであるという段になったとき、町師は、

「これまでの日蓮教学では、神力品の經卷別付嘱を、本化独自のものとして強調しても、起塔供養の仏勅については、殆どかえりみられてはいませんでした。」

と慨嘆出来る人は幸いではないでしょうか。何故ならば、日蓮門下の僧侶といい檀信徒といい、その殆どの人々は、靈山虚空會上、本仏お釈迦さまから法華一乘、本門の題目の付嘱を受けたことは知っていても、起塔供養の仏勅までも受けているとは承知していないからです。

これを承知していないということは、たとえ手には法華經の經典をたもち、口には法華經を読誦し、お題目を唱えてはいても、先祖供養・因縁供養・罪障消滅・現世利益、後生善処をはかるばかりであって、本門の本尊の何たるかも知らず、本尊造立の正しい方法も知らないことを端的にあらわしているのです。

親の財産を相続しても、親の恩を思わない人は、親のお墓も立てません。親の供養もしません。たとえ、行ったとしても世間的形式にすぎません。今日、お題目を唱えている人々で、起塔供養の仏事はせずに、鬼子母神・七面大明神・大黒天から稲荷大明神までも祭っている人々がなんと多いことでしょう。親を知らず「父統の邦」をさまよい出た畜生の類でしかありません。

それは一般信者に限らず、錚々たる学識者の間でも少ないようです。たとえば神力品別付嘱の起塔供養の塔を、敢えて「經卷塔」と解釈している人々が即ちそれです。但し、この塔こそ前にも述べましたように、上行・無辺行・淨行・安立行という本化の四大菩薩を脇仕とする「久遠実成の本仏お釈迦さまの仏塔」なのです。

ここで、もう一度、如来神力品の付嘱段の経文をふりかえってみましょう。

まず結要付嘱として次のように示されています。

要をもってこれをいわば、

如来の一切の所有の法 . . . . . 名玄義

如来の一切の自在の神力 . . . . . 用玄義

如来の一切の秘要の蔵 . . . . . 体玄義

如来の一切の甚深の事 . . . . . 宗玄義

皆この経において宣示顕説す . . . . . 教玄義

ここにいう「この経」とは、如来寿量品を中心とした法華経二十八品、即ち如来寿量品において久遠実成を開顕された本仏お釈迦さまの立場から見た二十八品の法華経のことであって、日蓮大聖人は、これによって「本門の五重玄義」を打ち出されているのですが、これは、この経文のすぐ後につづくところの、

この故に、汝等、如来の滅後において、まさに一心に受持・読誦し、解説・書写し、説の如く修行すべし。

と告勅せられた法華経実践の行法を、教法として説明しているものにほかなりません。つまり五重玄義の教法は、五種法師の行法を説明しているのです。

法華経以前の大小乗教はもとより、法華経迹門に立脚した天台教学にあつては、教法は悟りの月を指す指針にすぎないものであり、修行者は、この教法の指針によって、教法とは別の行法を起こし、或いは六波羅密を行じ、或いは止観禅定を修し、或いは朝題目、夕念仏をとなえ、或いは入我我入の護摩を焚き、ともかく教によつて示された正覚の境地へ向かつて、それぞれに最も好ましい行を起こし、行を正覚の手段としていたのです。

踏み分ける籬の道は多けれど、同じ高嶺の月を見るかな

この古歌は、教法と行法の隔絶したそれらの宗教の在り方を端的に諷刺しているものと申されましょう。

然るに、本門の法華経にあつては、教法と行法とは別々のものでなく、本来一体のものとして開顕されており、法華経を行ずる当処には、既に久遠の本仏お釈迦さまの仏果々上のすべてのものは顕現しつくされ、また更に求むべき何ものもない

絶対の世界、本仏常住の仏国土が展開されているのです。

それは、とりもなおさず本仏お釈迦さまが如来神力品において付嘱された法華經の教法に、本仏果上の五重玄義が、本仏の功德体として具足し、それがそのまま行法となっていたからです。教・行・証が各々別々のものでなく、又前後別時のものでもなく、本仏果上の功德体として、本来、同時一如具足していたからです。

従って、こういう教行証具足の法華經を、受持・誦誦・解説・書写・供養するという実践以外に、別に他の行法を立てる必要もなく、またこの実践の奥に、更に正覚の境を求めるといふ必要も起こり得ないのです。

因みに、五重玄義ということについて一言ふれておきましょう。五重玄義というのは、久遠の本来常住する根本的教法、即ち久遠の本仏お釈迦さまの一仏乘に、五つの教理的徳目が、重複しながら意味されているということであって、神力品の場合、「如来の一切の所有の法」とは名玄義、「如来の一切の自在の神力」とは用玄義、「如来の一切の秘要の蔵」とは体玄義、「如来の一切の甚深の事」とは宗玄義、そして「皆この經において宣示顯説す」とは教玄義である、とされているのです。

名玄義の「如来の一切の所有の法」とは、本仏お釈迦さまの久遠劫来の自内証そのものであり、開三顯一の教法としてあらわされた一仏乘の内容自体をさすものであり、それは本仏お釈迦さまの人格を抜きにした天地遍満する真理というものでなく、またお釈迦さまの奥にあつて、お釈迦さまをはじめ十方無量の諸仏をあらしめている本体的理法というものでもなく、あくまでも本仏果上のもの、本仏お釈迦さまの温かき無限の慈悲・光明として実在しているものなのです。

次に、用玄義の「如来の一切の自在の神力」とは、如来寿命品に示されている本仏お釈迦さまの「如来秘密神通之力」という、その三明六通の「神通の力」のことであつて、呪力として一切衆生を救済済度するため、絶え間もなく働かれています。それは法華經を信ずるものにも、信じないものにも、老若男女・貧富貴賤・人種を越え、一切の差別を越え、人類のみならず、鳥獣にも一木一草・一礫一塵にまでも平等にそがれている救済の呪力を示しているのです。

次に、体玄義の「如来の一切の秘要の蔵」とは、「如来秘密神通之力」というその「如来秘密」のことであつて、「神通之力」が遠心的な無辺の救済力をあらわしているのに対して、求心的な無尽の内蔵の力をあらわし、一切衆生を悉く「吾が子」として摂取・同化・一味とする、いわゆる「如我等無異」の本願力の源泉となつているものです。

先に名玄義においては、久遠本来の人法不二の実義があらわされ、今、用玄義と体玄義とにおいては、久遠本来の体用不二の実義があらわされています。それは、たとえば太陽とその光の如きものでありましよう。太陽のない光はありません。光のない太陽はありません。太陽と光は、常に同時不二、同時具足しているのです。

この同時不二の実義は、次の「如来の一切の甚深の事」についても同様に示されています。もともと仏教は、因あれば果あり、というように三世因果を主張し、修行の因があつてこそ、悟りの仏果が得られると教えてきているものですが、ここでは、その因果が同時不二であること、蓮華のように華果同時であることを「甚深の事」といつているのです。因とは修行の九界、果とは悟りの仏界でもあるのですが、大聖人が「開目抄」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、真の十界互具、百界千如・一念三千なるべし。

と仰せられている通り、久遠の本仏の仏身上においても、仏果々上の仏国土においても、九界より見た従因至果の因行も、仏界より見た従果向因の果徳も、無始以来、本来不二同時であり、本仏も本化も同時不二のものである、という実義をうたいあげているのです。

そして、以上の名・体・宗・用の四重玄義が、一分も漏らさず、色香も変えず、「皆この教において宣示顕説」されたことによつて、法華経の経巻（經典）そのものが、もはや単なる文字でもなく、文字によつてあらわされた哲学でもなく、信仰上、生命をもつた教玄義となつていのです。大聖人は法華経二十八品を妙法蓮華経の五字の題目に詮じ、五重玄義具足にもとずいて「四信五品鈔」に、次のように申されています。

妙法蓮華経の五字は、経文にあらず、その義にあらず、ただ一部（八巻二十八品）の（久遠の本仏お釈迦さまの）ころのみ。初心の行者、その心を知らざれども、しかも、これを行ずるに、自然に（本仏お釈迦さまの）ころに当るなり。

法華経は、本仏お釈迦さまの人法不二・体用不二・因果不二なる久遠の命そのものなのです。従つて、法華経をたもつ持経者は、そのまま久遠の本仏お釈迦さまの仏身をたもつ持仏者であり、本仏お釈迦さまの三明六通の如来秘密神通之力をたもつ持明者であり、また同時に、本仏お釈迦さまの久遠の仏国土（本仏本化不二の僧伽）をたもつ持国者である、とも申されましよう。大聖人がみずから「法華経の行者」と名乗られたところには、こういう意味もふくまれていたのではないでし

よか。法華經の行者が、三界火宅のただ中であつて、しかも三界流轉の因果より超脱することが出来るのも、たもつ法華經が五重玄義具足そのものであり、本仏お釈迦さまの法人不二の力、体用不二の力、因果不二の力そのものであつたからである、というほかはありません。

さて、ここで注意しておかなければならないことは、この結要付囑段において「如来の一切の所有の法」「如来の一切の自在の神力」「如来の一切の秘要の蔵」「如来の一切の甚深の事」という、この四句要語の「如来」とは、申すまでもなく久遠の本仏お釈迦さまのことですが、この「如来」というものが、五種法師と起塔供養の文につづいて、

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轉じ

諸仏、ここにおいて般涅槃したもう

と仰せられている、この「諸仏」に対してのものであつて、ここにいう「如来」と「諸仏」とは、全く同義語であるという事です。

前にも再三にわたつて述べて来ましたが、法華經実践の当処は、久遠の本仏お釈迦さま一仏の正覚を得られている聖地であり、説法されている聖地であり、方便して涅槃を現じようとされている聖地であるというよりも、本仏お釈迦さまの久遠の仏身に包摂取されている無量無辺の過去仏が、無量劫の間、それぞれに無数憶度となく正覚を成し、説法され、涅槃された聖地であると表現した方が、意義の強調されることはいうまでもありません。そこで、敢えて「如来」といわず、本仏お釈迦さまの久遠の仏身を開いて「諸仏」といったのです。

生身のお釈迦さまは、多宝塔中、無量無辺の過去仏を総括象徴している多宝如来と二仏並座し、その並座の儀相を介することによって、無始以来、時間的に一直線上に、非連続的に連綿として連続して来ている無量無辺なる過去仏の系譜に入り、系譜上の無量無辺の過去仏を悉く一身に包摂取することによって、自分自身の無始以来常住の過去常を、具体的事実としてあらわし、以て仏身の久遠実成を開顯すると共に、その久遠実成が真実であることを、無量無辺の過去仏によつて実証せしめているのです。多宝如来の証明とは、この実証を象徴するものにほかなりません。

即ち、久遠の本仏お釈迦さまの過去常を開けば、無量無辺の過去仏、無数億の過去の「諸仏」となり、無数億の過去の「諸仏」を一身に摂取すれば、久遠の本仏お釈迦さまとなるわけです。

従つて、結要付囑の「如来」もまた、開けば無数億の過去の「諸仏」となり、五重玄義の法華経は、五重玄義それぞれに無始久遠劫来、無数億の過去仏によつてお釈迦さまに至るまで、非連続的に連続として継承されてきたものとして、ここに歴史的重み、具体的重み、実証的重みというものを覚えずにはおれないでありましょう。

それは、法華経実践の当処における無限の価値感においても同様にいふことであり、また起塔供養の塔についても同様にいえることです。この塔は、もはや単なる一個の塔ではなく、無始以来、古色蒼然たる無数億の過去仏の塔の系譜を背負つた塔であり、しかも常に新しい久遠の本仏お釈迦さまの塔である、ということがいえるのです。

仏教学者の間では、教法即法身という般若系の思想から、神力品別付囑の経巻も、五重玄義具足した本仏お釈迦さまの仏果々上のものと見ることが出来ず、単なる理法身に即する教法と見る傾向があり、起塔供養の塔にしても、本仏お釈迦さまの塔と見ることが出来ず、単なる経巻塔・法身塔と見る傾向があるようですが、般若思想をもつて法華思想を解釈してはならないのです。むしろ逆であつて法華思想をもつて般若思想を開会しなければならぬのです。

法華経の開会は、何時、如何なる場合においても、如来寿命品所顕の久遠の本仏お釈迦さまの立場にあつてなされなければなりません。教法・行法の開会も、衆生の開会も、国土の開会も本仏お釈迦さまの立場からなされるのです。起塔供養の塔もまたそうであつて、塔が本仏お釈迦さまの塔であるならば、起塔供養とは、まさしく本尊塔の建立供養にほかならないと申されましょう。

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、若しは経巻所住の処あらん。若しは園中においても、若しは林中においても、若しは樹下においても若しは僧房においても、若しは白衣（在家）の舎にても、若しは殿堂にあつても、若しは山谷畝野にても、この中に、皆、塔をたてて供養すべし。

という本仏お釈迦さまの、本化の菩薩に対する告勅こそ、一仏乗を実践する当処は如何なる処であつても、そこに本尊としての仏塔、久遠の本仏お釈迦さまの仏塔を建立せよ、という勅命なのです。ここに本門の三宝が具足します。

「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つ」

ということとは、本尊塔としての起塔供養をなすべき理由の説明をしているものにすぎないのです。それは、先に五種法師の実践が告勅され、その実践理由として、法華経に五重玄義が同時具足しているという説明がなされていたのと、全く同軌であると申されましよう。

こうした説明に気を取られて、肝心の仏勅を忘れてはなりません。神力品別付嘱段の中において重要なことは、仏勅に対する説明よりも、仏勅そのものなのです。即ち、一乘五種の実践と、本尊としての起塔供養にほかなりません。

教学者というものは、ともすれば実践よりは理論展開に重点をおきがちなものです。日蓮宗の教学者にもその傾向があつて、一乘五種の実践よりも、その説明の五重玄義に関する分析を専らにし、起塔供養が本尊建立であるとも気づかず、塔を経巻塔・法身塔と解釈する以外は全く等閑にふしてしまい、日本山一門の世界的範囲にわたる起塔供養についても、小乗仏教の真似ごとくすぎない、という批判しか出来ない有様であるようです。

若し、日蓮門下の人々に、法華経の付嘱を受けた本化の菩薩としての自覚があるならば、経巻付嘱と同時に起塔供養の付嘱を受けていた事実を反省し、自分自身の信仰にかけて、真剣にその仏勅にこたえるよう努力しなければなりません。

然し、日蓮門下の中には、起塔供養に関して次のように反駁される人々もおられるかも知れません。

「日蓮大聖人の御遺文の中には、法華経の受持一行は強調されていても、起塔供養を奨励された文章は、殆どないではないか、むしろ舍利供養については、真向に否定されているではないか」

なるほど弘安元年八月十一日付の「弥源太入道殿御消息」には、

仏の舍利は、火にも焼けず、水にもぬれず、金剛の鎚にて打どもくだけず。一くだきして見よかし。あら易し。易し。と、申されてはいます。

然し、この文章は、仏舍利というものは、古来、火にも焼けず、水にもぬれず、金剛の金鎚で叩いてもくだけないといわれているものであるから、仏舍利の真偽を鑑定するには、試みに金鎚で仏舍利を叩いてみるがよい。一くだきにくだけるならば、それは偽ものである。鑑定するには、いとたやすいことではないか、というように仏舍利崇拜を軽視された言葉としてつけとられているようですが、実は、この御消息文は、そういう意味に用いられたものではないのです。



法本尊を標榜する本化妙宗連盟の一青年が、某月刊誌上、日本山一門の仏舍利塔建立を否定する理由として、この言葉を右のような意味に解釈していたことがありましたが、これも御遺文のあやまつた解釈によるものにはすぎません。

実は、この御消息の文章は、禅天魔の破斥として述べられたものであったのです。弘安元年七月二十四日、大聖人の最大の法敵の一人であった建長寺の開山道隆が死亡しました。すると間もなく、道隆門下の中で、道隆の死骨が舍利になったといいはやされ、鎌倉中の評判となりました。この風評を北條弥源太が、身延の大聖人のもとへ報告しました。これに対して大聖人が、道隆の死骨が、まことに舍利になったのであれば、ために金鍬で叩いてみよ、風評の真偽は、その場で明白なるであろう、と御返事されたのにすぎないのです。大聖人が、

「ひとくくさして見よかし」

と仰せられたのは、仏舍利のことではなく、仏舍利といつわつて、もてはやしている建長寺開山道隆の死骨のことです。大聖人が破斥されたのは、生前、大聖人を迫害し、法華経を謗法した道隆が、死んだ後までも、死骨が仏舍利となつたと宣伝する、その僭聖増上慢なる天魔の所業であつたのです。

今年、道隆滅後七百年遠忌に当たり、建長寺としては開山の遠忌事業を催しているようですが、こういう時、道隆の死骨に対する大聖人の痛烈な批判をふりかえることも、故なし、とは思われぬことでありましょう。

それにしても本化妙宗連盟の人々が、たとえ一青年に代表せしめたとしても、月刊雑誌上、「弥源太入道殿御消息」の中の道隆死骨批判を、仏舍利批判と取りあやまつて、日本山の仏舍利建立攻撃の理由の一つとしたことは、全く笑止千万というほかはありません。三身即一の久遠の本仏「本門の教主釈尊を本尊とすべし」と教令された大聖人が、お釈迦さまの仏舍利を軽視されるはずはありません。生身のお釈迦さまがそのまま久遠の本仏そのものであられたと仰がれていた大聖人は、当然、その仏舍利も、久遠の本仏の仏舍利と仰がれていたはずです。

然し、大聖人の全御遺文の中には、お釈迦さまの仏舍利を尊崇するように教えられたお言葉はないようです。また仏舍利を奉安する仏塔建立をすめられたお言葉も見かけられないようです。本化上行菩薩の自覚と使命に立たれた大聖人にして、神力品別付囑の中のと起塔供養の仏勅を見落とされるはずはありません。これは一体どうしたことでしょう。如何なる理由によつて仏舍利供養、仏塔建立をすめる教えもなく、また大聖人の一代六十一年の生涯において、その事蹟がなかったのだ

しょう。

このことを解明するには、我が国に仏教が伝来して以来、奈良朝・平安朝の時代を通し、大聖人の御在世中の鎌倉時代に至るまでの間、仏舍利がどのように崇拜され、尊重され、またどのように用いられてきていたかという社会背景をふりかえってみなければなりません。

これに関する資料を殆ど持ちあわせていないのが残念ですが、まず奈良朝時代には、法隆寺四天王寺をはじめとして陸続として建立された寺々には、必ずといってよいほど仏舍利を奉安した五重の塔・三重の塔が造立され、神社にも仏舍利が祭られるほどでした。そして初期造立の塔は、飛鳥寺の如く諸堂の中心にあり、四天王寺様式では塔とその背後の金堂とが諸堂の中心となり、法隆寺様式では塔と金堂とが左右に並んで諸堂の中心となり、薬師寺様式では諸堂の中心は金堂、金堂の前方左右に東塔・西塔が造立され、東大寺様式では金堂が諸堂の中心、東塔・西塔は回廊の外へ建てられるように変化し、やがて塔は寺院の輪奂の美を添える建築物となっていくのですが、それにしても塔には、木造・石造にかかわらず、必ずといってよいほど仏舍利が奉安されていたのです。

諸堂に対する塔の建立位置の変遷、それは建築物としてよりも、むしろ本尊問題として重大な意義が秘められているようです。即ちお釈迦さま中心から毘盧遮那仏・薬師如来といった諸仏中心への移行であり、仏舍利は呪力信仰の対象と墮落して来ているのです。今日、奈良の古寺を観光、或いは見学する人々はあとを絶ちませんが、国宝の伽藍・国宝の仏像に眼を奪われることなく、お釈迦さま中心の信仰・仏舍利中心の信仰が、どのように変わって行ったか、という信仰変遷のあとをふりかえってみることを忘れてはなりません。薬師寺の管長高田好胤師を中心とする金堂再建運動は、マスコミに乗って全国的関心を集めました。薬師寺では薬師如来が本尊であり、仏舍利を祭る五重の塔は、金堂を飾る建造物にすぎないものとされており、本尊の本末顛倒が歴然としているのです。

それは、独り薬師寺に限らず、東大寺をはじめ殆どの寺々において見かけられることであり、日蓮宗における池上本門寺の五重の塔、中山法華経寺の五重の塔、そして明治の大火で全焼するまでの身延山久遠寺の五重の塔（その跡は国柱会の納骨塔と化していますが）それらの塔もまた、これと類を同じくしているものであって、こういう本末顛倒の原因は、すべてお釈迦さまが久遠の本仏であるという本尊観、仏舍利が本仏お釈迦さまの久遠の仏舍利であるという仏舍利観が定まってい

なかつたためというほかはないのです。

奈良朝時代、既にアニミズム化し、呪力化していた仏舍利信仰は、一層その勢力を増し、伝教大師は比叡山根本中堂の本尊を薬師如来としながら、伏鉢を省略した双輪塔を、叡山をはじめ全国各地に創建しており、また伝教大師の大乗戒壇建立に対して奈良の六宗は、唐招提寺に格護されていた鑑真和尚将来の三千粒の仏舍利を中心として結束し、猛烈な反対運動を展開しています。

叡山三代座主慈覚大師も、唐より仏舍利五粒を将来し、貞観二年、惣持寺において舍利法会を始めたことにより、天台宗でも舍利講が普及されるようになったといわれていますが、これより先弘法大師は唐に渡り、青龍寺恵果阿闍梨より両部真言の相伝にあわせて仏舍利八十粒の付嘱をうけており、この八十粒の仏舍利が、宮中の真言院における正月後七日御修法（ミスホ）の本尊とされるに至っているのです。このことは特に注目しておかねばならないことであります。

もう十数年も昔のことになりましたが、かつて私は、藤井日達上人から田中海応師の著『仏舍利と如意宝珠』という本を一部頂いたことがあります。その書（四十七頁～四十九頁）には、宮中真言院の御修法のことが次のように紹介されています。長くなりますが、参考のために引用してみましよう。

後七日御修法は、承和元年、我が弘法大師が表を奏し、現当の福聚を祈り奉らんことを奏せらるるや、仁明天皇歡感ななめならず、勅して永く恒例とすべき官符を賜わり、乃ち勘解由庁を改めて宮中真言院となし、翌年正月八日より十四日に至る一七日の間、秘密曼荼羅の道場を荘り、息災、増益の法威を仰ぎ、親しく至尊に対して玉躰を加持し除災招福の祈念を撃げ奉ったのに由来するもので、大師御入定後は、累代の長者が、この法を修し、千百有余年の久しきに涉り、連綿として絶ゆることがなかつたが、明治維新の際、諸寺諸山の勅会と共に、一時廃止せられたのである。

されども政変は、漸くおさまり、明治十五年八月、御修法再興の朝命を辱くするに至ったので、翌年一月八日より起首して、京都教主護国寺の灌頂院をもって宮中内道場に擬し、宮中より下したもうところの陛下の御衣を壇上に奉安して、一七日間、精诚を抽て、玉体安穩・宝祚無窮を祈り奉ることとなった。爾来、今日に至るまで年々絶えず勤修せらるる一大秘法である。

この御修法（ミスホ）の本尊は大日如来であつて、大日如来は真言密教教主金胎両部の根本本尊であるが、深秘には、その大日如来が宝部の三昧に入り、宝生如来と現われ給う。その宝生如来を御修法の本尊と観じ、その宝生如来の三摩耶形が、即ち如慧宝珠であるをもつて、宝珠を本尊となし、その宝珠は、もともと仏舍利なるが故に、三国伝来の舍利を本尊とするのである。

この御修法奉修についての重要な秘伝には、舍利を安じ、宝珠を本尊として如意宝珠法を勤修するのである。またその仏舍利は、恵果和上より大師が授かつて、唐より持し歸られたもので、舍利八十粒あり、その中に金色の舍利一粒がある。このことは御請来録に詳出されてある。その舍利を壇上に安置して修法を行うので、舍利即如意宝珠であり、大阿闍梨は不二宝珠の三昧に入り、以て宝祚の隆昌を祈り奉るのである。

その修法の定額僧十四人ある中、舍利守の存する所以も、みずから知るべきである。

御修法は弘法大師以来、真言宗の最高の修法であつて、今日でも正月御修法の出仕僧に選ばれることは、真言僧侶一代の榮譽として尊ばれているものです。その御修法の本尊が弘法大師付法の仏舍利であるということが事実とすれば、真言の理性院血脈の相伝をうけ、弟子にも阿闍梨号をさずけておられた大聖人が、その事実を知らないはずはありません。

おそらく大聖人は、奈良朝以来、平安朝から鎌倉期にかけて、上は宮中真言院の本尊から朝野にわたる仏舍利信仰の呪物化した実態を熟知され、仏舍利信仰が本門の法華経信仰にそむくものであることを慨嘆し悲憤されておられたのではないでしょう。そのため、一仏乗をもつて仏舍利を本仏の仏舍利とあがめることは知っておられても、旧来のあやまつた仏舍利信仰と混同されることを敢えて避け、「本門の教主釈尊を本尊とすべし」と教令されながらも、敢えて仏舍利について触れられることがなかったのではないのでしょうか。

先に「弥源太入道殿御消息」を引用してみましたが、奈良朝以来、大聖人御在世当時に至るまで如何に日本仏教界における仏舍利信仰の墮落、本尊の本末顛倒の甚だしかったことが想像されると共に、大聖人の周到な布教態度のほどがうかがわれるようです。

仏舍利が呪物の珍品として貢物にまでされたことが、淡行社発行の『古寺巡礼、京都、東寺』（九十九頁～一〇一頁）に次のように述べられています。これも長くなりますが、そのままを引用してみましょう。

## 仏舍利奉請フシヨウの禁

後醍醐天皇の東寺保護に関して忘れることのできないのは、仏舍利奉請の禁である。

東寺の仏舍利は唐招提寺の鑑真和尚請来の仏舍利とともに二大仏舍利といわれ、大同元年（八〇六）、入唐求法の旅から帰国した弘法大師が請来されたものである。「請来目録」にも、

「仏舍利八十粒 就中金色  
舍利一粒」

と記されている。この舍利が刻白檀仏菩薩金剛等像一龕（金剛峰寺蔵）等とともに天竺の金剛智より不空・恵果と相伝され、伝法の印信として弘法大師が相承されることになった、三国伝来の秘法であることを述べている。

弘仁十四年（八二三）、嵯峨天皇より東寺を賜った弘法大師は、この仏舍利を他の請来品とともに大経蔵に納めた。しかも「御遺告」で歴代の長者が嚴重に管理し、一粒も散失してはならないと戒められ、以後正月八日より宮中真言院で修される後七日御修法の本尊として大切に保存されて来た。

この舍利のもつ効験は後世、さまざまに伝えられ、「弘法大師行狀絵詞」でも「舍利灌塔」の一項目を設定して強調しているほどである。また建久八年（一一九七）に講堂の仏像を修理した運慶たちが、如来や明王の胎内より仏舍利、名香を発見したことが、「東宝記」に記されている。こうした納入方法は、大師の考え方にもとずいているものと思われる。それは仏教が、いつの時代にいかなる形態をとろうと、必ず釈迦の精神に還るべきことを、仏舍利納入によつて示しているのである。

さて、この仏舍利は弘法大師請来の時は八十粒であったが、天曆四年（九五〇）、権少僧都寛空が真言院で勘計した時は、不思議なことに甲壺四千二百五十九粒、乙壺五百三十五粒になっていた。「東寺百合文書」には、これ以後、歴代長者が行った仏舍利勘計記が伝わっており、図像集として有名な「覚禅抄」にも引用されている。しかし、いつ頃、甲壺・乙壺に分けられたものか、またこの数が増えるということは、どうしたことなのか、さすがに中世東寺の学匠賢宝でさえ「子細ヲ知ラズ」と書いているほどである。

さらに興味深いことに天喜二年（一一〇五四）正月十四日、権少僧都覚源が所計したところ「甲壺六百八十粒、乙壺

三千六百四十五粒」となっている。この百年の間に、甲乙がすりかわってしまったのか、あるいは歴代の僧が本当に信じたごとく両壺の舍利が増減したもののなか、この謎は今日では解きあかす術すらない。

弘法大師請来の舍利の効験は東寺のみならず、広く信ぜられるところとなり、当初は論旨をもって長谷寺の本尊の眉間に奉請されたり、春日大社等に奉請されているし、前述の宣陽院も奥之院施入のためや、五重小塔のために奉請された。

この仏舎利の奉請は、平安時代の末頃から鎌倉時代の初中期にかけては、いちどの奉請の数は五・六粒程度で、十粒をこえることは珍しかった。しかし鎌倉時代の末期になると、その数が急激に増え、正安三年（一一三〇）十一月二十九日には三十七粒（このうち三十六粒が後宇多上皇）、嘉元二年（一一三〇）四月五日には三十九粒（このうち三十六粒が関白二条兼基）が奉請されている。すなわちこの頃になると、仏舎利はその本来の意義を失って、各界の一流の人々への贈り物のような形で奉請され、さながら仏舎利を中心にした社交場のごとき感を呈した。

正中元年（一一三四）十二月十四日、後醍醐天皇は三十七粒の仏舎利を奉請されるとともに、特に宸翰置文をしたためられ、仏舎利は「天下の靈宝、朝家の鎮護」であるから、今後一回の奉請は三粒をこえてはならないと戒められた。正中元年十二月といえば正中の変の直後であって、天皇がこのように多数の仏舎利を奉請されたのは、あるいは今後の討幕計画のために必要であったのかもしれない。

天皇は隠岐から御帰還後、間もなく、元弘三年九月二十二日、三粒の仏舎利を奉請されるが、このとき改めて宸翰置文をもって、安易な奉請を厳に戒められた。

しかし二度にわたる天皇の御制禁にもかかわらず、仏舎利の政治的贈り物としての奉請は、その後も、あいかわらず盛んであった。いつばう東寺内部にも、この状態をいたむ声があり、学僧賢宝も「自由競望」の有様をなげき、この舍利のもつ意味と、本来の舍利信仰にかえるように力説している。

この文章は、真言宗総本山教王護国寺（京都の東寺）の長者である鷲尾隆輝師が、「東寺の歴史」と題する項の中で述べているものです。それだけに東寺の歴史が割合詳しく記されていますが、東寺の講堂内に安置している如来像や明王像の胎中より仏舎利が発見されたことについて、「それは仏教が、何時の時代に、如何なる形態をとろうと、必ず釈迦の精神に還る

べきことを、仏舍利納入によつて示しているのである」と説明されていますが、それは著者の私見であつて、本当はそうではなく、弘法大師が仏舍利の偉大な呪力を信じ、その呪力によつて日本国全体を真言密教の世界にしようとしたことをあらわすものである、というべきでありましょう。このように考えるとき、今さらながら、弘法大師が東寺講堂内の二十一体の仏像にこめられた真言密教の呪術的野望のすさまじさに、思わず慄然とせざるを得ないものが感ぜられるのです。

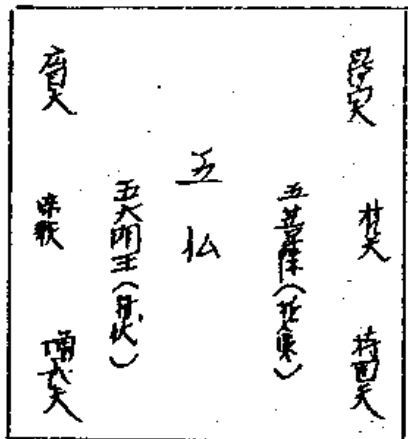
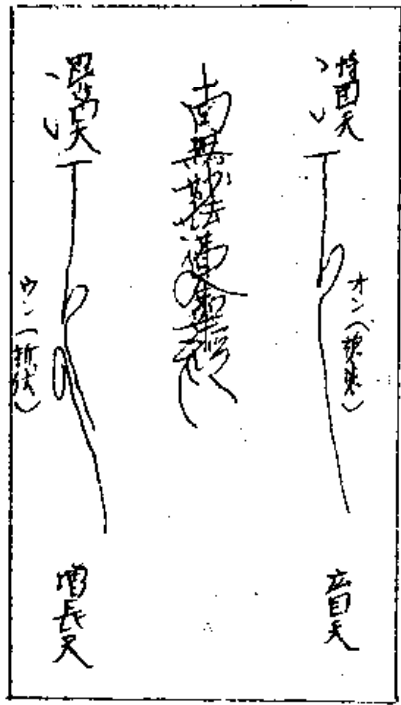
私は幾度か、この講堂の内にたたずみ、二十一体の仏像マンダラをにらみすえたことがありました。それはまさしく魔像の世界、地の底より吹き上がってくる呪いの世界、嘔吐の世界でしかありませんでした。大聖人も遊学中、しばしばこの講堂の内にあつて、呪像の前に焚く護摩の焰を見つめておられたことでしょう。そして真言亡国の根源を見とどけられたことでしょう。

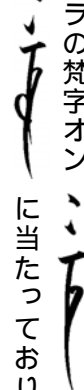
「古寺巡礼・京都・東寺」(一二六頁)に京都国立博物館美術室長・中野玄三氏は、講堂の五仏・五菩薩・五大明王の配座について次の如く述べています。

中央に悟りの境地をあらわす自性輪身の五仏を安置し、その東に慈悲の作用をあらわす正法輪身の五菩薩、西に折伏の作用をあらわす教令輪身の五大明王を配したものと思われる。

ここにいう五仏とは大日如来を中心とする阿闍如来(東)・宝生如来(南)・阿弥陀如来(西)・不空成就如来(北)のことであり、五菩薩とは金剛波羅蜜菩薩を中心とする金剛薩埵(東)・金剛宝菩薩(南)・金剛法菩薩(西)・金剛業菩薩(北)のことであり、五大明王とは不動明王を中心とする金剛夜叉明王(東)・降三世明王(南)・軍荼利明王(西)・大威徳明王(北)のことであつて、この三部はそれぞれに一尊四士様式の立体的羯磨マンダラを形成し、仏部の東にある菩薩部は慈悲の面をあらわし、仏部の西にある明王部は折伏の面をあらわしていることは、中野氏のいわれる通り、それらの諸像を一見すれば一目瞭然としてるところです。

私は、この講堂の内に立つて、五仏・五菩薩・五大明王を中心としてあらわされている密教の羯磨マンダラと、大聖人が図顕された大マンダラとを比較してみたことがあります。今、これを対比してみれば次の通りです。



これによれば、密教の五菩薩によつてあらわされた正法輪身の慈悲は、大マンダラの梵字オンに当たつており、大聖たり、五大明王によつてあらわされた教令輪身の折伏は、大マンダラの梵字ウン、に当たつており、大聖人は大マンダラ図頭に際してお題目の慈悲の力・折伏の力を左右の梵字としてあらわすのに、東寺講堂の五菩薩・五大明王の座配を胸中深くたもち、真言密教マンダラ世界に勝る法華経本門の大マンダラ世界を強く表現しようとされたのでなかつたか、と推察されたものです。

もとより、これは私の推察にすぎません。然し法華経を信仰するものとして、東寺講堂の内に立ち、圧倒するような二十一体の仏像による密教マンダラ世界に対する時、これに勝る法華経本門の大マンダラ世界の具現を急がなければならない、と痛感させられるものです。そしてこうした実感から、大聖人の往時を偲び、この講堂の内に坐られた大聖人であればなおさらのこと、東寺の羯磨マンダラを折伏する法華経本門の大マンダラ世界実現を至念されたことであると思わずにはおれないのです。ましてこの二十一体の仏像の胎内に、それぞれ仏舍利が埋納されていると知っておられた大聖人の心底には、にえくりかえるような怒りが沸騰していたのではないでしょうが。



しかも弘法大師が金剛智・不空・惠果と伝承された八十粒の仏舍利を、宮中真言院の祈祷本尊とし、それがやがて三千粒・四千粒と増え、その中のものが各大寺・大社に奉請され、鎌倉後期になっては仏舍利が政治的贈りものとなり、上流社会の社交の具に供せられるようになっていたという事実をかえりみる時、大聖人が仏舍利崇拜について述べられなかったのも、蓋し当然のことと申されましよう。

後に、仏舍利奉請について後醍醐天皇により再度にわたって禁制がなされたというほど、奉請が乱発され、仏舍利が政治的贈りものと化し、上流社会の社交の具に供せられるに至ったとしても、これを密教的に解釈するならば、それは仏舍利を武器とした真言宗の社会的浸透伝播にほかならなかったのです。仏舍利という超宗派的呪力をもって、真言宗の勢力を拡張する戦術、それが仏舍利奉請であつたと申されましよう。

然し、奈良六宗や、平安朝の天台宗・真言宗によつて、仏舍利がどのようにあつかわれていようとも、もともと仏舍利はお釈迦さまの仏舍利であり、法華経本門の立場から見れば、久遠の本仏お釈迦さまの仏舍利に違いはありません。だからこそ大聖人は、旧来の仏舍利観を批判するにも批判することが出来ず、ひたすら「本門の教主釈尊を本尊とすべし」という本尊観を展開されたのでありましよう。それは大聖人が、迹門位本ながらも法華経を最大一とする天台伝教に対して敢えて批判をさけ、かれらに勝る本門位本の法華経を宣布しようとした態度と、軌を同じくするものであつたかも知れません。

このように見て来ると、大聖人の御遺文中、仏舍利崇拜の文章のないことも、おのずから納得されて来るわけですが、ところで神力品別付嘱の中の起塔供養について、御遺文中、それに関する文章や、起塔供養を奨励する言葉の見つけ難いことが、問題として残されています。

然し、大聖人が図顕された大マンドラそのものに、既に起塔供養の実が包摂されているのです。起塔供養、それは本門の本尊を建立供養することにほかなりません。いみじくも井上清純先生は、その著「妙経 如是我聞」（九五六頁）に、  
この起塔は、本尊の勧請を意味するのである。

と断言されています。この断言は、まさしく遠見であると申されましよう。これによれば神力品別付嘱は、「本門の題目」の受持宣布と、「本門の本尊」の建立供養であつた、といいかえることが出来るのです。

従つて、大聖人の御遺文中、たとえ起塔供養を奨励するお言葉がなかったとしても、起塔の塔を「本門の本尊」とするならば、「本門の本尊」とその建立に関する大聖人の主張は、御遺文中、まことに枚挙にいとまはないのです。

これをもつて大聖人は、本化上行菩薩として親しく久遠の本仏お釈迦さまより、末法々滅尽時の娑婆世界に受持宣布すべき一乗「本門の題目」の付嘱と、建立供養すべき仏塔「本門の本尊」の付嘱とを、靈山虚空會上、神力品別付嘱の段において確かに相承し、その自覚と使命に立つてあやまりがなかった、と断言されましよう。

ここにおいて、本仏お釈迦さまが付嘱された仏塔様式とは如何なるものであつたか、上行大聖人がこの付嘱をうけて獅子吼された「本門の本尊」とは如何なる様式のものであつたか、そしてこの両者が一つのものとして、どのように関係づけられ、更にそれが「本門の戒壇」建立の上に、如何ように具現されるのか、という核心にふれて行かねばなりません。

この究明は急を要するようです。何故ならば、これは一例にすぎないのですが、昭和五十六年に迎える大聖人七百遠忌に際し、日蓮宗総本山身延山久遠寺においては、現在の本師堂（釈迦堂）を改めて鉄筋三階建ての大本堂とし、その前庭に浄池をもうけ、浄池の中央に相輪塔を建てようと計画していることもあるからです。

申すまでもなく相輪塔というのは、伝教大師によって創められたという変形の仏舎利塔のことです。たとえ伏鉢のドームは省略され、仏舎利に代わる法華経の経文が納経されるものであつたとしても、仏塔に変わりはありません。仏塔は本来、寺院の中央に建てられた本尊塔であつたはずで、身延山当局は、この前庭浄池の中の相輪塔と、大本堂須弥段の本尊（それは大マンダラの仏像化といわれていますが）、この両者の関係を、どのように意義づけているのでしょうか。何らの意義づけも持たず、寺院境内の輪奐の美をそえるために相輪塔を建てるとするならば、それは奈良朝以来、五重の塔を境内の飾りものとして来たあやまつた風潮を継承するというそしりをまぬがれないでありましよう。

身延山には、奥之院思親閣へ登る五十丁の参道の中腹に、江戸末期に建てられた相輪塔が大黒堂のかたわらに今も残っています。この相輪塔については曾って「みのぶ」教報誌上、立正大学の兜木亨博博士が、東京雑司ヶ谷の鬼子母神堂の古文書の中から発見した資料によつて、その縁起を紹介していますが、それにしてもこの相輪塔も、境内一隅にあつて輪奐の美をそえるものでしかありません。

曾って私は、身延山布教部在職中、七面山仏舎利塔建立を発願し、第一回身延山東京街頭布教を契機として実現の第一歩

をふみだそうとして、身延山当局の強硬な反対にあい、中止のやむなきに至った悲願の思い出をもっています。

今、身延山当局が七百遠忌に際し、大本堂建立計画の中に相輪塔を、こともあろうに池の中に立てると知らされては、大黒堂境内の相輪塔の淋しい姿を思い、中止させられた七面山仏舍利塔建立計画を偲び、これらと思いあわせて、身延山当局は「本門の本尊」と神力付囑の仏塔との関係を、どのように理解し、意義づけられているのか、お尋ねしたいものと思うのです。若し、身延山当局において、この教学的意義を明確にしていなかつれば、身延山が日蓮宗総本山であるだけに、これは後世にまで重大な問題を残すことになりました。既に身延山奥之院思親閣には、中央の祖師堂の向かつて左のかたわらに、お釈迦さまの露坐の大仏が安置され、本尊の本末顛倒の姿が白日のもとにさらされている状態です。

今日の日蓮教学の課題は、旧来の訓詁的宗学より速やかに脱皮して、本仏のお釈迦さまより付囑された仏塔と、大聖人提唱の「本門の本尊」との関係を究明し、これにあわせて「仏乘実践の在り方、本化の僧伽の在り方を明らかにして行かねばなりません。これを明らかにすることが、そのまま「本門の戒壇」を明らかにし、戒壇建立運動を展開せしめ、推進せしめて行くものでありましよう。若し、こういう課題に対する究明をおろそかにするならば、もはや日蓮教学は、過去の死骨化した教学にすぎないものと化してゆくばかりでなく、信行の指針にも成らず、末法を照らす輝かしき本化の歴史を創造することも出来ないものとなってしまいましよう。

なお、御遺文中、仏塔（宝塔）に関するものとして、通常、文永九年三月十三日付けとされている「阿仏房御書」があげられています。それには次のように述べられています。

末法に入つて法華経をたもつ男女の姿より外に宝塔なきなり。若し然らば、貴賤上下をえらばず、南無妙法蓮華経と唱うる者は、我が身宝塔にして我が身また多宝如来なり。妙法蓮華経より外に宝塔なきなり。法華経の題目は宝塔なり。宝塔また南無妙法蓮華経なり。

今、阿仏上人の一身は地水火風空の五大なり。この五大は題目の五字なり。然れば、阿仏房さながら宝塔、宝塔さながら阿仏房。これより外の才覚無益なり。聞信戒定進捨慚の七宝をもつて飾りたる宝塔なり。

多宝如来の宝塔を供養し給うかと思えば、さにては候わず、我が身を供養し給う。我が身また三身即一の本覚の如来なり。かく信じ給うて南無妙法蓮華経と唱え給う、ここさながら宝塔の住処なり。

然しながら、この文章は、法本尊思想から己身本尊思想へ墮落していった理本尊思想であって、行者・宝塔・題目・五大・多宝如来・三身即一の本尊の如来というものを、ただ即の字で結びつけた観念的遊戯にすぎないものであり、おそらく大聖人滅後、一塔兩尊四土本尊形体が出来てきた頃、その形体を何とか理論的に裏付けようと思つた愚かな者が、大聖人の根本教義を知らないまま、理本尊思想をもつて作爲した偽書であることは、これまで再三にわたつて述べて来たところですから、この偽書をもつて大聖人の仏塔觀（宝塔觀）の傍証とすることは出来ません。

然し、恐るべきことは、この「阿仏房御書」にもとずいて、現在日蓮宗学の大家といわれている学者が、法華經の成仏とは、信行する人々が宝塔の内に入ることである、と堂々と論じていることです。いづれ機会を得て、その教学者の論文を徹底的に破折しなければならぬと思つていますが、宝塔はあくまでも本尊塔であつて、行者の塔ではないのです。

法華經を信行する者は、それが如説の行であるならば、本化の菩薩と申されましよう。本化の菩薩であるならば、一閻浮提広宣流布の契約を果たすまでは、仏陀となることはありません。若しその契約を成就して仏陀となるならば、そこではじめて仏陀として仏塔に入ることありましよう。然しそれまでは本化の菩薩として久遠の本仏お釈迦さまの脇仕となり、本仏の仏塔に脇仕するのです。

大聖人は本尊様式として一尊四土を主張され、仏像としては大聖人みずから身延山中において開眼された二具十体の一尊四土像が、中山法華經寺の法華堂内陣に秘仏として格護されています。私たち日蓮門下の者はこの本化の四大菩薩の眷屬として本仏お釈迦さまの脇仕となるのです。脇仕となつてゐる当処こそ、本仏本化不二の仏国土に外なりません。宝塔の内に入る未来を待たず、その当処に即身成仏してゐるのです。

さて、大聖人は一尊四土様式の外、本尊として大マンダラを図顯されました。現在、御真筆大マンダラが一二四幅現存していますが、大聖人滅後七百年の間には散逸したのも多く、図顯された大マンダラの数、現存する数より遙かに多かつたことでしょう。

この大マンダラこそ、これまで屢々述べて来ましたように、大聖人畢生の悲願であつた「本門の戒壇」の構造を密釈図示されていたものであつて、若し、大マンダラの諸仏・諸尊・諸天の像が造立され、大マンダラの図式に従つて勧請されたならば、おそらくピラミッド式の重層壇様式になるものと想像されるところです。

こうしたピラミッド式重層戒壇の構想は、おそらく大聖人が奈良遊学中、鑑真和尚が築いた東大寺戒壇院の二仏並座の多宝塔を中心に四天王の東西南北に陣取った三層の土壇、或いは東大寺良弁和尚の命より実忠僧正が築いた奈良春日山々麓の高畑清水町に現存する三層の頭塔（玄昉の首塚という伝説をもつ土塔）にヒントを得ておられたのではないかと思われるのですが、このことについては前に一度ふれたことがありますので、重説はさけるとしても、ここで問題とされるのは、大聖人が開眼された一尊四土本尊形体と、大マンダラ戒壇中央の二仏並座の多宝塔形体と、大聖人が上行菩薩として靈山虚空會上、神力別付囑の段において、本仏のお釈迦さまより親しく面授された起塔供養の仏塔形体という、この三様の本尊形体の關係でありましょう。

たとえ神力別付囑の仏塔が二仏並座の儀相でなく、一尊四土様式による仏像を安置するチャイティヤであったとしても、大聖人開眼の二具十体の一尊四土様式には仏塔はありません。仏塔があるのと無いのでは大変な相違です。この相違は一体どうしたことでしょう。どのように会通すればよいのでしょうか。一尊四土の場合、仏塔は省略されたのでしょうか。それとも西北インドのガンダーラやマツラー地方において仏像が造立されるようになって以来、仏像が仏塔に代わっていった歴史の変遷が、そのまま一尊四土形体としてあらわれたのでしょうか。それにしても仏滅後、末法々滅の時代に建立すべき本尊形体を、起塔供養の仏塔として付囑されているのは、気になるところです。

一方、大聖人が図顕された大マンダラは、いずれも二仏並座の儀相によっている以上、ここには当然、多宝塔が存在しています。然し、注意しなければならぬことは、この二仏並座の多宝塔と、神力別付囑の仏塔とは、決して同じものではないということです。

何故ならば、多宝塔は囑累品において二仏並座の儀相を解き、本仏お釈迦さまの勅により、宝塔の扉を閉じ、十方分身の諸仏と同じく化塔として、東方無量千万億阿僧祇の彼方にある多宝如来の本土宝浄世界へ帰ってしまっており、お釈迦さまの滅後、末法娑婆世界に一仏乗の實踐される当処、本化の菩薩によつて建立される仏塔は、久遠の本仏お釈迦さまの仏塔であつて、この仏塔には、もはや二仏並座の儀相を整える必要は、既になくなっていくのです。

これまで私は、二仏並座の儀相は、生身のお釈迦さまが生身のまま、実は久遠実成の本仏であつたことを開顕し、同時にその真実を実証するための方便設定であつたということを、繰り返し、繰り返し述べて来ました。これによつても神力別

付囑の仏塔が、本仏お釈迦さまの仏塔であつて、二仏並座の儀相をなすものではないことは明らかです。

すると、この塔は、二仏並座の多宝塔とは全く別の仏塔であり、そうかといつて仏滅後に起こつた塔観論争以前のストウパーでもなければ、チャイティヤでもなく、塔中に法華經の經卷を埋納し、塔の正面に久遠の本仏お釈迦さまの仏像を安置する仏塔、本化の菩薩によつて造立され、本化の菩薩が脇仕として圍繞する未曾有の仏塔であると申されましょう。

勿論、この仏塔に仏舍利が久遠の本仏お釈迦さまの眞身舍利として奉安され、法華經の經卷と共に塔中に埋納されるならば、これに越したことはありません。前にも述べましたように、仏舍利は信仰によつて不思議にも増えてゆく生きた舍利であるのですから、たとえ数に制限があつても、その数は限定されたものではなく、増えて行くといふことによつて、縁が起れば、仏舍利も感得されるのです。

このような仏塔様式は、お釈迦さまの滅後、曾つて存在したこともない未曾有のものであり本化の菩薩によつて初めて造立される全く新しい仏塔と申されましょう。然し実はこの仏塔はたとえお釈迦さまの滅後未曾有のものであつたとしても、お釈迦さま以前、無量無辺の過去仏時代から、既に予言されてきた久遠の仏塔であつたのです。

### 無量の過去仏によつて予言されてきた一尊四士の久遠の仏塔

さて、法華經本門の八品においては、久遠の本仏お釈迦さまと一仏乗と本化の菩薩とが三宝一体となつて顕現していましたが、この三宝一体は、お釈迦さまが法華經本門八品を説かれるとき、はじめて成就したものでなく、実に、無始久遠の昔より成就していたものであり、無量無辺の過去仏によつて、時々念々、連綿として継承し相續されてきたものであつたのです。ところがお釈迦さまの滅後、正法時代・像法時代もすぎ、いよいよ末法々滅尽時となれば仏勅をこうむつていた本化の菩薩が、仏勅のまにまに在々所々に出現して、一乘法華經を如説に受持宣布するようになるのですが、然し、そのままは一乗の法宝と本化の僧宝はあらわれていても、久遠の本仏お釈迦さまを本尊とする仏宝は顕現されてはいません。そこで一乗実践の当処には、本尊としての仏塔を建立するよう、神力別付囑において起塔供養が告勅されていたと思われましょう。

本化の菩薩は、無始久遠劫来、本仏お釈迦さまの本弟子として常に一仏乗を修し、常に本仏お釈迦さまに相即して来ているものですから、お釈迦さまの滅後、末法娑婆世界に涌出して一仏乗を受持宣布するに当たつては、たとえ起塔供養の付囑

をうけていなくても、当然、起塔供養をなすものです。

それにもかかわらず、神力別付嘱の段において、わざわざ起塔供養が告勅されたのは、一仏乘実践の当処（即是道場）に、本門の三宝一体の実を顕現せしめようとする入念な配慮もさることながら、実は、この三宝一体が無始以来、無量無辺の過去仏によって連綿として護持・継承されてきたものであり、特に本化の菩薩が、代々の無量の過去仏によって起塔供養するよう予言し付嘱されて来たものであったからである、と思われるのです。

つまり、この起塔供養の仏勅は、お釈迦さまによって初めてなされたものでなく、既にお釈迦さま以前、無量億劫の間、無量の過去仏によって、それぞれに告勅されてきたものであり、しかも、お釈迦さま以前のいずれの過去仏の滅後にも実現しなかった仏塔であり、お釈迦さまの滅後の末法時代に、はじめて出現する本化の菩薩によって、はじめて建立される仏塔であるという意味がこめられているのです。

このことを、もっと詳しく説明すれば、無量無辺の過去仏は、如来寿量品に示されている通り、たとえ「名字の不同」「年紀の大小」という相違こそあれ、皆、お釈迦さまと等しく、初めに方便の三乗を説き、後に真実の法華経をあらわし、滅後、仏舍利を留めて正法時代・像法時代を利益しました。そしてその像法の終わり・末法の初めには、次の過去仏が出現して同様に開三顕一・開近顕遠の実を示し、こうして無量無辺の過去仏は、それぞれの滅後、正法の終わり、末法の初めを交代時期として、本門の三宝を間断なく連綿として継承し、それをそのままお釈迦さまへとつないだのです。

本門の三宝を「継承した」とか「つないだ」というのは、結果的な表現であって、決して適当な言葉とはいえませんが、それはともかくとして、過去仏から過去仏へと継承されてきた法華経を、お釈迦さまの滅後、末法のはじめに継承する者は、これまでのような一人の仏陀ではなく、久遠劫来、無量の過去仏によって発心調養され、今番本仏お釈迦さまの本弟子として開顕された無量無辺なる本化の菩薩であるとされているのです。即ち、ここでは仏陀から仏陀への伝統が打ち破られ、仏陀と本化の菩薩とが入れ替わっているのです。この交代劇は、無始以来未曾有の出来事と申されましょう。

無始久遠劫来の過去仏の時代にあつては、それぞれの過去仏の滅後、末法の初めには、次の過去仏が出現したのですから、本化の菩薩の出現する必要はありませんでした。然し、お釈迦さまの滅後の末法万年の時代にあつては、仏陀は出現せず、代わって本化の菩薩が出現して法華経を受持宣布するのですから、本化の菩薩としては当然これまでの伝統に従い、伝統の

如く久遠の

本仏を本尊として立てなければなりません。

しかも、この際、本尊として立てる仏陀は、提婆達多がお釈迦さま以前の三人の過去仏を立てたように、お釈迦さま以前の無量の過去仏の中から一仏、乃至数仏をえらび出すのではなく、すべての過去仏を悉く久遠の仏身に包摂摂取された本仏お釈迦さまであり、本化の菩薩に対して末法弘教を付嘱された本仏お釈迦さまでなければならぬことは申すまでもありません。本化の菩薩は、弥勒菩薩が從地涌出品において

世尊、この大菩薩衆は、たとえ人あつて千萬億劫において数うとも尽くすことあたわず、その辺を得じ。これ等は、久遠よりこのかた無量無辺の諸仏の所において、もろもろの善根をうえ、菩薩の道を成就し、常に梵行を修せり。

といているように、無始久遠劫来、無量無辺の過去仏の一人一人によつて、次々に発心せしめられ調養せしめられて来たのです。然し、いずれの過去仏にしても、本化の菩薩に対して末法娑婆世界の弘教を付属するに際しては、その時を「我が滅度の後」ではなく、「我が滅度の後、無量劫を過ぎて釈迦牟尼仏」といふ仏陀が出現する。その釈迦牟尼仏の滅後の後、末法の時代」と規定されているのです。

無量の過去仏は皆、お釈迦さまと等しく法華経を説かれました。見宝塔品も説き、從地涌出品も説き、如来寿量品も説き、そして如来神力品も説かれました。但し神力別付嘱においては本化の菩薩が末法娑婆世界に出現して法華経を受持宣布し、起塔供養する時を、お釈迦さまの滅後の末法時代と規定し、すべての本化の菩薩に対して、その時の到来を待機せしめたのです。

無量の過去仏の説かれた法華経と、お釈迦さまの説かれた法華経とが異なる処は、当にこの一点ではなかったでしょうか。若し、そうであるならば、本化の菩薩は、無量の過去仏が一人一人、劫を経て娑婆世界に出現し、法華経を説いて寿量顕本されるたびごとに大地より涌出して、それぞれの過去仏の脇仕となり、神力品においては無量無辺の過去仏の数だけ同様に付嘱をうけ、ひたすらにお釈迦さまの寿量顕本の時と、お釈迦さまの滅後、末法弘教の時を待機していたものである、といふことが出来ましょう。

そこで、若し、法華経を信仰している私たちが、まことに本化の菩薩であつたならば、私たちは無始以来、無量億劫の間、



無量無辺の過去仏の脇仕となり、そのたびごとに何万回、何億回となく全く同様の付嘱をうけ、付嘱にこたえる誓願をなし、お釈迦さま出現の時を待機し、お釈迦さまが本門八品を説かれる時には本弟子として脇仕し、神力品においては改めて最後の付嘱をうけ、更にお釈迦さまの滅後、この末法法滅の時代に、これまで付嘱に付嘱を重ねられてきたその付嘱、誓願に誓願を重ねてきたその誓願を果たすべく、今ここに法華経を信仰しているものである、といわれなければなりません。

ここに付嘱と誓願の久遠の重みがあります。法華経の付嘱・弘教の誓願は、お釈迦さま御在世当時の靈山虚空會上、ただ一回切りのものではなかったのです。ただ一回だけのものであったならば、弥勒菩薩が序品の瑞相を忘れていたように、或いは須梨槃特（別名パンタカ）が自分の名前を忘れたように、付嘱も誓願も忘れるということがあるかも知れません。本化の菩薩といっても、六萬恒河沙という無量無辺の数の中には、パンタカのように信仰は純粹であつても、智慧は愚かな者もいるのです。然し、如何に愚かな者であつたとしても、信仰が純粹であるならば、何萬回・何億回となく同じことがくりかえされ、しかもその間、同じ本化の僧伽の中にあつて共に修行し、共に待機しているならば、もはやその付嘱・誓願は無意識心底に浸透し、不動不退のものとなるものです。

これに対して迹化の菩薩が、勸持品二十行の偈文をもつて如何に末法死身弘法を誓願しても、過去久遠の付嘱、無量回数の付嘱をうけていない以上、従地涌出品の冒頭において、「止みね、善男子」と制止されるのも、もつともなことでありましょう。

自分の頭で考えた誓願、縁にふれて感情的に誘発した誓願、更には一期の身命をも捧げるほどの誓願でさえ、そういうものは覚悟さえすれば誰にでも起こせるものです。然し、生々世々、一閻浮提広宣流布のあかつきに至るまで、菩薩としての誓願をつらぬくことは容易なことではありません。

法華経を信仰している人々は、必ず朝夕の勤行の時でも、修行や法要の時でも、開經偈の、三世の諸仏、甚深の妙典なり。生々世々、値遇し頂戴せん。

という誓いを述べ、またそのように述べるのが習慣になっているほどですが、本当に、この誓願を信じている人は、果たして幾人いることでしょうか。果たして幾人の人が生々世々、人間として生まれ代わつてくることが出来るのでしょうか。たとえ人間として生まれ代わつてくることが出来たとしても、果たして生々世々、法華経に値遇し、法華経を信仰する身と

なれることが出来るのでしょうか。たとえ法華經を信仰することが出来たとしても、果たして生々世々、本化の菩薩たる自覺と使命に立ち、その喜びをもつことが出来るでしょうか。

未来永劫にわたる、これらのことを保証してくれるものは、一体、誰でしょう。その人は一体、どこにおられるのでしょうか。それは常に娑婆世界にあつて毎自悲願の常說法をされている久遠の本仏お釈迦さま一仏のほかはありません。無始久遠劫来、常に私たちのそばにいて無限の凝視をそいでこられた本仏お釈迦さま、そして無量の過去仏として出現されては、そのたびごとに法華經を説き、法華經を付嘱されてきた本仏お釈迦さま。このお釈迦さまの本弟子として過去無量億劫の間、生々世々に法華經の修行をつみ、法華經の付嘱を受けて来た本化の菩薩にして、はじめて未来永劫、一閻浮提広宣流布、通一仏土のあかつきに至るまで、生々世々人間と生まれ、法華經に値遇し、法華經を如説に受持宣布して、久遠の付嘱にこたえ、久遠の誓願を果たして行くことが出来るのです。

従つて、開經偈の「生々世々、値遇し頂戴せん」という誓いを立てる人々は、今からおよそ二千年数百年前、お釈迦さま御在世中、法華經説法の会座にあつて、親しく法華經の付嘱を受けたものであつたという一回限りの感動にとどまらず、過去無量億劫の間、本仏お釈迦さまが無量の過去仏として法華經を説き、法華經を付嘱されるたびごとに、生々世々、常にその膝下にあつて法華經を修行し、法華經の付嘱を受けて来たものであつたのだという久遠劫来の無限の感動をもたねばなりません。そこには深く温かい懐古の情も、地下水の如く吹き出ていることでしょうか。そういう人こそ、まことの本化の菩薩であるといわれるものでありましょう。

このように本化の菩薩の久遠の過去をふりかえつてみると、從地涌出品には、ただ娑婆大地の下方の虚空世界にあつて昼夜常精進していたと記されていますが、実は本仏お釈迦さまが過去仏として法華經を説かれることに、大地より涌出して虚空会に昇り、神力別付嘱において、「無量劫をすぎて釈迦牟尼仏という仏陀が出現する。その仏陀の滅後、末法の世に出現して法華經を宣布し、在々所々に起塔供養せよ」

「釈迦牟尼仏以前の末法の世には、他の仏陀が出現する。然し釈迦牟尼仏滅後の末法にはもはや他の仏陀は出現しない。本化の菩薩は、これまでの仏陀に代わつて法華經を宣布し、起塔供養して久遠の浄仏国土を莊嚴せよ」

という付嘱をうけ、再び娑婆下方の虚空世界に帰つて、お釈迦さま滅後の末法到来を待機していたと申されましょう。

従つて本化の菩薩は、お釈迦さま以前の無量億劫の間は、無量の過去仏より付嘱はうけても法華経を宣布することはなく、お釈迦さまの滅後の末法において、宣布の実動を起し、秘めてきた久遠のエネルギーを一挙に爆発せしめるものであって、大聖人の果敢な弘教態度も、個人的な性格によるものでなく、久遠の付嘱・久遠の誓願の瀑流というほかはありません。

さて、ここで考えねばならないことは、無量の過去仏がそれぞれに本化の菩薩に対して付嘱された起塔供養の仏塔は、過去仏の仏塔ではなく、実に本仏お釈迦さまの仏塔であつたということです。それは無量の過去仏によつて予言された久遠の仏塔であつたとも申されましよう。

しかもそれは、本化の菩薩が、はじめて法華経を受持宣布する当処、本化の菩薩によつて建立される仏塔であり、本化の菩薩に圍繞され脇士される仏塔である以上、過去仏の時代にも出現することもなかつた古今未曾有の仏塔であることは申すまでもありません。

先に私は、この仏塔は、二仏並座の多宝塔でもなく、お釈迦さま滅後に起こつた塔観論争のストウパーでもなければ、チヤイテイヤでもないと申しましたが、更にいうならば、いずれの過去仏の滅後に建てられた過去仏の塔でもなく、それら無量の過去仏の塔を総括象徴した二仏並座以前の多宝塔でもないのです。

それは仏塔構造の問題でなく、本化の菩薩によつて建立される塔であるかどうか、本化の菩薩が圍繞脇仕する塔であるかどうか、ということによつて塔の内容が決定されるのです。視点をここに当ててみるならば、起塔供養の塔が、全く古今未曾有のもの、無量劫来、予言に予言を重ねて、遂に実現した仏塔、本化の菩薩を脇仕とする久遠の本仏お釈迦さまの仏塔であつたと申されましよう。そして私は、この仏塔こそ、大聖人が至念された本門大マンダラ戒壇の中央にそびえる本尊塔でなかつたかと思われてならないのです。

## 本化の菩薩に付囑された

### 本佛の佛塔とその構造 ー 後段

#### 靈山別付囑と一秘即三秘の法門

これまで私は、法華經如来神力品において久遠の本仏お釈迦さまが、本化の菩薩に対して別付囑されたものは、五種法師による法華經の実践だけでなく、起塔供養という仏塔本尊の建立であり、このことによつて久遠の本門の三宝が完備されると述べて来ました。

起塔供養の仏塔が、本化の菩薩によつて建立され、圍繞・脇仕されるところの久遠の本仏お釈迦さまの仏塔であり、娑婆世界においては古今未曾有の仏塔であるということを中心としたものは、余りにも少ないだけに、これを聞いた人々の中には驚かれた人もおられたことと思います。

しかし、起塔供養の付囑は、独り神力品だけではないのです。前にも引用して説明したことがありますが、法華經藥王菩薩本事品第二十三には、次のように示されています。

その時に日月淨明德仏、一切衆生<sup>+</sup>見菩薩に告げたまわく、

「善男子、我涅槃の時至り、滅尽の時至りぬ。汝、牀座を安施すべし。我今夜において当に般涅槃すべし」

また一切衆生見菩薩に勅したまわく、

「善男子、我れ仏法をもつて汝に囑累す。及び諸の菩薩、大弟子、並に阿耨多羅三藐三菩提の法、また三千大千の七宝の世界・諸の宝樹・宝台、及び給侍の諸天をもつて悉く汝に付す。我が滅度の後、所有の舍利また汝に付囑す。当に流布せしめ広く供養を設くべし。そこばく千の塔を起つべし」

勿論、ここにいう日月淨明德仏とは過去仏のことであり、一切衆生見菩薩とは後の藥王菩薩のことですから、藥王菩薩

が建立した「そこばく千の塔」にも勝る八万四千の仏塔は、神力付嘱において本化の菩薩に建立するよう付嘱した仏塔とは異なったものであり、そこに本迹の相違があることは申すまでもありません。

然し、それにしても薬王菩薩に付嘱した「そこばく千の塔」は本尊塔であり、仏陀の付嘱には、教法付嘱にあわせて本尊建立付嘱があるというパターンが示されているのです。

なお神力付嘱には、薬王付嘱のような「諸の菩薩、大弟子」「及び給侍の諸天」、並びに「三千大千の七宝の世界」という仏国土、仏国土の中の「諸の宝樹・宝台」というものは記されていませんが、然しこれらは当然、付嘱にともなうものであつて、神力付嘱には記述が省略されていると見るべきでありましょう。

若し、そうであるならば本化の菩薩には、既に本仏お釈迦さまの仏国土をはじめ、仏国土の中の宝樹・宝台はもちろんのこと、お釈迦さまによつて教化された無量の迹化の菩薩も、二乗の大弟子たちも本化の眷属として付嘱されていると申されましょう。そして法華経を信仰する私たちが、まことに本化の菩薩であるならば、私たちの日常、行住坐臥、何時でも何処でも仏国土は顕現し、本迹両門の菩薩・二乗の仏弟子、擁護の諸天は充滿して大マンダラの風光を光顕しているということが出来るはずです。ここに大マンダラ仏国土の中心者として久遠の本仏お釈迦さまを本尊とする仏塔が建立されなければならないことは申すまでもありません。

さて、ここで触れておかねばならないことは、日蓮宗の伝統的宗学上にいわれている「一秘即三秘」という法門のことで、す。立正大学日蓮教学研究所より刊行されている「日蓮宗読本」(一四八頁)には、

事の一念三千は、そのまま本門の肝心となることによつて具象化し、具象化することによつて白法となり、一大白法と仰がれることによつて、三秘の妙行に開出せられるのである。

といい、更に、

この五字の教法による救済の方法として三秘の行が開かれる。

と述べ「一秘即三秘」の法門が肯定されていますが、これより先に望月歆厚氏は、その著「日蓮教学の研究」の中で、「三大秘法の成立と組織」という項(一一八頁～一四〇頁)をもつけ、特に先師の諸説を列挙分類しながら、「一大秘法と三大秘法との開合関係を詳しく説明されています。ここでも望月氏は「三大秘法は行門の方規である」と断定し、三秘の奥に、

三秘を開合せしめる一秘の存在を主張されていますが、不審でならないことは、何故、そういう一秘を設定しなければならぬのか、ということです。望月氏の所説も所詮、一秘即三秘という前提に立った見解にすぎません。果たしてこの前提は正しいものなのでしょうか。どうしてこういう前提が起きてきたのでしょうか。三秘相即、三宝一体、三而不三、不三而三で充分ではないでしょうか。

然るに、三秘相即を主張するために更に一秘を立てるならば、その一秘が三秘をあらしめる根源的存在となり、従って三秘の中の「本門の本尊」も行門の施設にすぎないものとなり、三秘の中の「本門の題目」を媒介として一秘の理境を求めるといふ行法が起きて来ることになるのです。これでは教行証一体とはいえなくなってしまうでしょう。三秘は成仏の手段でなく、目的そのものであり、成仏の当相を示すものでなければなりません。

たしかに日蓮大聖人は、妙法蓮華經の五字（妙法の五字）といい、或いは南無妙法蓮華經の七字（妙法の七字）といい、同時に「妙法の五字七字」と申されました。然し、妙法の五字が三秘を開合せしめる一秘でもなければ、妙法の七字が一秘より開出された本門の題目でもないのです。大聖人は観心本尊抄に、有名な言葉として、

（久遠の本仏）釈尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華經の五字に具足す。我等、この（妙法の）五字を受持すれば、自然に彼の（本仏お釈迦さまの）（久遠の）因果の功徳を譲り興えたもう。

と示されていますが、ここでいう妙法の五字は付嘱の題目であり、これを衆生が受持する当処において、五字がそのまま南無妙法蓮華經の七字となるのであって、五字の妙法も、七字の妙法も共に同じ因行果徳の二法なのです。

同じく観心本尊抄に、これも有名な文章として、

この本門の肝心南無妙法蓮華經の五字においては、仏なお文殊・薬王等にもこれを付嘱したまわず。いかにいわんやその已下をや。ただ地涌千界（の本化の菩薩）を召して八品を説いて、これを付嘱したもう。

その本尊の体たらく、本師の娑婆の上に宝塔空に居し、塔中の妙法蓮華經の左右に釈迦牟尼仏・多宝仏。釈尊の脇仕は上行等の四菩薩。文殊・弥勒等は四菩薩の眷属として末座に居し、迹化他方の大小の諸菩薩は、萬民の大地に処して雲閣月卿を見るが如し。十方の諸仏は大地の上に処したもう、迹仏迹土を表するが故なり。

かくの如き本尊は、在世五十余年にこれなし。八年の間にも、ただ八品に限る。

と示されている「塔中の妙法蓮華經」も、実は付嘱の題目、三秘の中の「本門の題目」なのです。いみじくも望月博士は「日蓮教学の研究」(一六五頁)に、

中尊妙法五字が「本尊抄」では靈山虚空会八品の儀相において、神力品付嘱の儀によって授与される五字であると  
考えられる。

と述べ、更に(一六六頁)

教法付嘱の靈山八品の儀相を本尊偽体と掲げて、これを「塔中妙法蓮華經」という。この五字が付嘱の要法である  
ことは明了である。

といい、次いで、

釈迦多宝が中尊で、五字の妙法は本尊ではない。

と断言されています。一尊四土本尊義を主張された望月博士が、大マンドラ中央の題目を、「付嘱の要法である」といい、  
敢えて「本尊ではない」と否定されるのも当然のことでしょう。

然るに、往々にして日蓮教学を論ずる人々は、一秘即三秘の前提に立つて、大マンドラ中央の題目を、法本尊とみるにせ  
よ、人法不二の本尊とみるにせよ、ともかく三秘をあらしめる根源の一秘、三身即一なる久遠の本仏の法号と考え、二仏並  
座のお釈迦さまを応身迹仏と下してしまっているのです。

一秘即三秘の法門が、二仏並座のお釈迦さまを応身迹仏とみなすに至っては、もはや法華經を毀謗する邪義というほかは  
ありません。何故ならば、二仏並座のお釈迦さまみずから如来寿量品において久遠実成を開顯されているからです。

たしかに三秘は本来相即しているものですから、三秘即一とは申されましよう。然し、即一の一とは、決して三秘の深奥  
にあつて三秘を開合せしめる根源的の一大秘法という存在をさすものではありません。そういう存在はないのです。大マンド  
ラ中央の題目にしても、それは現象界の十界を超越した本体界から、光明のあまねく輝くように、十界をくまなく照らして  
いるというものでなく、仏界の諸仏をはじめとして十界のすべての衆生が、異口同音に唱え奉っている題目が、声として法  
界全体に轟き、光として法界全体に輝きわたっているのをあらわしているのです。

つまり大マンドラ中央の題目は、多宝如来と二仏並座の儀相を整えられた久遠の本仏お釈迦さまが、因行果徳の二法(因

果不二)そのものとして付嘱された本門の題目であり、本門の題目を受持宣布する本化の菩薩の出現する時代が、仏滅後の末法無仏時代であればこそ、神力品の別付嘱において、本尊建立としての起塔供養が告勅されていたのです。

これまでの日蓮教学においては、本尊造立を意味している神力品別付嘱の起塔供養の大事については、殆ど関心がはらわれていませんでした。そして法華経を實踐する当処は、たとえ園の中であつても、林の中であつても、樹の下であつても、或いは僧房、白衣の舎であつても、或いは殿堂、山谷広野であつても、処の如何をとわず、悉く「即是道場」である、ということが強調していても、即是道場が起塔供養の實踐理由を説明したものであることに着目せず、まして起塔供養が本尊造立を意味していることに気付くものは、まことに稀であつたようです。

付嘱の題目を開けば、三秘があらわれるというのも、起塔供養の付嘱が本尊造立を意味していることに気付かなかつた処から起きてきた見解とも申されましよう。若し、起塔供養が久遠の本仏お釈迦さまを本尊として造立することを付嘱したものであると知っていたならば、或いは一秘の妙法五字より三秘が開出されるという見解も起こらなかつたかも知れません。いや、そういう見解を起こす必要はなかつたと申されましよう。

一秘即三秘という法門が、大聖人の滅後、何時の頃から言われはじめ、どういう学匠たちによつて教学的に組織されてきたかも知りませんが、望月博士の「日蓮教学の研究」の所論が、最近もつとも整備されたものといえるかも知れません。然し、三秘の根底に一秘をおき、その一秘より三秘が行門の方規・施設として開出されたものであるという所説には、未だ、賛成することは出来ないのです。三秘相即、三秘即一を表現するために一秘即三秘というにしても、そういう表現は、あやまつた思想に墮ち入りやすい危険性を多分にもつているものといわれねばなりません。むしろ三秘即一、三宝一体というに留めて、一秘即三秘という表現は廃止すべきでありましよう。

神力品別付嘱の段における起塔供養の付嘱は、本門の本尊造立を告勅したものととして、計らずも大聖人の滅後に成立し、今日では日蓮教学上、金科玉条の如く見なされるに至っている一秘三秘の法門を、否定する一面を示している、と思われなければならないのです。

余談になりましたが、次に本門の本尊造立を意味する起塔供養の仏塔、六萬恒河沙の本化の菩薩によつて造立され、圍繞脇仕される久遠実成の本仏お釈迦さまの仏塔、この久遠の本仏お釈迦さまの仏塔の構造について考えてみることにましよう。



## 久遠の仏塔構造

東京大学名誉教授中村元博士は、今年三月二十日に初版された講談社の「世界の歴史」シリーズの第五巻「ガンジスの文明」(二四四頁)に、次のように述べています。

カニシカ王以後の衰微

カニシカ王の没後にはヴァーシシカ王(推定一五二―一五六統治)、フヴィシカ王(推定一五四―一八八統治)がつづいた。(なおフヴィシカ王の治世にカニシカ二世のいたことが知られている)。

フヴィシカのあとを継いだ王は、おそらくヴァースデーヴァ(vasudeva)である。西北インドおよびヒンドウスターンにある仏教の多数のストウーパは、主として、このヴァースデーヴァ王の時建設されたとみられている。これらを発掘してみると、この王のときの貨幣がとくに多く見つかるからである。

この歴史的事実からみると、「法華経」がつくられたのは、おそらくヴァースデーヴァ王のときであろう、と考えられる。そのわけは、「法華経」においてはストウーパの崇拜が極度に高調されているからである。

三世紀の中葉、ヴァースデーヴァ王は、ペルシャの新しいササン王朝(二二六―六四二)のシャープル(Shapur)一世と戦って完全な敗北を喫した。そのときから西北インドはイランの影響を受けるようになり、クシャーナ帝国はインドにおいては勢力を失墜し、クシャーナ族はその後カーフル王となつたらしい。

これによれば中村博士は、西北インドやヒンドウスターン地方の仏塔より発掘された貨幣の数から推して、それらの仏塔は主としてクシャーナ王朝のヴァースデーヴァ王の時代に建立されたものであると推定し、更に一切経の中でも最も仏塔建立崇拜を高調した經典が法華経であるところから、法華経もヴァースデーヴァ王の時代に編纂されたものであろうと比定されているのです。

勿論、この見解は推定の域を出るものではありませんが、法華経成立の背景として、起塔供養の全盛時代を想定することは注目にあたいます。事実、法華経經典の中では、未曾有の多宝塔の大地涌出をはじめとして、随所に仏塔供養が説かれており、多宝塔中二仏並座の儀相のもとに本門八品の大事が説かれただけによつても、法華経教徒が如何に仏塔を崇拜していたかということが、うなずかれるものです。

然し、法華經の成立年代をヴァースデーヴァ王の時代に限ることは危険でありましょう。同じく東京大学教授の田村芳朗師は、中公新書の「法華經」(四四頁)に次の如く成立年代を比定しています。

すなわち、方便品第二から授学無学人記品第九までを第一類とし、西暦五十年頃の成立と見なし、法師品第十から囑累品第二十一までと序品第一とを第二類とし、西暦一〇〇年ごろの成立と見なし、薬王菩薩本地品第二十二から普賢菩薩勸発品第二十七までを第三類とし、西暦一五〇年ごろの成立と見なすのである。・・・(中略)・・・

その最後を西暦一五〇年ごろと見なしたのは、二一〇〇年前後の出身であるナーガールシュナ(竜樹)の「大智度論」に、「法華經」の最後の章まで引用されているからである。

これによれば中村博士と田村博士との法華經成立年代に関する見解には、両者とも推定ながら相当な開きがあるようです。然し、そのいずれにしましても、法華經がカニシカ王を頂点とするクシャーナ王朝時代に成立したことは、ほぼ確実でありましょう。このクシャーナ王朝こそ仏教文化にとつて、阿育大王のマウリヤ王朝に次ぐ重大な王朝であったのです。

通常、クシャーナ王朝は月氏国ともいわれ、クシャーナ族はトルコ人とかイラン人ともいわれ、今日ではサカ族かトカラ族であることが学界の定説になっているようです。クシャーナ族は紀元前後の頃、西北インドに侵入し、やがて中央アジア・イラン・中インドを領土とし、シルクロードをはじめ海上航路の主幹通商路線を掌握し、この主幹路線によつて巨大な資本を蓄積すると共に、東西文化の融合を計り、ガンダーラ仏像・マトウラー仏像を創造したのです。

中村博士は「ガンジスの文明」(二四六頁)に次のように述べています。

インドにおいて商業資本の勢力がもっとも伸張したのは、クシャーナ王朝時代においてである。大乘仏教が出現したのは、この時期においてであったが、当時商人の勢力が増大したという事情は、大乘仏典のうちにも反映している。たとえば「法華經」(註「信解品の長者窮子の譬え」)に、ある偉大な長者の臨終のありさまを叙して、

「終わらんと欲する時に臨んで、その子に命じ、並に親族・国王・大臣・刹利・居士をあつむるに、皆悉くすでに集まりぬ」

という。ひとり豪富であるにとどまらず、国王らを畏怖駆使させるような資本家の像は、非常に貨幣經濟の進展した時代でなければ現れて来ないはずである。しかし、こういう強大な資本家の像は、その後のインドには見られなく

なつたのである。

巨大な資本家の出現は、法華経譬喩品の長者窮子の譬えにもあらわれていますが、それは法華経教団外護者の中に、そういう大資本家がいたというのでなく、そういう資本家の群が社会背景として実在していたことを示すものでありましょう。クシャーナ王朝の商業流通は、陸路もさることながら、インダス河を下り、海上を経てローマへ通することでした。観世音菩薩普門品に、

或いは巨海に漂流して、竜魚諸鬼の難あらんに、彼の観音の力を念ぜば、波浪も没すること能わじ。

とあるのも、頻繁な海上貿易の一端を物語っているのです。南インドにおける無数の石窟寺院の造立にしても、アンドラ地方における般若系大乘仏教の興起にしても、ローマとの海上貿易資本の背景なくしては考えられないことです。

「ガンジスの文明」(二三七頁)に、クシャーナ王朝の資本の蓄積を次のように紹介しています。

この時代には、インドからローマに輸出された莫大な奢侈品と交換に、ローマから金が大量に移入された。クシャーナ帝国の商人はローマとの交易を開き、絹・香料・宝石・染料などを売ってローマの黄金を獲得した。

プリニウスの伝えるところによると、その当時インドは、毎年五〇〇万 *sestertius* の金をローマからもち去ったが、それに対して送られた商品は、原価の一〇〇倍で売られたという。四 *sestertius* が一 *denarius* であり、右の金額は、ほぼ四二万五〇〇ポンドに相当する。当時の海上貿易の規模を考えると、これは巨大な数字であったにちがいない。

そして、クシャーナ帝国の覇権の確立、ならびにこれにともなう諸々の文化現象、とくに大乘仏教の興隆は、このような社会的基盤から切りはなして理解することは出来ないのである。

クシャーナ族は本来、遊牧騎馬民族であったといわれていますが、そうした長途遠征を計る民族であったればこそ、陸上・海上の危険な貿易も勇敢になしとげることが出来たのでありましょう。若し中インドの土着農耕民族であったならば、到底思いつくことすら出来なかつたかも知れません。

クシャーナ王朝の王の中の大王はカニシカ王でした。カニシカ王は西域シルクロードの要所であるコータンの出身といわれ、コータンを出発して南下遠征中に、まず覚えたのはギリシャ語であったといわれていますが、出身がコータンといわれ

ているだけに中国との貿易も盛んとなり、首都を西北インドのペシャーワルにおき、ここに資本を蓄積し、広大な領土の覇権を確立し、交易の本拠を定めるとき、当然、王の呼称も各国の王の呼称が同時に用いられるようになっていきます。

「ガンジスの文明」(二四六頁)に、

クシャーナ時代の碑文をみると、帝王の称号として、シャーヒ、ムローダ、マハーラージャ、ラージャアティラージャ、デーヴァプトラ、カイサラなどと称した。最初の二つは月氏およびサカ族の主長の呼称であり、マハーラージャはインドの大王のこと、ラージャアティラージャはイランで統王を意味し、デーヴァプトラはシナの「天子」をインドの言語(サンスクリットなど)になおしたものの、カイサラはローマのカエサル(caesar)である。

クシャーナ時代の人々は、このような雑多な元首の称号を同時にあわせて名を好んでいた。このような包容性は、東洋でも西洋でも、古代には、とうてい考えられぬほどのことであつた。

と述べられていますが、こうした雑多な王の称号は、アクセサリーのように単に名譽をあらわすものでなく、同書(二四七頁)に、

クシャーナ諸王がみずから神的權威を標榜したことが注目される。ウエーマリカドフィセイヌ王が全世界の主宰神とか大主宰神とか称した事実は、帝王の神的權威の觀念がはつきり現れたしるしである。

このような変化が見られるのは、あるいはローマの帝王崇拜の影響ではないかと考えられる。諸宗教の信徒のなかにも、いちおう帝王の宗教的權威を認める人々が現れてきた。

と述べられているように、帝王の神的權威をあらわすのに、色々な称号が用いられたものと思われるのです。それは古代ペルシャの諸王がゾロアスター教の神アフラ・マズダより地上における神的權威を付囑されたことと同軌のものであるかも知れません。

私は、中村博士のこの文章をみた時、すぐ思い起こしたのは十方の諸仏を開会した久遠の本仏お釈迦さまのことでした。如来寿量品には「名字の不同」「年紀の大小」といい、更に、

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

と六或示現を説いています。勿論これは本仏お釈迦さまの仏界における変化自在の化導を現すものですが、娑婆の教主本

仏お釈迦さまの諸仏統一の仏陀観が成立開顕される背景には、クシャーナ王朝の諸王の帝王観、即ち、地上における神的權威者として世界中の諸王に君臨するばかりでなく、主長・大王・統王・天子・カイゼルという諸王の称号をみずからの称号とすることによって、諸国の諸王を自分の分身とみなすという帝王観があつたのではないか、と思われるのです。

同書（二四七頁）には、次のようにも述べられています。

このクシャーナ族の生活様式は、中央アジア的なものを多く保持するとともに、ヘレニズム的な要素をも伝え、また、インドに土着するにつれてインド古来の習慣・習俗に同化していった。

クシャーナ諸王の肖像を見ると、その服装は中央アジア的である。また、当時一年の月の名を表すのに、マケドニヤの月の名を用いていたことがある。貨幣にも表にはギリシャ文字、裏にはインドのカローシユティー文字を用いている。貨幣の模様も、表はギリシャ的、裏はインド的である。またインドとシナとの間には仏教徒の交通路が六種もあつた。

このような融合的・包容的傾向は、宗教の方面においても顕著である。すでに述べたことであるが、たとえばカニシカ王の貨幣には、ギリシャの神々、イランのゾロアスターの神、ヒンドゥー教の神々が刻せられている。仏陀の像を刻したのも、きわめてわずかではあるが存在する。クシャーナ諸王は種々の宗教を認めていたのである。

東西文化の接点となつたクシャーナ王朝の西北インド・アフガニスタンにおける文化・宗教の包容的・融合的社會思潮を背景として大乘仏教が興起し、独善化し固定化し形骸化した小乗仏教に対して自由奔放に、東西諸宗教の神々を仏教にとり入れて諸仏化し、菩薩化し、諸天と化して、次々に大乘經典を編纂し、法華經に來たつて法開會・人開會の法門が打ち出されてきたわけですが、法華經の三乘開會の背景に、クシャーナ王朝の宗教に対する包容性・融合性があつたことは見落してならないことでありましょう。法華經經典の成立は、クシャーナ王朝社會を舞台としてはじめて可能であつたということも出来るのです。

然し、その成立が容易でなかつたことは、カニシカ王が主として擁護した仏教は、小乗の説一切有部であり、王が大乘と殆どかわりがなかつたといわれていることによつても推量されるところであり、勸持品・不輕品の忍難は、そのまま當時の法華教徒の體驗をもとにして記されたものであつたのです。

さて、久遠の仏塔構造を述べようとして前おきばかり長くなりましたが、はじめに中村博士がいわれる西北インド・アフガニスタン地方に現存する多くの仏塔と法華経成立の関係を紹介しておきましたように、法華経の仏塔は、クシャーナ王朝の融合的・包容的文化思潮を背景として、旧来のすべての仏塔を総括止揚するものであったことは、容易に想像することが出来ましよう。

その最も顕著な例が多宝塔です。多宝塔の規模は「高さ五百由旬、縦広二百五十由旬」といわれ、底辺と高さが一対二の比率になっています。この比率は中インドのサンチーの仏塔と全く違ったものであつて、中インド古代の仏塔よりは遙かに基壇が高くなつており、こういう傾向は西北インドの仏塔に多くみかけられるといわれています。

西北インドの仏塔基壇に円形と方形の二種がありますが、円形は中インドの古式の仏塔をそのまま高くしたものであり、方形基壇は西北インドではじめて創り出されたものです。多宝塔の基壇は円形か方形か、そのいずれであるかといえ、多宝塔が空中に上がつて、円形の須弥山の上部と平行することから考えあわせると、方形よりも円形がふさわしいものですが、多分円形であつたといわれるべきでありましよう。

次に、多宝塔には「五千の欄楯あつて、龕室千万なり」といわれていますが、欄楯とは塔をめぐる繞道の外柵のことであり、龕室とは壁面に仏像を安置する部屋がこいのことですから、多宝塔の壁面には千万無量の諸仏の像が安置されていたこととなります。勿論、これらの仏像は多宝塔が過去仏の塔である以上、久遠劫来の無量の過去仏をあらわすものでなければなりません。十方分身の諸仏は三変土田の後、多宝塔を中心に、来集し、宝樹下の獅子座上に坐るのですから、多宝塔壁千万の龕室の諸仏は当然過去仏であると断定されましよう。

ところで、こういう多宝塔のような構造をした仏塔が西北インド、或いはアフガニスタンあたりに実在したかという問題があります。勿論、多宝塔は無量無辺の過去仏の塔を悉く総括象徴したものですから、その規模は如何に広大であつても、広大すぎるということはありません。「高さ五百由旬、縦広二百五十由旬」という規模は、勿論理想化されたものと申されましよう。然し、たとえ規模は小さくても、多宝塔と同じ様式の仏塔が実在したかどうか、ということが問題なのです。

幸い、慶應義塾大学名誉教授佐原六郎氏が、その著「世界の古塔」(一〇五頁～一〇六頁)に次のように報じています。

ガンダーラ仏塔研究上の貴重資料として、言及しなければならないのは、(モフラ・モラドウ)僧院第九僧房で発

見された高さ一二呎の小塔についてである。

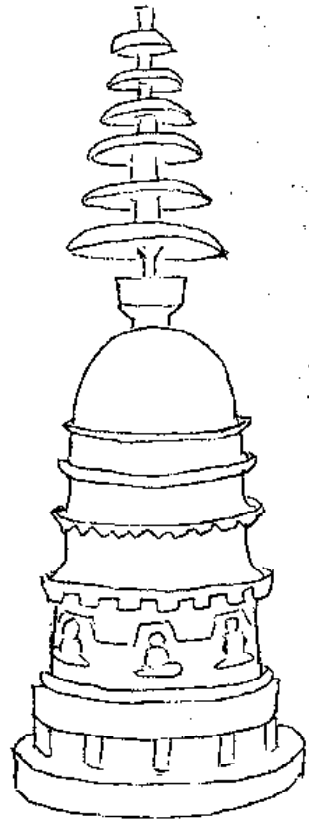
前にも述べたように、ガンダーラ仏塔で現存するものは、ほとんどがひどく破損して、相輪はもろろん、塔身すら完全に残るものは一基もないが、今問題にしている小塔婆は幸いにもほとんど完全な原形を示している。もつともこれが出土した時には、その円形七重盤蓋を貫く鉄製の刹（竿・支柱）は折れ、盤蓋は小塔婆のそばに置かれていたという。しかし復原後、その相輪は半球体覆鉢や、高い五級円形基壇とともに、まれにみる美しい形態を示すようになった。

ガンダーラ仏塔には、伊東忠太もいったように、方円三種の基壇が認められ、そのうちに円形は、インド古制ストゥーパの影響であり、方形はガンダーラに発達した様式である。しかも円基単層の塔は、ダルマラージカー塔に見られたが、円基重層の塔に至っては、このモフラ・モラドゥ小塔を除いて未だ発見されていない。

さてこの小塔は、中核をカンジュール石で作り、その周囲を紅・青・黒などの彩色あるスタッコの線形と浮き彫りとして装飾したものである。五級の円形基壇は著しく高く、その最低級には、象の形と男像柱とを交互に刻み、それから上の諸級は、いずれも柱形の間龕を設けて、それぞれ浮き彫りの仏座像を安置している。

なお円形盤蓋の縁には孔がつけられているが、これはおそらく、マーシャルの想像したように、幡旗と華鬘をつけるためのものであつたらしい。

この小塔は、その覆鉢が、最下の盤蓋とほぼ同じ直径で、著しく小さくなっていること、また基壇が塔全体の主部をなして、ほとんど塔身のように見えること、さらに相輪が非常に高く聳えていること、など中国や日本の高層の塔婆への発達の前兆を示したもののように思われる。



モフラ・モラドウ僧院  
出土の小仏塔

上の図は実物にくらべて  
底辺の直径と高さとの比  
率を書き違い、高さが高  
すぎていることをお断り  
します。

モフラ・モラドウの僧院といえば、先に「二仏並座の成立とその意義―後段」の項において、身延山短期大学教授高橋堯昭師が多年の間、幾度か二仏並座の仏像を拝して西北インドからアフガニスタンを踏査された結果、ついにモフラ・モラドウの廃寺の内で三対の二仏並座の石仏を発見した手記を紹介したことがありました。その際、私はこの三対の石仏が主塔の壁龕に安置されず、繞道の壁面にあつてそれぞれ主塔に対していたことから、果たして法華經の二仏並座かどうか、疑問を呈し、「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くることでしょう」と述べていたのですが、この僧院の第九僧房より発見された小仏塔こそ、現存する仏塔の中、最も多宝塔に近い洋式を示しているのではないか、と思われなくなりません。

勿論、多宝塔には開閉の扉がつき、内部に二仏並座する空間があつたのに対し、モラーモラドウの小塔にそれはありません。これは決定的な大きな相違点になっていきますが、多宝塔が仏舎利塔と祠堂とを総合統一する目的をもつ以上、これは当然の造形であり、モラーモラドウ小塔にストウパーとチャイティヤの統合目的のない以上、扉も部屋もないのは当然のことでありましょう。若し、扉や部屋があれば、それは多宝塔そのものであつて、モラーモラドウ小塔は宝塔出現前後における最も多宝塔に近い様式であろうと思われるのです。

但し、今年の六月一日、「毎日グラフ」より特集刊行された「敦煌・シルクロード」という雑誌に、河並萬里氏が「ガンダーラー美術」と題した写真集に「モラー・モラドウ僧院の仏塔」という全景写真が掲載されており、これには紀元四

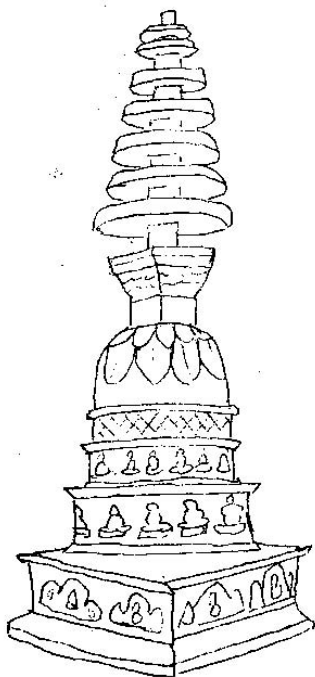


五世紀の建造という説明がなされていました。従って、この小塔もそのころの製作とい

うことになりましょうか。ところで法華経經典は一世紀から二世紀にかけて成立したといわれていますし、中村博士のヴァー・スデーヴァ王時代としても三世紀中葉ですから、この小塔製作は法華経經典成立以降のものと考えられましょう。

然し、この小塔と同型の仏塔が、大小さまざまに西北インドに曾って建立されていたであろうことは容易に想像されるものです。その証左の一端として現在カルカッタ博物館に陳列されているガンダーラ地方のスワット渓谷で発見された一石彫刻の小仏塔をあげることが出来ましょう。これは紀元二世紀頃の作といわれているものです。

このスワット小塔は、モラーモラードウ小塔とくらべてみると基壇が方形であることを除けば、殆ど同類の様式をしており、美術工芸品としてもスワット小塔の方がすぐれているとも申されています。そこで、二世紀頃のスワット小塔と、四・五世紀頃のモラーモラードウ小塔とを見くらべる時、この間に、まさしく法華経經典が成立し、流布し始めた頃に当たっているとことから、たとえこれらの仏塔が小乗説一切有部の人々の建立したものであったにせよ、諸大乘の人々の建立したものであったにせよ、法華経の多宝塔に近い造形をなしていたものであり、その多宝塔が嘱累品における仏命によつて遙か東方宝浄世界へ帰つていつたと設定されたとしても、神力品別付嘱の起塔供養の仏塔様式もまた、これらの仏塔様式を念頭においていたのではないか、と思わしめられるのです。



スワット漢土の佛塔  
紀元二世紀

上の図は実物にくらべて中央伏鉢の部分が傘蓋に對してやや小さくなつてしまいました。お断りしておきます。

ところで、仏像が造られるようになったのは、ガンダーラ地方が先か、マトゥーラ地方が先か、或いは殆ど同時か、とい

う論議もありますが、いずれにせよ仏像の出現は紀元一世紀頃か、おそくとも二世紀の前半には確実であるといわれています。すると法華經の方便品第二から人記品第九までの第一類時代には、まだ仏像は出現していなかったとしても、法師品第十以降の第二類經典、第三類經典の成立する当時には、既に仏像が出現していたといわれなければなりません。多宝塔中の多宝如来の存在、並びに釈迦多宝の二仏並座の儀相は、明らかに仏像を意識した儀相であり、多宝塔千萬の龕室もまた、千万の仏像を安置したことを意識していたものにほかなりません。

既に二世紀頃の作といわれるスワット小塔の伏鉢基壇には、三層に壁龕がもうけられ、その内に諸仏が安置されています。モラーモラドウの小塔もまたそうであり、これらと多宝塔の龕仏とを思いあわせれば、神力品別付囑の起塔供養の仏塔には、久遠の本仏お釈迦さまの仏像を中心に、無量の過去仏の小像、無量の分身の諸仏の小像が、重層的に仏塔の周壁の龕室に安置されるものであったのではないかと、思われしめられるのです。

もとより、この本仏の仏塔は本化の菩薩によつて建立され、圍繞脇仕されるものですから、本化の上首である上行・無辺行・浄行・安立行という四大菩薩が、無量無辺なる本化の菩薩大衆を代表して、仏塔本尊お釈迦さまを左右より脇仕するよう造形されましょう。では、この四大菩薩の像を仏塔上にどのように安置すべきであるか、という問題が起きて来ます。

然し、このことを考える前に、ガンダーラ仏塔が中国を経て、日本へ渡ってきて以来、仏塔造形がどのように変わり、どのように変質してきたかを考え、仏塔本来の在るべき造形を尋ねてみたい、と思います。

既に、述べましたようにガンダーラ仏塔は、サンチーの仏塔のような古刹式のものにくらべて、基壇が重層的に高くなり、傘蓋もまた高くなって来ていました。これが中国に至っては更に誇張され、中国の高樓建築に影響されて、ますます重層化して来ました。敦煌・雲岡・大同の石窟寺院の内部には、二仏並座の多宝塔レリーフが残されていますが、その塔の形式は最早インド式のものでなく、中央にあった伏鉢は、重層する屋根の頂上に小さなものとしておかれており、これを継承した日本の仏塔は、現存する三重の塔・五重の塔となり、伏鉢は相輪の柄にすぎないものと化しています。そして一般の人々が塔として仰いでいる三重・五重の屋根をもつ建造物は実はガンダーラ仏塔の基壇の変形にすぎないのです。

佐原氏は「世界の古塔」(十三頁)に、

わが法隆寺五重塔は、その相輪と塔身との高さの比例、力強い講架の均斉、各階屋根の自由で律動的な遞減の度な

どの妙味において、断然卓越している。さらに薬師寺東塔の、高く舞い上がる相輪、屋根、裳階、及び軸部の軽妙な階調に至っては、他にその比を見ない流麗典雅の極致である。

と、その建築美を絶賛しながらも、次のような批判も加えています。

しかし現実にはなんら実用的機能をもたず、むしろ崇高を目指す信仰の可視的象徴を求め、総合的伽藍建築に威厳を添え、参詣する善男・善女に遠望しうる目標を与え、さらに、附近一帯の立体的景観を多彩にする人々の心理的動機に基いて、塔婆の造営が行われたものと見てさしつかえないであろう。

まさしく日本の各種の仏塔は、多宝塔にせよ、三重の塔、五重の塔、或いは十三重の塔にせよ、当初は仏舎利の呪力・呪験力をあがめたものであったとしても、その呪力・呪験力は金堂の仏像へと移り、塔はただ壮麗な建築美を増しながら、寺院の輪奐の美をそえるものと化して来たのです。

伝教大師が鎮護国家のため全国に建立した六ヶ所の相輪塔は、それまでの塔の各層の室も屋根も省略して、円柱の塔身と相輪にし、四方に支柱四本をそえたものにすぎません。たとえこの相輪塔に、仏舎利や法華経の経文を埋納していたとしても、その全体の姿は、インド本来の仏塔とは似ても似つかわぬものとなってしまう。それは埋納する仏舎利や経巻が、塔の心柱の頂上か、或いは最下の底の礎石にあるところから、心柱に附随する側面のもの除去して、肝心なところだけをあらわそうとしたものであったのかも知れません。

然し、インドの仏塔にあつては、下から基壇、伏鉢、平頭、相輪の四部分から出来、はじめ仏舎利や経巻は平頭に安置され、盗難や自然の破壊をさけて伏鉢の内に納められるようになったもので、仏塔の中心は平頭と伏鉢にあり、基壇と相輪は中心部を荘厳するためにもうけられたものであつたのです。しかも伏鉢は、単に仏舎利や経巻を納める容れものでなく、お釈迦さまの人格、十界のすべてのものを悉く温かく摂取する円満な人格を象徴していたのです。

日蓮大聖人図顕の大マンドラを宗門の人々は「輪円具足の大マンドラ」といい、或いは「十界円融の大マンドラ」と申し但し、伏鉢の姿そのものこそ、文字通り本仏お釈迦さまの輪円・円融する久遠実成の人格を象徴したものであると申せましよう。

然るに、この伏鉢は中国において既に高層樓塔の頂上におかれる飾りものとなり、中心部の伏鉢に代わって中国の建築が

出来、それをそのまま継承した日本では相輪塔において省略除去されてしまいました。これはお釈迦さまの人格を無視して、ただ仏舎利の呪力、経巻の呪力にかたよってしまつた結果にほかなりません。

私が憂憤に堪えないのは、日蓮宗総本山身延山久遠寺が、大聖人七百遠忌を奉賛して建立しようとして大本堂の前の相輪塔建設計画です。身延山当局が機関紙「みのぶ」に発表したところによれば、大本堂の前に池を掘り、池の中央に相輪を建てることになっていますが、公開された完成予想図によれば、それは伝教大師が創建した相輪塔とも全く違つたもので、ただ巨大な相輪だけにすぎません。

勿論、この相輪の内に法華経の经文が埋納されることになっているそうですが、相輪とは塔を荘嚴する傘蓋の重層したものであつて、傘蓋だけを立てるといふことも未だ嘗て聞いたことのないものであり、その傘蓋に経文を埋納するという例も聞いたことはありません。ましてその傘蓋の池の中に立てるといふのは一体どういふ意味でしょう。これでは圍繞礼拝することもできません。

身延山当局は輪奂美を添えるのに、よほど至極格構がよいと思つて、そういう建設計画をしているのでしょうか。若しそうであるならば、仏塔を冒瀆することになりはしないか、と恐れるものです。前にも述べましたように日本の仏塔は、はじめ飛鳥寺・法隆寺・四天王寺のように諸堂の中心部に建立されてきました。然し次第に全堂を荘嚴する位置に建てられるようになり、降つてはただ境内の輪奂美をそえるものと化して来てしまいました。伝教大師の相輪塔になつては、ただ心柱だけとなり、今度の身延山の七百遠忌記念事業の大本堂建立計画の中では、大本堂前庭の、しかも池の中の相輪だけとなつてしまいました。これは仏塔に対する何の理解もない者の謗法の所業という外はありません。

聞くところによれば、東京大学の赤門の内に池があり、池の中に相輪だけが立てられているそうです。さっそくそれをたしかめに行かねばならないと思ひながら、まだ機会を得ていませんが、若し本当に赤門の内の池に相輪のみが立つておるとするならば、身延山当局の相輪建立計画は、東大のそれを真似したのでしょうか。

東大の庭池に相輪があつても、それをとかく批判すべきものでもありませんが、一閻浮提第一の靈山身延山が、七百遠忌記念に東大のそれを真似したとあつては、身延山の宗教的権威も地に墮ちたと批難されても仕方ありません。今年「みのぶ」教報一月号巻頭に、設計者である工学博士谷口吉郎先生のことを次のように紹介されています。

「先生は東京工業大学の名誉教授で昭和三年東大工学部建築科を卒業、昭和三十四年日本芸術院会員、昭和四十八年には文化勲章を頂いておられる日本建築最高のお方である。その主要作品には東宮御所、東京国立博物館の東洋館、迎賓館和風別館、国立近代美術館、学士院、等がある」

谷口先生は建築家としては誠に立派な大家と思われませんが、然し寺院建築・仏塔建築に対して、どれほどの造詣があられるのでしょうか。大本堂の前庭に池を掘ってしまつては、これまでも猫のひたいのように狭い境内は一層狭くなるばかりです。ましてその池の真中に相輪だけを建てるとあつては、仏塔の意義をなんら研究せず、ただ東大の赤門の内のそれを真似た物としかいいようありません。身延山当局は谷口博士に対して改めて研究をやり直させ、設計をやり直させるべきではないでしょうか。

インドの王舎城多宝山仏舍利塔・阿育王回心の地カリンガ仏舍利塔・日蓮宗清澄山仏舍利塔・阿蘇山仙酔峽仏舍利塔をはじめ日本山一門の代表的仏舍利塔を設計された日本大学大岡実工学博士は、雄山閣の月報「仏教考古学講座―塔・塔婆」の中で、「インドの仏舍利塔」と題して、次のように述べています。

日蓮宗の一派である日本山妙法寺の藤井日達上人に御縁ができて、釈尊の原始的なシンボルである仏舍利塔（元來、釈尊の骨を納めたお墓であり、インドではストウパーという）を設計するようになったのは、昭和二十九年頃からのかなり古い話である。

いうまでもなく私は、古い建築の研究者で実際の設計に携っている人が非常に少ないので「勉強しながらでよければ」という条件で引き受けたのであった。直ちに手あたり次第、本を集めて写真勉強はできるだけやったが、建築の実体を感覚的に把握するには实地踏査以外にない。是非一度インドおよび周辺の国を調査したいと思っていた。

ところが昭和三十二年の春、突然、文化財関係の建築家および技術者の国際会議がパリで開かれ、これに出席することになったので、この機会にヨーロッパを一巡した後、インド、セイロン等の古建築を実際に研究したいと考えた。

（中略）

ボンベイを振出しに、アジャンタ、エロラ、サンチー、バジャー、カルーラ等の石窟地方の仏跡などを見学し、当時は不便だったカジュラホー、パッタダカール、アイホーリなども訪れた。（中略）・このインド旅行で見せられ

た大部分の建築は、やたらに煩雑な壁画に充満させているだけなので、一体インドの建築家たちは、建築美の基本をどこに置いていたのかわからなくなり、ついに自分自身の神経がおかしくなっているのではなからうか、とさえ思うようになったが、このパッタダカール、アイホーリや、マーマラプラムのグプタ朝の建築を見て、建築美の根元は一つであるとの認識をとり戻してホッとしたのであった。(中略)

結論的に言くと、インドで仏舍利塔の原始形式に近い形を知り得るのは、四種の資料に限定される。第一は、カルーラ、バジャー、アジャンタなどの石窟の中に掘り残して造られた小ストウパーである。(中略)

第二は、インド西北部(昔のガンダーラ地方に属する)のスワット渓谷で発見された小塔(現カルカッタ博物館)である。

第三は、マドラスの近くアマラバティにあった塔で、紀元前一世紀に創建、紀元後二世紀に大増築された直径五〇メートルにおよぶものであったが、惜しくも十九世紀に完全に破壊されてしまった。然し幸いなことに、この塔の姿を薄肉彫りにした石の板が、塔の装飾として用いられていて、それがかなりの数残っている。(中略)

インドにおいて古い塔の全景を知り得るのは、以上の三例にすぎないのである。インドではないが、スリランカ(セイロン)に重要な遺講がある。古都アヌラダプーラの大ストウパーの基壇の上に二メートルにも足りない小さな塔が建っている。ルアンウエリの塔とも言われるもので、大ストウパーの試みの塔という伝説であるが、これは大ストウパーの周囲に多数建てられた小供養塔の一つであろう。この塔は紀元二―三世紀のものと言われるが、これも一石から彫り出されていて(相輪は別石であろうが、同時の製作であることは明らかである)、確実に原形を保存しているものであり、しかも造形的に見て、全体のバランス、塔身(伏鉢)の曲線など実に美しい。

以上の計四種のストウパーが、全体の形を確実に知り得る数少ない資料であるというのが、私の結論である。

大岡博士は、このように多年の間、仏舍利塔の構造を研究し、インド・スリランカを实地踏査し、確信を得てはじめて藤井日達上人に報告し、上人の意向を忖度して清澄山や仙酔峡の仏舍利塔、及び王舎城やカリंगाの仏舍利塔の設計にかかったと述べていますが、私は大岡博士の仏舍利塔設計に対する謙虚な態度と、大岡博士をしてこれほどまでも周到に計画せしめた藤井日達上人の信仰に敬服せざるを得ないものです。それは身延山の大本堂前の相輪建設とくらべれば、まさに天地雲

泥の相違と申せましょう。

私は、ただ徒らに身延山の相輪建設計画を非難攻撃しているものではありません。神力品別付囑の起塔供養の仏塔を、久遠の本仏の仏塔、末法に建立さるべき本門の本尊塔と仰ぎ、その仏塔構造の在り方を追求する時、仏塔建築の変遷、殊に中国で変質し、更に日本で墮落し、遂には墮落の極の一斑が身延山相輪建設計画としてあらわれて来ていることを嘆き、身延山当局の反省されることを願っているのです。

さて大岡博士は、仏舍利塔の原始的様式を知る四種の資料を掲げていましたが、この四種の資料を対照すれば、伏鉢の塔身の半円球の曲線美が共通しているようです。この曲線美こそ、仏塔美のかなめであり、同時に仏塔の心を象徴するものでもあります。

京都大学教授上野照夫博士は、その著「インドの美術」の中、「仏教美術の進展、ストウーパ」(三九頁〜四四頁)に、次のように述べています。

ストウーパの構造は、下から上へ、基台、覆鉢、平頭、傘蓋の諸部分からなっているが、形態上は覆鉢が建造物の大部分を占めていて、全体の形は半球形の鉢を伏せたような、きわめて単純なものである。

ストウーパの、この半球形の形が、多くの人がいうように、本来は土を盛り上げた形に由来するとしても、それをこのような正しく整った美しい形にし、またその形が、のちのストウーパや塔の一部分に一つの定型として踏襲されたことには、それが或いは特殊な感じをもっていたということがなければならぬ。

それはいうまでもなく、円満でおだやかで豊かな感じである。そうしてそれが仏陀の精神につながるということである。サンチーの丘にのぼって、眼前に大きい半球形のストウーパがあらわれてきた時、われわれは初めてそのことをつよく実感することができる。エジプトの広漠とした砂漠に、権力の象徴としてきびしくそびえるピラミッドの角ばった威圧的な感じと、一見してこれは対照的なものである。

半球形の覆鉢を主体とした本来のストウーパ、すなわち覆鉢塔の形式は、南方に多く伝わっている。南インドのアマラーヴァティーやナーガールジュナコンダのストウーパは、原物は破壊されたが、浮彫りパネルに写された姿によって、覆鉢の状況が知られる。セイロンやビルマ、タイにも覆鉢塔は多い。もっとも、南方系のストウーパの覆鉢

は、サンチーにおける本来のストウーパのそのような、正しい半球形ではない。南インドの場合に、すでに覆鉢の形が少し細高くなり、セイロンでは裾の方にひろがって全体が西洋風の釣鐘の格好になり、ビルマやタイでは、次第に頂が尖って、円錐形にちかい感じになってしまう。ここではもはや、本来のストウーパの円満そのものの姿が失われるのである。

一方、北方系のストウーパではまた事情がちがう。その代表であるガンダーラのものをみると、一般に基台が発達して幾重にもなり、円形や方形の基台の表面に龕（仏像を納める凹み）がもつけられ、仏像がおかれて、基台がストウーパの本体のような形になっている。それにつけて、本来は中心であるべき覆鉢が、全体との比例で次第に小さくなってゆく。その傾向は、中国や日本において、いっそう極端になっている。しかし北方系では、覆体そのものの形に原形としての半球形がたもたれているのが注目される。

ストウーパそれ自体、すなわち、覆鉢や基台には、もともと莊嚴のための彫刻はついていない。パールフトやサンチーの例をみても明らかのように、彫刻はストウーパをとりかこむ欄楯（玉垣）や塔門に施されたのである。しかし紀元後になると変化が起こる。ガンダーラでは基台に、南インドやアマラーヴァティーやナーガールジュナコンダでは基台・覆鉢の両方に、仏像・仏伝図、その他さまざまの彫刻がみられるようになる。この変化は、紀元後になって仏像がつくられはじめたことによるのである。

そのことは、たとえば、アジャンター第十窟のストウーパ（前一世紀）と第二十六窟のそれ（六〇〇年頃）とをみれば明らかである。前者はストウーパの表面にまったく彫刻はないが、後者は基台正面の仏坐像をはじめ、基台一面に多数の仏像、覆鉢には数対の男女の像さえ彫られている。覆鉢の形も、前者が正しい半球に近く、形も大きく、ストウーパ全体がそのためにあたかも仏陀そのものであるかのような円満さを示しているが、上下から圧縮されたように饅頭形になり、豪華な基台に対して全く見劣りがする。

ストウーパの形態のこのような変わり方は、表面に仏像その他の彫刻がついたという、単に現象的なことからだけ考えられることではなく、根本的には、ストウーパに対する人々の考え方が、時代によって変わったことから理解されねばならない。



ストウパーは、最初、仏舎利をまつるためにつくられたものである。仏舎利は仏陀の身体の一部であるから、ストウパーは仏陀そのものという気持ちでみられたにちがいない。仏舎利に限らず、仏齒、仏髪なども含めて、およそ遺物崇拜の念のつよかった紀元前のインドにおけるストウパーは、それ自体が仏とみられたのである。仏弟子たちの舎利を安置したストウパーもつくられた。サーンチー第三塔はその一例で、十大弟子の中の舎利弗、目犍連の舎利がまつられた。そういう場合も、それが仏弟子そのもの、ひいては仏陀とみなされたのであろう。

ところが紀元後になって仏像がつくられはじめると、人々はストウパーよりも仏像を仏として意識するようになって。そこでストウパーは仏舎利との関連をたもちながらも、それ自体が仏であるという精神的意味を失って、むしろ人間的な姿をもつ仏像をおくことによって、その意味をおぎなうようになった。基台が発達して覆鉢が上方へ押しやられたのも、仏の主体性が遺物から像にうつったためである。

その傾向は東へ進むにつれ強くなり、日本の塔などは、仏像を安置する金堂に対して、仏舎利を安置するのが塔であるという本来のたて前は残しながらも、塔は、もはや純粹に仏それ自体ではなく、舎利にしる仏像にしる、要するに仏的なものを収める建物にすぎなくなっている。そこで覆鉢は屋根の上に、申しわけのように残されているにすぎない。

発達した塔は、仏教建築としては確かに独特の美しさをもつ重要なものである。しかしその姿は、右のように仏教精神から遠ざかってきている。それを思うと、改めてサーンチーのストウパーの、静かに落ち着いた円満な姿に、仏的なものがしみじみと感じられるのである。そうしてそれを取りかこんで、もうけられた数々の彫刻が、初期の仏教美術を代表するすぐれた作品であることの必然性がうなずかれるのである。

引用文が随分と長くなりましたが、上野博士も大岡博士も仏塔の中心を伏鉢部とし、大岡博士は伏鉢の曲線美を強調し、上野博士は伏鉢に象徴されている仏陀の円満な精神を強調されています。この伏鉢が仏身そのものであるということは両博士の研究をまつまでもなく、ネパールのカトマンズの仏塔をはじめチベット系の仏塔の平頭部に、仏陀の眼と眉とがグロテスクに画かれていることによっても一目瞭然としています。画かれた眼と眉は、あまりにもグロテスクであり、美をそこなうこと甚だしいものにも思われ、人によっては吐き気さえ覚えるかも知れません。しかし、チベット系仏教徒がそれを平頭部

に画かざるを得なかつたものは何であつたかということを考えてみる時、そこに伏鉢が仏身を象徴するものであるということにあきたらず、仏身そのものとして仰がなければならぬ山岳生活のきびしさ、密教の即物性に思いあたることでしよう。先に私は、仏塔の中心部を伏鉢とし、伏鉢の半円球を輪円具足・十界円融を象徴するものと申しました。また神力品別付嘱の起塔供養の仏塔は、本化の菩薩によつて建立され、本化の菩薩によつて圍繞脇侍される久遠の本仏の仏塔であるとも申してきました。そこで半円球の伏鉢に象徴される輪円具足・十界円融を、法華經本門の立場で演釈すれば、まさしく日蓮大聖人が「開目抄」において、

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

と仰せられた九一不二なる本仏果上の仏界と申されましよう。仏界とは仏だけの世界でなく九界も具足するものでなければなりません。若し、仏だけの仏界であるならば、それは九界に相對したものであつて、絶対の世界とはいわれないのです。上野博士は伏鉢の姿に仏陀の円満なる精神を見出し、その円満を強調されていますが、円満とは、まさしく九一不二でなければなりません。そして九一不二を仏像として造形するならば仏塔伏鉢の周壁の仏龕に久遠の本仏お釈迦さまの仏像を安置し、これを中心として無始の九界を代表する上行・無辺行・上行・安立行という本化の四大菩薩が、東西南北に配置されることになりましよう。前にも私は、本化の菩薩のことを久遠の本仏お釈迦さまの胎中の仏子・胎蔵の仏子と述べたことがあります。本仏胎中の久遠の仏子（胎蔵不滅の仏子）として本仏お釈迦さまの本因妙をあらわし、体具の無始の九界をあらわすものであるならば、本化の四大菩薩を仏塔周壁に造立することは、むしろ当然と申されましよう。

カルカッタ博物館に陳列されている紀元二世紀頃の作というスワット渓谷出土の小仏塔、その見事な工芸品の伏鉢部正面には突起した三層の仏龕があり、上龕には仏舎利宝瓶、中龕には坐像の仏陀の左右に一人ずつの脇仕があり、下龕には坐像の仏陀の左右に二人ずつの脇仕が彫り出されています。若しこの小塔が西北インドの主流であつた説一切有部の小乗教徒によつて造られたものであるならば、おそらくこの脇仕は舍利弗・目連・迦葉・阿難といった仏弟子をあらわしたものでありましよう。

これは一例にすぎませんが、仏塔の仏龕に脇仕を安置する例は、決して少なくありません。これによつても神力品付嘱の仏塔に、本化の四大菩薩を脇仕として勧請するということは、法華經成立当時の法華經徒の間に当然考えられていたこと

推量されるのです。勿論、この場合の四大菩薩は、九一不二なる無始の九界を代表する本仏お釈迦さまの胎藏久遠の仏子という意義をもつものですが、また同時にこの四大菩薩は、遣使還告の仏使として本仏胎中より末法娑婆世界に出現し、法華経を宣布する使命をもっています。この場合の四大菩薩は、仏塔の外周にあつて、仏塔に対しながら仏塔を護持する姿に造形されましょう。ブツダガヤの大塔の基壇の四方に小塔があり、小塔の龕にはそれぞれ立像の菩薩像が勧請されました。またセイロンの仏塔の四方にも四基の小塔が建てられていました。その小塔に祭られているのは仏陀か菩薩か確かめることは出来ませんでした。この塔の配置を真似たのが姫路の仏舍利塔なのです。

このように主塔を中心とした小塔四基の四方配置した構造、その四基の小塔が何を意味するものであるか正確に知りませんが、法華経本門の立場から、この四基の小塔を本化四大菩薩の塔として開顕することも出来ましょう。大聖人が身延山中で開眼された中山法華経寺の秘仏一尊四土本尊形体の構造、本仏お釈迦さまを中心として四大菩薩が東西南北に配置されている構造は、仏塔に約するならば、四大菩薩を仏塔の外壁に配する場合にも、仏塔四方の四基の小塔に配する場合にも通ずるものでありましょう。そのいずれを優として選ぶべきかは判りかねますが、いずれにしても神力品別付嘱の仏塔構造は、こうした一尊四土形体の仏塔であつたであろうと思われるのです。

若し、そうであるならば大聖人の一尊四土本尊の建立は、そこに仏塔の形はないにしても、まさしく神力品別付嘱の起塔供養という本尊建立の仏勅によるものであり、たとえ四大菩薩を東西南北に配置した独特の構造が、奈良東大寺戒壇院内の鑑真和尚建立にかかる三層土壇上、釈迦多宝二仏並座する多宝塔を中心に持国天・增長天・広目天・毘沙門天が東西南北に配置されている構造にヒントを得たものであつたとしても、神力品起塔供養の仏塔構造を一尊四土形体のものとして洞察された大聖人の炯眼には驚嘆するほかはありません。

たしかに大聖人の一尊四土本尊形体には仏塔がありません。何故、仏塔がないのか。神力品の本尊建立が起塔供養として告勅されているならば、その一尊四土の表現も仏塔によつてなされなければならぬはず。然るに、敢えて仏塔形体が除去されていることには、日本の仏塔が奈良以来、その内に祭る仏舍利を呪力信仰の対象とみ、その信仰が仏像へ移るや、仏塔は寺院境内の輪奐の美を添える建築物と化して来たということ、法華経の仏塔は二仏並座の多宝塔でありながら、多宝塔は二仏並座の儀相によつて生身のお釈迦さまの久遠開顕が成就するや方便の化塔となり、属累品において東方宝浄世界へ

歸つて行き、末法に出現する一尊四土の仏塔は、もはや多宝塔ではないということ、といったような理由があげられましょう。大聖人の一尊四土本尊形体は、本尊を安置する仏塔という建築物に比重があるのでなく、本尊そのものでした。日本の仏塔は三重の塔にせよ五重の塔にせよ、それは仏陀そのものでもなく、仏陀の円満な精神を象徴したものでもなく、最も俗的な権力・財力を誇示したものにすぎませんでした。こうした建築物を大聖人が一擲されたのは当然でありましょう。

私は、むしろ大聖人が一尊四土本尊の造形上、そこに仏塔をあらわされなかつたことに感謝するものです。何故ならば、それによつて直ちに法華経成立当時の神力品の起塔供養という、一尊四土仏塔の原点に帰り、それを現代に表現することが出来るからです。といつて伏鉢仏塔のない一尊四土形体と、伏鉢仏塔による一尊四土形体とを比較して優劣を論じようとするものではありません。もとより両者に価値の優劣があるはずはありません。然し、若し大聖人がインドやセイロンの原始仏塔を見られたならば、必ず伏鉢仏塔上に一尊四土仏像を安置する本尊形体を開顕されたことであろう、と思われるのです。ここで私の考える神力品起塔供養の仏塔構造の概要を試論として述べるならば、およそ次の通りです。

一、法華経成立が紀元一世紀から二世紀にかけた西北インドであつたところから、その仏塔様式も、その地におけるその頃のもの原型とするのは当然でありましょう。

二、その頃の仏塔は、伏鉢部を中心として、相輪も基壇も重層し、重層基壇の各層には諸仏が安置され、最下の基壇には仏伝図がレリーフとして彫刻されています。そこで仮に基壇を四層とするならば、上から第一層の龕に多くの過去仏を安置し、第二層の龕に多くの分身の諸仏を安置し、第三層の四方四個の龕にそれぞれ本化の四大菩薩をおき、正面には第一層から第三層をつらぬく縦長い龕に久遠の本仏お釈迦さまの仏像を、寿量品の説相によつて説法印によつて造立安置し、その後背にお題目をおき、四大菩薩の龕の間に、仏伝図のレリーフを入れるのです。

勿論、この形式は四大菩薩を本仏胎蔵の仏子としてあらわした場合ですが、四大菩薩の末法弘教の意に重点をおくならば、四大菩薩は仏塔の外の東西南北の小塔に安置され、小塔の正面は主塔に対するように造形されましょう。但し四大菩薩が立像であることはいうまでもありません。

三、この四大菩薩の相形については、「観心本尊抄」に、

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

と示されていることにより、出家と在家、摂受と折伏を四大菩薩にそれぞれ配当することも考えられるところです。以上は、敢くまでも「起塔供養」という仏塔を強く意識した場合の一尊四土仏塔本尊構造であって、仏塔は仏塔即仏陀という原始仏塔の伝統を継承したものであり、一尊四土の仏像は、申すまでもなく法華経本門の本尊をあらわし、仏塔と一尊四土仏像によって九一不二の久遠の仏界をあらわすものということが出来ましょう。

この仏塔周壁の仏龕に安置する多くの過去仏・分身仏の諸像は、生身のお釈迦さまが久遠の本仏であるということを視覚的に再演するものであり、仏伝レリーフもまた久遠の本仏なるものが単に形而上の仏でなく、生身のお釈迦さまそのものであることを訴えるものです。

但し、仏龕諸像の中、その中心は一尊四土像にあるものであって、これが具足するならば、過去仏像・分身仏像、並びに仏伝レリーフは、あるにこしたことはありませんが、なくても決して不備といわれるものではありません。

なお、過去仏と分身仏とを対比するならば、お釈迦様自身、既に過去仏の系譜を引くものであり、本化の菩薩も過去仏の教化によるものであったのですから、過去仏の方が分身仏より比重がかかり、従ってその造形においても過去仏の像の方が分身仏の像よりも大きくあらわされるべきでありましょう。若し、釈迦多宝の二仏並座を法華儀相の特色として仏塔に安置したいというならば、過去仏の層の中心部に安置することも考えられましょう。

次に考えられることは、こうした一尊四土仏塔と大マンダラ本門の戒壇との関係です。かねて私は、日蓮大聖人図顕の大マンダラは本門戒壇を图示したものであると述べて来ました。然し、二仏並座の多宝塔を頂点とする大マンダラの構造は、お釈迦さま御在世当時、法華経本門八品の中でも神力品別付嘱にあわせて属累品の総付嘱の説相を時点としたものであり、仏滅後末法萬年の本門の戒壇は、在世の大マンダラを末法にうつしながらも、その頂点の二仏並座の多宝塔は、一尊四土の久遠の仏塔となるのです。即ち、末法における本門の戒壇構造は、一尊四土の仏塔を頂点とし、重層した基壇に十界輪円具足した大マンダラ塔であると申せましょう。

先にもふれましたように中央インドルの伏鉢塔、たとえばサンチーのような仏塔様式は、西北インドルのガンダーラの地方では、相輪と基壇が重層して来ました。この様式が中国へ渡り、更に日本に伝わる中に、基壇は三重・五重の屋根をそなえ、中心部の伏鉢は上層屋根の頂上で、相輪をささえる柄のように小さなものとなってしまいました。ところがガンダーラ様式

の基壇は南方へ伝わると、北方基壇が垂直に高く延びたのに対して、横に広く弘がり、極端な例はジャワのポロブドールの仏塔の如く広大な面積をもつものとなったのです。

奈良東大寺戒壇院の三層土壇の多宝塔、春日山の麓の頭塔、唐招提寺の石造戒壇、堺大野寺の土塔は皆、南方系の仏塔基壇の系統であり、大聖人の大マンダラ戒壇もまたその系譜に入るものといわれなければなりません。

日蓮門下の人々は、三大秘法の本門の戒壇といえ、何か特別な建造物のように思っているようですが、実は重層基壇の横へひろがった南方系仏塔なのです。勿論、中央最上壇上には一尊四土の本尊仏塔が安置されるのですが、その仏塔の下の幾層かの階壇は、本来ガンダーラ仏塔の重層基壇の変形にすぎません。大聖人は最上壇に一尊四土本尊を安置して九一不二なる常住の仏界をあらわし、それ以下の幾層かの階壇に迹化の菩薩界以下九界の世界をあらわそうとして大マンダラを図顕されたのです。但しその全体が本仏仏果果上の仏国土であることは、大マンダラ中央の題目が十界を通貫し、十方に輝き渡っている書き方によっても明らかでありましょう。

面白いことはサンチーの仏塔の周囲東西南北に四ヶの石門が建てられ、石門と石門とが石の欄楯によってむすばれて仏塔をかこむ形をしているということです。この石門は日本の鳥居のような形をし、見事な彫刻がほどこされていることで有名ですが、問題はこの石門が何故、東西南北に四ヶも建てられているかということです。

先日（七月二十二日）私の母校田川中学の同窓生である建築家熊谷氏が、上野峡の仏舎利塔設計の依頼をうけ、仏塔建立現地を検分するため来峡されました。中学時代は一緒に柔道の稽古などして懐かしい仲でしたが、なにしろ卒業以来三十数年ぶりの対面でした。彼は古代建築から研究をはじめ、唐招提寺の建築をたたえながら現在の寺院建築に本物はないと悲憤していました。そうした話の中、建築は素材の縦と横との組あわせから始まる。その最初のものがドルメンであり、ドルメンが左右からあわさつたものが鳥居であると述べていました。ドルメンとは古代の貴人のお墓ともいわれていますが、サンチーの石門もドルメンの発達したものと申されましょう。

たしかに仏舎利塔は、お釈迦さまのお墓でもあるのですから、ドルメンとしての石門が、サンチーの仏塔に附随していても不思議ではありません。然しその石門がそれぞれ東西南北に建てられているのは念が入りすぎています。では何故か、とというと、ここに思い起こされるのが、お釈迦さま御在世当時、インドの列強マガダ国の首都王舎城にしても、コーサラ国の

首都舎衛城にしても東西南北に門があり、お釈迦さまの葬儀を行ったクシナガラという僻村の町にさえも聚落の東西南北に門があったということです。おそらくその当時、そして仏滅後の時代にあつては、何処の大都市であつても、町や聚落であつても、その周囲東西南北にそれぞれ門があつたのではないでしょう。

そうした門が仏塔に建てられ、門と門をつなぐ欄楯によつて仏塔がかこわれているということは、もはや仏塔が単なるお墓でなく、仏滅後といえども、なおも生きておられる不滅のお釈迦さまの常住の仏国をあらわすものとして申されましよう。若し、そうであるならば、その門をくぐつて仏塔を右繞礼拝する参拝者は、単なるお墓参りではなく、勿論、死者の国に入ることでもなく、我此土安穩の常住の仏国土の中に入つて、不滅のお釈迦さまを賛嘆・恭敬礼拝することになりましよう。

玄奘三蔵の大唐西域記によれば、ガンダーラのカニシカ王の建立した大塔の雄大さが記録されており、今こそ跡かたもなく破壊されてはいますが、その復元図をみれば、方壇の四隅にそれぞれ小塔のあとがあり、方壇の東西南北にもそれぞれ入口の部分突起しています。この突起した入口こそ、仏国土への入口を示すものであつたのではないでしょう。

東大寺の戒壇院の三層の土壇にしても、唐招提寺の三層の石壇にしても、その方壇四面各層に、それぞれ昇降の階段がもうけられています。この四方の階段も、実は四方の門より入ることをあらわした名残でありましよう。

このように考えて来るならば、大聖人が大マンダラに図示された本門の戒壇にも東西南北の四方に仏国の門があり、門の内は久遠の本仏お釈迦さまを中心とした九一不二の常住の仏国土をあらわすものであつた、ということが出来るのです。注意しておかねばならないことは、戒壇最上壇の伏鉢塔だけが仏塔ではなく、戒壇の層が幾重であつたとしても、それは仏塔の基壇であり、基壇の発達したものであるということです。

但し、仏塔の基壇である戒壇上に昇る者は、仏塔の内に入るのではなく、仏国土に入るものであつて、姫路の仏塔や、北九州門司のビルマのパゴダ、若松の高塔山の仏塔の如く、塔の内に入るように設備されているのは、仏塔を観光の便に供しているものであつて、仏塔をけがすこと甚だしいものです。姫路の塔にしても、若松の塔にしても、その内に土足で入れられるようになつており、姫路の如きは塔中に日本仏教各宗の祖像を陳列しています。かくの如きは、仏身を土足でふみにじるものと同じことであり、仏身を陳列場に行つてゐると変わりありません。仏をたたえながら仏をけがし、仏を利用するに等

しいものです。仏塔の内に人間が入ってはなりません。また人間が入るように建造してはなりません。仏塔は仏身そのものであるからです。日蓮宗の教学者の中に、宝塔の内に入って即身成仏すると説く人もいますが、それは人間凡夫が本仏お釈迦さまと等しくなってしまうことであって、それまでは本化の菩薩道を通一仏土の暁まで行すべきではありません。みずから本化の菩薩道も行ぜず、頭の中で即身成仏の尊さを考え、その観念を大衆に説いて、宝塔の内に入って即身成仏しましょうとすすめることは危険きわまりない謗法の所業といわれなければなりません。

私は、神力品別付囑の起塔供養の仏塔こそ、末法娑婆世界に、本化の菩薩によって建立される古今未曾有なる一尊四土の本尊塔であり、本仏と本化と題目の三秘具足するこの仏塔は、そのまま久遠常住の仏国土をあらわし、仏塔基壇が四方に重層拡大されたものが、そのまま本門の戒壇であって、大聖人図顕の大マンダラは、お釈迦さま御在世当時、法華経付囑の時点における仏国土戒壇をあらわしたものである、と述べて来ました。

この本門の大マンダラ戒壇は、大聖人六十一年の生涯においても実現せず、大聖人滅後七百年の間にも実現せず、もはや日蓮門下の人々は戒壇の構造も知らず、正しい受戒作法も知らない状態となってしまうています。

創価学会は富士の大石寺に何百億円もの大金を投じて戒壇本尊と称する楠板マンダラを奉安する大正堂を建築しました。立正佼成会は東京中野に一尊四土本尊を祭るヒンズー寺院のような大本堂を建造しました。然し楠板マンダラにしても、それは立体的戒壇の図案にすぎないのです。また立正佼成会の一尊四土像にしても、お釈迦さまは立像であり、本化の四大菩薩はお釈迦さまの光背の中に配座されている有様です。こういう造形をするようでは如何に巨大なものを造っても、本尊の実義も戒壇の実義も知らない盲者の独りよがりな遊びにすぎません。創価学会の会長池田大作氏にしても、立正佼成会の会長庭野日敬氏にしても、起塔供養の仏塔に目を開いて本尊・題目・戒壇の三大秘法を考え直すべきではありません。このことは日蓮宗においても言われなければならぬことです。日蓮宗総本山身延山久遠寺当局は七百遠忌を記念して建立しようとしている大本堂の本尊造立の在り方、大本堂前の池の中の相輪の在り方を後で後悔することのないよう、今の中に検討しなおすべきです。

女流作家永井路子氏はその著「薬師寺・唐招提寺」(一三九頁)に、東大寺を去らねばならなかった鑑真和尚について次のように述べています。



東大寺を離れることは、とりもなおさず戒壇を離れることだ。彼によつてはじめて築き得た戒壇を、彼自身が離れてゆく―これはどういうことなのか。その時、鑑真がどう思ったかはわからない。が、唯一つ、その臨終の折、「我がために戒壇院において別に影堂を建てよ」

といった言葉が残されている。してみると彼にとつて、やはり東大寺戒壇こそ、日本渡来の意味を賭けたものではなかつたか。ちなみに、彼のその遺言は、ついに実現されなかつた。それを拒否したものは誰なのか。

鑑真和尚の遷化は、天平宝字七年五月六日、聖寿七十六才でした。和尚は西に向かつて結跏趺坐したまま坐亡されたといわれ、死後三日たつても頭頂は温かく、茶毘の時は香気が山に満ち満ちたといわれていますが、その年の春、弟子の忍基が夢の中で講堂の棟や梁が折れるのを見、師の和尚の死の前兆と感して、直ちに和尚の坐像製作にかかつたといわれています。永井氏が伝える和尚の遺言というものは、如何なる資料によるものであるか判りませんが、若しその遺言が事実であるとするならば、東大寺戒壇院のそばに建てるように遺言された影堂とは、夢告によつて作成した和尚自身の像を安置する御影堂をさすものであつたことでしょう。若し、そうであるとするならば、鑑真和尚は死しても東大寺戒壇を見護ろうとされたということが出来ましよう。

この戒壇は、和尚が十二年の間、六度の渡海を試みて初めて建立した生涯唯一の戒壇でした。そしてこの三層の土壇は、インドのナーランダの土と、中国の天台山の土と、日本国の土（東大寺の土）とを練つて築いたものであり、第三層中央に二仏並座の多宝塔を安置した法華経本門の儀相によるものでした。和尚来日の情熱は、日本に四分律を伝えると共に、天台法華教学を伝えることであつたのです。たとえ和尚の遺言が後世の添加であつたとしても、和尚の魂はこの戒壇にあつたといつても決して過言ではありませんまい。

私は、日蓮大聖人の本門の戒壇を考へるとき、和尚建立のこの戒壇を見直さねばならないと思つたのです。筑紫の観世音寺の戒壇にしても比叡山の大乗戒壇にしても、それは塔としての構造をもつものでなく、戒壇というよりは戒場といふべきものにすぎません。東大寺戒壇こそ、中央に多宝塔を立て、三層土壇を仏塔基壇とし、四方それぞれに昇降階段をそなえて、古式仏塔の系譜を継承しているのです。

大聖人は奈良遊学時代、この戒壇を幾度となく、しっかりと見つめられていたはずで、そしてこれを原型として本門の戒壇建立を構想し、その図案を大マンダラとしてあらわされたのでありましょう。

法華教学は、羅什三蔵・天台大師・道宣律師・鑑真和尚を経て伝教大師に伝わり、大聖人によって真髓を開きました。本門の戒壇は、起塔供養の仏塔がガンダーラ仏塔となり、南方系仏塔として発達し、道宣律師・鑑真和尚を経て大聖人に至り、本門大マンダラ仏塔戒壇となつてその実現は後人に託されました。そして大聖人滅後七百年、未だにその実現をみていません。日本山一門の世界的地域に建立している無量の仏舎利塔は、本門戒壇実現の前兆であり瑞相でありましょうか。

日蓮宗の学識者の間では、日本山一門に対する偏見があつてか、それとも法本尊教学によるのか、伏鉢式仏舎利塔の建立を好まないようです。然し大聖人図顕の大マンダラは二仏並座の多宝塔が中心となつています。この多宝塔は神力品別付囑においては一尊四土の仏塔と代わるものであることは、これまで屢々述べてきた通りですが、若しその仏塔を日本式五重の塔の如くするならば、大マンダラの九界を造形する場合、基壇に基壇を重ねた上、肝心の伏鉢は、なお上層屋根の頂上に、相輪をささえる小さなものとして留められ、九一不二の輪円具足十界円融の精神を象徴するのに欠くこと甚だしい結果をまねくでありましょう。

大聖人図顕の文字マンダラを、文字に留め、一枚の紙に留めてはなりません。その一々の仏・菩薩・諸天・各聖を立体的に造立し、仏塔を中心として配置した場合、どういふ構造となるかを考えねばなりません。この場合、半円球の堂々たる伏鉢塔に一尊四土の五像を配し、仏塔基壇に九界の諸像をおき、最下壇の四方に四天王、四門をもうけ、その全体を仏塔とするならばそれがそのまま宇宙の中心とされた須弥山（スメール山）に代わり、仏塔基壇の繞道をめぐること自体が仏国土遊行の実感を起こさしめることでしょう。これにすぎる仏国土の造形は他にないのでしょうか。自我偈の文に、

我が此の土は安穩にして天人常に充滿せり。園林もろもろの堂閣、種々の宝をもつて莊嚴し、宝樹華果多くして衆生の遊樂する所なり。諸天、天鼓をうって常にもろもろの妓樂をなし、曼陀羅華をふらして仏および大衆に散ず。

という淨仏国土とは、まさにかくの如き大マンダラ仏塔世界の上に集約されるものでありましょう。先にも述べましたように宝樹華果とは、華果同時不二、因果不二、九一不二をあらわすものです。本門久遠の仏塔もまた因果不二・九一不二で

あり、仏塔は仏・菩薩・人・天を主体として仏国土を表現し、自我偈のこの文は風光を主体として仏国土を表現していますが、内容は全く同一のものであるのです。

以上「我此土安穩」の浄土の人々のことについて述べようとして、随分もち廻った話になってしまいました。本尊についてはこのくらいにして、次回は別の項へ入りたいと思います。

## 見佛の要諦 ― その一 ―

### 地涌の菩薩における題目受持の在り方

仏教関係の特殊な書物は、とかく高価な値段であるため、容易には入手し難いものです。六月のはじめ頃、町行家君が玉川道場に来て、

「平楽寺書店発行の法華経研究シリーズ第五巻、景山堯雄博士編纂の『中世法華仏教の展開』という書物の中で、立正大学教授浅井円道博士が「本尊論の展開」と題し、日蓮大聖人以前における天台密教の法華マンダラの儀軌について詳しく論ぜられ、二仏並座する一塔両尊形体の中尊を『無量寿命決定王如来』であるとされていたことが紹介されていた」と語っていました。

私は、まだこの書物を購読していませんでした。この日は、町君の読後所感を一心に聞き、この書物をやっと購入したのは七月一日身延の町の書店で見つけた時でした。私は、そのまま身延の釈迦牟尼堂にとどまり、さっそくその書を読み、そしてこのプリントの執筆にかかっているのですが、浅井博士の小論を読むことによって、現在の日蓮教学には、大聖人以前における天台密教の法華マンダラ思想に逆行している点が多々あるのではないか、という感を深くしたものです。

たとえば同書（二六三頁）に、

これによれば無量寿命決定王如来とは法華経全体にわたる本尊であり、それは久遠本地における仏名であり、亦名を大日如来という如くである。

と台密本仏観を紹介し、更に同書（二六六頁）には、

不空訳と称される蓮華三昧経になると、中尊に無量寿命決定王如来を立て、この仏の宝冠の左右に釈迦・多

宝二仏を安置し、この二仏はまた両界の大日如来でもあるというに至っている。

というように台密における一塔兩尊形体を紹介していますが、この形体と現在日蓮教学でいう一塔兩尊形体とを対照する時、両者ともに釈迦・多宝の二仏を理智不二・境智不二をあらわす迹仏としている処から、台密中尊の無量寿命決定王如来がそのまま日蓮教学の中尊の題目と入れ替わったのにすぎないのではないかと、と思わしめられるほどです。もとより私は、大聖人の本尊観は、二仏並座されている生身のお釈迦さまの当身を久遠実成の本仏そのものとして仰がれていたと信ずるものですが、そのお釈迦さまを迹仏と下し、中尊の題目をもって久遠の本仏とみなす日蓮教学の本尊観は、台密の本尊観の踏襲にすぎないと思われぬのです。

そしてここで再び思い起こさせられるものは身延山祖廟霊域内の法界堂（華堂）の本尊形体でありましょう。それは日月の宝冠をかぶった坐像であつて、嘗て私は、その仏像を両部不二の大日如来とみ、すみやかに祖廟霊域より撤去すべきであると主張して来ましたが、この日月宝冠の仏像が、釈迦・多宝二仏並座の宝冠をかぶった無量寿命決定王如来の仏像とも類似していると申されましよう。

たしかに大聖人は、真言密教の両部マンダラ、天台密教の法華マンダラを熟知された上で、本門法華經の大マンダラを図顕されたのですが、大聖人滅後の人々は、大マンダラ図顕の根本精神を会得することが出来ず、東密・台密の思想によって大聖人のマンダラを会通しようとし、却って東密・台密の亜流の如き教学を形成するに至ったのではないのでしょうか。

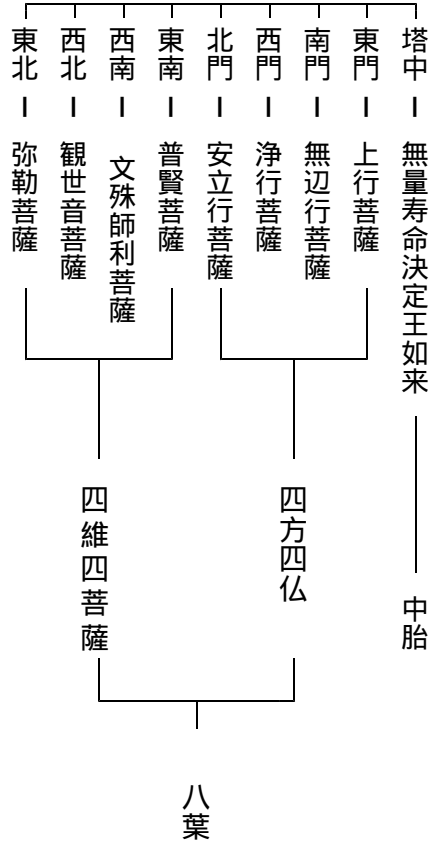
なお浅井博士のこの小論には、不空訳の「法華観智儀軌」と「蓮華三昧經」とが多く引用されており、同書（二六七頁）には、次の如く述べられています。

法華観智儀軌は大日經疏のこういう意向からは外れるが、蓮華三昧經はこの意向を体している。即ち各品解釈の中で、寿量の一品を解釈する部分に、

「妙法蓮華久遠実成如来八本来多宝塔中二湛然常住。其名八無量寿命決定王如来ナリ。・・宝塔東門二上行菩薩アリ。南門二無辺行菩薩アリ。西門二淨行菩薩アリ。北門二安立行菩薩アリ。是ノ四菩薩八四方四仏ナリ。是ノ故二四仏ノ印ヲ結ブ。マタ宝塔東南二普賢菩薩アリ。西南二文殊師利菩薩アリ。西北二觀世音菩薩アリ。」

東北二弥勒菩薩アリ」(続同・四二一左下〜二右上)

というのがそれで、これを図示すれば、



となる。蓮華三昧経は注法華経には引文がないが、真蹟現存の八宗違目鈔の中に「蓮華三昧経二云リ」として帰命本覚心法身云々のいわゆる本覚讃を引いている。しかしこれは安然の著作からの孫引きであるかも知れないから、あるいは聖人は本書を所持しておられなかったのかも知れない。

更に同書(二六九頁)には、

聖人の曼荼羅と、法華法の曼荼羅との間のその他の同異について略説すれば、迹化の菩薩の中でも文殊・普賢・観音・弥勒の四士は、胎藏界曼荼羅の八葉の中の四維の菩薩でもあるが、法華法の中では、観智儀軌、蓮華三昧経の一経三段曼荼羅・方便品の十如是曼荼羅・寿量品の曼荼羅、円珍の三部作に八葉の四維菩薩として登場し、舍利弗・目連・迦葉・須菩提は観智儀軌の第一重院の四隅に登場し、梵天・帝釈・四天王・龍王・阿修羅王は観智儀軌の第三重院に登場する……

というように、マンダラの立体的構造が明らかにされています。もともと、マンダラというのは須弥山を中心とす

る宇宙観と同じく立体的なものであって、日蓮宗寺院教会の本堂須弥壇上に造立されているような一面的雛壇式のものではありません。大聖人が図顕された大マンダラも四方立体的構造であって、それを一面の紙上に写したものにすぎないのです。

さて不空の弟子が惠果、惠果の弟子が我が国真言宗の開祖弘法大師ですが、その不空が立体的マンダラを説いている法華観智儀軌、蓮華三昧経を訳出したのも決して偶然ではありません。

齊藤忠氏著「図録東洋仏教遺跡―日本仏教文化の源流を訪ねて」(一〇二頁)に次のような面白いことが述べられています。

(ジャワのポロブドールの遺蹟の) 第四回廊の主壁の彫刻が普賢行願讃の内容であることにつき、並河亮氏が示唆に富む見解を発表していることである。

すなわち、氏は中国密教の祖不空三蔵がジャワに在った時代がポロブドールの建設中であつたと考え、不空が第四回廊主壁の彫刻の画面構成に参画して漢訳普賢行願讃にある八大菩薩讃を画面に導入したのではないかとしている(並河萬里ら「ポロブドール」一九七一)。

不空(七〇五―七四)は南印度帰子国(セイロン)の人であり、十四才にして閻婆国(ジャワ)で梵経を誦し、唐玄宗開元八年(七二〇)洛陽に達した。その後、インド・セイロン(スリランカ)にわたり天宝五年(七四六)長安に戻り、訳経に従事した。

並河氏の考えは示唆に富むものではあるが、不空がジャワ滞在中みずからこれにあずかつたことは無理であり、むしろその晩年、唐にあつて、このような画面の導入に指導的な役割を果たしたことを考えてよいであろう。また、さらに考察を進めると、あるいはポロブドールの建築そのものにも、かなり貢献したことも考えられるのである。不空がインド、セイロン(スリランカ)の仏教文化の移入に大きな力を果たしていることを考えると、このような考えも必ずしも無謀ではなからう。

不空がポロブドールの仏蹟建築に関与した史実的確實性は定かではありませんが、ポロブドールの仏蹟は華嚴のマンダラを構成しているものであり、法華観智儀軌や蓮華三昧経に表現されている法華マンダラの構造も、同じ大乘マ

ンダラとして、あなたがち無関係とは思われたいでありましょう。

通常、大乘仏教は北伝であり、小乗仏教は南伝といわれて来ていますが、不空が南海のルートで中国に密教を伝えたことは重要視しなければなりません。そして北伝の仏塔が縦に垂直的に基壇が高くなっているのに対して、南伝の仏塔基壇は横に広がっており、鑑真和尚の建立した戒壇も南伝の系譜にあり、東密マンダラにしても南伝仏塔の系譜に類しているということ、更に日蓮大聖人の大マンダラ構造もまたその系譜よりはずれたものではないことは注意しなければならぬように思われるのです。

このように考えてみると、日蓮宗寺院・教会の須弥壇上、大マンダラを形象化した様式が、一律に一面的雛壇式であるのは、なんと無配慮なことでしょう。元来、本堂とは仏さまの建物であって僧侶や信徒の儀式をする処ではなかつたはずで、ところが次第に儀式のための本堂となり、本尊は奥の方へ引きこみ立体性を失ってしまいました。

若し、大聖人の大マンダラを形象化するならば、本堂中央に四方立体的に構造し、儀式を行うに必要な建物がなければならぬとするならば、その本堂の前に拝殿を備えるべきでありましょう。日本古代の前方後円墳の様式は、古墳と共に死んではいけません。神社建築構造にそのまま生きており、これと類を同じくする構造はヒンズー寺院にも残されています。日蓮宗の寺院建築は、もつと基本から構造を考え直すべきではないでしょうか。

さて、先に浅井博士の紹介された蓮華三昧経の法華マンダラは、八葉の蓮華の果心中胎を久遠の本仏無量寿命決定王如来とし、八葉に本化の四菩薩と迹化の四菩薩を配していますが、大聖人にあつては中胎に久遠の本仏お釈迦さま、八葉は一葉間隔にて本化の四菩薩を配し、迹化の菩薩は八葉の外に配されています。昭和定本日蓮聖人遺文では観心本尊抄の一節を次のように読み下しています。

其ノ本尊ノ体タラク、本師ノ娑婆ノ上ニ宝塔空ニ居シ、塔中ノ妙法蓮華経ノ左右ニ釈迦牟尼仏・多宝仏、釈尊ノ脇仕八上行等ノ四菩薩、文殊・弥勒等ノ四菩薩ノ眷属トシテ末座ニ居シ

然し、ここは「文殊・弥勒等八四菩薩ノ眷属トシテ末座ニ居シ」と読まねばなりません。若し昭和定本のように読むならば、迹化の菩薩が二仏の眷属として本化の菩薩に並び、八葉九尊本尊形体を構成してしまう恐れがあります。大聖人は不空伝訳の八葉九尊本尊形体を打破し、本仏と本化とによる一尊四士本尊形体を打ち出されているので



す。この一尊四土本尊形体こそ、末法に建立される本門大マンドラ仏塔戒壇の中核であり、本門の題目を受持唱念する久遠の本境でもあるのです。

私たちが題目を受持するのは、自分で勝手に受持するのではなく、実は本仏お釈迦さまの付嘱によるものです。題目の付嘱をうけた者は本化地涌の菩薩に外なりません。本化の菩薩は久遠劫来、本仏お釈迦さまと一如相即しています。ここに見仏の要諦があります。見仏とは仏像を見るのではなく、自分の命が仏の命の内に摂取されることです。仏の血肉が我が血肉となり、仏の骨髓が我が骨髓となることです。自分自身が仏の胎中より生まれた真の仏子となることです。

一尊四土本尊形体は、ただ本尊の儀相をあらわすものだけでなく、一切衆生の成仏の境をあらわしているのです。この久遠の本境を感得するには、本因本果不二の題目を受持する以外はありません。

然し、題目受持の在り方は、日蓮門下に各派各教団があるように、人によっても千差万別です。では如何なる在り方が本化の菩薩の受持の在り方なのでしょう。真剣に考えてみなければなりません。本尊とは難解な教学上の問題ではなく衆生成仏・国土成仏の対境でもあるのです。

## 見仏と成仏

法華経如来寿量品の文（自我偈）の中に、

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。衆生、既に信伏し質直にして、心柔軟に、一心に仏を見たてまつらんと欲して、みずから身命を惜しまず。時に我及び衆僧、ともに靈鷲山に出ず。

という有名な経文があります。また如来神力品の偈文の中にも、これと同様に、

能くこの経をたもたん者は、則ちこれすでに我を見、また多宝仏及びもろもろの分身者を見、また我が今日教化せるもろもろの菩薩を見るなり。

能くこの経をたもたん者は、我れ及び分身滅度の多宝仏をして一切みな歡喜せしめ、十方現在の仏、並に過去・未

来、または見、または供養し、または歡喜することを得せしめん。

と述べられています。この二つの偈文に共通するところは、勿論、見仏ということですが、見仏の見とは、単に眼で見るといっただけでなく、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根の働きを代表するものであって、六根相即を眼で見ると強調しているのです。六根の中、最も大切なのは意（心）であって、意（心）に顕在の六識と半顕半潜の七識と、潜在の八識があり、その全体の心に仏に対する絶対信がなければ、眼は開いていても仏を見ることは出来ず、耳はあっても仏の声を聞くことは出来ず、乃至、体はあっても仏の温かい肌を感じることは出来ません。そこで「六根清浄」ということが言われて来るわけですが、たとえ苦行によつて六根清浄を計つても絶対信がなければ、真実の感応には至らないのです。これとは逆に、たとえ六根不浄であつても絶対信があれば、六根不浄のままに感応道交し、見仏の大果が起こるのです。見仏の見、それは人間感覺機能の中、最も強烈なものであるため、敢えて見仏といつてゐるものであり、同時に、方便現涅槃された久遠の本仏お釈迦さまにあいたい、という強い願望をあらわしているのです。

見仏の前提、そこには「衆見我滅度」という仏入滅の悲愁があります。この悲嘆・悲愁の前提がなくて、「一心に仏を見たてまつらん」という心も起こらず、「みずから身命を惜しまず」という行動の起こりようもありません。従来「不自借身命」ということが、法華経伝道土においても任務遂行上においても一般に使いならされて来ていますが、実は「不自借身命」とは、「一心欲見仏」という見仏悲願の行動化であり、自己中心の見方が本仏中心の見方に転換することであり、その転換の契機に、仏滅という悲嘆・悲愁があるのです。

さて、自己中心的なものの見方が、本仏中心のものの見方と転換するならば、必然そこには本仏の出現を見たてまつることが出来ましよう。然し、自我偈では本仏お釈迦さま一仏を見るのではなく、一仏にともなわれている衆僧（もろもろの僧伽一本化の僧伽・迹化の僧伽、等）の人々を見ると示されており、神力品では更に具体的に衆僧を説明して、多宝如来をはじめ十方身の諸仏、過去の諸仏、未来の諸仏を見、また本仏お釈迦さまが教化された本化の菩薩・迹化の菩薩をも見ることが出来ると説かれています。

このことは本仏お釈迦さまが単独でおられるのではなく、常に三世十方の諸仏と共にあり、本迹両門の菩薩を眷属として従えられているということです。そしてこういう様相を图示したのが大聖人図顕の大マンダラ仏界であると申されましよう。

そこで見仏とは本仏お釈迦さまと相即し、それによって大マンドラ仏界に相入するということになり、そこに名字即の成仏が成就されているということが出来るのです。

注意しておかなければならないことは、題目を受持することによって直接大マンドラ仏界に入ることではなく、まず見仏の悲願によって題目を受持し、題目の受持によって本仏お釈迦さまと相即し、この相即の結果、期せずして仏界転入が成就され、そこに諸仏・諸菩薩・諸天の圍繞するを見る結果が起きることです。

即ち、大マンドラ仏界の全体が本尊であるのではなく、方便現涅槃の相を示された常説法の久遠の本仏お釈迦さまが本尊であって、大マンドラ仏界は本仏お釈迦さまによって成就され、お釈迦さまの常住する当処に、常に顕在しているということです。

浅井円道博士は「本尊論の展開」の初めにおいて、次のように述べています。

望月（歓厚）先生は、

「曼荼羅は文字曼荼羅であるべきで、形像造立の場合は一尊四土本尊を末法の正本尊とする」

と一尊四土正本尊論を主張したのであるが、しかし曼荼羅は本尊にあらざるとは一度も言われなかった。大崎学報一〇二号に山中喜八氏が報告するところによれば、聖人自ら図顕した大曼荼羅として百二十余幅が今日に伝えられ、殊に保田妙本寺所蔵の文永十一年十二月図顕の大曼荼羅には、

大覚世尊御入滅後経歴二千二百二十余年 雖爾月漢日三ヶ国之間未有之大本尊 或知不弘之 或不知之 我慈父以仏智隱留之為末代残之 後五百歳之時上行菩薩出現於世始弘宣之

という讃文があるという。ここに明らかに「大本尊」と明記してあるのであるから、曼荼羅は本尊ではないという立言は、決して許されないのである。

ところが、その望月歓厚博士はその著「日蓮教学の研究」の中の「大曼荼羅と本門の本尊」の項で、

聖人においては、大曼荼羅は本尊ではあるが、本尊は必ずしも大曼荼羅であるのではないといえる。

言い換えれば曼荼羅は曼荼羅にして本尊ではない。しかし、曼荼羅が本尊となる場合を遮するものではない。

「本尊抄」の本来は、十界羅列の相を本尊とするのではなく、十界の仏徳光顕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踏むすもので、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。

と述べているのです。ここに「十界の仏徳光顯の相を本尊としている」という意味は曖昧で理解しがたいのですが、それは望月博士が本尊抄の「その本尊の体たらく」という言葉に引っかけられているからでありましょう。「その本尊の体たらく」以下「本師の娑婆の上に宝塔空に居し、塔中の妙法蓮華經の左右に釈迦牟尼仏・多宝仏・釈尊の脇仕は上行等の四菩薩・云々」の文章は、たとえ菩薩界以上の列挙であつても、明らかにそれは本尊抄撰述の直後に図顯される始顯マンダラの構造を成文化したものであつて、大聖人はこういう靈山虚空会上の淨土の儀相をもつて、久遠の本仏お釈迦さまが本尊であることを規定されたのであり、このために「その本尊の体たらく」と仰せられたのです。

大マンダラは本仏お釈迦さまによつて成就されている仏国土をあらわすものであり、この仏国土は本仏お釈迦さまの常説法される当処、常に実在しているのです。従つて「十界の仏徳光顯の相」は本尊とするのではなく、仏国土とすべきでありましょう。

十界円融の大マンダラ全体を直接本尊とみなす時、あやまりが起きて来ます。この大マンダラ淨土を成就されたのは本仏お釈迦さまであり、大マンダラの中では二仏並座のお釈迦さまなのです。私たちはこのお釈迦さまによつて大マンダラ仏界に転入撰取されるのです。故に、大マンダラの中に撰取転入せしめられることによつて、まず名字即の成仏を成就しようとするのであれば、大マンダラ仏界を建立成就されている本仏お釈迦さまを本尊として、この本尊に相即する見仏の感応を得なければなりません。

若し、この手続きを抜きにして直接大マンダラ全体を本尊とし、本仏お釈迦さまとの感応を経ずしてマンダラ仏界に住しようとする時、日女御前御返事に「妙法五字の光明に照らされて本有の尊形となる。これを本尊とは申すなり」という己身本尊におちいり、提婆達多も本仏の化現であるという妄説をいわざるを得なくなつてしまふのです。浅井博士が「本尊論の展開」の結びに日女御前御返事がかけたのも、大マンダラを直接本尊とみなした結果でありましょう。

先にかかげた如来神力品の偈文には「能くこの経をたもたん者は、則ちこれすに我れ（久遠の本仏お釈迦さま）を見、また多宝仏、及びもろもろの分身者を見、また我が今日教化せるもろもろの菩薩を見るなり」といい、更に「十方現在の仏、

並びに過去（の仏）、未来（の仏）」を見る、というように述べられていますが、これは本仏お釈迦さまより付嘱された法華経を能くもつという前提のもとでいわれていることに注意しなければなりません。本仏お釈迦さまより法華経を付嘱されたという自覚も歡喜もなく、自己中心的なものの見方のままで如何に法華経を誦誦し、題目をと覚えても、マンダラ仏界の諸仏・諸尊を見ただてまつることの出来ようはずありません。顛倒した自己中心的な立場に居坐つたままで、仏を見ただてまつろつとするのは、あたかも木に登つて魚を求めようなことでは済まないのです。

自我偈の中で、「一心に仏を見ただてまつらん」とした衆生は、本化地涌の菩薩ではなく、仏の滅度をみて、ようやく顛倒の酔いよりさめて来た者です。これらの人々が自己中心から仏中心に変わり、題目を受持することによって、本化の自覚を起し、本化の使命に立つて行くのです。

人は皆、生まれながらに仏であるはずはありません。本化の菩薩であるはずもありません。すべて法華経を受持し、法華経の功德によって仏陀の自覚、本化の自覚に達するのです。お釈迦さまも生まれながらの仏ではありませんでした。日蓮大聖人も生まれながらの上行菩薩ではなかったのです。私たちも生まれながらは平凡夫ではありますが、法華経受持の功德によって本化の菩薩となり、いつかは久遠の仏陀となることが出来るのです。ここに法華経受持の在り方が問題となります。妙法の受持でなければ、法華経の功德をうけることは出来ません。

### 因行果徳の題目

観心本尊抄に、

釈尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華経の五字に具足す。我等この五字を受持すれば、自然に彼の因果の功德を譲り与えたもう。・・（中略）・・妙覚の釈尊は、我等が血肉なり。因果の功德は骨髓にあらずや。

という有名な言葉があります。これによれば妙法蓮華経の五字の題目は、久遠の本仏お釈迦さまの本因本果の功德体であるので、この題目を如法に受持するならば、その功德は本仏お釈迦さまの神通力によって私たちに譲り与えられ、私たちの血肉は妙法の血肉となり、骨髓は妙法の骨髓となり、私たちの当身そのものが妙法化されるものである、ということです。こつなれば、もはや我れ生きるにあらず、本仏が我れに生き、我れは本仏に生かされていると申されましよう。これこそ、ま

さしく本化の菩薩界に外なりません。

ところで、本仏お釈迦さまの本因とは、お釈迦さまの過去世久遠劫来の修行のことであつて、法華経では常不軽菩薩によつて代表されているものです。常不軽菩薩については常不軽菩薩品第二十に説かれています。概要は次の通りです。

無量劫の昔、威音王如来という過去仏が二万億もいました。「皆、同じく一号なり」というのですから、二万億の仏は皆「威音王如来」という名前であつたわけです。然しこれらは同時にいたものではありません。仏は「一仏一土」といつて、三千大千世界には一仏しかあらわれないのですから、先の威音王如来が滅度し、正法・像法をすぎて、まさに末法に入ろうとするとき、次の威音王如来が出現するということが繰り返されたのです。このことは序品において二万の仏が皆「日月灯明仏」と号し、その出身も「同じく一姓にして頗羅墮（ハラダーバラモン）の姓の一部」を姓とせり」といわれていたのと同軌であつて、仏の久遠の在り方を密釈しているものです。一の無限大でなく、有数に即する無数、有限に即する無限によつて、仏の久遠実成をあらわすのです。従つて威音王如来にしても日月灯明仏にしても、その他の過去仏にしても、それぞれ久遠の仏であつたと申されましよう。お釈迦さまはそれらすべての過去仏をみずからの前世の姿として如来寿量品において久遠実成を開顯されたのでした。

さて常不軽菩薩品では、二万億の威音王如来の最初の仏が滅度され、正法時代も過ぎ、像法時代もまさに終らんとする時、常不軽という一人の菩薩比丘（僧形の菩薩）があらわれ、すべての人々に対して、

我れ深く汝等を敬う。敢えて軽慢せず。所以はいかん。汝等みな菩薩の道を行じて、当に作仏することを得べし。

と言いながら悉く合掌礼拝することを常としていました。人々は常不軽菩薩のこの言葉（漢文で二十四字）を聞き、礼拝の姿を見て、却つて怒つてしまい、常不軽菩薩を罵詈雑言打擲しました。何故ならば、人々は皆、成仏することは不可能であると思ひ込んでいたのであり、素性も判らない下賤の者から、そのように言われると、むしろからかわれていると思つたからです。然し常不軽菩薩は如何なる迫害にあつても人間礼拝の行をやめることなく、受難こそ罪障消滅の証と受けとり、臨終に当たつて威音王如来の説く法華経を聞き、法華経を受持することによつて無量の寿命を増益し、迫害していた人々にも法華経を説いて菩提の道に入らしめ、寿命の尽きて後、二千億の日月灯明仏にあり、更にその後、また二千億の雲自在灯王仏にあつて、それぞれその法の中で法華経を受持読誦し、その功德によつて釈迦牟尼仏となつた、ということです。

ここに二千億の仏が皆日月灯明仏であつたということ、更に二千億の仏が皆雲自在灯王仏であつたということは、すべてその仏が久遠実成の仏であつたということであり、常不輕菩薩が常にそれら無量の仏のもとで法華經を受持し、法華經を宣説したということは、常に久遠実成の仏に即して法華經を行じていたということであらわすものです。

ところで、常不輕菩薩品では、この常不輕菩薩こそ今の釈迦牟尼仏であるといい、如来寿命量品では、無量の過去仏こそ今の釈迦牟尼仏であると開顯されるならば、生身のお釈迦さまの仏身に、久遠の本果をあらわす無量の過去仏と、久遠の本因をあらわす常不輕菩薩とが、共に同時に相即して不二の体を示していると申されましょう。

この本因本果不二の事相は、化城喻品においても大通智勝仏の十六王子の中、第十六番目の王子が、「嘗て無量千万億数の諸仏を供養し、諸仏のみもとにおいて常に梵行を修し、仏智を受持し、衆生を開示して」今の釈迦牟尼仏になられたという故事にもあらわれており、また如来寿命量品ではお釈迦さまの過去久遠を開顯するに当たつて、

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

もろもろの善男子、この中間において我れ燃灯仏等と説き、またまたそれ涅槃に入ると言いき。かくの如きは皆方便をもつて分別せしなり。

といわれているように、無量の過去仏を代表する燃灯仏と、燃灯仏より授記された儒童菩薩との故事の上にもあらわされているものです。この儒童菩薩が今のお釈迦さまであることは申すまでもありません。

即ち、生身のお釈迦さまの本因本果不二の史実は、威音王如来と常不輕菩薩、大通智勝仏と第十六番目の王子、燃灯仏と儒童菩薩等々として法華經に語られています。勿論、本果の過去仏の数も無量であり、本因の過去の菩薩の数も無量であつて、両者無量の功德（その体、その働き・乃至その果報、いわゆる相性体力作因縁果報の悉く）が本末究竟して、生身のお釈迦さまとなつています。

ここにお釈迦さまの仏身上、無始の仏界と無始の九界の不二一体があり、お釈迦さま自身の行動に、常説法教化という従果向因の化導と、従因至果の求道とが、常に一味化されているということが出来ましょう。仏の久遠というのは、悟りを開かれた仏果だけが久遠であるのではなく、仏果に即する因行も同時に久遠なのです。仏の寿命だけが久遠であるのではなく、菩

薩行の寿命も久遠なのです。如来寿命品に、

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

と示されているのも、このことです。仏の因行菩薩行は、たとえ仏果を得ても終わっているわけではありません。仏果と共に永遠に不二相即して継承されるのです。そういう仏こそ真の仏なのです。

法蔵菩薩の四十八願は、法蔵菩薩が阿弥陀仏となっても尽きるものではありません。そのまま弥陀の四十八願となっています。ここに弥陀と法蔵との本因本果不二の法門があるはずですが、天台の一念三千を投毀した法然上人や親鸞上人は、この本因本果不二の法門をどのように解釈したのでしょうか。念仏を本因本果の行とせず、親鸞においては「報恩行」といつているところからみれば、おそらく弥陀の本願を正しく解釈したとは申されないでありましょう。

聞くところによれば、法蔵菩薩が四十八願を成就して阿弥陀仏となられたのであるから、一切衆生は悉く、既に弥陀に救われている、だからもはや修行する必要はない、修行を志すのは自力であつて弥陀の本願を信じないものである。自力作善をすてて弥陀の本願にまかせる人はその場で撰取不捨の弥陀の本願力によつて救われているものであるから、更に改めて修行を重ねる必要はない。その人の念仏は修行の念仏でなく、報恩の念仏である、といわれているようです。

若しそうであるならば、まことに平易な宗教であるようですが、然し、そこには来世往生はあつても、現世成仏は絶たれてしまつています。もはや仏教本来のものではありません。若し念仏門において成仏を主張するならば、法蔵と弥陀との本因本果不二を説き、念仏そのものにも従因至果と従果向因の二行を説き、念仏の行者自身が本果の弥陀に即する本因の法蔵の菩薩行を起こさねばなりません。そうしてこそ念仏が仏教本来のものとして蘇生して来るのです。法然・親鸞は、弥陀の本願をたたえながら、却つて弥陀を破り、仏教そのものを墮落させてしまつたのです。

日蓮大聖人が「念仏無間」と批判攻撃されたことは有名ですが、大聖人自身、本因の位にあつて、本因本果不二の久遠の本仏お釈迦さまを本尊とし、因行果徳の相即する題目を受持する当処に成仏の大果を見出されてきました。そして菩薩行の軌範を常不輕菩薩行としてかかげられていたのです。

次に、見仏の要諦として大聖人が軌範とされた常不輕菩薩行について述べてみたいのですが、それに先だつて因行果徳の題目が、本因本果不二なる久遠の本仏お釈迦さまの仏身より、仏種として流出したものであるということを、もう一度、よ



くふりかえって考えてみておかねばなりません。

「釈尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華經の五字に具足す」ということは、日蓮門下の者であれば知らない人はありませんが、その題目の因行果徳が、本仏お釈迦さまの本因本果そのものであり、久遠の本果は無量の過去仏としてあらわされており、久遠の本因は、過去仏より授記された常不輕菩薩等の無量の本化の菩薩としてあらわされていることを知る人は稀のようです。無量の過去仏の本果の化導、無量の本化の菩薩の本因の修行、それが不二相即しつつ、そのまま生身のお釈迦さまの仏身に活現しているのです。それは物凄いエネルギーの凝集であり、月や星を仰いで、太古太陽の爆発によって宇宙が創造された歴史をふりかえるも愚かであると思われるほどです。月や星は宇宙爆発の残骸にすぎませんが、無量の過去仏も本化の菩薩も、当時のまま、そのエネルギーを無くすことなく、生身のお釈迦さまの仏身に凝集し、そのまま久遠の本果、久遠の本因として活動しているのです。

威音王如来や日月灯明仏、或いは燃灯仏という過去仏は、既に遠い昔に死滅した仏と見る人はお釈迦さまの久遠の本果を知らない者です。常不輕菩薩や儒童菩薩をお釈迦さまの過去の修行の姿として既に無くなっていると見ても、お釈迦さまの久遠の本因の不滅を知らない者です。

滅度していたと思われる無量の過去仏が、お釈迦さまの久遠の本果として復活し、常不輕菩薩もまたお釈迦さまの久遠の本因として復活し、それら太古来の本因本果のエネルギーが、そのまま生身のお釈迦さまの仏身に煮え沸いていると仰ぐところ、お釈迦さまの久遠実成を知るものであつて、そういう仏身観からはじめて「釈尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華經の五字に具足す」ということが出来るのです。題目の偉大なる呪力・呪験力というものも、本化お釈迦さまのこのような偉大なるエネルギーよりもたらされたものと思わねばなりません。

本仏お釈迦さまの因果不二ということや、題目の因行果徳ということは、日蓮教学上、古くから言いならされて来ているものですが、その本因本果というものを具体的に無量の過去仏の果徳と見、無量の本化の菩薩の因行と見る時、本仏お釈迦さまと題目の偉大なるエネルギーにただただ圧倒されるばかりでありましょう。

そして、こうしたお釈迦さまに向かつて、こうした題目を唱える時、唱える人自身の上に如何なる変化が起こるか、それはもはや多言を要しない処です。その人自身、本化の菩薩、本仏胎中の仏子として変身をとげるのです。いや、変身せしめ

られると申されましよう。その変身は流転の顛倒よりめざめて、本来の自己、久遠の自己自身にかえることでもあるのです。ここに見仏の要諦があります。見仏とは禅門にいう「見性」とは全く違ったものなのです。禅の見性とは、一切衆生に遍在する内具の仏性を開顯することですが、法華經にいう見仏とは本因本果のこのすさまじいばかりの久遠の本仏お釈迦さまと同化し、みずから本化の菩薩として本仏中心の仏国土の歴史を創造することなのです。

禅の見性は、独りよがりな見性にとどまって、ワビとかサビとかいう禅文化を生み出したのにすぎません。法華經の見仏は国土成仏へと運動を展開しかけたのですが、途中、国家権力の弾圧に屈し、みずからも教学の混迷をまねいてしまいました。今日日蓮教学は、大聖人のそれと似て非なるものにすぎません。このような伝統宗学で個人の成仏も国土の成仏も達成されるはずはありません。今こそ日蓮門下の人々は、伝統宗学の情眠よりめざめて、見仏修行の第一歩からふみ出さねばなりません。

先に私は、不自借身命とは、自己中心の人生観・世界観が、本仏中心の人生観・世界観へ変わることでであると申しましたが、ただ変わるだけでは見仏は果たされないのです。因行果徳のこのすさまじい題目を受持し、但信口唱しなければならぬのです。

教学上、題目は仏種であると申されています。仏種に対する解釈も色々ありますが、端的にいえばそれは、あたかも父親が母親とまじわって子を生むその種そのものにたとえられるものであつて、一切衆生に遍在する内具の仏性ではなく、本仏お釈迦さまより親しくさずけられるところの、お釈迦さまの本因本果不二の功德体なのです。

この仏種の題目が衆生の八識心田中に植えつけられることを「下種」というのですが、下種が成就するには、種の題目そのものには変わりはないのですから、題目を受け入れる衆生の心が、まず変わらなければなりません。いくらお題目を唱えても、何の変化もなく、利益も起こらないというのは、題目のせいではなく、題目を受持する人の心が顛倒したままであるからです。生まれ替わり、死に替わり、幾世代も顛倒したままの心で、如何に題目をと覚えても、題目の外形をなでると同じことであつて、題目の強烈な爆薬は発火しないのです。発火点にふれるのは衆生の心であり、方便品では智慧第一とうたわれた舍利弗尊者の知能依存は破折されて絶対信が喚起され、如来寿命品では仏滅に対する悲嘆・悲愁、仏に対する恋慕渴仰の心情が喚起されています。親を失った子供が悲嘆・悲愁し、恋慕渴仰するように、お釈迦さまの滅度を見て仏子等が生

身のお釈迦さまを恋慕渴仰し、是好良薬の題目を即取服之する時、生身のお釈迦さまは久遠の本仏として復活し、仏子自身、本因本果の題目のエネルギーを譲りつけて、本化の菩薩として蘇生するのです。

自我偈の「見仏」は、まさしく顛倒の衆生をして本化の菩薩に蘇生せしむる要諦を示すものと申されましょう。次回は、常不輕菩薩行を通して、題目受持の在り方について述べてみたいと思います。

## 見佛の要諦 ―その二―

### 地涌の菩薩における題目受持の在り方

#### 日蓮大聖人と常不輕菩薩

「日蓮大聖人と常不輕菩薩の関係」については、これまで日蓮教学上、多くの学者によって論ぜられたことと思います。それがどのように論ぜられたかということについては、私の手許に何の資料もありませんので、参考にすることも出来ません。そこで今は、大聖人の御遺文を唯一の資料として、「日蓮大聖人と常不輕菩薩」について所見を述べてみたいと思います。さて私が、「見仏の要諦」というテーマの中で、「日蓮大聖人と常不輕菩薩」について述べようとするのは、大聖人みずから常不輕菩薩の身に任じ、觀心本尊抄に、

人界所具の仏界は、水中の火、火中の水、最も甚だ信じ難し。然りといえども龍火は水より出で、龍水は火より生ず。心を得ざるも現証あればこれを用う。・・(中略)・・不輕菩薩は所見の人において仏身を見る。悉達太子は人界より仏身を成ず。これ等の現証をもってこれを信すべきなり。

と仰せられているからです。

常不輕菩薩が所見の人に仏身を見たということは、花は紅、柳は緑というように、野に咲く花や、空とぶ鳥に浄土の風光を感じたという感傷的なものでなく、常不輕菩薩に対して終始罵詈訾打擲し迫害してやまない人々に仏身を見たというのですから、これは容易なことではありません。

越後の出雲崎の良寛禅師は、常不輕菩薩の但行礼拝、人間礼拝の行をたたえて、

僧はただ何もいらず常不輕菩薩の行ぞ尊かりける

と歌っていますが、どれほどの教学的裏付けをもって歌ったのでしょうか。果たして「所見の人において仏身を見る」とい

う決定的な教学があつたのでしょうか。ともあれ三世常住の仏身を仏の上だけでなく、一切衆生の上に、就中、自分自身を迫害し危害し来る人々の上にも見出すということは並大抵のことではありません。然し、こうした人間尊重、人間礼拝に徹してこそ、そこにまことの宗教があるようであり、人間礼拝の儀式にまさる宗教儀式はなく、人間礼拝の教義にまさる宗教教義はないと申されましよう。

嘗て私は、身延山布教部主任勤務中、身延山街頭布教の教箋に、

「人間礼拝に徹することこそ信仰実践の極地である」

という一句を作つて全国的に配布したことがありましたが、では人間礼拝という儀式を裏付けている法華經の教義とは、一体如何なるものでしょう。

常不輕菩薩における「所見の人」とは、悉く顛倒の衆生であり、常不輕菩薩を罵詈訾打擲してやまない危害者であり迫害者でした。そういう人々は法華經を毀謗し、法華經の行者を抹殺しようとする法敵でこそあれ、決して仏であるはずはありません。大聖人も「所見の人において仏身を見る」といい、「所見の人を仏身と見る」とは申されていません。ここに「所見の人において」という「おいて」の意味が重大な問題となつてきます。

では、所見の人において、その人をも「悉是吾子」と護念されている久遠の仏（本仏お釈迦さまの仏身）を見たのかというと、勿論この仏をはずすわけにはいきませんが、それだけではないようです。ここにいう「仏身」とは一切衆生を吾が子として護念し常説法されている本仏お釈迦さまのことではなく、所見の人自身における仏身を指しているようです。

すると、その「仏身」とは所見の人に内具する仏性のことでしょうか。觀心本尊抄の冒頭、摩訶止觀にいう十界互具の書き出しから見て「人界所具の仏界」の証として「所見の人に仏身を見る」という以上、一切衆生悉有仏性というその仏性のようにも思われましよう。然し仏性と仏身とは違ふのです。仏性とは遍在の理、仏身とは具象の事、仏身は眼前に見ることが出来ても仏性は見ることは出来ません。

一般に、常不輕菩薩の人間礼拝をもつて仏性礼拝と解釈されて来ました。そして仏性礼拝という礼拝行が、内具する仏性を開顯せしめるものとも説かれて来ました。然し、これでは本末有善・麁種・破石の如き末法の衆生に対して、題目を仏種として下種するという大聖人の法門と矛盾してしまいましよう。

大聖人の下種譲与の法門にあつては、順逆の如何にかかわらず題目を下種された衆生は、たとえ無量劫という気も遠くなる永遠の時間を経ようと、必ずみずから題目を受持するようになり、それによって題目そのものの本因本果の功德（因行果徳の功德）が自然に譲与され、遂に仏身を成就することが出来るとされているのです。

但し、その仏身とは時間と共に次第につくり上げられてゆくものでなく、本来完成されているものであり、仏身を成就した暁には、三世不滅のものであつたと発得されるものなのです。

「本来、私は仏であつたのだ」と醒悟されるものなのです。こういう仏を一般に「本覚の仏」といわれていますが、本覚の仏にも無始以来、また未来永劫にわたる因行がともなわれていることを忘れてはなりません。教学上、「本覚即始覚」「始覚即本覚」といわれていますが、本因本果不二ということです。始覚の行があつて本覚の悟りがあるわけではありません。本覚果上にあつて始覚の行を起こすでもありません。仏果果上の行として六波羅蜜の行を説く人もいるようですが、因行果徳の題目より離れた六波羅蜜の行では本化の行とは申されません。十界いずれの業果の中にあつても因行果徳の題目を修する当処に仏界は顕現しているのです。仏界に入つて行を起こそうとしても、仏界に入れるはずはありません。地獄は地獄のままに、餓鬼は餓鬼のままに、畜生は畜生のままに、因行果徳の題目を修する当処、仏界が展開されるのです。

そこで信行者は、六道の因縁罪障をもつたまま仏界に転入し（転入せしめられ）、なおも堅固に題目を受持宣布する処、無始の罪障は苦難として現れ、苦難を歡受する処、因縁罪障も消滅し、本因本果を具足して仏身を成就するのです。

常不輕菩薩が見た所見の人における仏身とは、まさしくその人自身が、本化の菩薩道を行じて成就する仏身でした。たとえ未来永劫のかなたであつたとしても、必ず本化の菩薩道を行じて成就する仏身を、現在、法華経を毀謗し、常不輕菩薩を罵詈擲する迫害者の現身に見たのです。三世を通じて成就される輝かしき仏身を、顛倒迫害者の身に、しっかりと見たればこそ常不輕菩薩の但行礼拝、人間礼拝の行がたゆまず展開されたのです。

それは、その人の上に常に護念されている久遠の仏を見たためだけのものでなく、またその人自身が何時かは仏性を開顯するであろう未来を信じたためだけのものでもなく、実に、それと共に、未来必ず開發される完成された輝かしき仏身そのものを、現今、その人自身の上に見たのです。究極無上の価値を、未来においてたずねようとしたのでなく、現在只今に見出したのです。

本より因があつて後に果があります。因行あつてこそ仏果を成じます。然しそれと同時に、因果は不二であり、不二の因果は、絶対的な相即状態として非連続的に連続しているのです。常不輕菩薩が「所見の人に仏身を見」たのは、まさしく因果不二の仏界に住し、常に久遠の仏と不二相即する本因妙の位に住していたからであると申されましょう。自分みずから既に因果不二の仏界に住し、因果不二の行法を行じていたればこそ、所見の人に因果不二の人間礼拝がなされたのです。所見の人の因とは、常不輕が人々を礼拝することに、

我れ、深く汝等を敬う。敢えて輕慢せず。所以は如何。汝等、みな菩薩の道を行じて、当に作仏することを得べし。

と授記を述べた漢文にして二十四文字の言葉の中の「菩薩道を行」ずることであり、所見の人の果とは「当に作仏することを得べし」という「作仏」の仏身そのものことであり、この因と果とを同時不二のものともたのです。この同時不二の見方は、所見の人の行ずべき「菩薩道」そのものが、因果相對した六波羅蜜でなく、本因本果不二なる因行果徳の法華經本門の菩薩道、本化の菩薩道であることによることは申すまでもありません。

日蓮大聖人は文永十年五月十一日、佐渡の国であらわした「顯仏未來記」の中で、

例せば威音王仏の像法の時、不輕菩薩「我深敬」等の二十四字をもつて彼の土に広宣流布し、一國の杖木等の大難をまねきしが如し。

彼の二十四字と、この五字とその語ことなりといえども、その意これ同じ。彼の像法の末と、この末法の初めと全く同じ。彼の不輕菩薩は初隨喜の人、日蓮は名字の凡夫なり。

と仰せられ、身延山中でしたためられた「教行證御書」では、

乃往過去の威音王<sup>ムカシ</sup>仏の像法に、大乘を知るもの一人もなかりしに、不輕菩薩出現して教主の説き置き給いし二十四字を一切衆生に向かつて唱えしめしが如し。彼の二十四字を聞きし者は一人もなく、また不輕大士におうて益を得たり。これ則ち前の聞法を下種とせし故なり。

今もまたかくの如し。彼は像法、これは濁惡の末法、彼は初隨喜の行者、これは名字の凡夫、彼は二十四字の下種、これはただ五字なり。得道の時節、異なりといえども、成仏の所詮は、全体これ同じかるべし。

と示されていますが、「我深敬汝等・・」という二十四文字と、妙法蓮華經の五字の題目とが、全く同じ内容のものであ

り、同じ下種の行法として、同じ下種の功德をもつものであるというのも、共に久遠の本仏の因行果徳を同時不二のものとして具足しているからであると申されましよう。

さて、常不輕菩薩が二十四字の下種文を、人を見ることに唱えて礼拝を行ったというのは常不輕菩薩自身、既に久遠の本仏より下種され、二十四字の付嘱をつけていたことをあらわすものです。むべなるかな、大聖人は「不輕菩薩出現して、教主の説き置き給いし二十四字を、一切衆生に向かつて唱えしめしが如し」と仰せられています。「教主の説き置き給いし二十四字」とは、久遠の本仏より付嘱された二十四字の下種文という意味にほかなりません。

この二十四字は、常不輕菩薩が自分で創り出した言葉ではないのです。若し、自分で創った言葉であつたならば臨終に至るまでの生涯、やむことなき執拗な迫害の中にあつて、文句を変えないということはありえないであります。然るに、二十四字を一語も変えることなく、終始一貫同じ二十四字だけを唱えたというのは、その二十四字が久遠の本仏より口うつしに付嘱された金句であつたからです。私たちが唱える南無妙法蓮華經の題目も、久遠の本仏お釈迦さまより口うつしに付嘱された五字七字であることに思いをいたさねばなりません。

ところで常不輕菩薩を下種された仏は如何なる仏であるのかといえ、常不輕菩薩品を見る限りにおいては、二万億の威音王如来の中、最初の威音王如来と想定する外はありません。というのは常不輕菩薩品の中では、過去仏として二千億の同名の日月灯明如来、同じく二千億の同名の雲自在灯王如来の實在したことが説かれ、常不輕菩薩がこれらの仏に師事したことが述べられています。こうした過去仏の中、威音王如来が最も古い過去仏として設定されているからです。

もとより過去仏の名前は、威音王如来であれ、日月灯明如来であれ、雲自在王如来であれ、仏の内容に変わりはないのですから、名前にこだわる必要もないわけですが、常不輕品では、威音王如来が過去仏の中、最も古い過去仏として設定され、二万億の威音王如来の中でも最初の威音王如来の像法時代に常不輕菩薩が出現したとされている以上、常不輕菩薩は、過去仏の中でも一番古い最初の威音王如来より、その在世中に下種されたと見てさしつかえないことでしょう。

このことは、常不輕菩薩の因行の久遠であることを具体的に表明しようとしているものであつて、二十四字の下種文による礼拝行を通して惹起した無量の迫害は、過去無量劫来の因行中、未だ消滅しえなかつた常不輕自身の罪業によつてあらわれたものとして受けとられています。經文では「其罪畢已ーゴザイヒツチ」として述べられています。この其罪畢已ー



「滅罪観こそ、大聖人と常不軽菩薩とを密接に関連せしめているのです。

大聖人の御遺文中、常不軽菩薩に関する文章は枚挙にいとまありませんが、大体、佐渡流罪以前と、佐渡流罪以後とに類別されるようです。佐渡流罪以前における常不軽に関する記述は、さほど多くもなく、「災難対治鈔」に、

尼<sup>ニ</sup>思<sup>シ</sup>仏等の不軽菩薩を打ちて阿鼻の炎をまねくも、みな大小・権実をわきまえざるよりこれ起れり。

というように、常不軽自身の過去の罪業をとりあげるよりも、むしろ常不軽菩薩を迫害した人々の罪業が主として論ぜられていきます。

ところが、文永八年九月十二日の竜ノ口の法難、これにつづく佐渡流罪を契機として、常不軽菩薩自身の「其罪畢已」受難滅罪思想が、堰を切った奔流のように、御遺文の随所にあらわれて来ています。まず竜ノ口の法難直後、あずけられた依智の本間重連の館において同年十月五日あらわされた「転重軽受法門」（真蹟中山法華経寺）には、

不軽菩薩の悪口罵<sup>アツク</sup>詈<sup>メリ</sup>せられ、杖木瓦礫をかほるも故なきにはあらず、過去の誹謗正法の故かと見えて、「其の罪、畢え已つて」と説かれて候は、不軽菩薩の難にあう故に、過去の罪の滅すかと見えはんべり。

と述べ、更に常不軽の受難と、大聖人の受難とを照らして、

過去の不軽菩薩・覚徳比丘などこそ、身に当りて読みまいらせて候いけると見えはんべれ。現在には正像二千年はさて置きぬ。末法に入りては、この日本国には、当時は日蓮一人見え候か。

と述べられており、同十月二十二日付けの「寺泊御書」では、日本海の冬の荒波をへだててはるかに佐渡の島をのぞみながら、一代の受難を法華経の経文に写して、

法華経は三世説法の儀式なり。過去の不軽品は今の勸持品、今の勸持品は過去の不軽品なり。今の勸持品は未来の不軽品たるべし。その時、日蓮は即ち不軽菩薩たるべし。

と仰せられ、更に翌る文永九年三月二十日、雪の塚原三昧堂の中にあつてしたためられた「佐渡御書」には、今生の値難を呼び起こした大聖人自身の過去世の謗法の罪を、次の如く苛酷なほどまでに反省・懺悔されるに至っているのです。長くなりますが、要文を抜粋してみましょう。

日蓮もまたかく責めらるるも先業なきにあらず。不軽品に云わく、「その罪、畢え已つて」等云々。不軽菩薩の無量

の謗法の者に罵詈擲せられしも、先業の所感なるべし。如何に況や日蓮、今生には貧窮下賤の者と生まれ、旃陀羅が家より出でたり。心こそ少し法華経を信じたるようなれども、身は人身に似て畜身なり。魚鳥を混丸して赤白二滯とせり。その中に識神を宿す。濁水に月のうつれるが如し。糞囊に金をつつめるなるべし。心は法華経を信ずる故に、梵天・帝釈をもなお恐ろしと思わず。身は畜生の身なり。色心不相応の故に愚者の侮る道理なり。心もまた身に対すればこそ月金にも譬ふれ。

また過去の謗法を案ずるに、誰か知る、勝意比丘が魂にもや、大天が神（タマシイ）にもや、不軽々毀の流類なるか、失心の余残なるか、五千上慢の眷属なるか、大通第三の余流にもやあるらん。宿業はかり難し。

鉄はきたえ打ちて剣となる、賢聖は罵詈して試みるなるべし。我が今度の御勘気は、世間の失（トガ）一分もなし。ひとえに先業の重罪を今生に消して、後生の三悪をのがれんずるなるべし。

（中略）

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

（中略）

日蓮は、この因果にはあらず。法華経の行者を過去に輕易せし故に、法華経は月と月とを並べ、星と星とをつらね、華山に華山を重ね、玉と玉とをつらねたるが如くなる御経を、或は上げ、或は下し、或は嘲弄せし故に、この八種の大難にあえるなり。

この八種は、尽未來際が間、一つづつこそ現すべかりしを、日蓮強く法華経の敵を責むるによつて、一時に聚り起れるなり。・・（中略）・・獄卒、罪人を責めずば地獄を出づる者難かりなん。当世の王臣なくば、日蓮が過去謗法の重罪消し難し。

日蓮は、過去の不軽の如く、当世の人々は彼の輕毀の四衆の如し。人は替われども因はこれ一なり。父母を殺せる

人異なれども、同じ無間地獄に墮つ。如何なれば不輕の因を行じて、日蓮一人釈迦仏とならざるべき。また彼の諸人は跋陀婆羅等と云われざらんや。

大聖人の罪業感、それは何とすさまじいことでしょうか。その罪意識の深刻さ、すさまじさには思わず身ぶるいを覚えしめられるほどです。大聖人は常不輕菩薩の受難の相と「其罪畢已」の四文字に、常不輕自身の過去世における謗法正法の罪業を見つめました。そしてそれと同時に、この因果に照らして大聖人自身の因果をみつめ、現世の受難の因を、過去遠々劫来の謗法正法に求め、仏教に説かれているすべての謗法者の罪業を、悉く自分自身の過去の姿ではなかったのかと反省されたのです。

「佐渡御書」の中に示されている謗法者勝意比丘とは、師子音仏の滅後、大乘を説いている喜根菩薩をそしり、四衆と共に墮地獄したといわれている小乗の比丘のことであり、大天とは、お釈迦さまの滅後、仏教教団を上座部と大衆部とに分裂せしめ、みずから大衆部の祖となったといわれている者のことであり、「不輕々毀の流類」とは、常不輕菩薩を罵詈雑言した群衆のこと、「失心の余残」とは、法華經如来寿量品において毒薬をのんで本心を失い、毒病皆癒せしめる是好良薬をのみ、失心のまま末法の世に生まれて来た人々のこと、そして「五千上慢の眷属」とは、法華經方便品においてお釈迦さまが一仏乘を開顕しようとした時、慢心のために席を立てて退座して行った五千人の仏弟子の眷属を指すものであり、「大通第三の余流」とは、法華經の化城喻品において大通智勝仏の十六王子が、大衆のために法華經の仏種をもって結縁した時、大衆の中、第一の者は即座に仏果を成じ、第二の者は後に仏種を調熟してやがて仏果を得たにもかかわらず、第三の者は下種された仏種を発芽することも出来ないというそれらの人々のことなのです。

「佐渡御書」には、提婆達多や阿闍世王の引用はありませんが、お釈迦さまにそむき、過去仏にそむき、仏教にそむき、法華經にそむいたすべての人々の罪業を、自分自身の過去世の姿ではなかったかと受けとられた大聖人には、勿論、提婆達多や阿闍世王の五逆・謗法正法の罪業をも、人ごとでなく、自分自身の過去の姿を写し出したものとして受けとられていたことは申すまでもないことでしょう。

一切善の内、法華經をたもつほどの善はなく、一切の悪の内、法華經をそしめるほどの悪はないという立場にあられた大聖人が、自分自身の謗法罪業を、經文に照らして過去世に想定したのは、決して観念的な思索に留まるものではありませんで

した。事実、大聖人は建長五年四月二十八日、房州清澄山頂、太平洋の旭日に向かつて立教開宗を宣告されたのですが、その開宗以前、如何に求道のためとはいえ、一時は念仏者として数年の間、ひたすらに念仏をとなえては自力作善の徒勞を嘲い、天台法華の持経者を見ては、「未有一人得者」「千中無一」と嘲笑したこともあつたのです。禅の修行に当たっては「教外別伝」「不立文字」をモットーとして法華経を投げすて、真言密教の奥義を得るには、法華経を第三位に下してはばからなかつた時代もあられたのです。

「今、謗法の酔いさめて見れば、酒に酔える者の、父母を打ちて悦びしが、酔いさめて後、嘆きしが如し。嘆けども甲斐なし。この罪消え難し。」

とは大聖人の切実な実感であり、今生、謗法と知らずして犯した謗法罪業の種子は、必然過去世に求められ、今生の法難が熾烈であればあるほど、過去の謗法罪業の無量深重さが深刻なほどに痛感され、一切経にあらわれている謗法者の姿を悉く自分自身の過去の姿として受けとらざるを得なかつたのでありましょう。

ここに、無量深重の謗法罪業にまみれ果てた大聖人の有情最下のうめきが起こります。

「日蓮、今生には貧窮下賤の者と生まれ、旃陀羅が家より出でたり。心こそ少し法華経を信じたるようなれども、身は人身に似て畜身なり。魚鳥を混丸して赤白二滞とせり・・・」

という、うめきです。また「開目抄」には、

我れ無始よりこのかた、悪王と生まれて法華経の行者の衣食田畠等を奪い取りせしこと数知らず。当世日本国の諸人の、法華経の山寺を倒すが如し。また法華経の行者の頸を刎ぬること、その数を知らず。

これ等の重罪果たせるもあり、未だ果たさざるもあるらん。果たすも余残未だ尽きず。生死を離るる時は、必ずこの重罪を消し果てて出離すべし。功德は浅軽なり。これ等の罪は深重なり。権経を行ぜしには、この重罪未だ起らず。鉄をきたうに、いとう鍛わざれば瑕かくれて見えす。度々せむれば瑕あらわる。麻の子を絞るに強くせめざれば、油少きが如し。

今、日蓮、強盛に国土の謗法を責むれば、この大難の来るは、過去の重罪を今生の護法に招き出せるなるべし。鉄は火にあわざれば黒し。火とあいぬれば赤し。木をもって急に流れをかけば波山の如し。睡れる獅子に手をつくれば

大いに吼ゆ。

と仰せられています。ここに「無始よりこのかた、悪王と生まれて法華經の行者の衣食田嶋等を奪い取りせしこと数知らず」というのは、大聖人自身、法難によって住処を追われ、衣食にも窮乏之久しくした事実、並びに大聖人に従った檀越四糸金吾等が主君の勘気にあつて所領を没収された事実から、その原因を自分自身の過去世における謗法罪業に求めたものであり、また「無始よりこのかた、悪王と生まれて・・・法華經の行者の頸を刎めること、その数を知らず」というのも、文永八年九月十二日の竜ノ口の法難において、まさに頸をはねられようとした事実から、そういう法難の起こつた原因を自身自身の過去世に求め、生々世々、悪王と生まれて、法華經の行者の頸をはねてしまったことが数知れずあつたためであろう、と痛酷な反省をされているのです。

このようにしてみれば、大聖人は無始遠々劫来、謗法に謗法を重ね、悪業に悪業を重ねてきた悪のかたまりであり、まさしく「身は人身に似て畜身なり」というほかはありません。大聖人とほぼ同時代の法然上人や親鸞上人も、これに似た自己懺悔をされています。自分自身を内省しては煩惱熾盛・罪惡深重、そして無懺無愧とまで悲嘆・悲泣しています。然し、その罪意識の中には、罪そのものに対する具体性は殆どありません。法然・親鸞にあつては、如何なる罪を犯したか、如何にすればその罪が消滅するかということではなく、末法濁惡の世に生まれた人間の、自力作善、始覺成仏に対する絶望感の中にあつて、煩惱・悪業を肯定し、そのままの身で、苦の娑婆より脱出するにはどうすればよいかということが至念され、その唯一の方法として阿弥陀如来の攝取不捨、絶対他力の救済がかかげられたのです。有名な親鸞の妻帯にしてもそこには罪意識におののくというよりは、煩惱罪業はどうすることもできないのだという無懺無愧に居すわつたずぶとさがのぞいています。従つて、法然・親鸞の罪惡感というものは、弥陀の本願を受け入れるための姿勢を整えるものであつて、決してその消滅を至念するものではなかつたと申されましょう。ここに念仏門における、ふてぶてしい罪惡かぶれの思考が起きて来るのです。それというのも、法蔵菩薩の四十八願をみずからの本願とすべきことにすら気付かず、罪惡深重の身のまま娑婆を脱出して極樂淨土へ往生しようという考えが、その信仰の根底にあつたからでありましょう。

これに対して日蓮大聖人にあつては、本仏お釈迦さまが娑婆を本土として常説法されていることを、現前の事実として受けとめていればこそ、娑婆を厭離するどころか、娑婆そのものに本仏常住の仏国土を涌現すべく、本仏久遠の本願を我が本

願とし、本仏久遠の因行を我が因行とし、娑婆の謗法を滅し、自分自身の無始の謗法罪業を滅するという戦いが起きてくるのです。

大聖人は、その立教開宗以前の青年時代、求道のためとはいえ、念仏・禅・真言等の諸宗教の教えに従って、それらの修行を行い、ために法華經にそむき、法華經をそしるという謗法の罪を犯してしまいました。大聖人の懺悔は、今生に犯したその罪に対するだけでなく、その罪を犯しめた過去の業をも懺悔に、法難の色濃くなればなるほど、無量劫来の謗法の深重さを痛感し、一切經にあらわされている謗法者の姿を、そのまま自分自身の過去世の姿と感し、その罪業のすべてを一身に受けとめていました。

それは、法然や親鸞の如く、罪悪深重・無懺無愧、懺悔しても懺悔し切れるものではないという処に沈潜するものでもなく、またそこに居座るものでもなく、無始以来、人類すべての罪業を一身に背負って、これを悉く消滅してやまないという悲願に燃ゆるものであったのです。

このような大聖人の悲願は、決して自己過信によるものでなく、大聖人を迫害し来るすべての謗法者の姿に、大聖人自身の過去世の謗法の姿を見せつけられたからであり、このような見方によって、一切經にあらわれている謗法者の姿もまた自分自身の姿とつけとられ、これが無限に拡大されて無始以来の人類の謗法罪業を一身に見るといふようになり、更に一転して「諫曉八幡抄」に、

涅槃經に云く、

「一切衆生の異の苦を受くるは、これ如来一人の苦なり」

等云々。日蓮云く、

「一切衆生の同一の苦は、悉くこれ日蓮一人の苦」

と申すべし。

と言われるに至っているのです。

ここにいう「一切衆生の同一の苦」とは、一切衆生が無量劫来、犯しに犯してきた謗法罪による業苦にほかなりません。

誹謗正法、法華經誹謗の罪は、すべての人々の犯しに犯して来たところのものであり、大聖人もまた等しく犯して来たこと

るのもでした。ただそれだけであるならば、罪を同じくし、苦を同じくするという事に留まるかも知れませんが、一切衆生の謗法の業苦を「悉くこれ日蓮一人の苦」といわれた処には、大聖人を迫害する眼前の謗法者をはじめ一切経に説かれている謗法者の謗法の行為によつて、大聖人自身の深重の謗法が写し出されている見る眼を大聖人自身がもつておられたからであり、同時に大聖人自身の謗法の罪業も、一切衆生の謗法の罪業も、悉く消滅することが出来る本因本果不二の題目受持という法華経信仰が、本仏お釈迦さまより付囑されていたからです。

如何に罪を共感し、苦を共感し、同類あいあわれみあつても、その罪苦を消滅する道が開かれていなければ、一切衆生の罪苦を一身に背負うことは出来ません。千万人の中、一人でも救済の道を知り、その人が千万人の人々を罪苦を共感しているならば、その一人の人によつて、千万人の救われる道は開かれるのです。大聖人は仏滅後、未法のはじめ、その道を知り、その道を開き、その道を知らしめた唯一人の導師でした。大聖人は題目信仰によつて共感するすべての謗法者の罪業を一身に背負い、また背負わなければなりません。ここに「報恩抄」の中に「日蓮が慈悲眩大なれば、南無妙法蓮華経は万年のほか未来までも流布すべし」という「日蓮が慈悲」という言葉がほとぼりして来るのです。但し、「日蓮が慈悲」というこの言葉の裏には、本仏お釈迦さまより付囑された因行果徳の題目と、一切衆生の謗法罪業の業苦に共感する大聖人の謗法のうめきがあることを忘れてはなりません。

さきにかかげた「佐渡御書」には「当世の王臣なくば、日蓮が過去謗法の重罪消し難し」と述べられていましたが、「種々御振舞御書」には、

相模の守殿コウダこそ善知識よ。平ノ左衛門こそ提婆達多よ。

といわれ、更に重ねて同御書に、

日蓮が仏にならん第一カッタの方人は景信、法師には良観・道隆・道阿弥陀仏、平ノ左衛門・守殿おわしまさずば、いかでか法華経の行者とはなるべき。

と仰せられています。ここに守殿（コウドノ）というのは時の鎌倉執権北条時宗のこと。平ノ左衛門とは祖父盛綱の代より執権代理の要職にあり、松葉ヶ谷の焼き討ちの法難、伊豆流罪、竜ノ口法難、熱原法難を指揮した者。景信とは小松原法難の首謀者であった地頭東條景信のこと。良観とは律と真言を兼ね、社会事業に貢献して生き仏とたたえられた極楽寺の開

山であり、道隆とは宋より帰化した禅僧で建長寺の開山のこと。道阿弥陀仏とは法然の法孫である道教のことで新善光寺の別当職にあつた者のことです。

彼等はみな宗教界、政界の中枢にあつて陰に陽に大聖人を迫害してやまなかつた人々ですが、大聖人が彼等を悉く善知識として心中ひそかに仰ぎ感謝したのは、彼等より迫害されることによつて、未だ現れなかつた大聖人の過去世において、大聖人が彼等と同じように法華經の行者を迫害した謗法罪業がここにあらわとなり、迫害を歡受することによつて、過去遠遠劫来の謗法罪障が消滅すると信じ、現前の謗法者を強くいさめればいさめるほど、過去の罪障は一挙に消滅すると受けとられていたからです。

法華經勸持品二十行の偈文は、末法における法華經の行者の値難を予言した經文でした。常不輕菩薩は、勸持品の現世の値難が、前世における謗法先業の消滅するものであることを「其罪畢已」の四文字によつて教えるものでした。大聖人の勸持品の色読、特に伊豆流罪につづく佐渡流罪の難にあうことによつて、勸持品の「数々見擯出・しばしば擯出せらる」という「数々」の二字を体験し、それによつて三世因果を具体的に示した常不輕品を色読し、前世謗法の罪業の消滅と、未来必ず仏果を成就するという確証を得ることが出来たのです。まことに大聖人にとっては「法華經は三世説法の儀式」であり、威音王如来の滅後、その像法の末に起こつた常不輕菩薩の値難を示した常不輕品は、そのままお釈迦さまの滅後、その末法のはじめに法華經の行者の値難を予言した勸持品であるとうけとられ、ここに「過去の不輕品は、今の勸持品、今の勸持品は、過去の不輕品」であると実感され、勸持品の値難を体験した法華經の行者は、そのまま不輕品の値難者常不輕菩薩と等しいものとなり、「その時、日蓮は、即ち不輕菩薩たるべし」と確信され、常不輕菩薩が後にお釈迦さまとなり、嘗ての常不輕菩薩を迫害した人々が跋陀婆羅菩薩をはじめとするお釈迦さまの仏弟子になつたと不輕品に説かれているならば、大聖人が今、不輕の行を行じて後に仏陀となつた時、大聖人を迫害した人々も後に必ず、跋陀婆羅菩薩のような法華經の行者となり、大聖人の如く法華經を受持宣布することによつて、嘗て大聖人を迫害した謗法罪業による法難にあい、その難によつて謗法罪業を消滅し、ついに仏身を成就するであろう、と確信されているのです。

注意しなければならぬことは、大聖人一人が常不輕菩薩の行を行ずるのではないということです。大聖人にあつては、常不輕の行は、お釈迦さまをはじめとする一切衆生の、法華經を色読実践する三世因果の行であつたのです。お釈迦さまの



因位を代表するものは常不軽菩薩でした。常不軽菩薩には前世謗法の罪業がありました。常不軽の受難がこの謗法罪業によるものであるという以上、お釈迦さまにも無量劫来の謗法罪業が犯されていたものであり、お釈迦さまは常不軽の行による受難によつて、その謗法罪業を消滅された方であると申されましよう。

文永九年五月二十五日、したためられた「日妙聖人御書」に、

かの不軽菩薩は今の教主釈尊なり。昔の須頭檀王は妙法蓮華經の五字のために千歳が間、阿私仙人に責め使われ、身を牀座となさせ給いて、今の教主釈尊となり給う。

と示されています。通常、法華經提婆達多品における国王の阿私仙人に対した千歳給仕は、「採果汲水、拾薪設食・・・このみをと、水をくみ、薪をひろい、食をもうけ」というように給仕の美德がたたえられて来ていましたが、ここでは碎身給仕が、常不軽の値難滅罪と等しく、阿私仙人に責め使われることによつて、国王の過去の謗法罪科が消滅し、その滅罪によつて今のお釈迦さまとして仏身を成就することが出来たのである。と解釈されているのです。

久遠の本仏お釈迦さまの無量の前世に、凡夫と同じ謗法罪業があつたという大聖人の解釈はまことに大胆きわまる破天荒な解釈であるといわれるかも知れませんが、常不軽菩薩をお釈迦さまの前世の姿という常不軽品の教相による限り、これは必然の解釈といわなければなりません。然し、このように解釈してこそ、本仏お釈迦さまに親近感を深くすると共に、一層本仏お釈迦さまの尊さを感じ、その仏身における一念三千の具体性が明瞭にされるであります。

既に本仏お釈迦さまも久遠の因位において不軽菩薩として其罪畢已され、自分自身も今まさに不軽の行を行じて其罪畢已しようとなされた大聖人は、不軽の行によつてこそ、前世の謗法罪障消滅の証と、未来成仏の証を確信されると共に、常不軽の菩薩行こそ、末法は一切衆生成仏の行軌として、「我深敬汝等・・・」の二十四字が、そのまま妙法蓮華經の五字とされるに至つたのです。

ところで、ここに注意しておかねばならないことは、竜ノ口の法難、佐渡流罪を契機として大聖人自身、もはやのがれることの出来ない死に直面すると共に、これまで大聖人に従つてきた弟子檀越が、難を恐れ、或いは疑いを起こして「千人の中、九百九十九人」は退転・離散するという教団崩壊の危機が迫り、このため大聖人が果たして法華經に予言された末法の行者であるかどうかということをただし、法華經正伝の本化の菩薩であるという証を立てなければならなかつた。「開目

抄」に「日蓮、法華經の行者にあらざるか」という自問も、ここに起こったものであり、その答えとして常不輕菩薩の行軌が打ち出されたのである、という見方があるということです。

たしかに大聖人以前の法華經信仰にあつては、宗旨の如何をとわず、現世安穩、後生善処、家門隆昌、子孫繁栄を成就せしめる至極の經典として尊ばれて来ていました。更に大聖人にあつては、以前の法華經信仰を迹門の信仰とし、大聖人によつて始めて開顯された法華經信仰は仏滅後未曾有の本門の信仰と鼓吹されながら、その信仰の先頭に立つた大聖人自身、天下の王臣・道俗によつて執拗な迫害にあひ、遂には竜ノ口の刑場では、まさに頸をはねられようとす、かろうじて奇跡によつて刑をまぬがれることが出来たとしても、引きつづいて生きて歸つた先例もない佐渡流罪の難が起これば、弟子檀越の中には、

「果たして、大聖人の教えは正しいのか」

「本當に、大聖人は法華經の行者なのか」

「たとえ、正しい法華經の行者として、正しく教えを説かれるのであつても、敢えて迫害を挑発するような折伏逆化は、つつしんだがよいではないか」

という疑いが起こつて来るのも、蓋し当然でありましょう。ここに大聖人が、

「我が身、法華經の行者にあらざるか」

「日蓮、法華經の行者ならざるか」

という自問自答をくりかえし、自己の証を立てるため、勸持品や不輕品の値難と滅罪の文証を盛んにとりあげられるようになったのではないか、と思われもいたしましょう。

若し、そうであつたとしたならば、大聖人は自分一個の行為を、自己弁明するために法華經を使い、「開目抄」等の御遺文を著されたといわれなければなりません。果たして大聖人は死に直面し、自己を正統づけるために勸持品・不輕品等々の經文を駆使されたのでしょうか。若し、そうであるならば、大聖人は法華經の皮をかぶつた唾棄すべき偽善者というそしりをまぬがれないであります。

たしかに大聖人は、竜ノ口の法難において九死に一生を得ました。そして佐渡流罪という法難の中に、常に死にさらされていきました。こうした緊張のさなか、大聖人がしなければならなかったことは、自己の生涯を正当化し、権威化すること

はなく、末法において如法に法華經を受持宣布するすべての法華經の行者、法華經の付嘱をうけた本化の菩薩のすべてのものが、忍受しなければならぬ値難を、法華經の鏡に照らして、如何なる意義があるのかというその意義を見出すことにあつたはずです。値難を意義づけるのでなく、値難の意義そのものを見出すことこそ、死に直面した大聖人の課題であつたはずです。

このため大聖人は、弟子檀越の前に、まず何よりも自分自身を狙の上へのせ、赤裸々に自己批判を加え、出身は「旃陀羅の子」、育ちは「身は人身にして畜身」と晒け出し、前世遠劫来の謗法罪科を数えに数え、値難歡受こそ、謗法罪業消滅の証であり、同時に未来成仏の証であることを強調し、自分自身を常不輕菩薩になぞられ、「我深敬汝等・」の二十四字も即妙法五字とし、まさに死に直面した自分の生涯を晒して、末法の本化の菩薩道こそ、常不輕の菩薩道であり、常不輕道こそ本仏お釈迦さまの久遠の本因道であると断定し、すべての人々が本化の菩薩として常不輕道を実践することを強調されたのです。

そこには自己を正当化したり、門弟の離散を防ごうとしたり、本化教団の弱体化・崩壊の危機を救おうとする野望は片鱗も見出されるものではありません。また折伏逆化の矛をおさめる気配すらなく、むしろ一層強盛に折伏伝道の必要性を強調されているのです。「佐渡御書」の結びに、

日蓮御房は師匠にてはおわせども、あまりに剛し。我等は柔らかに法華經を弘むべしと云わんは、螢火が日月を笑い、蟻塚が華山を下し、井江が河海をあなずり、かささが鸞鳳を笑うなるべし。

と門弟をいましているのが、それです。

大聖人は、本仏付嘱の法華經を信じない末法の一切衆生を悉く謗法の衆生とみ、その国土を謗法の国土とし、謗法罪業を滅して衆生成仏・国土成仏を実践するため、すべての人々が法華經・題目を受持し、値難滅罪の常不輕菩薩道実践を切望されたのです。

「呵責謗法滅罪鈔」に、

日蓮は、かの不輕菩薩に似たり。国王の父母を殺すも、民が考妣を害するも、上下異なれども、一因なれば無間に墮つ。日蓮と不輕菩薩とは、位の上下はあれども、同業なれば、彼の不輕菩薩成仏し給わば、日蓮が仏果疑ふべきや。

と仰せられている「日蓮」の二字は、独り大聖人だけのことではなく、大聖人に代表される末法の法華經の行者、即ち私たちのこととして読まねばなりません。

「御義口伝」は大聖人の門弟であった富士の日興上人が、大聖人の講義を筆録したものといわれて来ましたが、実はそうではなく、もつと後世の偽作文献であり、「御義口伝の研究」を立正大学の卒業論文とした執行海秀博士が、嘗て身延山において、室住一妙教授（当時、身延山短大の教頭）の質問に答えて、

「御義口伝が成立したのは、おそらく室町時代から桃山時代にかけて頃のように思われます」

と語っていたのを、私はそばで聞いたことがありましたが、事実、御義口伝の内容は、むしろ大聖人の教義を混乱させ、毀損すること甚だしいものばかりのようです。然しその御義口伝の中に、「常不輕品三十個の大事」という項のあることは注意しなければなりません。

その三十項目の文意も、大聖人の口述筆録とは到底思われず、殆どが混乱した理本覚思想のようですが、それでも三十項目にわたって不輕品について論じていることには敬意を表してもよいでありましょう。

さて、その第十項目の文章の中に、

所詮、日蓮等の類、南無妙法蓮華經と唱え奉る行者は、末法の不輕菩薩なり。

という一句があります。幸いなるかな、この一句こそ、大聖人の正意を得たものと申されましょう。第二十項目の中に「本行菩薩道の文は不輕菩薩なり」というのも、やや正意にかなうものですが、大聖人と心と同じくして題目信仰を實踐する人々は、末法の不輕菩薩であるという断定は、たとえ御義口伝が室町・桃山時代の偽作文献であったとしても、大聖人の正意を体して、独り大聖人のみならず、末法において法華經を信仰する人々の、信行の行軌と、信行上の地位を明確にした素晴らしいものといわれなければなりません。

大聖人の真蹟御遺文の中には、これと同じ意味の文章は少なからず遺されていると思われませんが、今、その一つ一つを列挙するいとまはありません。大切なことは、本仏お釈迦さまの仏勅をかしこみ、末法において法華經を受持宣布する本化の菩薩道は、具体的には常不輕菩薩道を龜鑑とするものであり、大地より涌出し、大地にあふれる本化の菩薩は、悉く常不輕菩薩道の実践者であるということです。

常不輕菩薩は、久遠の本仏お釈迦さまの前世菩薩時代を代表するものであり、本仏胎内本因妙の位にあるものです。従って、末法にして如法に法華經を受持宣布するものは、老若男女・貧富貴賤・学無学・浄不浄をとわず、或いは罪業の浅深の如何をとわず、すべて常不輕菩薩道にあり、久遠の本仏お釈迦さまの本因妙の位に位置する胎内の仏子ということが出来ましよう。

ここに再び、本仏お釈迦さまを中心として、その東西南北の四方に、上行・無辺行・淨行・安立行という本化の四大菩薩の圍繞する「一尊四土本尊」の、それぞれ久遠のエネルギーを以て活動する尊容が浮かび上がってまいります。その四大菩薩に代表された六萬恒河沙の本化の菩薩は、末法娑婆世界に出現して、まさしく常不輕の菩薩道を行じているものであり、またその地位こそ、私たちが仏身を成就するまで本来在るべき位でもあるのです。

常不輕菩薩は、「所見の人において仏身を見る」といわれているように、罵詈雑言し毀謗迫害してやまない人々の上にも、三世を通して輝かしき仏身を見、大聖人は執拗なる三類の強敵をも善知識と仰ぎ、本化の菩薩は久遠劫来、常に本仏の仏身に即していました。大聖人の内弟として常不輕の行を行ずる私たちに仏身が見られないはずはありません。如来神力品に、「能くこの経をたもたん者は、則ちこれ、すでに我れを見、また多宝仏、及びもろもろの分身者を見、また我が今日教化せるもろもろの菩薩を見るなり」

と示されている以上、それらの仏・菩薩のマンダラ仏界は、必ず見ることが出来るはずで、このためには、仏身を見てまつることの出来る私たちの位を明らかにし、その位を確立して、目を開かねばなりません。

これまでに「日蓮大聖人と常不輕菩薩」について、廻りくどく述べて来たのも、実は「見仏」を成就する私たちの地位を明らかにしようとしたことにほかなりません。法華經は誰のためにあるのではありません。仏滅後、末法の世の私たちのためにあるのです。私たちの見仏感応のためにこそあるのです。

なお、ここで一言しておかねばならないことは、念仏をとなえる人々や、題目をとなえる人々、或いは禅を修する人々の中に、三世因果、前世の罪障ということを低級な信仰として否定しようとする傾向があるということです。それは念仏の功德、題目の功德、参禅の功德を強調するあまりの余弊であるかも知れませんが、三世因果を否定しては仏教ではありません。前世の謗法罪業を否定しては不輕の行は成り立たないのです。

つづく

## 見佛の要諦 ― その三 ―

### 地涌の菩薩における題目受持の在り方

#### 日蓮大聖人における上行自覚行と常不輕菩薩の謗法滅罪行

これまで私は、文永八年九月十二日の竜ノ口法難以降、大聖人の書簡の中に、重疊する法難歡受が、そのまま常不輕菩薩の「其罪畢已」であるとする思考が高調し、更に大聖人みずから末法現在における常不輕菩薩に擬すると共に、末法の一切衆生の法華經を受持する行軌は、須く常不輕菩薩行であるべきであると主張されるに至つた経過をたどつてみました。

大聖人にあつては、常不輕菩薩の「我深敬汝等・・」云々という二十四字の授記の言葉は、そのまま南無妙法蓮華經の五字七字の唱題とされてきました。そこで、ここから直ちに「地涌の菩薩における題目受持の在り方」へと論を進め、現在日蓮宗門内にとりあげられている統一信行の唱題行の在り方、それは湯川日淳上人によつて唱導され始め、真間弘法寺の貫首鈴木惠隆上人へと継承されて全国的に指導されているものですが、その唱題行の在り方を批判しなければならぬと思うのですが、それにふれる前に、まず解決しておかねばならないことは、大聖人における上行自覚と常不輕自覚という、一見矛盾対立するが如く思われられる巨大な二つの自覚が、同時に共存し、同時に高調し、比例しているということです。

ここに、二つの自覚が同時に比例しているというのは、大聖人において常不輕の自覚が高調すればするほど上行の自覚も高調し、上行の自覚が高調すればするほど常不輕の自覚も高調しているということです。たとえば文永八年十月二十二日付の「寺泊御書」に、

過去の不輕品は今の勸持品、今の勸持品は過去の不輕品なり。今の勸持品は未來の不輕品たるべし。その時、日蓮は即ち不輕菩薩たるべし。

と仰せられながら、同時にまた、

日蓮は八十萬億那由陀の諸の菩薩の代言となつて、「これを申して、彼の諸の菩薩の加被を請うものなり。

と仰せられていることに、その一斑を見ることが出来ましよう。ここでは大聖人自身、上行菩薩であるとは宣明されてはいますが、「八十萬億那由陀の諸の菩薩の代言」ということは六萬恒河沙の本化地涌の菩薩を代表するものであつて、暗に上行菩薩その人を密釈しているのです。

ところで常不輕菩薩は、但行礼拝の授記行に伴う生涯の法難歎受によつて「其罪畢已」したといわれているように、過去無量劫の間に、無量の罪業を犯しながら流転に流転を重ねて来たものであり、これに対して上行菩薩をはじめとする六萬恒河沙の本化地涌の菩薩は、從地涌出品にも示されている通り、常に久遠の本仏に即して昼夜常精進し、娑婆の下方の虚空仏界にあつて、一度も六道に輪廻することもなく、威儀堂々として身は三十二相を具し、無量の光明を発していたほどの人々であつたのです。

この二つの菩薩像は、全くあい容れない対照的な両極というほかはありません。紀野一義氏はその著「法華經の風光、第四卷、いのち限りなく」(二三〇頁)に、「常不輕と日蓮聖人」の項の結びとして、次のように述べています。

今日の社会的状況において、日本人が人間の典型として尊敬すべき人物は、上行菩薩の人間よりも誰よりも前に、常不輕菩薩の如き、人間礼拝行に徹する人間であらねばならない。その意味では法華經がこの章(常不輕菩薩品第二十)を持つことは、その価値に千鈞の重みを加えるのである。

大体、紀野氏の所論、特に法華經に関する所論には誤謬が多く、「法華經の風光」シリーズの中でも、久遠の本仏觀にいたつては「宇宙的一大心靈」という法本尊の立場に立つていて、大聖人の法門を曲解せしめること甚だしいものがあります。氏は氏の立場でしか法華經を見ていません。日蓮門下の者は、自分の立場でなく、大聖人の立場に立つて、大聖人が如何に法華經を信じ、法華經を行ぜられたか、ということを探求することから始めなければなりません。大聖人が上行自覺と常不輕自覺とを同時に持つておられたのであれば、どうしてこの矛盾する二つの自覺を同時に持つことが出来、更に上行菩薩の法華經宣布の行と、常不輕菩薩の但行礼拝による授記行とが、一つのものとして同時に実践されたのは何故であるかと追求し、その解明によつて私たちの法華經信行の在り方を正さねばならないはずです。

然るに紀野氏は、この二つの自覺の矛盾を説明しようとはせず、「日本人が人間の典型として尊敬すべき人物は、上行菩

薩的人間よりも誰よりも前に、常不輕菩薩の如き、人間礼拝行に徹する人間であらねばならない」と放言することは、大聖人の根源的人間性を傷つけるも甚だしき暴言であつて、断じて許されるものではありません。大本山池上本門寺では紀野氏を法華経講義の講師としてまねているようですが、これでは本門寺全体が与同罪をまぬがれないと申されましょう。

おそらく紀野氏は、常不輕の行に親近感を覚えながらも、上行菩薩を上首とする本化地涌の菩薩行には近より難いものを感じていたのでありましょう。そしてそうした感覚から前述の如き暴言を学匠の智に慢心して吐いてしまったのでありましょう。それにしても救われ難いのは氏自身であるようです。上行の自覚と、常不輕の自覚との同時共存する人間性が解明できないようでは救われようはありません。

何故ならば、上行等の本化地涌の菩薩は、因果不二の絶対時間の立場をあらわし、常不輕菩薩の受難滅罪は、因果流転する相対時間の立場をあらわすものであつて、この時間の絶対性と相対性は、一切の存在の実相をそのまま示しているものであるからです。

時間に別体なし。存在によつて立つ。

という言葉もある通り、時間というものは存在によつて成立しているものであり、存在の外に別に時間というものがあるわけではありません。また時間の経過によつて存在が変化するのでなく、存在の変化そのものが時間の経過となつています。本来「諸行は無常」であり、万物は流転していて、瞬時も停止することはありません。一瞬すぎれば、すべて過去、一瞬さきは、すべて未来。万物は過去・現在・未来と変化して留まることはありません。過去の因は現在の果となり、現在の果は未来の因となり、因果の連続が時間というものを成立せしめているのです。こうした連続的時間を、流転時間、相対時間というならば、絶対時間、永遠不滅の時間というものは何処にあるのかというと、それは流転する存在から離れて、超越的に何処かに特別なものとして存在しているのではなく、過去・現在・未来と流転する一瞬の存在そのものが、因果不二としてある状態を絶対時間といい、その非連続的連続を永遠といつていいのです。

現在は過去の娘であり、未来の母である。

とも申されていますが、過去は過去として遠い昔に過ぎ去ってしまったものでなく、悉く変化して現在に来つていてものであり、未来もまた未来として未だ来たらざるものでなく、悉く現在にはらまれており、悠久の過去を背負い、永遠の未来



をはらんだ現在は、二度とくりかえされない唯一無二の存在であって、この前後際断された現在に、因果が互具相即しているのです。

今、この現在に仏界が顕現されるならば、この現在こそ、

九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備りて、まことの十界互具・百界千如・一念三千なるべし。という「開目抄」の心がうたいあげられるのです。「観心本尊抄」では、これを人に約して四十五字法体段に、

仏、既に過去にも滅せず、未来にも生ぜず、所化もつて同体なり。これ即ち己心の三千具足三種の世間なり。

と示されています。ここにいう「仏」とは「無始の仏界」であり、「所化」とは「無始の九界」であり、仏の果と、九界の因が、一念という現在の一瞬に互具相即しており、その当処をさして、

今、本時の娑婆世界は、三災を離れ、四劫を出でたる常住の浄土なり。

と断定されています。

注意しておかねばならないことは、「過去にも滅せず、未来にも生ぜず」という不生不滅の仏がまず存在し、その仏に対して所化の衆生が同体となつて行くということではないということです。

通常、誰しも、まず仏がおられるればこそ、その仏によつて我々衆生は救われると思ひ、仏を先とし、衆生を後と考えているようです。然し、そういう考えは迷いの中にある時の考えであつて、ひとたび仏界に撰取転入されるならば、仏界の仏と九界の衆生との間に前後はなく、無始以来、同時相即しているものであつたことに気付くはずで、仏があつて所化があるのでもなく、所化があつて仏があるのでもなく、また所化なくして仏のみ存在するものでもありません。仏界と九界とが無始以来不二であるように、仏と所化もまた無始以来不二であり、不二の当処を「常住の浄土」といわれているのです。

もとより、ここにいう「所化」とは一仏乗を受持宣布する本化地涌の菩薩のことであり、本化地涌の菩薩とは、まさしく因果同時不二の立場に立つものなのです。法華経の從地涌出品第十五より囑累品第二十二に至る本門八品の中にあられた本化地涌の菩薩は、無始以来、本仏の仏界にあつて、本仏と不二相即している相を示したものであり、これに対して常不輕菩薩の「其罪畢已」は、因果流転の相對の相を示したものと申されましよう。

然し、常不輕菩薩の法難歡受が、前世の罪業消滅をあらわすものであつたとしても、その但行礼拜に伴う二十四字の授記

行は、そのまま本化の菩薩の法華經宣布の下種行であり、常不輕菩薩は、久遠の本仏威音王如来より法華經の付囑をうけた本化の菩薩として、常に本仏に相即し、因果不二の位にあつて、法敵者の上にも三世を通して仏身を見、因果不二の仏界にあつて、重畳する法難を歡受することによつて無始以来の罪障を消滅して行つたのです。

常不輕菩薩が久遠の本仏と因果不二なる本化の菩薩であつたということは、常不輕菩薩の中で、二萬億の威音王如来のもとにあつて法華經を聴き、法華經を説き、「千萬億の衆を化して阿耨多羅三藐三菩提に住せし」め、その後、更に二千億の日月灯明仏のもとにあつても、更に同じく二千億の雲自在灯王仏のもとにあつても、同様に法華經を行じ、法華經を宣布して功德を成就したと述べられていることによつても明らかにされるところです。

ここに威音王如来という同名の二萬億の仏といい、日月灯明仏という同名の二千億の仏といい、或いは雲自在灯王仏という同名の二千億の仏といふこれら無量の過去仏は、如来寿命品において「名字の不同」「年紀の大小」といふ相違はあつても、悉く久遠の本仏お釈迦さまの「六或示現」された前世の果位をあらわす一体の仏であり、昔の常不輕菩薩が今のお釈迦さまになられたといふのであれば、常不輕菩薩は本仏お釈迦さまの無始遠劫来の因位をあらわし、お釈迦さまの当身において久遠の果と、久遠の因とは不二相即するのみならず、この不二の因果は無始久遠劫来、時々念々に成就され、成就された絶対的仏身、絶対的仏界は、法界の流れと共に非連続的に連続して来たものと申されましょう。

久遠の因果の同時不二は、お釈迦さまの仏身においても、題目においても、その僧伽（国土）においても一様にいうことが出来、更に三宝一体の相即一体をいうことが出来ますが、その因、その果が、共に無始久遠であることに注意しておかねばなりません。即ち、その因をいう場合、そこには二萬億の威音王如来、二千億の日月灯明仏・雲自在灯王仏に即していた無量無辺の常不輕菩薩（本化地涌の菩薩）が顕現しており、その果をいう場合、そこには無始以来無量無辺の過去仏が悉く顕現しているということです。

お釈迦さまが久遠実成の本仏であるといふのは、久遠の本仏という仏がいて、それが無量の過去仏としてあらわれ、そして今、お釈迦さまとしてあらわれたものといふのもなく、あらわれた無量の諸仏を、あらわした本仏一仏に帰納せしめるものでもないのです。お釈迦さまをはじめ無量の過去仏は、それぞれに久遠実成の本仏であり、お釈迦さまの久遠開顕においては、お釈迦さまの仏身に無量の過去仏の仏身が、同相・同性・同体・同力・同作・同因・同縁・同果・同報として顕現

し、無始の始めの仏も、今のお釈迦さまも、その中間の無量の諸仏も悉く本末究竟して等しく一体であるということなのです。仏身の久遠という真義がここににあります。

若し仮に、久遠の本仏が無量の過去仏やお釈迦さまとして垂迹したのであれば、垂迹の仏は本仏の影にすぎません。また仮に、お釈迦さまの前世が過去仏であり、過去仏がお釈迦さまとして生まれ代わったのであれば、過去仏もお釈迦さまの影であり、過去仏の生涯その化導は、あたかも映画のフィルムのように過去の物語を記録したものにすぎない、生命のないものとなってしまうでしょう。

果位の諸仏が、既に影であり、記録に残されたフィルムの映像にすぎないものであるならば、果位に即して因位の菩薩行も、生命なき影であり映像にすぎないものとなり、常不軽の菩薩行も単なる過去の物語にすぎなくなってしまうでしょう。すると「観心本尊抄」の、

釈尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華經の五字に具足す。

とは言えなくなつて来るのです。ここにいう「因行」とは無始以来の本化の菩薩行であり、この菩薩行については如来寿量品に、

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

と示されている通り、無始以来、無終の未来にかけて絶えることはないのです。願行のあるところに寿命があります。願行の尽きるところに寿命も尽きます。然し本化の菩薩の願行に尽きることはありません。常不軽菩薩の願行も寿命も尽きることなく、常不軽菩薩がお釈迦さまとして果位を成就した後においても、その因行は、因果不二として永遠に連続して行くのです。「九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備わりて、まことの十界互具・百界千如・一念三千なるべし」といい、「仏、既に過去にも滅せず、未来にも生ぜず、所化もつて同体なり。これ即ち己心の三千具足・三種の世間なり」という言葉は、抽象的な哲学的表現ですが、これを具体的に説明するならば、無量の過去仏と無量の本化の菩薩とが、無始以来、時々念々に因果不二として相即し、それらが悉く非連続に連続して本仏お釈迦さまの仏身に集約され、本門の題目に凝集し、本門の戒壇に顕現されていると申されましょう。自我偈に、

時に、我れ及び衆僧、俱に靈鷲山に出ず。

というのも、「我れ」なる本仏お釈迦さまが単独でいるのではなく、常に無量の衆僧と共に不二とすることをあらわしているものであり、また如来神力品の偈文に、

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

能くこの経をたもたん者は、我れ及び分身滅度の多宝仏をして一切みな歡喜せしめ、十方現在の仏、並に過去（の仏）、未来（の仏）、または見、または供養し、または歡喜することを得せしめん。

というのも、本因本果不二の題目受持の当処に、本因本果不二なる仏・菩薩の顯現することをあらわしているのです。

先に私は、時間に因果同時する絶対的永遠時間と、前因後果する相対的流転時間とがあると申しましたが、前者を真諦門とし、後者を俗諦門とするならば、本来、真俗不二であるように、絶対時間と相対時間、永遠の時間と流転の時間もまた不二相即しているのです。つまり因果は一瞬一瞬同時不二相即して絶対時間・永遠の時間を成就しながら、また同時に一瞬一瞬因は果となり、果は因となつて相対時間・流転時間を成立せしめっていると申されましよう。

今、これをお釈迦さまの八十年の生涯について考えてみるならば、ルンビニー園の生誕から、ブツダガヤの菩提樹下の成道の刹那に至るまでは、永遠不滅を知らない相対流転の時間の中にあり、成道の刹那よりクシナガラ郊外、沙羅双樹下の涅槃に至るまでは、変化推移する無常の時間に即しながら、一瞬一瞬不変不滅なる永遠の絶対時間に常住していたものであつて、特に八十才の二月十五日の後夜における臨滅度時にあつては、俗諦における流転の滅と、真諦における永遠の不滅との二相を、その生身上に明確にし、滅不滅の二相ともに真実でありながら、未だ因果不二なる絶対永遠の時間を知らない顛倒の衆生に対しては、

衆生を度せんがための故に、方便して涅槃を現す。

といい、その滅度も衆生教化の方便として、本因本果不二なる絶対時間体得へ志向せしめているのです。

一般に、お釈迦さまの不滅をいう場合、たとえお釈迦さまの肉体は滅しても、その魂は不滅であるというように理解されているようですが、靈魂の不滅は一般衆生についてもいえることであつて、この場合の靈魂とは顛倒流転する靈魂であつて、絶対常住のものではないのです。お釈迦さまが不滅であるというのは、一般にいう靈魂不滅論の範疇ではなく、本因本果不

二なる絶対時間においていえることなのです。

従って、お釈迦さまの滅後、衆生が顛倒したまま本因に住しなければ、本因本果不二を体することは出来ず、そこに現在前している不滅のお釈迦さまを見ることは出来ません。如何に靈魂の不滅を信じていても、見仏することは出来ないのです。このことを自我偈の中では、

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

と教えられているのです。「我れ、常にここに住す」という「ここ」とは、申すまでもなく本因本果不二なる当処にほかなりません。

自我偈は、お釈迦さまの滅後の衆生を対告衆として説かれたものですが、見仏の要諦は、お釈迦さまの御在世中であつても変わるものではありません。増谷文雄氏はその著「仏陀―その生涯と思想」（二七五頁―二七七頁）に、お釈迦さまの教えを引用して次のように述べています。

法を見るものは、われを見る。

「如是語経」の第九二経、「和合衣」と題せられるものは、ほんの短文にすぎぬが、これも私にとっては、もっとも感銘ふかい経の一つである。それは、何処で、何人に対して説かれたものであるかも知れないが、その全文は、つぎのごとくである。

「比丘たちよ、たとえ比丘が、わたしの和合衣の裳（もすそ）を執り、後より随行して、わたしの足跡を踏もうとも、もし彼が、はげしい欲望をいだき、欲望のために、激情をいだき、瞋恚をいだき、よこしまの思惟にかられ、放逸にして和解なく、いつまでも惑うてあるならば、彼はわたしから遠く離れてあり、またわたしは彼から遠く離れてあるのである。その所以は何であろうか。比丘たちよ、かの比丘は、法を見ず、法を見ざる者は、わたしを見ないからである。」

それは、静かな、おだやかな調子で語られている。だが、そのおだやかな言葉の内容は、じつと味わってみると、妥協いやくもせざる厳しさにあふれている。「法を見ざる者は、われを見ざるなり」「釈尊の道にしたがうものにとつて、これほど厳しい言葉はない。

わたしどもは、時に寺に詣ずることをもつて、仏教者であると称することを得るであろうか。この言葉の前に立つものは、断じて「否」と答えなければならぬ。またわたしどもは、時に看經するの故をもつて、仏の道を行くものと称することを得るであろうか。この言葉の厳しさにふれることを得たものは、即座に「然らず」と答うるの外はない。さらにまたわたしどもは、しばしば仏前に合掌するの故をもつて、われは仏弟子なりと称することも出来ぬであろう。何となれば、たとえ釈尊その人の和合衣のすそをとつて随行しようとも、よく法を見ることなきものは、われを見ざる者である、と誡めているからである。

ではわたしどもは、如何にすることによつて、よく眞の仏弟子となり、よくまことの仏教者たりうるのであろうか。そのことにつき、この經における釈尊の言葉は、次のように語りつがれている。

「また比丘たちよ、たとえ比丘が、わたしを去ること百由旬（由旬 *yojana* とは距離の単位、四十里、または三十里、あるいは十六里にあたるという）のかなたに住すとも、もし彼が、はげしい欲望をいだかず、欲望のために激情をいだくこともなく、瞋恚をいだくこともなく、よこしまの思惟にかられることもなく、不放逸にして、よく知解し、道心堅固にして、よく一境に心をとどむることを得るならば、則ち彼は、わたしの近くにあるのであり、またわたしは、彼の近くにいるのである。その所以は何であろうか。比丘たちよ、かの比丘は法を見るものであり、法を見るものはわたしを見るからである。」

これはまた、私どもにとっては、まことに心の暖まる師の言葉であると申すことが出来よう。わたしどもは、時も処も、師の釈尊を去ること、はなはだ遠い。時はすでに、釈尊と私どもの間には二千幾百年をへだて、処としては、わたしどもは縁うすくして、仏跡の一つをも未だに拝したことはない。

だが、この經においては、師は「たとえ互いに隔たること遠くとも、よく法を見るものは、わたしのすぐ傍らにいますのである」と説いている。それはわたしどもにとつて、まことに嬉しい言葉である。わたしどもは、たとえ時処において隔たること幾千年、幾千里であろうとも、よく師の教法を解し、よく師の教法に随順することによつて、師はわたしどものすぐ傍らにいますのである。

「法を見る者は、われを見るのであり、われを見る者は、法を見るのである」そこにわたしどもは、心あたたまる

仏教的情緒の存することを、ふかく味わつてみるべきである。

増谷氏は、見仏の当処に「心あたたまる仏教的情緒」があると述べていますが、法華経では見仏こそ感応成仏、仏界転入、即身成仏の当処であつて、決して情緒的なものではありません。自分自身が期せずして百八十度の大転換をとげ、自己中心の見方が仏中心の見方に変わり、自分自身が仏の中に包摂摂取され、仏の命が自分の体中に流入してくるのが見仏の境なのです。増谷氏がそれを仏教的情緒といったのは、おそらく氏の念仏門的思考によるものでありましょう。

次に、引用された「如是語経」中、見仏の条件として、欲望・激情・瞋恚・よこしまな思惟・無知・放逸といったものを否定する小乗的いましめが列挙されていますが、畢竟するに「よく一境に心をとどむること」であり、その一境というものが、法華経にいう本因本果不二の境に外ならないのです。「如是語経」は、おそらく法華経よりはるかに古く成立した阿含部に属する経典でしょうが、見仏思想が一貫して法華経にまで来たつていることは注目にあたひることでありましょう。要するに、お釈迦さまの在世であれ、滅後であれ、本仏お釈迦さまと不二同体の感応を得るには、衆生みずから本因妙の位に住するということです。本化の菩薩たる境を開くということです。これには因行果徳の二法、本因本果不二の題目を絶対信受するの外はありません。「法を見る者は仏を見る」ことが見仏の要諦であるならば、題目を信受する者こそ、久遠の本仏お釈迦さまを見、お釈迦さまを中心とする三世常住の大マンダラ仏界を見ることが出来、見仏の当処に、みずから本因妙の位に入つていふということ、久遠劫来の本化の菩薩であつたという境地に住せしめられている自己を確認することが出来ます。

さてお釈迦さまは、八十才の二月十五日の後夜、クシナガラ郊外、沙羅双樹の下において入滅されました。これは厳然たる事実であり、仏身を以て万物流転、諸行無常の理を示されたのです。如何に自我憍の中に「方便現涅槃」と示されているからといって、涅槃は方便であると思つるのは、それこそ顛倒の妄見にすぎません。涅槃は仮の方便ではなく真実なのです。お釈迦さまは、本因本果不二なる絶対永遠の仏身、その題目、その仏界を知らないでいる顛倒の衆生に対して、それを知らしめ、その道に入らしめんとして「方便現涅槃」と方便されたのです。

仏弟子にとつて、仏の入滅ほど驚愕すべき事件、悲嘆慟哭すべき事件、心魂も奪われる事件はありません。だからこそお釈迦さまは、みずからの死を介してまでも衆生を教化し、顛倒を醒悟せしめんと悲願して、有限に即する無限、滅に即する

常住、相對に即する絶対なるものを悟らしめようとされたのです。

然るに、お釈迦さまが衆生を何処へ導こうとされたかということも考えず、「方便現涅槃」という方便の心すら取りあやまり、涅槃が方便であるというのは、肉体は死んでも魂は不滅であるからであり、たとえ応身は滅しても法身・報身は不滅であるという人々が少なくないようです。まことに愚かしい見解という外はありませんが、宗門教学者の間でも、仏の三身の中、応身は有限であり、法身・報身こそ無限であつて、涅槃されたのはお釈迦さまの応身であり、常住説法されているのは法身のお釈迦さま、報身のお釈迦さまであるといい、或いは常住の仏とは三身即一の法身仏であり、乃至三身即一の報身仏である等という説があるほどです。これらは皆、的はずれた見方であつて、本因本果の不二も知らず、相對即絶対、有限即無限も知らず、ただ一方的に絶対なるもの、永遠なるものを合理的に求めようとする操作にすぎないものでありましよう。

日蓮大聖人は「開目抄」に、

法身の無始無終は説けども、応身・報身の顕本は説かれず。

と仰せられています。応身の顕本とは何かというならば、生身のお釈迦さまがそのまま久遠実成の本仏そのものであるということなのです。なるほど生身は有限です。確かにお釈迦さまは八十才の早春に入滅されました。これは厳然たる事実です。然し一方、その生身そのものが久遠常住の仏身でもあられたのです。滅も事実、不滅も事実、この二つの事実が同時不二である処に真実があると申されましよう。

では、お釈迦さまの仏身が久遠実成であるというのは、一体どういふことなのか、という問題が改めて起きてきます。勿論、因果不二の理が不滅であるというだけでなくその事も不滅であり、それにもなつて、滅の事もまた無限に連続してゆくのです。即ち、滅・不滅を現する仏身そのものの非連続的連続ということになり、ここにお釈迦さまと全一なる過去仏が実在した過去六仏（お釈迦さまを入れて過去七仏）思想を基盤として過去無限に拡大され、さらに逆転して無始久遠劫来の無量無辺なる過去仏の滅・不滅を現する仏身が、再び非連続的に連続して求心的にお釈迦さま一仏の当身に帰納することによつて、如来寿量品における久遠開顕となり、さらに、滅・不滅を現するお釈迦さまの仏身が未来永劫にわたつて非連続的に連続してゆくのです。



私は、このようにお釈迦さまの久遠実成の実体を理解し、更に本果妙の過去仏の常住と、本因妙の本化の菩薩の常住とが、本因本果不二としてお釈迦さまの仏身に生きていることを信ずるものです。ここにお釈迦さまの仏身上の久遠の重み、因行果徳の題目の重みを一層深く感ずることが出来ましょう。たとえば本仏お釈迦さまの慈悲救済力とは無量無辺の過去仏の慈悲救済力を凝集したものであり、題目の如来秘密神通の呪力もまた無量無辺の過去仏の神通呪力を凝集したものであるといえるのです。

以上、概略ながらお釈迦さまの仏身上に、因果不二の絶対時間と、前因後果の相對時間、無限と有限、常住と変化、真諦と俗諦、というものが共に在ることを見て来ました。私がいいたいのは、お釈迦さまでもそうであり、そこに真実のお釈迦さまがあらわれているということです。まして日蓮大聖人にこの両極の共存しないはずはありません。即ち、上行の自覚と、常不輕の自覚の共存することです。本仏に即して常住して来た上行の命と、其罪畢已するまで罪業に流転してきた常不輕の命とが、一体となつて大聖人の命となつていくということです。

既に、常不輕菩薩自身、その但行禮拜にともなう二十四字の授記行は、大聖人も仰せられている通り、本化の菩薩行であり、この菩薩行による法難歎受によつて過去無量劫来の罪業を消滅してしました。大聖人もまた常不輕菩薩の如く、本化の菩薩道を行ずる中に受ける法難によつて無量劫来のすべての謗法罪業が消滅すると随喜されてきました。それは常不輕菩薩にしても大聖人にしても、本因本果不二の仏界に住しながら、同時に前因後果の流れの中にあるということです。

本仏お釈迦さまは、既に前世、常不輕菩薩という久遠の本因行において、無量の一切の罪業を悉く「其罪畢已」されたのですから、無常流転の因果の流れにあつても、もはや先業の報いを受けることはありません。然し大聖人は法難のあらわれの限り「其罪畢已」されていない自己の宿業を反省懺悔されていたのです。「ここに仏陀と菩薩と相違があります。「開目抄」に、

生死を離るる時は、必ずこの重罪を消して出て出離すべし。功德は浅軽なり。これらの罪は深重なり。権經を行ぜしには、この重罪いまだ起こらず。鉄をやくにいとつきたわざれば瑕かくれて見えぬ。度々せむれば瑕あらわる。麻のみをしぼるに強くせめざれば油少なきが如し。今、日蓮、強盛に国土の謗法を責むれば、大難の来るは、過去の重罪の今生の護法に招き出せるなるべし。

というこの言葉には、国土の謗法折伏と、自身の罪業懺悔とが一体となって沸騰している大聖人の滅罪感のすさまじさを拝することが出来ましょう。大聖人は人々の謗法の姿に、自身の過去の謗法の姿を見、謗法折伏は自身の謗法懺悔であり、自身の謗法を懺悔する底において人々の謗法を折伏せざるを得なかったのです。それは本化の菩薩として常に仰ぐ本仏お釈迦さまの毎自悲願を思えば思ふほど、折伏の菩薩行にゆるみは許されなかったことでしょう。「開目抄」の末文は、次のように結ばれています。

日蓮が流罪は、今生の小苦なれば歎かしからず。後生には大楽をつくれば、大いに悦ばし。

これは佐渡塚原三昧堂、雪に閉ざされ、寒気骨にしむ一間四面の廃屋の内の、迫り来る死の緊張の淵にあつて、常不輕菩薩の如く、まさに「其罪畢已」を成就せんとする法悦をあらわすものでありましょう。もはや大聖人は、法華經に殉ずることによって、宿世の罪業は今生の留難に打ち消し、未来へは決して持ち越さないと確信されていたのでありましょう。

ところで佐渡在島中の文永十年五月十一日にあらわされた「顕仏未来記」には、

幸いなるかな、一生の内に無始の謗法を消滅せんことよ。悦ばしいかな、未だ見聞せざる教主釈尊につかえ奉らんこと。願わくば我れを損ずる国主等をば最初にこれを導かん。我れをたすくる弟子等をば釈尊にこれを申さん。我れを生める父母等には、未だ死せざる已前に、この大善をすすめん。但し今、夢の如く宝塔品の心を得たり。

と記されていて、大聖人は「其罪畢已」の法悦にありながらも「未だ見聞せざる教主釈尊」と仰せられていることから、大聖人は生前、見仏の感応は得ていなかったのではあるまいかと思う人もいるかも知れません。然しここにいう教主釈尊を未だ見聞していない者は、大聖人でなくて、大聖人の弟子檀越の中の人々のことであり、更に広くいうならば未だ法華經を信じないばかりでなく、却つて大聖人を迫害してきた人々をさしているのです。

大聖人は建長五年の立教開宗当時より本因妙の本化の菩薩として常に見仏の感応の中に住していたはずで、そして殉教の死を契機として「其罪畢已」を成就すると共に靈山浄土に往詣し、未だ見仏しないでいる人々に代わつて本仏お釈迦さまに御給仕をなし、魂魄となつても為政者をはじめ国土の謗法者を折伏して仏界へ導き、順縁の弟子たちの法華經給仕の功德は本仏お釈迦さまへ直接奏上してあげようと、弟子檀越の大聖人滅後における信仰を鼓舞されたのです。

時に大聖人の御両親は、既に遷化されていました。嚴父の死は正嘉二年二月二十四日、大聖人三十七才、岩本実相寺の經

蔵に思案されている最中でした。非母の死は文永四年八月十五日、大聖人四十六才の夏のことでした。すると、ここにいう「我を生める父母」とは大聖人の父母でなく弟子檀越の父母のことであり、大聖人の滅後における弟子檀越の、宝塔品にいう六難九易を心として死身弘法すべきことを奨励されたものと拝されましよう。

またここに「但し今、夢の如く宝塔品の心を得たり」という「宝塔品の心を得た」のは、勿論、大聖人ではなく、大聖人の弟子檀越のことなのです。佐渡流罪という大難によつて大聖人の教団は崩壊の危機にさらされました。弟子檀越も続々退転してゆきました。さすがの富木入道でさえ、折伏の矛をゆるめられては如何ですか、と進言するほどでした。こうした中であつて大聖人の折伏の矛は、ますますさえ、殉教の決意にひるむことなく、一期の大事として「開目抄」を、当身の大事として「観心本尊抄」を著され、末代への遺書とされたのです。こうした不退転の大聖人の姿に接してはじめて、大聖人のもとに居残つた弟子檀越も、ようやく今、夢の如く、おぼろげながらも宝塔品の六難九易のいましめをされた法華経の心、本仏お釈迦さまの心を会得できるようになってきたのです。

ここにおいて大聖人は、大聖人の滅後における弟子檀越の弘教の方途として、四恩報恩の順序からしても、まず自分たちを生んで下さつた父母をはじめ血縁の人々に、未だ死せない中に法華経信仰をすすめなさい、そのように決意しなさい。或いは血縁の人々ほど入信し難い場合が多い。然しそこは宝塔品の六難九易の覚悟を新たにすべきなのです。と教えられ、決意を鼓舞されたのです。

大聖人が自分の滅後における法華経弘通を弟子檀越に鼓舞されたことは、「顕仏未来記」を著わされてより約二ヶ月すぎた同年七月六日付けの「土木殿御返事」（真蹟中山聖教殿）にも述べられている処です。

たとえ日蓮、生死不定たりといえども、妙法蓮華経の五字の流布は、疑いなきものか。伝教大師の御本意は、円宗を日本に弘めんとす。但し、定慧は存生にこれを弘め、円戒は死後にこれを顕わす。事法たる故に、一重の大難これあるか。仏滅後二千二百二十余年、今に寿量品の仏と、肝要の五字とは流布せず。

これによれば大聖人は、大聖人の滅後、弟子檀越により広宣流布を確信し、伝教大師の悲願された比叡山の大乗戒壇が、大師の滅後に勅許建立されたように、寿量品の本尊と題目が四海流布して、本門の戒壇もやがて建立されるであろうことを展望されているのです。

注意しなければならぬことは、この「土木殿御返事」をしたためられた翌々日の七月八日、始頭本尊といわれている大マンダラがはじめて図顕されているということでありましょう。この大マンダラこそ、本門の戒壇の図式であり、その建立は門弟に托するところであつたのです。

今日、日蓮宗門の僧俗の間では、本門の戒壇建立については意識にも浮かばないほど忘れ去られたまま、大聖人滅後七百遠忌を昭和五十六年に迎えようとして、遠忌の記念事業ばかりを推進しているようですが、根が枯れて枝の栄えるはずはなく、水源が枯れて流水満々というわけには行かないであります。泡沫の如き日蓮教団を蘇生せしめる道は、大聖人に対する報恩事業ではなく、教義の根幹を正し、宗門僧侶の一人一人が本因妙の本化の菩薩として出直す外はありません。

如何に罪業は深重、煩惱は熾盛、智慧は愚、徳は薄くとも、如法に題目を受持する者は悉く本化の菩薩の位に居すものであり、本化の菩薩であるならば本因本果不二の境にあらしめられる故に、見仏の感応を得るものです。見仏の感応を得たものは、もはや退転しようにも退転できるものではありません。

大聖人の立教開宗は、大聖人の見仏感応より激発したものであつたという外はありません。御遺文の中では、何時、何処で見仏の感応を得たとは記されてはいません。然し私は、大聖人は立教開宗に先だつて、必ず見仏の感応を得られ、神力品の別付囑をまのあたりに見て、身ぶるいされた、と信ずるものです。この感応なくして立教開宗のエネルギーの爆発するはずはないからです。大聖人が感応を得られた神秘的体験記録としては、嘉禎三年十月八日、十六才で、清澄山に得度受戒し、名も是性房蓮長と改めて間もなく、虚空蔵菩薩より感応をうけています。「清澄寺大衆中」に次のように述べられています。

生身の虚空蔵菩薩より大智慧をたまわりしことありき。「日本第一の智者となしたまえ」と申せしことを、不便とやおぼしめしけん。明星の如くなる大宝珠を結びて、左の袖に受けとり候いし・

また開宗間もない建長年間「愛染不動感見記」をあらわされた御遺文が真蹟として最近発見されていますが、それには感応見得した愛染明王、不動明王の姿が挿絵であらわされているほどです。その外、大聖人の生涯中、伝承されている神仏感応の奇蹟は枚挙にいとまありませんが、大聖人を特に守護していた十羅刹女には、必ず面奉した体験があらわれたことでしょう。

いずれにせよ大聖人は上行菩薩・常不輕菩薩として本因妙の位に住し、本果妙の本仏お釈迦さまに即して見仏感応に法悦

されていたのです。若しこの事実が疑わしいということになれば未代凡愚なる私たちにおいては一層見仏救済にあずかることも疑わしくなってしまうでしょう。

## 見佛の要諦 ―その四―

### 地涌の菩薩における題目受持の在り方

豊前上野峽に行学道場が開かれたのは、昭和四十二年の夏でしたから、もう十年もたったことになります。その道場開設の当初、立正大学や身延山短期大学の学生僧が数名、各地より集まって、六月一日より一百日間の行に入り、福智山の山頂や鷹取城趾、白糸の滝や誓願の滝、等々に六基の角塔を建てたことがありました。

学生僧には、川嶋・木村・小寺・鈴木・清水・小畑という諸師があり、その中にまじって長髪の富村昌弘君という高校の先生もいました。富村君は、その後、高校の教職を辞し、深層心理学を勉強するため、およそ三年間ばかりアメリカに留学し、帰国してからは北九州の某大学の英語と仏教哲学の講師をつとめていました。私が富村君の小倉郊外の自宅によばれたのは、自宅の改築が完成した直後のことでした。

上野峽百日行以来の再会であったため、アメリカ留学中、勉強された深層心理に関する話に花が咲き、神秘修験のインドのヨガの行にまで話が及んでいました。その中、富村君が突然次のような質問をされました。

「仏教の教理というものは、一口にいつて一体どういうことでしょうか。仏教の經典は八萬法蔵といわれているほど膨大なものであり、經典によって宗派が林立しています。同じ法華經經典であっても解釈の仕方、また宗派が派生しています。こうした中であって、仏教の根本的教理をズバリ、こうだと表明出来るものは、どういう教えるでしょうか。」

もちろん、富村君は家代々の法華經を継承し、その信仰は行を通して神秘体験にまでも至らんと志していたのですから、法華經が一切經の中で一番すぐれた經典であることは百も承知していました。然し彼の話を聞いている中、宗派仏教の在り方にあきたらず、お釈迦さま御在世当時の根本仏教に帰り、根本仏教から原始仏教・部派仏教・大

乘仏教と発展して日蓮大聖人の法華經に至るまで、その間、一貫して流るる仏教の根源的真理を追究し、その真理をみずからの行によって体得し、宇宙の神秘と一体になることを願っているように思われてなりませんでした。

若し、法華經の教義大綱を一口でいうのであれば、迹門の開三顯一、本門の開近顯遠と定石通りに答えることも出来ましょう。また通仏教的立場であるならば、仏教学者がよく言っているように「縁起」「実相」と、答えもされましょう。然し、そういう觀念的レッテルは、既に富村君もよく知っていたはずで、彼が耳根に徹して聞き留めたいと願っていたのは、仏教という天にもまする千年杉の大木を、根本より一刀両断にした時、その木心より発する大樹の一声の如きものであつたのではないのでしょうか。壁に張りつけられたレッテルでなく、骨髓より吹き上がる血汐の如きものであつたはずで、

私は、

「それは因果です。因果の二字に仏教のすべてがあらわされています。」  
と答えました。

彼は一瞬だまってしまいました。私の答えは彼の期待していたものより程遠いものであつたようです。彼の沈黙は、期待がはぐらされた者の沈黙のようでした。

因縁・因果・善いことをすれば善い報いをつけ、悪いことをすれば悪い報いをつけるということ、こういう因果論は、無知文盲な老人の間でも、日常の信仰会話に語られていることです。こういう教えが仏教の根本教義であるはずはありません。彼は自分自身が愚弄されたと思つたのでしょうか、それとも私自身の仏教的教養の低さに不信を感じたのでしょうか、ただ頭をかしげながらだまって水割りを口にふくんでいました。会話はプツンと途切れてしまいました。

それだけに当時の彼の質問と私の応答とが深く印象づけられ、未だに忘れることが出来ず、富村君を思い起こす時、この会話が同時に想い起こされるのです。

その後、彼とは殆ど会う機会もなく、風の便りでは、大学で教鞭をとるかたわら、小倉市の郊外に私設の幼稚園を建設し、園長として経営しているということですが、あの時、私が彼の質問に答えた「因果」ということについ

て、なお思索をつづけられているでしょうか。そして日蓮大聖人が法華經の上に開顯された本因本果同時不二という本来常住の事相に触れられているでしょうか。

彼の上に、そうあつて欲しいと願うのは、その時の私の答えが、今なお正しいものであつたと反芻されるからです。仏教学者の間では、三世因果を仏教本来の教えではなく、お釈迦さま以前からあつたバラモンの教えであり、それを仏教が方便として採用したものにはすぎない、という説もあるようです。

然し、たとえ三世因果の理が仏教以前のものであつたとしても、それが仏教の根幹になっていることには違いはありません。若し、三世因果を否定するならば、それはもはや仏教ではなくなってしまうのです。三世因果は相対的連続の世界をあらわし、更に仏教でいう因果の同時不二は、絶対的非連続の世界をあらわしており、眞実の世界は、この両面を同時に体しているのです。

世界のすべての存在は、因縁果、因縁果と流転し連続しながらも、その一瞬一瞬は因果不二として非連続的に独立し、独立しながらも、なお非連続的に連続しているのです。

法華經の本門の三宝にしても、三宝それぞれに本因本果不二の存在でした。久遠の本仏お釈迦さまも本因本果不二であり、久遠実成の果徳の仏身には、常不輕菩薩等の無量の本因の菩薩身が相即していました。如来寿命品にいう処の、

我れ本（もと）菩薩の道を行じて、成ぜしところの寿命、今なお未だ尽きず。また上の数に倍せり。  
とはこのことです。

ここにいう「成ぜしところの寿命」とは、因位の久遠の菩薩行によつて成就した仏果の寿命というのではなく、この寿命は、あくまでも久遠の仏身に相即している菩薩の寿命のことなのです。若し、菩薩が仏となつたのであれば、その仏には、仏となつたという始めがあるということになつて久遠の仏ということは出来ないであります。仏とは本来衆生に内在するものであり、内在する仏が、菩薩行によつて顕現されるのです。決して菩薩が仏に成るのではなく、菩薩の因が、仏の果に変わることもありません。

あくまでも十界は十界として常住し、互具し、相即しているものであつて、成仏とは、地獄界が仏界と変革する



のでもなく、畜生界が仏界と取って代わるものでもないのです。

自我偈の冒頭に、

我れ仏を得てよりこのかた、経たる所の諸の劫数、無量百千万億載阿僧祇なり。

という、ここにいう得た仏とは、既に久遠の仏であり、今ようやく完成された仏ではないのです。

ところが、因が果となり、菩薩が仏となると思いこんでいる人々は、自我偈の「自我得仏来」という「得仏」の二字を見あやまり、たとえ久遠のお釈迦さまでも、久遠の昔に仏を得た、仏身を成就することが出来たという以上、無始無終の仏ではなく、有始無終の仏ではないかというのです。その代表的な人に中国の天台大師をあげることが出来ましょう。

自我偈にいう「得仏」の真意は、お釈迦さまが無始の昔、無始久遠の菩薩行によつて、本来内在していた無始久遠の仏身を顕現し、無始の九界と、無始の仏界の互具する本因本果不二の事相を生身に体现されたということに外ならないのです。

衆生内在の仏身については、大聖人が観心本尊抄に次の如く仰せられています。

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。

「五百塵点、乃至所顕の三身にして、無始の古仏」というのは、五百塵点劫という算数も及ばない天文学的無量の時間をふくめて、その後無始無終に、既に法報応三身即一の久遠の本仏として出現し活動されている仏のことであつて、その仏身を顕現されたのは、今日の人文学史上ではインドのお釈迦さま唯一人なのですが、それと全く同一の仏身を「我等が己心」に本具しているというのです。

ここにいう「我等が己心」の「我等」とは、法華經を行じている本因妙の衆生であつても、また法華經を信じない者であつても、乃至逆謗の衆生であつてもよいのです。本因妙の位に住している者は、その信一念において、自身の内外に常住し活動されているその仏を感得されましょう。本因妙の位に住していない者には、その仏を、最も身の近きにあるにもかかわらず見ることも出来ないでありましょう。いずれにせよ、正像末の三時を問わず、一切衆生は久遠実成の本仏お釈迦さまと同じ仏身を、無始以来、本来内外に具しているのです。だからこそ法華經方便

品に、本仏お釈迦さまの本願として、

我れ本（もと）誓願を立てて、一切の衆をして、我が如く等しくして異なることなからしめんと欲しき。といわれている所以があるのです。

衆生は積功累徳し、長い長い歳月をかけて次第に仏に近ずき、みずからの仏身を形成するものではありません。仏身は既に久遠実成のもの、既に無始の昔より完成されているものであつて、それが本因妙の位にあつて、本因本果不二の一仏乘（因行果徳の題目）を行じている中に、突如として顕現されるものなのです。それはまさしく突如としてあつて、あらかじめ予期されるものではありません。相対に如何に相対をかさねても、相対の域を出るものではありません。相対が絶対に転ずるのは、まさしく突如の外はないのです。

お釈迦さまの御在世当時における有名な話として、周梨般特（別名「チューラ・パンタカ」）の成仏が伝えられています。彼は精薄児にも等しい薄馬鹿でした。兄のマハー・パンタカは衆にすぐれて賢明でした。まず兄の方がお釈迦さまのお弟子になりました。次いで弟のチューラ・パンタカも兄にさそわれるまま仏弟子に加えてもらいました。お釈迦さまは弟のパンタカに四句の偈を与えて、覚えるように命じました。然しパンタカは自分の名前さえ忘れるほどの愚かさです。幾月もかかって、ようやく一句を暗記できたと思うと、次の句をすっかり忘れていました。何時になつても、わずか四句の偈すら覚えることは出来ません。多くのお弟子たちは彼の愚かさをあざけり嘲いました。兄のパンタカは、そうした弟の姿を恥ずかしく思い、とうとう怒って弟を精舎より追い出してしまいました。追い出されたパンタカは、これから先、どうしてよいかも判らず、精舎の門の前に立ちすくんで泣くばかりでした。そこへ外からお釈迦さまが帰って来られました。お釈迦さまは、

「どうされたのか」

と尋ねられました。パンタカは泣く泣く兄に怒られて追い出されたわけを語りました。お釈迦さまは、やさしくパンタカの頭をなでながら申されました。

「パンタカよ、お前は私のお弟子である。私はお前の師匠である。何処へも行かなくてもよい。ここにおりなさい。何も案ずることはない。もう難しい言葉を覚えなくてもよい。これからは人々のために、人のぬぎすてた履き

物をそろえたり、精舎のお掃除をしなさい」

お釈迦さまはパンタカの手をとって一枚の布切れを渡されました。それは掃除するための雑巾でした。この時、おそらくパンタカの全身には無上の歡喜が満ちあふれたことでしょう。それ以来、その精舎には毎日毎日、喜々として掃除をし、履き物をそろえるパンタカの姿がみかけられました。パンタカの手には一枚の雑巾が宝物のようににぎりしめられていました。

もはや、その雑巾は、パンタカにとってお釈迦さまの血汐のかよう付囑の宝物でした。生きた命でした。パンタカは一日の中、何度も何度もその雑巾を頭に押し頂いたことでしょう。雑巾を押し頂くことはお釈迦さまを礼拝することであり、雑巾で精舎の柱をふき、床をふき、人々の履き物をぬぐうことはお釈迦さまと一緒に働いて奉仕し、修行することであり、夜、すすいだ雑巾をふところにいだいて寝ることは、お釈迦さまにいだかれて寝ることであり、パンタカの日々夜々は、片時もお釈迦さまと離れることなく、パンタカの肌によってあたためられた雑巾のぬくもりに、お釈迦さまの肌の温かさを覚えしめられたことでしょう。

あの日、精舎の門前で、泣きじゃくっていたパンタカの頭をなでられたお釈迦さまの手のひらのあたたかさ、一枚の布切れを雑巾として渡される時、パンタカの手をしっかりとにぎりしめられたお釈迦さまの手の大きさ、その強さ、その温かさ、その温かさを、どうして忘れることが出来ましょう。この時、パンタカはお釈迦さまの大慈悲のふところの内に、すっかり包まれていたのです。回心は既にこの時に起きていたとも申されましょう。

その後、パンタカはお釈迦さまのそばにも近よれなかつたかも知れませんが、多くの兄弟子たちにさえぎられて遠い末席にしか坐られなかつたことでしょう。然し、たとえどんなに遠く離れていても、パンタカのふところの内には、お釈迦さまから渡された一枚の布切れ、雑巾がありました。温かい雑巾でした。お釈迦さまの血汐もかよう雑巾でした。

やがて、その雑巾も使い古されてボロボロになったことでしょう。然しそのボロボロの雑巾こそ、パンタカと共に人々の履き物をぬぐい、精舎の柱や床をふき、更に一切衆生の成仏を祈って粉骨碎身されているお釈迦さまの、尊い、輝かしい姿そのものであったのです。

多くの仏弟子の中には、掃除しかできない愚かなパンタカを嘲笑していた者も少なくなかったでしょう。然し、どんなに軽蔑され嘲笑されても、喜々として働くパンタカは、常にお釈迦さまの温かい大慈悲につつまれ、「人々のために」というお釈迦さまの本願に生き、本願に生かされ、本願によって行動し、行動せしめられていたのです。それは、まさしく因果不二の生きざまという外はありません。

そういう生き方が始められてから、どれほどの歳月が過ぎたのでしょうか。チューラ・パンタカは舍利弗・目連と同じ輝かしい阿羅漢の位に入っていました。それは賢明な兄のマー・パンタカも入ることの出来なかった境地であり、十大弟子の中、多聞第一とうたわれた阿難ですら、お釈迦さまの御在世中に到達することの出来なかった境地でした。

阿羅漢果とは、如来の十号の中の応供に当たり、人々より尊敬供養をうけるに価値ありとされた境地であって、仏弟子としては仏果に次ぐ修行最高の地位とたえられたものでした。後に小乗仏教徒によって二乗的に解釈されるようになりましたが、お釈迦さまの御在世当時にあつては、決して二乗的独善の境地ではなく、まさしく如来に次ぐ菩薩の境地であつたはずです。チューラ・パンタカのひたむきな清掃行、それは自己向上のためでなく、ただひたすらに「人々のため」「人々のため」というお釈迦さまの本願に生きるものであり、全くの菩薩行、黙々たる菩薩行であつたのです。従つてパンタカが発得した阿羅漢果というのも、お釈迦さまの本果に即する偉大なる菩薩果であると申されましよう。

然し、こういう偉大な境地を発得したパンタカが、そういう境地を得たからといって頭脳明晰になつたわけではありません。やはり昔と同じ無知文盲であり、一句半偈すら覚えることも出来ず、自分の名前さえ忘れてしまう愚鈍であつたはずです。では、どうしてこの偉大なる境地を発得することが出来たのか、ということに私たちは深く注意を払わなければなりません。

勿論、パンタカは、ひたむきな清掃行によつて積功累徳しようとしたものではありません。ただお釈迦さまに命ぜられたままに、その日その日を精一杯、喜々として働いたにすぎません。人から見れば馬鹿の一つ覚えの働きにすぎなかつたことでしょう。

そういう底辺のパンタカ、精博のパンタカが、賢明なる兄弟子たちの群を抜き、多聞第一の阿難をも越えて、一挙に阿羅漢果を現成したというこの事実は、パンタカに本来内在していたそれが、仏果に即する仏因の菩薩行の当処に顕現したものであることを物語っていると申されましょう。

肝心なことは、パンタカが自己内在のそれを顕現しようとしたのではなく、お釈迦さまの足下にひれ伏し、「頭面接足帰命礼」という言葉通り、我が頭をお釈迦さまの御足に接してお釈迦さまの全身を両手に戴くばかりでなく、お釈迦さまの温かい手によつて、やさしく頭をなでられ、我が手をしっかりとにぎられて、お釈迦さまの大人格大慈悲にすつぽりと包まれ、お釈迦さまのその手を通して、また「人々のために清掃をせよ」というその言葉を通して、お釈迦さまの大慈悲大光明がパンタカの全身を浸透し、心のすみずみにまでも輝き渡ったということです。

更に肝心なことは、お釈迦さまより手渡された一枚の布切れそのものに、お釈迦さまの温かき息吹を感じ、生きた血汐を感じ、命を感じ、本願を感じ、その布切れを雑巾として精舎の柱をふき、床をふき、人々の履き物をふく行為が、お釈迦さまと共に働く菩薩行であったということです。そこには、もはや敢えて修行し鍛錬し功徳を積んで向上するとか、成仏を期するということもない絶対肯定の世界であり、ただただ同行二人、お釈迦さまと共に、お釈迦さまの本願に生き、生かされる無償の世界、この上ない価値にみちみちた世界であったのです。

おそらくパンタカの毎日の日常は、雑巾の語りかけるお釈迦さまの温かい声なき声を開いていたことでしょう。朝には、

「さあ、パンタカよ今日も一緒に掃除をしよう」

という声、夕暮れには、

「パンタカよ、今日もよく働いたね、楽しかったね」

という声が聞こえていたことでしょう。また精舎の柱や、一枚一枚の床、一足一足の履き物からは、

「パンタカちゃん、有り難う。今日もお釈迦さまの功徳をうけて綺麗になりました。」

という喜びの声を聞いていたことでしょう。

仏弟子たちは誰一人としてパンタカを相手にしなくても、柱や床や履き物が仲のよい友達でした。庭の樹や草も

友達でした。空行く雲も友達でした。それは我此土安穩の大マンダラ仏国土でした。パンタカのは、常住の仏国土へ入るための行でなく、お釈迦さまより清掃を命ぜられた付嘱の当初より、仏国土の中の行であったのです。

大聖人は観心本尊抄に、

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

と仰せられています。パンタカの場合には、「ここにいう付嘱の「妙法蓮華經の五字」を、付嘱の「布切れ」（雑巾）におきかえることが出来ましょう。題目と雑巾を一緒にするとは、けしからん、と怒る人もいるかと思われませんが、パンタカにとっては付嘱された雑巾は、単なる一枚の布切れでなく、お釈迦さまの全生命のこもったものであり、「因行果徳の二法」そのものであったのです。

パンタカはお釈迦さまの大慈悲の内に撰取され、因果不二の因位において、雑巾を受持しました。その受持は、雑巾を手に持っていたというのではありません。「人々のために」というお釈迦さまの本願に乘じ、仏勅のままに雑巾がけをするという行、仏因の行、仏果の行、因行果徳の二行を修しつづけたのです。それはお釈迦さまと共に行ずる果しない行でした。到達すべき彼岸を未来にも持たず、彼岸を足下に見る充実した感謝の行でした。

この行の中に、我にもあらず、まさしく如来秘密神通の力によって、お釈迦さまの因果の功德が譲り与えられ、群を抜き、自らは予期もしない阿羅漢果を身にそなえていたのです。観心本尊抄にいう「自然（ジネン）」とは、次第次第に時間をかけて、というのではなく、如来秘密神通の力、如来の不可思議のはからいによって、ということであり、お釈迦さまと共に行ずる感応の行態を示しているのです。そしてその行の果報を観心本尊抄では「因果の功德を譲り与えたもう」という「譲与」の二字にあらわしている、と申されましょう。

この譲与は、時間の経過に従って少しずつ次第に譲り与えられるのであるという未来形ではなく、現在、如来の功德が全一に譲り与えられているという現在形なのです。既に現在形であればこそ、観心本尊抄のこの「譲与」の言葉につづいて、

四大声聞の領解に云く、「無上の宝珠、求めざるに自ら得たり」云々。

といわれ、更にこれにつづいて、

我が如く等しくして異なることなし。我が昔の所願の如く、今はすでに満足しぬ。一切衆生を化して皆仏道に入らしむ。妙覚の釈尊は我等が血肉なり。因果の功德は骨髓にあらずや。

といわれているわけです。ここでは題目を行ずる者が、題目によって本因本果不二の久遠の本仏お釈迦さまと感応道交し、本果に即する本因妙の位に住しており、行じている題目もまた本因本果不二の仏種として行者の六根に浸透し、それによって凡夫の血肉はそのまま本仏お釈迦さまの血肉に即して躍動し、凡夫の骨髓もまた本仏お釈迦さまの骨髓に即して金剛不壊のものとなつている歡喜が語られているのです。

もし、「自然讓与」を未來形のものとするならば、功德の讓与を期待する明日は、何時になつても明日であり、それがたとえ修行の励みとなり、人格向上の糧とはなり得たとしても、遂に本因妙の位に住することもなく、功德の完全讓与を得ることなく、不安は増しても安心歡喜の絶対境は得られないであります。

然し、讓与とは、子供が親の財産を譲りうけるといったようなことではありません。そういう単なる他力ではないのです。親の保護をうけるだけの子供では、主体性も独立心もない軟弱な人間になつてしまうものです。本仏お釈迦さまが一切衆生に讓与される因果の功德は、一に妙法蓮華經の五字の題目であり、この題目が衆生の絶対信の心田に下種され、下種されるばかりでなく、下種された題目が、常にたゆまず強盛に唱えられ行ぜれる時、題目の因果の功德力が、衆生本来己心中に内具されている本果に即する本因、無始の仏界に即する無始の菩薩界を薰発せしめ、潜在識下より涌発した本化の菩薩の、相・性・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等という十如是が、衆生の六根に現成するのです。

衆生本具の本因に即する本果が、薰発涌出して六根に現成することを「仏身を成就する」といい、自我偈の結文における本仏お釈迦さまの本願として、

毎ツキにみずからこの念をなす、何を以てか衆生をして無上道に入り、速やかに仏身を成就することを得せしめん。

と述べられているところであり、また衆生本具の本果に即する本因が、薰発涌出して六根に現成することを、

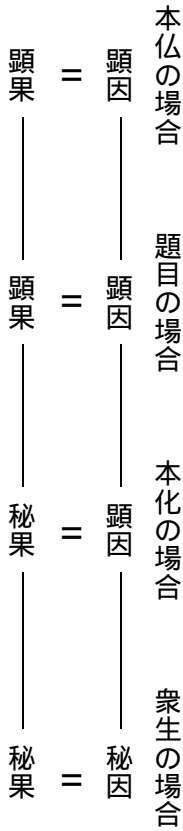
「本化の菩薩の大地涌出」といつているのです。

一切衆生に本来、本果に即する本因、即ち本化の菩薩が内在していることは、大聖人が観心本尊抄において、衆生本具の仏身について「我等が己心の釈尊は、五百塵点、乃至所願の三身にして、無始の古仏なり」と仰せられた後、これにつづいて、

経に云く「我れ本（もと）菩薩の道を行じて、成ぜし所の寿命、今なお未だ尽きず。また上の数に倍せり」等云々。我等が己心の菩薩等なり。

地涌千界の菩薩は、己心の釈尊の眷属なり。例せば、太公、周公旦等は周武の臣下、成王幼稚の眷属、武内の大臣は神功皇后の棟梁、仁徳王子の臣下なるが如し。上行・無辺行・浄行・安立行等は我等が己心の菩薩なり。と言明されているところです。

これによれば一切衆生すべてのものは、無始久遠劫来、十界互具して本因本果を相即不二のものとして具し、久遠の本仏お釈迦さまの仏身も、本化の菩薩の菩薩身も同時不二のものとして内在していることとなります。然し、これを涌出顕現せしめることは難中の難というよりは、むしろ不可能に近いものです。ここに本仏お釈迦さまの本願により因行果徳の題目が仏種として衆生の心田に下種され、如来秘密神通の力によって、題目の如説に行ぜられる処、本具の本因を薰発開顕して本化の菩薩たらしめ、本具の本果を薰発開顕して仏身を成就せしめるのです。次に本仏お釈迦さまの因果と、題目の因果と、本化の菩薩の因果と、衆生の因果を、顕現、秘奥に配して図示すれば次の如くでありましょう。



右の図を説明すれば、久遠の本仏お釈迦さまの仏身には、久遠の本因と、久遠の本果とが、共に相即しながら悉く顕現しつくされています。因行を修して仏果を得たのであるならば、因は果と変わり、因行は果徳の裏に包摂され秘奥されたということになります。秘因顕果ということになってしまいます。然し実はそうでなく久遠本来



不二相即している本因と本果とは、共に顕現しつくされているのであり、本果に即して本因行を修して来た無始久遠劫来の無量の本化の菩薩は、過去の時間の中に滅したのでもなく、本果に摂取されて消えたのでもなく、悉くお釈迦さまの仏身に顕現して、なお生々として本化の行を修し、本願に生きて活動しつづけているものであって、仏身における菩薩行は未来永劫に亘って絶えることはないのです。

また本因に即する本果の場合も同様であり、無始久遠劫来の無量の過去仏も悉くお釈迦さまの仏身に顕現し、毎時悲願の本願に活動され、その寿命・活動は未来永遠に尽きることはないのです。

ここに、本因本果不二というお釈迦さまの仏身に、無量の本化の菩薩のエネルギーと、無量の諸仏のエネルギーの不二相即する、その強力さ、その偉大さに瞠目せざるを得ないものです。そしてこの本因本果のエネルギーが、そのまま本仏お釈迦さまの本願によつて妙法蓮華経の題目の五字七字に顕現され、衆生成仏の仏種とされているのです。よく引用する観心本尊抄の、

釈尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華経の五字に具足す。

という因行と果徳とは、共に顕現し、互いに相即しているものであり、そうであればこそ、題目を受持信行する者は、従果向因の仏果に摂取されながら、従因至果の本因行を修するといふことが出来るのです。この時、修行者は、既に本仏お釈迦さまの本因行を、お釈迦さまと共に修していると申せましょう。

客体の本仏お釈迦さまの本果妙に即しながら、その本因妙を修する者を本化の菩薩というのですが、この菩薩に内在する因果は、顕因秘果であり、秘果でありながらも、その秘果は本仏お釈迦さまの顕果と一体のものである、というのです。

常不軽菩薩は、過去仏である二萬億の威音王如来の中、最初の威音王如来の滅後像法時代の末に出現し、一切衆生に対して「我深敬汝等・・・」という二十四字による礼拝授記行を敢行し、生々世々に二千億の日月灯明如来に給仕し、更に二千億の雲自在灯王仏に給仕し、また更に千萬億の過去仏に給仕して法華経を受持宣布し、今番、釈迦牟尼如来としての仏身を成就したとされていますが、このことは常不軽菩薩の本因行の久遠を具体的に示すと共に、釈迦牟尼如来としての仏身の現成は、その本因が本果となつたのではなく、久遠の顕因に即する久遠の秘果の顕発

を示すものであり、しかもその秘果が無量の過去仏の顕果と等一のものであつて、更にお釈迦さまの顕果に無量の過去仏の顕果の包摂一味とされていることを物語っているのです。

常不輕菩薩は無始久遠劫來、常不輕菩薩という同一の名のもとに、生々世々、無量の過去仏に給仕しながら法華經を受持宣布したのですから、その因行の久遠にしても、因行の無量の功德の絶大なることも理解されやすいことでしょう。然しお釈迦さまの仏果と、無量の過去仏の仏果が等一であることは判つても、そのお釈迦さまの仏果に、無量の過去仏の仏果が包摂一味となつていくことについては理解し難いものがあるかも知れません。

然しながら、若し仮に常不輕菩薩が生々世々に仕えた威音王如来や日月灯明如来、雲自在灯王如来等々の過去仏の名が、同一に釈迦牟尼如来であつたとしたならば、常不輕菩薩が生々世々無量の釈迦牟尼如来に相即給仕し、仏果を成じて釈迦牟尼如来となつた時、今番出世の釈迦牟尼如来に、無始以来の無量の釈迦牟尼如来が同体一味となつていくことが納得されましよう。如来寿命品は、このことを明らかにしようとして、

処々にみずから名字の不同・年紀の大小を説き、またまた現じて当に涅槃に入るべしと言ひ、と述べているのです。

涅槃經には「一切衆生悉有仏性」と説かれています。日蓮大聖人は法華經の真によつて「我等が己心の釈尊は、五百塵点、乃至所顯の三身にして、無始の古仏なり」と仰せられました。更に大聖人は己心中の本果に即する本因を明確にして、「地涌千界の菩薩は、己心の釈尊の眷属なり」ともいい、「上行・無辺行・淨行・安立行等は、我等が己心の菩薩なり」とも仰せられています。この言葉は、仏滅度後仏教史上、三国未曾有の大宣言であり、みずから本化上行菩薩の自覺に立たれた大聖人にして始めて宣言し得ることでありましよう。この宣言は、佐渡流島中、一ノ谷の謫居において撰述された觀心本尊抄の中に述べられているものですが、おそらく大聖人の己心中には「五百塵点、乃至所顯の三身にして、無始の古仏」という久遠実成の本仏お釈迦さまと、これを中心として四方に圍繞する上行・無辺行・淨行・安立行の四大菩薩を始め、六萬恒河沙の本化の菩薩衆の本因本果不二体となつた行動世界が厳然として確立していたことでしょう。そしてそれは客体である靈山虚空會上、本門八品の儀相の己心に投影した影ではなく、本因本果不二の題目が、仏種として大聖人の心田中において胎動し、全身に横溢すること

によつて、それに比例して大聖人本具のそれが、行動的に顕在化して来たものであり、大聖人は客体の靈山虚空仏界の中にありながら、同時にその全体を自己の全身に背負う主体的存在になつておられた、と申されましょう。

さきに示した本仏と題目と本化と衆生の因果の秘顕に、話をもどせば、本仏お釈迦さまの仏身にしても、その題目にしても顕因顕果同時不二のものであり、本化の菩薩にあつては顕因秘果同時不二、衆生にあつては秘因秘果また同時不二のものであり、これは無始無終に変わることもなく、しかもいずれの秘因も顕因も因として一であり、いずれの秘果も顕果も果として一のものであるのです。

蓋し、ここでよくよく注意しておかねばならないことは、衆生己心に秘奥する秘果が、客体として実在する久遠の本仏お釈迦さまと全一のものであるということから、如何に題目を修するとはいへ、客体の本仏お釈迦さまを軽視したり無視して、己身本尊觀に墮ち入つてはならないということです。己身本尊を主張した代表的偽書として、次の諸法実相抄をあげることが出来ず。

されば釈迦・多宝の二仏というも用の仏なり。妙法蓮華經こそ本仏にてはおわし候え。經に曰く、「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ぞかし。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ひしに、さにては候わず。返つて仏に三徳を蒙らせたてまつるは凡夫なり。

これは法本尊から己身本尊へと転落していった顛倒の妄見邪説にすぎません。こういう邪説が大聖人の思想として羅り通つている間、日蓮教学の正統は確立されないのであります。

たしかに久遠の本仏お釈迦さまが衆生に対して主師親の三徳を備えているといつても、雲のあなたの遠い遠い觀念的な存在にしか考えられないかも知れません。然しその仏が自己自身の内に理仏としてでなく、生きた命として実在していると知り、しかもそれを顕わすには自力では顕わしようもないとあきらめ、仏のさし述べる題目を受持するならば、題目の生きた因果の功徳を媒介として、遠いあなたにしか考えられなかつた久遠の本仏お釈迦さまが眼前に立たれるばかりでなく、自分の全身から環境のすべてを包摂している輝かしき大慈悲の尊容を見、同時に己心内具の仏が、そこにあらわれていることを見る事が出来るのです。自己内在の仏を内在するままに、本仏お釈

迦さまの現身に顕現されていると見、本仏お釈迦さまの命が自己の全身に遍満して芳香を薫じ、光芒を放っていると感じる時、自己をかくも価値あらしめる本仏お釈迦さま、しかも自己本来の命と同一体のお釈迦さまに対して、切々として主師親の三徳の偉大さが感謝されるのです。

仏とは救済するばかりでなく、現在生きている私自身を本当に価値づけ、その価値を知らしめ、価値に法悦せしめるものでなければなりません。精薄にも等しい愚鈍なチューラ・パンタカは、精舎の門前で、お釈迦さまに頭をなでられ、手をにぎられ、一枚の雑巾を渡された刹那、お釈迦さまの大いなる命に摂取され、その命に生き、生かされる人間になっていました。それからの彼の生活は、仏の本願に生き生かされる毎日でした。この上、何ものも求めるものもない無上の価値に充満した日常でした。パンタカの物語は、法華経信仰に生きる人々に、多大の教訓を示していると申されましょう。

## 見佛の要諦 ―その五―

### 地涌の菩薩における題目受持の在り方

#### 龍女の成仏

前には、愚昧なチユーラ・パンタカの得脱の例を引いて、因果不二の実態をたどってみました。今度は、もう一度、これにならって法華経の提婆達多品に述べられている龍女成仏の事例に因果不二を考えてみましょう。

龍女は一般に「愚痴の龍女」ともいわれており、身は畜生にすぎませんでした。それにもかかわらず忽然として即身成仏を現じて、しかも大衆のために法華経を演説し、衆生をして不退転を得せしめ、道の記を受くることを得せしめているのです。このことは智慧にすぐれた智積菩薩をはじめとする無量の迹化の菩薩や、智慧第一とうたわれた舍利弗尊者をはじめとする無量の声聞たちを悉く驚嘆せしめ、默然信受せしめた画期的な出来事であったのです。

学者によつては、法華経々典の中で、即身成仏を現じたのは提婆達多品のこの龍女だけであつて、それ以外の者は未来成仏である、といっている人もあるようですが、それはともかくとして、龍女がどうして忽然として即身成仏の大果を成じ、智積菩薩や舍利弗尊者たちを驚嘆信服せしめるに至ったのか、というその理由をたずねてみましょう。

しかもこの龍女は、年わずかに八才という幼女なのです。畜身であり、女人であり、幼児でもあるこの龍女の成仏は、法華経を信仰する私たち人間の成仏の龜鑑ともなり、また題目を受持信行する正しい在り方を考える指針ともなるものであります。

さて提婆達多品は、悪人提婆達多の成仏を説く前段と、龍女の成仏を説く後段とに分かれており、後段は、多宝如来の眷属である智積菩薩と、海中より涌出した文殊師利菩薩との対談に始まっています。まず智積菩薩が尋ねました。

「文殊師利菩薩よ、あなたはわざわざ海中の娑竭羅龍宮にまでも赴いて、多くの衆生を教化されたようですが、一体どの

くらの数の衆生を教化されたのですか。」

文殊が答えました。

「その数は無量無辺です。とても口でいえるものではありません。想像することもできないくらいです。少しの間、お待ち下さい。今すぐに彼等も海中より涌出して来ます。その数を、あなたの目で確かめて下さい。」

といい終わるや否や、文殊によって教化された無量無辺の衆生が海中より涌出し、靈山虚空会上に昇って、釈迦・多宝の二仏を圍繞礼拝しました。彼等は悉く菩薩でした。経文では、これらの菩薩の姿を次のように紹介しています。

この諸々の菩薩は、みなこれ文殊師利の化度せるところなり。菩薩の行を具して、みな共に六波羅密を論説す。もと声聞なりし人は、虚空の中にあつて、声聞の行を説く。今、皆、大乘の空の義を修行す。

但し、ここにいう「大乘の空の義」とは、決して、「般若の空」を指しているものではありません。智積が文殊の海中化導を賛嘆した偈に、

大智徳勇健にして、無量の衆を化度せり。今このもろもろの大会、および我れみなすで見つ。実相の義を演暢し、一乗の法を開闡して、広くもろもろの群生を導いて、速やかに菩提を成ぜしむ。

と述べているその「実相の義」のことであり、また「一乗の法」のことなのです。単なる天地宇宙の真理というものでもありません。本仏お釈迦さまの人格より流出した法華一乗の法、本因本果不二の法華経をさしているのです。

また文殊自身、みずから、

我れ海中において、ただ常に法華経を宣説す。

と証言していますが、まさしくこの証言通り文殊は、ただひたすらに、常に法華一乗をもつて彼等を教化し、彼等の一仏乗を行ぜしめて来たのです。従つて、彼等が海中にあつて、文殊のもとで行じたのは、迹化の菩薩行の徳目である六波羅密でもなければ、声聞行の徳目である四諦・八正道でもなく、また縁覚行の徳目とされている十二因縁の順逆二法の観法でもなく、ひとえに本因本果不二の法華一乗の行であつたと申されましょう。

では何故、海中より涌出した彼等が、虚空会上にあつて、「大乘の空の義」この法華一乗を修しながら、なおかつ六波羅密を論じあい、或いは声聞の行を説きあつたのかというならば、それこそ一仏乗において三乗を説き、三乗を開いて一乗に

帰納せしめるといふ開三頭一の法華経を賛嘆し、その法華経を説かれた本仏お釈迦さまを賛嘆し、その法華経を如法に伝えられた師の文殊師利菩薩を賛嘆せんがためであったのです。

事実、彼等は皆、文殊の海中宣布に出あうまでは、それぞれに迹化の菩薩として六波羅密を行じ、声聞として声聞の行を行じては、成仏をはるかに遠い彼岸にたずね、厳しい因行のかなたに仏果を求めて、難行苦行して来ていたのです。

当時の彼等の思ひは、今の智積菩薩にしても同様でした。文殊が一仏乘を行じている者の頓証菩提の現証として、八才の龍女を引きあいに出し、龍女を賛嘆しながら、

娑竭羅龍王のむすめ、年始めて八才なり。智慧利根にして、善く衆生の諸根の行業を知り、陀羅尼を得、諸仏の説・甚深の秘蔵、悉く能く受持し、深く禪定に入つて諸法を了達し、刹那のあいだに於て菩提心をおこして不退転を得たり。弁才無碍にして、衆生を慈念することなほ赤子の如し。功德具足して、心におもい口にのぶること微妙広大なり。慈悲仁讓・志意和雅にして能く菩提に至れり。

と丁寧に紹介した時、智積はその事実を信ずることが出来ず、これに対してお釈迦さまの無量劫来の難行苦行の事実をあげて、次のように反論しています。

我れ、釈迦如来を見たてまつれば、無量劫に於て難行苦行し功を積み徳を累ねて、菩薩の道を求むること未だかつて止息したまわず。三千大千世界をみるに、乃至芥子の如き許りも、是れ菩薩にして身命を捨てたもつところにあらざることあることなし。衆生のための故なり。然して後に乃ち菩提の道を成ずることを得たまえり。

信ぜじ、この女の須臾のあいだに於てすなわち正覺を成ずることを。

智積のこの反論は、海中の龍宮における龍女の事象が、地上一般の人々には容易にうかがうこともできない神話的範疇に属するものであるのに対して、同じ現証の事実にしても、智積の用いた引例は、地上の誰もが知っており、仏教徒であるならば開祖としてあがめて来ているお釈迦さまの成道を端的に打ち出して来たのですから、これはむしる決定的な反証であるとも申されましよう。

智積は、お釈迦さまの成道の至難さをふりかえり、三千大千世界の、たとえ芥子粒の如き一塵でさえも、一切衆生救済のためにお釈迦さまが、無量劫の間、生まれ代わり、死に代わり、菩薩として身命を捨てられた処であつて、成仏ということ

は久遠の菩薩行の結果である。お釈迦さまでさえも既にその通りであるのに、人間以下の畜身の龍女、しかも八才という幼児にして、須臾の間に成道するということは到底信ずることは出来ない、と強調しているのです。

智積の反論は、智積と同じ考えを持つ人々を代表するものであって、その語気は鋭く、真剣そのものであったことでしょう。そして文殊に対して決定的な反論をとげ、文殊を沈黙せしめる効果を信じていたことでしょう。

然し、ここに智積の因果相對觀、因があつて果がある、因が果となるとしか考えられなかつた偏見が暴露しているのです。因果同時不二の事実を知らない妄が露見しているのです。

提婆達多品の前段、悪人提婆の成仏の説法においては、

提婆達多、さつて後、無量劫をすぎて、当に成仏することを得べし。

と説かれています。五逆・誹謗正法の極悪人提婆達多でさえも、無量劫の間、菩薩道を行ずるならば天王如来として成仏するものであると領解した智積は、永劫不成仏の烙印を押された如何なる極悪人でさえも悉く成仏せしめてしまふ法華經の尊さを知り、これによつて法華經のすべてが会得出来たと早合点して、さつそく多宝如来にむかつて、

当に本土に還りたもうべし。

と言上してしまつています。

ところが、この時、すかさずお釈迦さまは智積に対して、文殊との対談をすすめ、

善男子、しばらく須臾を待て。ここに菩薩あり、文殊師利と名づく。ともにあい見るべし。妙法を論説して、本土に還るべし。

と仰せられています。

この一言は、先に述べた「提婆達多、さつて後、無量劫をすぎて、当に成仏することを得べし」という言葉に対するものであって、この言葉によつて、前に因行があり、後に仏果があるという「前因後果」的智積の相對觀念を真つ向から破折しようとしたものであったのです。お釈迦さまが智積をして文殊と共に對談論説せしめようとされた「妙法」とは、まさしく因果同時不二ということ、因行の後に仏果があるのでなく、因行の当処に即して既に仏果があり、蓮華の花と実とが同時に相即しているように「華果同時」である、ということにはかならなかつたのです。



たしかに悪人提婆達多が、今お釈迦さまから天王如来としての記莠をうけたとしても

、提婆自身がみずから天王如来としての仏身を自覚成就するのは、無量劫の間、たえまもない菩薩道を行じた未来であるかも知れません。それほど提婆自身の罪業が深い、とも申されましよう。

然し、お釈迦さまの仏知見より見るならば、提婆悪逆の現身に、未来成就されるであろう天王如来という仏身が、既に厳然として見えていたのです。そうであればこそ天王如来という授記がなされたのであり、見えもしない不確実な知見によって、提婆もたぶん何時かは成仏するであろうという見方で授記されたものではありません。

若し仮に、想像や予想で授記したのであれば、法華経迹門における二乗に対する授記作仏も、予想や想像でなされた曖昧なものとなり、法華経自体が曖昧な經典となってしまうでしょう。

お釈迦さまは、自分自身の本因本果の真実にもとずいて、提婆の現身に即している秘因秘果の仏身を厳然として見透されていたのです。日蓮大聖人が観心本尊抄に、

不軽菩薩は、所見の人において仏身を見る。

と断言されているのも、常不軽菩薩が会おう人毎に、その人々に未だ自覚されないまま深く秘められている因果不二の仏身を見透し、見透すが故に、人毎に但行礼拝の授記行を、終生に亘って継続せしめられたのである。という確信を表明しているのです。

お釈迦さまの提婆達多に対する授記は、提婆達多が天王如来としての仏身を必ず顕発すると確信されたからです。常不軽菩薩の礼拝授記もまたそうでした。「信ずる」とは私たちが法華経を信じ、お釈迦さまの實在とその化導の常住を信ずるだけではありません。私たちが信ずる前に、既に久遠の昔から、私たちが必ず仏身を成就することを、お釈迦さまによって信ぜられているのです。

つねにみずからこの念をなす、何をもってか衆生をして無上道に入り、速やかに仏身を成就することを得せしめんと  
という本仏お釈迦さまの久遠の大本願は、私たち一切衆生の成道を確認しているその信に発しているのです。私たちが信ずるばかりでなく、お釈迦さまも私たちが信じており、私たちが信をおこす以前、久遠の昔からお釈迦さまに信じられて来

ている我が身であることに思いをいたさねばなりません。

私たちの法華経に対する信仰は、とかく動揺しやすく、退転しやすいものです。信仰によって利益のある時は、信仰も鼓舞され高調しても来ますが、一旦、不利益が見えて来ると、すぐ動揺を起し、損得の判断で、信仰を捨てることを何とも思わない人々が少なくはないようです。

然し、お釈迦さまの私たちに對する信には、お釈迦さま自身の久遠の本因行と、久遠の本果徳とが同時に賭けられているのです。久遠の菩薩行の眞実と、久遠の成道の眞実と、久遠の化導の眞実を賭け、自分の全生命を賭けて、私たち一切衆生を信じているのです。私たち一人一人が、お釈迦さまと同じ菩薩道を行ずることを、お釈迦さまと同じ正覺を成ずることを、お釈迦さまと同じ化導を展開することを、我が如く等しくして異なることなき仏身を成就することを確信されているのです。お釈迦さまのこの確信には、動揺も退転もありません。たとえ私たちが如何に動揺し、或いは退転し、或いは如何に謗法しようとも、お釈迦さまの確信は磐石の如く、永遠に不動なのです。

こういってお釈迦さまの確固不動の信を、鮮明に称揚し物語ったのが、実は提婆達多品前段の悪人提婆成仏の物語であつたのです。通常、提婆成仏のこの前段においては、嘗ての阿私仙人につかえて法華経の修行をしてきた国王が、今のお釈迦さまとなり、今の提婆が、未来の天王如来となるといふように、たとえ無量劫の歲月を経ようとも、必ず因は果となる、悪人でも成仏する、その功德が法華経にある、と確信されてきました。

然し、実はそうではないのです。ここでうたいあげられているのは、因は三世にわたつて永遠の因、果もまた三世を通して永遠の果でありながら、しかもその因果は時々念々に常に不二相即していることを体得されているお釈迦さまの仏知見なのです。

まずお釈迦さまの前身である国王が、阿私仙人に千歳給仕して法華経を修行したことが物語られています。ここでも既に阿私仙人の果と、国王の因と、法華経の因行果徳との三者相即、三宝一体がうたわれています。

次に、提婆達多が無量劫の後、天王如来となつて無量の衆生、恒河沙の衆生のために法華経を説いて、無量の利益を与えたことが、在世と滅後にわたつて描写されていますが、ここでも天王如来と無量恒河沙の衆生と、法華経との因果不二、三宝一体がうたわれています。

然し、提婆品の前段部を注意してみるならば、阿私仙人の物語と、天王如来の物語は、それぞれに独立した物語であつて、全く別々のもののようにも思わしめられましよう。阿私仙人は過去から現在までの物語、天王如来は現在から未来への物語として独立しているようです。

問題は、この二つの物語をつなぐ次の一節にあります。

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

この文章は、あたかも浪花節調であつて、何時読んでも、ほろりと感動せしめられる処ですが、文句の情緒に酔っていると、飛んでもない錯覚を起こしてしまうのです。たとえば阿私仙人につかえた国王の因行が今のお釈迦さまの仏果となり、阿私仙人の仏果が今の提婆の悪業として変化し、悪業の逆縁によつて、お釈迦さまが一層厳しい修行をとげる事が出来たと理解してしまふことです。おそらく智積菩薩も、このように理解したのではないのでしょうか。

然し、前にもしばしばふれましたように、因が果となり、果がまたそのまま次の果を生む因となるのではないのです。国王の因がお釈迦さまの仏果となつたのではなく、実は国王の因行の当処、その因行に即していた仏果が顕発して、今のお釈迦さまという仏身を成就したのです。勿論、これを成就せしめたのは阿私仙人という過去仏の因行果徳の法華経であつたことは申すまでもありません。

ところで、ここに問題とされるのは阿私仙人が提婆達多として生まれ代つたという設定です。阿私仙人は法華経を説いた過去仏でした。お釈迦さまの当時、既に過去仏思想が根強く信仰されていたのですが、過去仏を仙人と呼ぶのが一般的なならわしであつたのです。その過去仏がお釈迦さまに厳しい修行を課せるためとはいえ、提婆と生まれ代つて五逆・誹謗正法の悪業をほしいままするとは一体どういふことでしょうか。

真言宗の渡辺照宏博士は、その著「法華経物語」の中において、提婆達多は過去仏信仰を強調し、仏教々団の安逸を是正するため、厳しい「五事の修行」をお釈迦さまに要求し、これがしりぞけられたため、教団より離脱して独立し、過去仏信仰の伝統を厳守したものであつて、五逆・誹謗正法の悪業を犯したのではない。その証拠の一端として玄奘三蔵の大唐西

域記の中に、提婆教団がなおインドに残存し、お釈迦さまを仏陀と認めずに過去六仏の中の三仏を信仰し、五事の修行を厳しく守っていたという記録がある。若し、提婆達多が五逆を犯し、正法を誹謗していたのであるならば、玄奘三蔵のインド巡錫当時まで提婆教団の存続していたはずはない。おそらく仏教々団の中で、教団より離脱し独立した提婆教団の教祖提婆達多に、故意に五逆・誹謗正法の罪までかぶせてしまったのであろう、と述べています。

然し、たとえ史実が渡辺博士の想定通り、提婆達多が五逆・誹謗正法を犯したものでなく、むしろ仏教々団の人々から無実の罪までさせられて極悪非道の悪人に仕立てられたものであつたとしても、また法華経の提婆達多品の中に、提婆達多の悪業が一片鱗だにも語られていなかったとしても、法華経の提婆達多品は、史実と伝承とを合わせた極悪人の提婆達多、仏教々団より離脱独立して行つた提婆教団の存在を踏まえて語られ、これをモデルとして、成仏すること難しとされてきた龍女の成仏にあわせて悪人成仏、ひいては一切衆生の成仏をつたいあげようとして語られているのです。

従つて、提婆達多品を見る時は、提婆達多に関する史実と伝承の両方を踏まえた法華経の立場に立つて、「時の仙人とは、今の提婆達多これなり」という一文の真意をたずねて行かねばなりません。

面白いことは「提婆達多が善知識によるが故に、我をして六波羅密・慈悲喜捨・三十二相・八十種好・紫磨金色・十力・四無所畏・四摂法・十八不共・神通道力を具足さしめたり」といい、さらに「等正覺を成じて広く衆生を度すること、皆提婆達多が善知識によるが故なり」というように、提婆達多を本尊の如く絶賛していることです。

この絶賛の言葉は、史実にもとづくものでもなければ、伝承によるものでもなく、全く法華経独自のものであつて、ここに阿私仙人即提婆達多という鍵があるようです。

史実による限り、提婆達多の仏教帰依はお釈迦さまの成道の後のことであり、提婆の反逆はお釈迦さまの晩年のことですから、お釈迦さまの成道にしても化導にしても「提婆達多が善知識によるが故なり」ということは出来ないはずですよ。

それにもかかわらず、提婆称賛の言葉が、あたかも本尊をたたえるかの如く、感動的にそのように明確に述べられている以上、お釈迦さまがたたえているのは悪逆の提婆達多、謀反の提婆達多その者ではなく、提婆達多の己心に秘められている常住の仏のことであり、提婆達多が「五事の修行」を主張し、仏教々団より離脱してまでもあがめた過去仏のことであり、また未来無量劫の後、提婆達多が菩薩道を行じて顕発する己心の天王如来のことであり、この三世の仏を同一の仏とみ、三

世常住の久遠の仏を悪逆謀反の提婆達多の己心に見て、しかもその仏を己心中深く沈潜したままのものでなく、過去仏は阿私仙人として活躍し、未来仏は天王如来として活動する活仏として見ておられたところに、お釈迦さまの提婆称賛の詞が発せられていると拝されましょつ。

過去仏である阿私仙人の顕果の果も、提婆達多己心中の秘果の果も、全く同一の仏果であるならば、「時の仙人とは、今の提婆達多これなり」ということが出来るのです。それは阿私仙人の顕果が、提婆達多己心中の秘果として流入したというのでなく、あくまでも両者は独立したものであり、しかもそれでいて全く同一の生命であるということです。

阿私仙人に仕えた国王千歳給仕の因行も、お釈迦さまの仏陀としての因行も、同様に独立したものでありながら、しかも全く同一の生命として躍動している処に、「その時の王とは、則ち我が身これなり」ということが出来るのです。

たしかに提婆達多品の前段は、悪人提婆達多を素材として悪人成仏をうたいあげたものでした。然し、その悪人成仏を可能ならしめるものは、因が果となるということではなく、三世一貫して非連続的に連続する因果不二というお釈迦さまの仏知見であり、具体的には、提婆達多の悪逆謀反の現身に、三世を通して、過去には阿私仙人として法華経を国王に説いている因果不二・三宝一体の活動の未だ表面に顕現していない姿を見、未来には天王如来として法華経を無量恒河沙の衆生のために説いて利益する因果不二・三宝一体の活動の未だ現実となつてあらわれない姿を見つめていたお釈迦さまの仏知見、これが悪人成仏、一切衆生悉皆成仏の要となっているのです。

この後段の結びは、

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

となつていますが、ここにいう「提婆達多品を聞いて」とは、阿私仙人が提婆となり提婆がさらに天王如来になるといふ物語を聞いてということではなく、悪逆謀反の提婆達多の現身に、なお三世を通して因果不二・三宝一体の動的な世界、その人間の理想像を見透されていたお釈迦さまの大悲知見を聞いてということであり、「淨心に信敬して」とは、勿論、そういうお釈迦さまの大悲知見を淨心に信敬してということであつて、そのように信敬出来るものは、その結果、地獄・餓鬼・畜

生の三悪道にも墮ちることなく、必ず仏前に「化生」し、生まれ代わる毎に法華經にめぐりあう、菩薩として因果不二の蓮華の座より復活することは当然のことなのです。

ところが智積菩薩は、提婆達多品の前段において、悪人でさえも成仏するという結果を知って歓喜しても、悪人はもとより一切衆生悉皆成仏の鍵である法華經の因果不二、因行果徳の同時相即する秘奥までは関知することが出来ませんでした。このため文殊との対論が起こり、文殊のかかげた龍女贊偈に対して、お釈迦さまの無量劫来の難行苦行の事実をもつて反論したのです。

もとより文殊の龍女贊偈の内容は、あたかも仏陀か、等覺の大菩薩をたたえるかのように絶賛をきわめていますが、それは果位の仏に即する因位の行徳が、因果相對觀に立つ如何なる修行者のそれよりも遙かに勝れていることを、意識的に、敢えて強調しようとしたものにすぎないのです。

八才の龍女は、やはり八才の龍女ではありません。然し因果不二なるその因位に立っている龍女は、如何なる二乗声聞にも勝れ、如何なる迹化の大菩薩にも勝れているのです。その勝れていることを因果相對論者に知らしめんとして、敢えて、智慧利根にして、よく衆生の諸根の行業を知り、陀羅尼を得、諸仏の所説・甚深の秘蔵、悉く能く受持し、深く禅定に入つて諸法を了達し、刹那のあいだに於て菩提心をおこして不退転を得たり。弁才無礙にして、衆生を慈念することなお赤子の如し。功德具足して、心に念い口にのぶること微妙広大なり。慈悲仁讓・志意和雅にして能く菩提に至れり。

と、龍女の徳を紹介しているのですが、列べに列べた絶賛の言葉こそ、因果相對觀より脱することの出来ない智積に対する、文殊の啓蒙的言葉であり、また皮肉つた言葉とも申されましよう。何故ならば、こういう贊偈の内容こそ、智積をはじめとする迹化の菩薩、舍利弗をはじめとする二乗声聞たちが、悉く到達したいと願っていた理想像であつたはずであるからです。

私たちも、龍女贊偈の言葉の絢爛さに戸惑つてはなりません。八才の龍女は、やはり八才の龍女でしかないので。但し、彼女は果位に即する因位の行人、本仏胎中の本因行の菩薩、一乗専修の本化の女人であつたのです。文殊の絶賛の偈は、ここに起こっています。文殊としては、これを如何にたたえても、たたえすぎることを知らなかつたことでしょう。

さて、文殊の龍女贊偈に対する智積の反論がなされるや、いなや、反論の終わらぬ中に、八才の龍女が、突如として海中の娑竭羅龍宮より涌出し、虚空会上にのぼって、二仏並座のお釈迦さまの前にぬかずき、お釈迦さまを贊嘆して次のように申しました。

深く罪福の相を達して、あまねく十方を照したもう。微妙の淨き法身、相を具せること三十二、八十種好を以つてもつて法身を莊嚴せり。天・人の戴仰する所龍神もことごとく恭敬す。一切衆生の類宗奉せざる者なし。

又聞いて菩提を成ずること唯仏のみ当に證知したもうべし。我大乘の教をひらいて苦の衆生を度脱せん。

これを龍女の贊偈偈といふのですが、この中に久遠の本仏お釈迦さまが贊嘆され、お釈迦さまを中心として天人も戴仰し、龍神も恭敬し、一切衆生も宗奉している大マンドラ仏国土の儀相が浮き彫りにされています。

海中より今涌出したばかりの龍女に、このような贊嘆の言葉述べることが出来たというのは、龍女自身、既に海中にあつて、本仏お釈迦さまに即して大マンドラ仏界に住していたからであるというほかはありません。龍女をはじめ娑竭羅龍宮の人々は、文殊の説く一仏乗の化導によって、本仏お釈迦さまの大マンドラ仏界に、一乗専修の菩薩として住していたのです。

法華経第十五の従地涌出品においては、六萬恒河沙の本化の菩薩が、無量劫来、娑婆の大地の下方の虚空会に住して、昼夜常精進し、本仏お釈迦さまの召喚によって大地一面より涌出して空中にのぼり、それによってこれまでの空中会が虚空会となつた、と説かれています。靈山虚空の大マンドラ仏界と、大地の下の地下大マンドラ仏界という二つの虚空仏界の儀相は、従地涌出品で初めて出現したものでなく、既に提婆品の龍女の贊偈偈の中に密積されていた、と見ることも出来ましよう。

それと同時に、この贊偈偈によって龍女の即身成仏は、その価値三千大千世界という一個の宝珠を、龍女がお釈迦さまに献上した時に決定したのではなく、既に海中仏界において一仏乗を専修していた時に決定していたものであつて、宝珠の献上は、因と果との間に無量劫の難行苦行ありと觀念していた智積や舍利弗をはじめ、そういう觀念のすべての人々に対して、因果不二、頓証成仏の現証を示したものであり、この現証をもつて、彼等の盲目を開き、偏執を破斥しようとしたものにならざる、といえるのです。

学者によつては、龍女が献上した価値三千大千世界の宝珠を、一念三千の珠と思い、題目の五字七字と解釈しているむきもあるようですが、若しそのように解釈するならば、龍女の成仏が宝珠献上の時に決定したことになつてしまいます。すると龍女の海中仏界における一乗専修の時は、未だ成仏していなかつたという矛盾が起きてしまいます。

成仏は、一乗専修の当処に決定していなければなりません。一乗専修とは、本因本果不二の題目を行わずることによつて本果のお釈迦さまに即する本因の菩薩であるということです。まさにその処は、本仏も仏界も顕現し、更に求むべき何ものもなく、ただひたすらに一仏乗をもつて如来の本願に生き、生かされている処なのです。

一所懸命、不自信身命に題目を受持して行くならば、きつと仏界に到るであろうと思ひ願うことは、因果相對論者と同じ観念であつて、何時になつても仏界に到ることはありません。題目を受持する信そのものに、既にあやまりがあるので、本仏お釈迦さまの本願も知らず、題目の因行果徳の相即するのことも知らず、自分自身の法界の何処にいるのかも知らず、ただ漠然と、無暗矢鱈に題目を唱えては、あがき、もだえているにすぎません。日蓮門下にそういう信仰者が非常に多いようです。龍女は賛仏偈の中で「また聞いて菩提を成ずること、ただ仏のみ当に證知したもうべし」と述べていますが、その意味は、龍女が海中において文殊の一乗宣布の化導にあい、一仏乗を専修することによつて、既に本果に即する本因の菩薩となつていたことは、智積や舍利弗等々の多くの人に判つてもらえなくとも、龍女を抱きしめてこられたお釈迦さまは巖として證知されており、その証人に立たれる処である、ということなのです。

「人は己を知る者のために死す」という諺もありますが、龍女が龍女をして本因の菩薩たらしめ、菩薩たることを証する本仏お釈迦さまの本願に生き、本願に死する決意をもつことは当然でありましょう。「我大乘の教をひらいて、苦の衆生を度脱せん」という死身弘法の誓願がそれです。お釈迦さまに賛仏偈を捧げる龍女の全身には、本仏の本願に生き抜く血汐が沸騰していたことでしょう。八才の龍女にしてこれです。それは雄々しい菩薩の姿以外、何ものでもありません。

ところが、この賛仏偈を開いても、なお龍女を理解出来ない者がいました。十大弟子の中でも智慧第一とうたわれていた舍利弗尊者です。舍利弗ばかりでなく、智積もその他多くの仏弟子も理解出来なかつたことでしょう。舍利弗が会座の大衆を代表し、女身五障の理由をかかげて、龍女の速成就仏身の不可能であることを主張しました。提婆品では、

いかんぞ女身速かに成仏することを得ん。云何女身、速得成仏



と詰問されていますが、ここにいう「速得成仏」ということも、自我偈の結びにいう「速成就仏身」ということも同じことなのです。舍利弗たちにとっては成仏すること、仏身を成就することは願わしいことであつても、それが速得であり、速成就であり、刹那の間に、忽然として成就することは到底考えもされない処でした。

ここにおいて龍女の宝珠献上が起り、变成男子という変貌がなされるのです。経文には次のように述べられています。

当時の衆会、皆、龍女の忽然<sup>コツネン</sup>の間に<sup>コツネン</sup>変じて男子となつて、菩薩の行を具して、即ち南方無垢世界に往いて宝蓮華に坐して等正覚を成じ、三十二相・八十種好あつて、普く十方の一切衆生のために妙法を演説するを見る。

ここにいう「变成男子・変じて男子となる」ということは、古来、龍女成仏の物語の中でも有名な出来ごととされてきていますが、渡辺照宏博士や岩本裕博士等の梵文法華経を直訳される学者の多くは、女根が變じて男根となつた、と露骨にも面白げに原訳しています。

然し、若し「变成男子」を、そのような事実と見、女性は男性とならなければ成仏することは出来ないものと思ふならば、それは迹化・二乗の類と何ら変わるところはありません。迹化・二乗の人々は、舍利弗のいうように女人五障を信じ、五障を排して女人が仏身を成就するには男子と変わらなければならない、と思つていたのでした。

こういう思想の背景には、勿論、北方の父家長社会、男尊女卑の社会があつたことはいまでもないことですが、然しそれは仏教本来の人間平等観、悉皆成仏観にもおとり、法華経の諸法実相観にも違背しているものであつて、法華経の実相観によるならば、地獄のものは地獄の業のままに一乗菩薩道を行じて仏界に入り、仏界に入つて菩薩道を行ずる中に、地獄の業報を消滅するというものでなければなりません。畜生界もそうであり、修羅界も、人・天の世界もまたそうなのです。地獄は地獄のまま、畜生は畜生のまま、そのままの成仏を即身成仏というのです。

若し、地獄界が菩薩界に変わり、菩薩界が仏界に変わることによつて成仏するというならば、それは即身成仏ではなくて、变成成仏であつて、まことの成仏ではなく、成仏した仏界には、地獄も餓鬼も畜生も、人間も菩薩もない、九界のない仏界となつて、一念三千の仏界とはいえなくなるのです。そこは、もはや何も無い空、虚無の世界、生命もないカラッポの世界にすぎないであります。

また若し、变成男子を男女の性を超越し、性の執着を超えた世界を、变成男子という言葉借りて表現しようとしたもの

であるというのであるならば、これも似非坊主の観念的戯言(タワゴト)にすぎません。そういう現実離れた観念をもてあそぶ信仰は、生命の証を尊び、生命の豊饒を祈り謳歌するヒンズー教に駆逐され、併合されてしまった歴史をかえりみても明らかどころです。

龍女の成仏は、畜身を改めず、女人を改めず、龍女は龍女のままの成仏であつたのです。決して变成男子したものではありません。龍女が变成男子することによって成仏したと思つたのは、智積・舍利弗等の迹化・二乗の類にすぎなかつたのです。

彼等は、龍女の成仏を、そのように見、そのように考えることによつてしか、龍女の即身成仏を認識することが出来なかつたのです。もう一度、経文をふりかえつてみるならば、「当時の衆会、皆、龍女の忽然(コッネ)の間に變じて男子となつて、菩薩の行を具して、・・等正覺を成じ・・妙法を演説するを見る。」

と記されていて、あくまでも迹化・二乗の衆が、そのように見た。そのように見たのは迹化・二乗の衆であつたとされているにすぎないのです。

さて、ここで变成男子のことよりも、重々注意しておかねばならない言葉は「忽然の間」と記されている時間のことです。この「忽然の間に」という言葉は、变成男子にかかつているばかりでなく、同時に菩薩の行を具してにもかかり、等正覺を成じにもかかり、更に妙法を演説するにもかかつているのです。則ち、变成男子も、菩薩行を具することも、等正覺を成ずることも、妙法を演説することも、すべて「忽然の間」のことであつたのです。このことは、

(龍女の云く)我れ宝珠を献る。世尊の納受、この事、疾トしやいなや。

(智積・舍利弗の)答えて言わく、甚だ疾し。

(龍)女の言わく、汝が神力をもつて我が成仏をみよ。またこれよりも速かならん。

という問答があつたことを顧みても明らかであります。「忽然の間に」は成仏にまでかかり、その成仏は妙法演説の行為によつて証されているのです。

そこで、ここに強調されることは、神力をもつて見るよりも速い「忽然の間」という一刹那に、菩薩道を行ずるといふ因行と、等正覺を成ずるといふ因果と、妙法を演説するといふ果徳とは、同時に不二相即しているといふことです。因行の後に果徳があるのではなく、因果不二であるといふことです。

もとより龍女は、既に海中において因果不二の一仏乗を修し、成仏は決定していました。今、迹化・二乗の前において因果不二の事相を示したのは、彼等の妄執を破斥せんがためであつたのです。提婆品の中で、常に仏のそばにいなながら、仏を見ていなかったのは迹化・二乗の衆ばかりでした。彼等は龍女成仏の現証によつて、はじめて因果不二の尊さを「黙然として信受するに至つたのです。

## 見佛の要諦 ― その六一

### 地涌の菩薩における題目受持の在り方

#### 京都の美術館にて

もう三ヶ月も過ぎてしまいましたが、今年の秋のはじめの九月三十日、京都岡崎の美術館で「大東洋美術展」が開催されていることを知って、九州から東京へ上る途中、京都駅で下車し、わざわざその美術展を見学したことがありました。

そこにはパキスタンのガンダーラ地方からシルクロードにそって中国を経て、日本に至った間の書画・彫刻・等々がさまざまに陳列されていましたが、この夏、東京上野の東洋館で開催された「ペルシャ展」に比べれば、広範囲にわたって量こそ多けれども、何となく迫力に欠けるものでした。というのも、陳列品の中には、これまでに何度も見たものが少なからずあつたせいかも知れません。

然し、そうした中に、或る禅僧が書いた「前後」という雄渾な大幅の掛軸が目にとまりました。軸には国宝に指定されていることを表示する赤い紙が添付されていましたが、私はしばらくの間、その前にたたずんで「前後」というその二字に見入っていました。釘づけにされていた、といつてよいかも知れません。

勿論、ここに書かれている「前後」という文字は、自分の前であるとか、自分の後という空間的な存在をさしているものでもなく、また時間的な前後をさしているものでもなく、実に、前後を際断して、しかも前後を超越し、前後を包摂した自分自身の絶対にして永遠なる存在を打ち出したものでありましょう。

それは、中国の百丈禪師が「独坐大雄峰」と喝破したことと同一系譜のものであり、久遠の今に生き、久遠を今に生きている絶対的自己存在を光顕したものともしえそうです。もはや、前あり後るありという相対的時間論、或いは前後際断した絶対的時間論といった、そういう抽象的時間観念を超越した自分自身の全人的存在を、真つ向から二字に託して、紙墨に

ぶつつけているようでした。

そこには、書としての国宝的価値よりも、禅僧の人的価値、修証一等の人間とは、まさしくこういうものだという人間像が、紙面一杯に躍動しているかのようでした。

残念ながら、その時、禅僧の名前をメモすることを逸してしまい、求めたカタログにも紹介されていなかったため、禅僧の名を知る由もありません。定めて歴史上、有名な人であったことであろうが、名前の判らない以上、その事歴をうかがうすべもありませんでした。

然し、この時、「前後」という雄渾な文字の上に浮かんで見えたのは、まず百丈の姿であり、つづいて寒山・拾得のあの無気味な笑いでした。垂れ目ながら、その眼光は凄み、口元は耳までさけるようにニターツと笑った無気味な容貌・曾つて私は身延山久遠寺より発行している月刊誌「みのぶ」教報に、寒山・拾得のこの絵の写真を掲載して、寸言を述べたことがあります。その無気味な笑いは、仏教理論をかしこげにふりまわしたり、生半可な悟りに悟りすましている者どもを、憎々しげに冷笑しているものでした。

肚の底まで見透すような鋭い眼光、一切の観念的虚飾を吹きとばすような無気味な笑い、放髪は額にたれ、笥の柄に頸をのせて、ニタリニタリと笑っている心の中には、

「この青二才奴、生兵法者、齒牙にもかけられぬワイ」と、うそぶいているようでした。

この禅画をえがいた画家が、果たして、どういふ心境の寒山・拾得をあらわそうとしたのかは判りませんが、私が「前後」の二字の上に見た禅僧は、まさしくそういう寒山・拾得の姿でした。

この日、京都美術館の内は、修学旅行の高校生もまじえて、参観者の群でごったがえしていました。こうした人々の中には、「前後」の二字を気にもかけずに素通りした人も少なくはなかったことでしょう。中には、国宝に指定されているその書風に感動した人もいたことでしょう。或いは、この二字に絶対時間・絶対時間という仏教時間論を考えた人もいたことでしょう。私には、その書風よりも、その哲学的意義よりも、この二字に託した禅僧の気概、そういう気迫をもって迫った禅僧そのもの人となりが偲ばれたのです。構えていふならば、「前後」の二字を中間において禅僧と私とが対峙していた、

とも申されましようか。

ここで私が強調したいことは、理は人格を通して教となつてゐるものであつて、人格を抜きにした教はないということだ。たしかに理とは見ることも出来ず、聞くことも出来ず、また説くことも出来ない絶対的真理とも申されましよう。そういう真理がそのまま見聞・説示される教としてあらわされるには、理を体现された人格によらねばなりません。この人格を抜きにして、教より理に至るうとするのは、あやまちも甚だしいものなのです。

衆生は、理によつて導かれることはありません。衆生を化導するものは、あくまで教でしかありません。然るに、ややもすれば衆生は、教を通して理を求め、知識によつて理を認識しようとしみます。法本尊者がその典型ですが、これもあやまつてゐるのです。

正しい方法とは、教によつて、その教を説かれた人格と感応することであり、更に理を求めるのではないのです。何故ならば、もはや求むべき理は、教を示された人格に体现されているからです。

京都美術館における「大東洋美術展」に陳列されていた或る禅僧の書「前後」という文字の上に、まさに張り裂けんばかりに横溢していたものは、前後を際断し、前後を超越して、永遠の現在をうたいあげようとする抽象的理論・観念的哲学ではなく、むしろこの二字に託して永遠の今に生き、永遠を今に生きている筆者禅僧自身の全人格であり、全生命でした。若し、理論・哲学を語ろうとするものであつたならば、あれほどの雄渾な筆勢は生じなかつたことでしょう。あの筆勢、あの書風には、禅僧の修証一等の全生命がぶつけられていたのです。

今、法華経をみれば、如来神力品には、

要を以てこれをいわば、如来の一切の所有の法・如来の一切の自在の神力・如来の一切の秘要の蔵・如来の一切の甚深の事・皆この経において宣示顯説す。

と仰せられています。このように仰せられたのは、もとより久遠の本仏お釈迦さまほかなりません。法華経を信する人々は、法華経を通して「如来の一切の所有の法」「如来の一切の自在の神力」「如来の一切の秘要の蔵」「如来の一切の甚深の事」なるものを会得しようとするのでなく、それらが悉く宣示顯説された法華経を受持することによつて、本仏お釈迦さまと感応同交し、その功德の自然讓与をつけるのです。

また日蓮大聖人は「観心本尊抄」の結びに、

一念三千を識らざる者には、仏、大慈悲を起し、五字の内にこの珠をつつみ、未だ幼稚の頸にかけさしめたもう。と仰せられています。これによって妙法蓮華經の題目の五字につつまこまれて一念三千の珠を求めようなことがあつてはならないのです。妙法の題目は、本仏お釈迦さまの十界互具・九一不二なる一念三千のものであつて、私たちはこの題目を如説に受持することよつてのみ、その因行果徳の功徳が自然に譲与されるのです。

題目を通して一念三千の理境に迫るのではなく、題目を受持する当処、題目を付嘱された本仏お釈迦さまと感応道交することではなりません。

法華經の一章・一節・一句・半偈を誦する時、その經文を、今、私たちの眼前において説かれている本仏お釈迦さまの實在を思わねばなりません。題目を唱える時は、その題目を、今、私たちの眼前において、みずから唱えられながら私たちに付嘱されている本仏お釈迦さまの常説法の仏身を仰がなければなりません。

大聖人が図顯された大マンガラをおがむ時は、二仏並座の本仏お釈迦さまが、上は仏界から下は地獄界に至るまで十界すべての衆生に題目を付嘱され、十界の衆生は付嘱された題目を受持し、法界をあげて題目を但信口唱している仏国土の事相を仰がねばならないのです。

大マンガラ中央に大書された題目は、久遠の本仏でもなければ、その法号でもありません。二仏並座するお釈迦さまこそ久遠の本仏であり、その本仏お釈迦さまより付嘱された題目が大マンガラ中央の題目であつて、同時に中央の題目は、付嘱をつけた十界すべての衆生の受持する題目でもあるのです。

大聖人は大マンガラの中に、地獄界を代表する提婆達多・阿闍世王のことを、あえて炎熱の提婆達多、未生怨の阿闍世王と記されていますが、それは提婆達多が炎熱地獄の業を引きずりながらも、大マンガラ仏界に入つて、歡喜して題目を唱えている姿をあらわし、また阿闍世王は、未だ生まれざる以前、前世よりの怨念をいだいた悪業の因縁に引きずられながらも大マンガラ仏界に転入して題目を受持している姿をあらわしているのです。

題目を付嘱されたままに受持するならば、如何なる悪人といえども仏界に損取されない者はありません。悪業は仏界にあつて題目を行わず中に消滅されてゆくのです。悪業を消滅して仏界に入るではありません。

大マンダラは十界すべての仏・菩薩・神々・衆生が、本仏お釈迦さまより付嘱された題目を受持唱和している歓喜の常仏国土をあらわしたものでした。題目が大マンダラの中央に大書されたのも、このためでした。

ところが、今日の日蓮教学では、何時の頃からか、大マンダラを皮相的に見、中央の題目をもつて本仏の法号とし、二仏並座のお釈迦さまを迹仏と降ろす本尊観が主流をなすようになって来ました。こういう思潮は、本仏お釈迦さまの人格をぬきにして、教より理に至ろうとする弊風の現れにほかならないのです。

私は、折々に大マンダラを図顕するように依頼されることがあります。大マンダラとは法華経本門八品中、就中、神力別付嘱の通一仏土の事相を表現したものであるだけに、これを文字として図顕するには、何よりも大聖人が図顕された大マンダラを手本とするほかはありません。

私は大マンダラを図顕するに当たっては、まず必ず、大聖人の真蹟大マンダラ写真集を開いて、久しく真蹟大マンダラに見入ることを常としています。問題は、大マンダラを如何に上手に書き上げることではなく、霊山虚空會上、神力別付嘱時における法界一味となつた題目大合唱のエネルギーを、紙墨の上にぶつつけることが出来るかどうかということです。そのためには、私自身が神力別付嘱をうけた当処に立ち、全宇宙に轟わたる題目大コーラスのエネルギーを全身にうけねばなりません。そういう私であらねばなりません。そういう自分自身であることが私の理想でもあるのです。

ところが、容易に、そういう自分になりきることは出来ません。大聖人の真蹟大マンダラの写真集を見入れば見入るほど、そこに爆発している宇宙的エネルギーに圧倒されるばかりです。大マンダラを観心本尊としてあらわされた大聖人の巨大な人格、火山の熔岩のような熱気、涙ひまなき大悲願に畏服するばかりです。

とても大聖人の真似ごとで大マンダラが書けるものではありません。私は真蹟写真集より離れ、それより受けた興奮を沈め、身の不徳をさらけたまま筆を執ります。それ以外に筆のとりようもないのです。せめて私が私なりに本化の菩薩の一分として法華経の付嘱をうけ、題目を受持宣布する願行のエネルギーが紙墨に、ぶつつけられることが出来れば、以て幸いとする外はありません。

私は、先に禅僧の書いた「前後」の二字に、禅僧の全人格、全生命を見ると述べましたが、もとよりそれは伏線にすぎません。私がいいたいのは、法華経の教によって、その奥に理をたずねるのではなく、その教を説かれている本仏お釈迦さま



と感応し、不二自体とならねばならないということであり、題目を唱える時、題目を通して一念三千の境を求めるのではなく、題目を付囑された本仏お釈迦さまと感応し、所化として自体とならなければならぬということである。

大マンダラを仰ぐ時も同様です。大マンダラの文字の字ずらにとらわれて、一念三千十界互具、諸法実相の理を思索するのではなく、大マンダラ十界の諸仏・諸尊・諸天善神・諸師のすべての者が、それぞれに合掌して大音声に題目を唱えている姿を見、その声を聞かねばならないのです。その姿を見、その声を聞くことの出来る人は、既に大マンダラ仏界の中に入っているのです。

法華経は、不可見、不可聞・不可説の仏界をあらわすのに、娑婆を中心とする宇宙を舞台とし、諸仏・諸菩薩・二乗・諸天を登場人物として、二十八品（二十八幕）の物語を構成しました。私たちは、この二十八幕の舞台を観客席から見つめて、感動し、拍手してはなりません。私たちもみずから舞台上に上り、登場人物の一人として、役そのものになり切り、迫真の振る舞いをしなければなりません。法華経は観客を感動せしめるために物語られたではありません。一人一人を舞台の物語中の人物にするため語られているのです。一人一人に勸持品二十行の偈文を行ぜしめ、一人一人に常不軽菩薩の行を行ぜしめんとして語られているのです。

一念三千、諸法実相の理を思索認識せしめるためでなく、役者として（行者として）その役（使命）を行ぜしめんとして説かれたのが法華経なのです。

大聖人が図顕された大マンダラは、見宝塔より属累品に至る靈山虚空会の動的な一枚の紙の上に集約したものでした。私たちはその一枚の大マンダラを通して虚空会の動的な世界を現実のものとして受けとるわけですが、もとより大聖人は第三者の立場（観覧者の立場）で、大マンダラを図顕されたものではありません。観客を動員するために、二十八幕の舞台の中のクライマックスを図案化したポスターでもなければ、舞台を説明する見取り図でもありません。

大聖人は劇作家でもなければ演出家でもなく、舞台中の登場人物であり、しかも法華経の別付囑をうけた六萬恒河沙の本化の菩薩を代表する上首上行菩薩として、法華経二十八幕の舞台を背負い、大マンダラを背負っていたのです。

大マンダラは大聖人の命でした。大マンダラ中央の題目は、「釈尊の因行果徳の二法」であり、同時に、その因果の功徳を譲与された大聖人の血肉であり、骨髄であり、全身全霊を燃焼して獅子吼する大聖人の題目であったのです。

日蓮教学者の中には、題目と大マンダラの関係の説明しようとして、

「題目は一念三千の珠であり、大マンダラは十界互具、一念三千の世界をあらわしている。従って、題目を開けば一念三千の大マンダラとなり、大マンダラを凝集すれば題目となる」

と体系化していますが、こういう説明の中で危険なことは、一念三千というものを抽象的な理論としてあつかっているということです。そこには久遠の因行を修し来り、未来永劫に修してゆかれる本仏お釈迦さまの人間像、同時にそれに即して久遠の果徳を光顕し来り、未来永劫に光顕してゆかれる本仏お釈迦さまの人間像、そしてその命を我が命とし、その血肉を我が血肉とし、その骨髓を我が骨髓とされた大聖人の人間像、そうした躍動する人間像をうかがうことは、なかなか容易なことではありません。

たしかに理屈としては、題目を開けば大マンダラ、大マンダラを閉じれば題目、ということとは出来ましょう。然し、やはりそれは理屈にすぎません。肝心なことは本仏の仏国土に住している人々は、菩薩も神々も、悉く付嘱の題目を唱えているということです。題目の付嘱をうけ、付嘱の題目を唱えるものは、悉く本仏の仏国土に住することが出来るということです。煩惱の浅深、罪悪の軽重をとわず、付嘱された題目を、付嘱されたままに受持宣布するものは、一人残らず本仏の仏国土に住しているということです。

法界は、上は仏界から、下は地獄界まで、十界の範疇に類別されていますが、現存する大聖人の御真蹟大マンダラ二四幅の中、十界の具備していないものが少なくはない上、その座配の位置さえ均等ではないということは、大聖人が大マンダラを図顕するに当たって、十界輪円具足ということにとらわれておらず、むしろ仏界中の衆生の題目受持を主眼としていたことを証するものでありましょう。

勿論、大マンダラは十界具足していた方が、具足していないよりは結構なことでありましょう。然し、その価値に変わりはないのです。曾って、創価学会を批判していた日蓮宗の布教家が、「富士大石寺の板マンダラ本尊は、八界であって、十界が具足していない」と得意になって攻撃していましたが、稚戯にも等しい異論にすぎません。大聖人の御真蹟大マンダラには十界完備しないものは少くないのです。中には、一遍首題の左右に「今此三界 皆是我有 其中衆生 悉是吾子 而今此処 多諸患難 唯我一人 能為救護」という、譬喩品の一節を記しただけの大マンダラもあるほどです。

肝心なことは、南無妙法蓮華經の文字を見た時、妙法蓮華經の題目に南無せよ 是を受持し 是を宣布せよ と題目を付嘱されている久遠の本仏お釈迦さまの仏身と、その仏勅を奉じて大誓願をおこしている六萬恒河沙の本化の菩薩の群像を見ることが出来るかどうかということであり、因行果徳の題目を受持する当処に、本果の仏と、本因の菩薩との不二一体なる、所謂三宝一体の事相を、我が身にあて、感ずることが出来るかどうかということです。

大マンダラの中心は、まさしく中央の題目にあります。十界の諸仏・諸菩薩・二乗・諸天善神等々は、題目受持の当処に顕現している常住の仏国土を、虚空会の儀相、就中、法華經付嘱の儀相に托して説明しているものにすぎません。

大マンダラ勸請の十界が、たとえ八界であれ、二界であれ、一界、或いは無界であつたとしても、題目受持の当処に本仏と本化の不二一体なる本門の三宝の実在が実感され感得されるならば、それでも十分であつたはずで



大聖人の書きあらわされた題目は、通常、光明点の筆法であるといわれています。然し、それは単なる筆法ではありません。日蓮流の書き方というものでもないのです。太陽の光明の如き、題目の躍動と輝きは、法華經を付嘱された本仏お釈迦さまの命と、法華經を受持する大聖人の命とが、五字七字の題目となつて不二燃焼し、法界に躍動し、法界の闇を照破して輝き渡つていることをあらわしているのです。

若し私が題目を書くとするならば、どんなに大聖人の筆法を真似たとしても、所詮、本仏お釈迦さまと私とが不二一体となつている命としてしか題目をあらわすことは出来ないでありません。私自身が本仏お釈迦さまと直々に感応道交してありましよう。題目を書くことに限らず、朝に夕に唱えている題目もまた、私自身が本仏お釈迦さまと直々に感応道交している題目しか唱えられないのです。

若し私が、私自身の感応を抜きにして、如何に巧みに大聖人の筆法を真似して、題目を書き、大マンダラを書いたとしても、それは魂のない猿真似であり、贗物作りにすぎません。贗物を作るよりは、不徳たりといえども今はの自分自身の命を

燃焼して、それを題目にあらわした方が、むしろ良心的でありましょう。如何に不徳の身、煩惱熾盛、罪惡深重といつても、地涌千界の本化の菩薩群の末座にはいる私であるからです。

それにしても、大聖人の書かれた題目の気迫には、ただただ畏服するほかはありません。大聖人が受持された題目も、私が入受している題目も、共に本仏お釈迦さまより付嘱された因行果徳の同じ題目であつても、受持する人間に天地雲壤の相違が歴然としています。

就中、大聖人の大マンドラにおいては、それも主として身延入山以降、弘安年間に凶顯された大マンドラに顯著なのです。大マンドラの下方に「日蓮」と署名され、梵字の判形を横一杯にしたためられた処には、まさしく大マンドラ仏界を一人で背負い、一人でささえている気迫のあらわれと受けとられ、その巨大な人格、巨大な悲願とその行動に圧倒され、畏服するばかりです。

今の私は、如何に慢心しても、大聖人のように自分の名を署名し、大聖人のように自分の書判をしたためることは出来ません。というのは、私自身が自分一人で本仏の仏国土を背負い、これをささえるほどの力もなく、地涌千界の同志あらば、それらの人々と異体同心になつて、その責務に当たりたいものと願つてにすぎないからです。

大聖人の書かれた題目は、大聖人が本仏お釈迦さまと感応され、不二一の命となられた題目でした。大聖人の凶顯された大マンドラもまた大聖人の感応された本仏常住の仏国土でした。題目を本仏感応の本法と仰いだのは、勿論、大聖人一人ではありません。仏国土にあつて題目を唱える者は、皆それぞれに本仏と自己とが不二一（能所不二、能化の本仏お釈迦さまと所化の衆生とが同体）となつたものでした。

然し、大聖人に例をとるならば、大聖人以外の者と唱える題目は、あくまでも傍であり、主流は本仏お釈迦さまと大聖人との二人の間にあるのです。若し、私に例をとるならば、本仏お釈迦さまと私との間に不二一の命となつた題目が主流として大マンドラ中央にあらわされ、他は傍流として中央の題目にあらわされるのです。則ち、題目を唱える者が本仏お釈迦さまと直結し不二一となつて、その唱える題目が主流として大マンドラ中央に顕現されるのです。観心本尊の義がここにあります。大聖人が「如来滅後五百歳始観心本尊抄」という題号に、観心本尊といわれたのは、まさしく大マンドラのことであり、大マンドラ中央の題目に、この題目を付嘱された本仏お釈迦さまを感得すべきことを教えられたのです。

但し、題目は本仏お釈迦さまの因行果徳の二法であって、久遠の仏身ではありません。題目はあくまでも本仏お釈迦さまの人格より流出した法であって、本尊ではありません。本尊とは、この題目を付嘱された二仏並座の生身にして久遠実成のお釈迦さまなのです。

然るに、大マンダラの字すらだけを見て、中央の題目を本仏の法号とし、本尊と仰ぎ、このため二仏並座のお釈迦さまを迹仏と下してしまっている宗学者や高僧すらした人々が何と多いことでしょうか。そういう人々が如何に名声を得、多くの弟子檀越をひきいて立派な伽藍を建立しようとも、本化の菩薩とはいうことは出来ません。

何となれば、本化の菩薩の資格の第一条件は、二仏並座の生身のお釈迦さまこそ、そのまま久遠実成の本仏であり、本門の本尊であることを知っているということにあるからです。如来寿量品を見れば、そのことは一目瞭然としています。それにもかかわらず、二仏並座のお釈迦さまを、なお迹仏と見なすものは、寿量品の文字を見ても、その心を読んではいない人と申せましょう。

まして、三大秘法の奥に更に一大秘法を設定した「一秘即三秘」の如き法門は、お釈迦さまを迹仏として下したまま、觀念の上に觀念を重ねた觀念の遊戯、戯論にすぎません。そういう觀念論者には、寒山・捨得のあの無気味な笑いが見えないのでしょうか。

### 地涌の菩薩における題目受持の在り方

さて、題目を唱えるのに、どういう唱え方が一番正しい唱え方なのか、如説の唱題とは、どういうものなのか、ということに触れてみたいと思うのですが、これには、自力によるのか、他力によるのか、半自力・半他力によるのか、それとも仏力・経力・信力という三力冥合力によるのかという問題、乃至、題目をくりかえしくりかえして唱える時、何処で息をつくのか、南無の処か、妙法の処か、それとも経と唱えて息をつくのかといったような色々な問題も起きて来ることと思います。然し、そういうことよりも、最も肝心なことは、この題目は、誰のものであり、どういう内容のものであり、誰が誰に、何のために与えられたものであるのか、ということを明らかにすべきでありましょう。

そうすると、この問題は、本尊論・題目論・付嘱論・成仏論という大きな問題として論及してゆかねばならないことになって

しまいます。そこで、ここでは「見仏の要諦」ということにしぼって、題目受持の正しい在り方を述べてみたいと思うのです。曾って、私が立正大学の学生時代、日蓮学専攻の学生の間で、妙法蓮華經という題目の蓮華について、「譬喩蓮華」か、「当体蓮華」か、という問題が盛んに論議されていました。当時、当体蓮華を主張する学生は、殆どといってよいほど、大聖人の御遺文の中、後世の偽作とみなされる観心主義法門の文献を本にして法本尊を立て、題目を受持する衆生の当体を蓮華そのものとし、己身本尊に墮ち入っていました。諸法実相抄に、

釈迦・多宝の二仏というも用の仏なり。妙法蓮華經こそ本仏にてはおわし候え。經に云わく、「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ぞかし。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ひしに、さにては候わず、返って仏に三徳を蒙らせたてまつるは凡夫なり。

という思考そのものであったのです。

これに対して当時の私は、もとより譬喩蓮華の側に立つて、当体蓮華、己心本尊思想に向かつて強硬に反論していました。久遠の本仏お釈迦さまを本尊とし、因行果徳の題目を受持するならば、次第次第にその功徳を受け、蓮華の薫りも凡体にしみ込んで来ると信じ、仏と私との間に遙かなる距離をおき、距離があればこそ、仏を賛嘆・渴仰し、その心が、やがて終戦当時、仏の衣の裾の一端でもおがみたいと願う焼身行にまでもかり立てて行つたのです。

それは、もう三十余年も昔のことですが、今になって当時の論議をふりかえってみれば、よくも黄臭い口さきで、口角沫を飛ばしたものだ、と恥ずかしい思いもするものです。今の私は、既に、これまで述べて来たことによつても判るようには、もはや、当時の譬喩蓮華の立場でも、当体蓮華の立場でもありません。当時の私たち学生は、蓮華を仏果々上の果とばかり思いこみ、その果に即する因の不滅を知らなかつたのです。

因あれば果ありと申します。仏も久遠の無量の因行を修して仏果を成じ、因が果となつて、因は果中に消えるとはかり思つていました。仏果を成じた仏が、なお因行を未来永劫に修してゆかれるものであるとは、夢にも思つていなかったのです。

題目の因行果徳の二法という因行も、果徳を成ずるまでの過去の因行であつて、果徳に即する不滅の因行であるとは、想

像もされなかつたのです。如来寿量品に、

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

と記された意味も、判らないままでした。お釈迦さまの十大弟子の中、天眼第一とうたわれた盲目のアヌルッダ（別名・阿那律）が、針の穴に糸を通そうとして、何度やつても通らないため、

「誰か、針の孔に糸を通してくれる者はいないか。糸を通して功德をつむがよい。」といった時、

「私に功德をつませてくれ」

といった人がいました。その人こそお釈迦さまでした。当時の私は、何故、お釈迦さまが功德をつもうとされたのか、その真意がわかりかねていました。従因至果の行は、もう終わっている、とばかり思っていたのです。

然るに、因果は時々念々に不二相即しているものであり、不二相即する本因も本果も共に無始無終であることを知った今にして、始めて「我本行菩薩道」の不滅なることも、お釈迦さまが仏弟子に尽くすことによつて功德を積もうとされた真理も、ようやく納得することが出来、そういう因行の尽きることなき果上のお釈迦さまこそ、まことの仏陀であると、親しく仰ぐことが出来るようになったのです。

もう十年前前のことでしょうか、講妙会主管の井上清純先生が遷化されて間もない頃、横浜の講妙会員である猪瀬秀成氏の自宅で、井上先生が生前、門弟のために法華経を講義された時の録音テープを、一人で聴き入ったことがありました。テープは十数巻もあり、どのテープも使い古されていました。私は一巻一巻、録音を聴きながら、要点をメモしていました。その中の或るテープの中で、井上先生が、自分自身に言いかけさせるかのように、低い、静かな声で、次のように云われていました。その声の中には、先生の咳払いも入っていました。

「・・・人間は死ぬまで修行しなければなりません。修行しなくなると、ぼけて来ます。」しばらく間をおいて、  
「お釈迦さまは、今でも御修行されているのですよ。」

私は、頭をなぐられたような衝撃を覚えました。思わず胸がしめつけられ、涙があふれました。そうだったのか、お釈迦さまは末法万年、尽未来際にわたつて、絶え間ない御修行をされておられるのか、「我本行菩薩道」とは遠い過去のことではなく、現在にも生き未来永劫に生きた経文であつたのか、と思ひ知つた時、これまでの心中の暗雲が、いつべんに晴れてし

まつ思いでした。

私は、この一句を聞いた途端、テープを止めて涌き上がる興奮をおさえました。そして再びテープを廻した時、先生の話は、全く別のものに移っていました。おそらく先生は門弟の修行を励ますために、法華経講義の途中、その言葉をはさまれたのでありましょう。そして、不断の修行の一例として、お釈迦さまの因行の不滅を添えられたのであったのかも知れません。然し、何気もないこの一句にこそ、重大な法門が秘められていたのです。私は、この一句こそ、私が先生に出会う以前、既に私の如きものために用意されていたのではなかったか、とさえ思われてならなかったほどでした。大聖人の開目抄を開いてみれば、有名な言葉として、

本門にいたりて始成正覚を破れば、四教の果を破る。四教の果を破れば、四教の因、破れぬ。爾前・迹門の十界の因果を打ち破りて、本門の十界の因果を説き顕わす。これ即ち本因果の法門なり。九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備わりて、真の十界互具、百界千如、一念三千なるべし。

と書き留められています。無始の仏界と、無始の九界との互具していることは、お釈迦さまの仏身自体に歴然としていたことが明らかにされていたのです。若し、お釈迦さまの仏身に、九界の菩薩行がなかったならば、十界互具、一念三千ということが出来ず、お釈迦さまは九界の因位のかなたの果上のみの化仏と化してしまいました。

私が、しばしばお釈迦さまの久遠の因行の悉くが、そのまま生きたままお釈迦さまの仏身に帰納し、また無量の過去仏としてあらわされた久遠の果徳も悉く、そのままお釈迦さまの仏身に帰納されると説くことも、実は開目抄の右の一節を私なりに理解することが出来るようになったことによるものです。

されば、お釈迦さまが唱えられる題目は、從因至果の題目であると同時に、從果向因の題目であるわけであって、私たちの唱える題目もまた、お釈迦さまと共に往ずる題目であり、同時にお釈迦さまと共に下種結縁する題目であるということが出来るのです。

たとえ身は如何に不浄、如何に不徳であり、如何なる六道の罪業を引きずっているものではあっても、題目受持の在り方が如説であるならば、その受持こそ、そのまま仏作仏行である、と断言されましよう。大聖人が佐渡御書の中で、

濁水に月のうつれるが如し。糞囊フシノウに金をつつめるなるべし。



と仰せられているのも、このことを指しておられるのではないでしょうか。

これまでに私は、繰り返し、繰り返し因果同時不二ということを通じて来ました。そして題目受持の当処において本仏お釈迦さまと私たちが父子一体の命として現成されているとも申して来ました。それは私たちの受持する題目が、実は神力別付嘱の題目であり、本仏お釈迦さまより付嘱された題目を、付嘱されたままに受持した題目であるという前提に立つものであったからです。

法華經の經文をみれば、たとえ下種は久遠の太古であつたとしても、付嘱は如来神力品において行われています。題目を付嘱されたのは本仏お釈迦さまでした。付嘱をうけたのは私たちであつたはずで、從地涌出品によれば、仏滅後の末法娑婆世界において法華經（題目）を受持宣布するより付嘱をうけたのは、上行・無辺行・淨行・安立行の四大菩薩を上首とする六萬恒河沙の本化の菩薩（地涌の菩薩）たちでした。法華經の經文の通りであるならば、今、娑婆世界に本化の菩薩が出現していなければなりません。そう思つて世界中を見渡してみても、法華經を信仰し、題目を唱えている者は、日蓮門下以外はおりません。ここに日蓮門下の中に、題目の如説の受持の在り方が問題とされ、付嘱された題目を、付嘱されたままに受持する者こそ、本化地涌の菩薩であるとたたえられるのです。

「私のような者が、どうして本化の菩薩とか地涌の菩薩といわれましょう。おこがましいことです。とてもそういう稱賛には堪えられません。」

と如何に固辞したとしても、題目を受持している以上、その題目は如来神力品において本仏お釈迦さまより親しく付嘱された題目であり、その付嘱はお釈迦さまが、本化者と迹化者と峻別し、迹化者が如何に勸持品二十行の偈文をもつて末法娑婆弘教を誓願しようとも許されず、本化者のみを撰んで付嘱されたものであつたのです。

末法娑婆弘教は、希望者をつのつて依嘱されたものではありません。お釈迦さまの三明六通の仏眼によつて撰ばれた者のみに、仏勅として付嘱されたのです。題目受持の選択は、衆生の側にあつたのではなく、本仏お釈迦さま一人にあつたのです。

では何故、本化者のみを撰ばれたのかというならば、既に本化者は久遠下種以来、本仏お釈迦さまと能化所化不二、父子一体となつて題目を受持し、昼夜常精進していたからです。從地涌出品では、本化の菩薩が娑婆大地の下方虚空仏界において修行していた風光を物語っています。それは本化者はすべて、有知無知をとわず、学無学をきらわず、貧富貴賤の上下の

差別なく、また煩惱罪業の軽重を問わず、悉く一大信力をもつて本仏お釈迦さまの久遠の因位に住して久遠の因行を修すると同時に、久遠の果徳の譲与をうけていたことをあらわすものです。

お釈迦さまの因行には本生譚（前世の修行物語）として、雪山童子が一句半偈のために身を帝釈天に捧げたとか、鳩の命を救うために鷹に自分のももの肉を切つて与えたといったような無数の捨身供養が説かれています。提婆達多品の中では、

我釈迦如来を見たてまつれば、無量劫において難行苦行し、功を積み徳を累ねて、菩薩の道を求むること、未だ曾て止息したまわず。三千大千世界をみるに、乃至芥子の如きばかりも、これ菩薩にして身命を捨てたもう処にあらざることあることなし。

ともいわれています。本化の菩薩が既に本仏お釈迦さまの因位に住して因行を修しているのであれば、当然、お釈迦さまの久遠の捨身供養の系譜をつぐものであり、まして因行のはるか彼方に果上の仏を求めるのでなく、因行の当処に、因行に即する果徳の仏身を見、見るだけでなく本因本果の仏身の内に摂取され、父子一如の命に生きている以上、勸持品二十行の偈文の色読は愚か、捨身弘教もまた法悦の中にあると申されましよう。

お釈迦さまは、そういう本化者に、のみ法華経を付嘱されたのです。従つて、その付嘱はまことに厳しいものであり、付嘱に応える受持には、一天四海皆帰妙法、通一仏土の本願成就するまでは、生々世々、菩薩として身命を弘教に捨て、夢にも仏身を備えないという大誓願がともなうのです。

「今身より仏身に至るまで、能く持ちたてまつる。南無妙法蓮華経」

と誓願する仏身は、自分の一身上のことではなく、全人類の上に成就する仏身でなければなりません。

付嘱にしても受持にしても、それはお釈迦さまと私との二人の間にかわされた厳しい契約でした。然し、その厳しさも題目を唱える見仏の当処、仏の血肉も我が血肉となり、仏の骨髓も我が骨髓として躍動する歡喜の中にあつたのです。この久遠の歡喜があればこそ、付嘱と受持の厳しい契約も成就したのです。題目を唱えて更に見仏を得るではありません。自我偈にいう「一心欲見仏不自借身命」とは顛倒の衆生をして本化の菩薩の自覚に至らしめんがためのものであつたのです。まして結經の普賢菩薩行法經に見仏のために六根不淨懺悔の行を説くが如きは、なお本門の行を知らない者に対するものにはきないと申せましよう。執筆時間切れ、あとは別の項で補足します

## 如来毎自の大本願力 ― その一 ―

### 毎自作是念の一念

自我偈の結びの経文は、有名な次の一句です。

毎自作是念 つねにみずから この念をなす

以何令衆生 何をもつてか 衆生をして

得入無上道 無上道に入り

速成就仏身 すみやかに仏身を成就することを得せしめんと

建曆二年(一一二二)、法然念仏を攻撃するため「摧邪輪」を著した梅尾トカイの明恵上人は、華嚴の学匠でありながら、法華経を読誦する中、自我偈のこの文に至ったとき、生身のお釈迦さまの大慈悲にうたれて感泣し、暫し、経文を読むこともできなかつたといわれています。

これは明恵上人の伝記の中でも有名な逸話ですが、法華経読誦のさなか、本仏お釈迦さまの衆生を護念されてやまない大慈悲に感動し、あふれる涙に経文を読むこともできなかつたという体験は、一人明恵上人だけに限らないであります。

日蓮大聖人も佐渡塚原の三昧堂の内で、

現在の大難を思い続けるにも涙、未来の成仏を思うて喜ぶにも涙せきあえず。

鳥と蟲とは鳴けども涙落ちず、日蓮は泣かねども涙隙ひまなし。

この涙、世間のことにはあらず、ただひとえに法華経の故なり。

若し、然らば甘露の涙ともいいつべし。

と仰せられています。おそらく大聖人の生涯、開いた経品を涙にぬらし、あふれる涙を黒染めの衣の袖でぬぐうことは数知れずあられたことでしょう。記録こそなくても、大聖人の門人の中でも、そういう経験を経た人は、数限りなくいたことと思われます。

私のような者でも、自我偈の冒頭

常に法を説いて、無数億の衆生を教化して、仏道に入らしむ。しかしよりこのかた無量劫なり。

という一句に至って、号泣久しくしたことがありました。私自身が、その「無数億の衆生」の中の一人であったのだ、と思われてならなかったからです。

昨年暮れの十二月八日、千葉県下から川嶋本良師、町行象師、京都から助川円竜師をはじめ若干の人々が、身延の釈迦牟尼堂につどい、鷲峰プリントをテキストとする勉強会を開くに当たって、お釈迦さまの成道会を厳修しましたが、その法要中、読経もすんでお題目を唱えるさなか、思わず胸がつきあげられ、感涙のあふれて、お題目の声も暫く出せないことがありました。

それは、今、私が唱えているお題目こそ、本仏お釈迦さまの因行果徳の二法の相即完備するものであり、その久遠の因行をたずぬれば、お釈迦さまが常不軽菩薩として街頭罵詈雑擲されたのも、また今生、ブツダガヤの尼連禅河の東北方、岩だらけの前正覚山中、ミイラの如くやせ細ってまで難行苦行されたのも、実に娑婆末法の衆生、私が如き者のためであり、今、私に、かくの如くお題目を唱えせしめんがため、あの数知れない捨身供養の難行がなされたのだ、と思われてならなかったからです。

私は二度目のインド仏蹟巡拝旅行の折り、幸いにして前正覚山に登り、お釈迦さまが苦行されたと伝えられている留影窟の内に入り、お題目を唱える機会に恵まれたことがありました。故に、去る十二月八日の成道会の唱題中、留影窟を中心とする前正覚山の風光、素足で渡った尼連禅河の砂原、そしてガヤ大塔西面の大菩提樹、樹下の金剛宝座、等々が走馬燈の如く思い起こされ、それらお釈迦さまの因行果徳が、そのまま口うつしに私の唱えるお題目として伝えられていると思いついた時、こみあげる感動をおさえることが出来なかったのです。

そこには、あたかもその日が釈迦牟尼堂開堂三周年に当たっており、また私が十九才のこの日、仏門に入って丸三十八年

目に当たっていたという感激もあったのでしようが、それよりも、私をして、このような感動に至らしめたものは、川嶋師・町師・助川師という志を同じくする青年層をはじめ、西君・安藤さんといった在家の方々まで、その数は少なくとも、遠路、成道会を期して身延の釈迦牟尼堂に集まってくれたという僧伽の尊さであった、と申されましよう。

僧伽、それは組織化されたものでなく、あくまでも自然涌出のものであり、僧伽の正純が、本尊と題目に対する信仰を相乗光顯し、お釈迦さま在世における靈山虚空淨土を末法娑婆の現実に実現せしめるのです。お釈迦さまの成道・説法・入滅の聖地が、題目を行ずる当処に復活し、法華経付囑の風光までも眼前のものとして、仏滅後三千年の間閉ざされていた幕を開いて来るのです。大聖人は弟子一門の人々に対して、

在世は今なり。今は在世なり。

と励まされました。また「観心本尊抄」では、

在世の本門と、末法の初めとは、一同に純円なり。

とも仰せられ、更に、

仏の出世は、靈山八年の諸人のためにあらず、正像末の人のためなり。また正像二千年の人のためにあらず、末法の始め、予が如き者のためなり。

と激励されています。そこには、法華経の神力付囑を、はつしと全身に受けとめられた大聖人が、付囑の仏勅を遂行していく道程に於いて、二陣・三陣と大聖人につづく人々による従地涌出の本化の僧伽の实在を確信する感動がこめられていると見られましよう。

私たちは、一人でいる時、ややもすれば同じ処で足ぶみをし、やがてそこに自己満足して安逸に流れやすいものですが、善き友（善知識）のいる時、互いに刺激しあい、励ましあつて、思いもかけない向上をとげることがあるものです。僧伽の尊さがここにもあります。帰依三宝は、あくまでも現実のものであらねばなりません。友がなければ、

森の中の象王の如く、独り行くがよい。

とお釈迦さまはすすめられました。独り行くその人の道念の沸る処、おのずから友もあらわれ、僧伽・僧宝も地上現実のものとなってあらわれて来るのです。但し、あらわれた僧伽を組織化して、これに依存しようとする時、仏法がゆがめら

れて来ます。僧伽は敬うものであっても、頼るものであってはならないのです。僧伽による仏国土もまた、敬うものでこそあれ、そこに安住すべきものではないのです。

若し、仮にも仏国土に安住したとするならば、その時、既にその人の菩薩行は退転しているでありましょう。菩薩行を退転するような安住の仕方であってはなりません。菩薩には、そういう安住の暇はないのです。むしろ菩薩道を行っていること自体が、既に仏国土に住していることなのです。

肝心なことは、僧伽の一人一人が、法華經受持の当処、本仏お釈迦さまと感応道交し、本仏の本願に生き、生かされているかどうかということです。本仏お釈迦さまと感応道交するということは、遙かに遠く離れて、相對峙していた私たちと本仏お釈迦さまとの間の距離が全くなくなり、父子あい抱擁するが如く、読經唱題の当処において不二相即するということです。両者の間の距離がなくなるといことは、自分の方からお釈迦さまの方へと、題目の飛行機に乗って飛んで行くのでもなければ、お釈迦さまの方から私たちの方へ飛んで来るのでもありません。無始久遠劫来、あたかも母親がそのふところに我が子を抱きしめていた姿、そういう親子一体の姿、蓮華の実と花弁とが不二相即しているし姿、そういう血のかよう一如の姿が顕発することなのです。「縁起」といい「実相」というのも、この当処を除いては實在しないのです。

それには、まず自分自身が、法華經々典中の登場人物にならねばなりません。法華經二十八幕（二十八品）の舞台ドラマを、観客席に座って見つめていながら、如何にその劇に共感・感動し、万雷の拍手を送ったとしても、所詮、その場かぎりの観客の一人にすぎないのです。

お釈迦さまは、譬喩品の中で、私たちに對して、

今、この三界は、皆これ我が有なり

その中の衆生は、悉くこれ吾が子なり

と呼びかけられています。

この言葉は、お釈迦さまが実子ラゴラを慈愛されたように、一切衆生の一人一人を我が子としてつくしむお釈迦さまの大慈悲をつたいあげているものですが、またそれと同時に、観客席に居座っている人々をも、悉く法華經の舞台に引き上げて、仏子としての子役の自覚を、しっかりと言いつけている言葉とも申されましょう。

明恵上人は、法華經のドラマの劇中の仏子になって、「每自作是念」というお釈迦さまの慈悲本願にむせびました。日蓮大聖人は仏子の自覚にとどまらず、遣使遺告の勅使となり、その役を果たすべく、お釈迦さま在世の舞台を、末法の始めの舞台に移し、無始久遠劫来、前人未踏の地涌の菩薩の舞台をふまれました。そのドラマの中で、

「日蓮は泣かねども涙ひまなし」

という感動が、随時・随処に起きたのも、蓋し、当然であつたことでしょう。

私たちも、法華劇中の一人として、その舞台上上がり、お釈迦さまが繰り返し、繰り返して私たちに呼びかけられているその呼びかけを、全身をもって受けとめなければなりません。それを受けとめる当処こそ、本仏感応の当処でもあるのです。自我偈の始めに「常説法教化無数億衆生」といわれている衆生とは、遠い過去の名も知れない人々のことでなく、実は、今の私たちの過去の姿であつたのです。また自我偈の終わりに「以何令衆生得入無上道速成就仏身」といわれている衆生もまた、遠い未来の誰とも判らない抽象的な人々のことでなく、実に今、末法娑婆世界に生きている私たちのことであつたのです。

先の「無数億の衆生」という衆生とは、お釈迦さまが出現される以前、既に久遠の昔において、本仏によって「仏道に入らし」められていた人々であり、後に「以何令衆生」の衆生とは、お釈迦さまの滅後、なお無上道に入ることも出来ないでいる顛倒の衆生のことであつて、この両者を表面上から見れば、時代も違い、信行も異なり、全く関係もない別々のグループと思われまじまじょう。ましてこの両者が私たちの三世の姿を浮き彫りにしているとは、夢にも思われぬことであるかも知れません。

若し、仮に、この両者が私たちとは何ら関係もない人々であるとするならば、自我偈は一体、誰のために説かれたのでしよう。たしかに自我偈（広くは如来寿量品）では生身のお釈迦さまの久遠実成が開顕されています。それは一切経中、未曾有の大法門であり、最勝の大法門としてたえられて来ました。

然し、この大法門については、一仏乗を受持する本化の菩薩は、既に承知している処であり、これを知らない者、乃至これを信することの出来ない者は、本化以外の顛倒の衆生ばかりなのです。如来寿量品（自我偈）は、そういう顛倒の衆生に対して説かれたのです。

それは生身のお釈迦さまが久遠実成であるという理を知らしめるばかりのものでなく、本因本果不二の一仏乗に乗ぜしめ、因果不二の命、如来の久遠の本願に生き、生かしめんがためであったのです。

顛倒の衆生が一仏乗をたもつならば、本化の菩薩として蘇生します。本化の菩薩は、更に地涌の菩薩、仏勅付囑の菩薩として、その使命に生きて行かねばなりません。ここに、久遠劫来、一仏乗を修してきた「無数億の衆生」も、顛倒していた「以何令衆生」の衆生も、共に私たちの三世の姿を浮き彫りにした姿である、ということが出来るのです。

注意しなければならぬことは、曾って久遠の昔、一仏乗を専修していた本化の菩薩が、途中、退転して顛倒の衆生と化し、今生、再び一仏乗にめざめて、もとの本化の菩薩にたちかえるということではない、ということです。

では、どうして過去の本化の菩薩と、現在の顛倒の衆生とが連結するのか、というならば、一仏乗をたもつことによって、衆生本具の本化の菩薩身が顕発し、顕発した本化の菩薩身は、今、始めてその菩薩身を成就したのではなく、実は無量劫の昔、本仏お釈迦さまによって下種され、爾来、連綿として本仏お釈迦さまの下にあつて一仏乗を修し末法娑婆弘教の時を待機していた歴劫久修の菩薩身であった、と開会されることによって、過去の本化の菩薩と、今の顛倒の衆生とが一体のものとして連結されるのです。

おそらく大聖人の上行菩薩の自覚も、そうであつたのではないでしょうか。上行菩薩が大聖人として降誕したのもなく、また垂迹したのもなく、大聖人本具の上行菩薩身が顕現された、と見るべきであります。

このことは、お釈迦さまの成道においても同様に言いうることです。久遠の本仏がお釈迦さまとして降誕したのではなく、お釈迦さま自身が本具の久遠の仏身を顕現されたのです。

私たちの成仏の場合でも、五十二位の段階を一步一步と登りながら、次第に仏陀として人格をそなえてゆくのではなく、本因妙の位にあつて、因果不二の一仏乗を修する処、本因に即する本果の久遠の本仏お釈迦さまの仏身と相對照しあう衆生本具の仏身が顕発するのです。「得人無上道、速成就仏身」とは、このことでありましょう。

ここにいう仏身とは、今、はじめて完成された仏身ではなく、無始久遠の昔、既に完成されていたものであり、しかもそれは固定したものでなく、開三顯一の一仏乗をもつて十方無尽に活躍されていた活仏であり、眼前する久遠実成の本仏お釈迦さまと、何ら異なることもない如来と申されましょう。



方便品の中に、本仏お釈迦さまの本願として、

我れ本（もと）誓願を立てて、一切の衆をして、我が如く等しくして異なることなからしめんと欲しき。

と述べられています。ここにいう「如我等無異」とは、本仏お釈迦さまと同じ仏身を成就する素質が一切衆生に内具しているという思考にもとづくものでなく、既に如我等無異の仏身が衆生己身中に本具しているという発想によるものです。

若し、如我等無異の仏身を成就する素質があるというのであれば、その仏身が成就された場合、仏身は今はじめて成就されたものであつて、久遠の仏身ということは出来ません。久遠の仏身でなければ、如我等無異ということは出来ないのであります。

従つて、「毎自作是念・速成就仏身」という仏身は、一切衆生に本具する久遠の本仏お釈迦さまと全く同一の仏身である、と申されましよう。

但し、この「速成就仏身」には「得入無上道」という大前提があるのです。この大前提を抜きにして「速成就仏身」ばかりを見てはなりません。仏身を顕発成就することは、まず無上道に入り、無上道を行じ、無上道を宣布する本化の菩薩行の結果にすぎないのです。

肝心なことは、この本化の菩薩道の遂行にあります。本化の菩薩は、神力付嘱の当初一仏一土の前提のもと、一天四海皆歸妙法、広宣流布、通一仏土の妙相成就するまで、その菩薩行を展開することを誓約しています。この誓約は通一仏土の暁までは、たとえ自力で可能であつても、仏身を成就しない、ということを書きしているのです。

だからこそ、お釈迦さまの本願として「速成就仏身」という「速」の一字が敢えて付けられているのです。この「速」の一字は、お釈迦さまが本化の菩薩の通一仏土の暁までは仏身を成就せずに菩薩行を遂行するという誓願・誓約を、あわれと思えばこそ、広宣流布、通一仏土の時の速やかに来ることを祈る「速」であるのです。決して個人個人の成仏の速やかであるようにという「速」ではないのです。この「速」こそ、本化の菩薩の誓願・誓約を、ただただあわれと涙する本仏お釈迦さまの、もたえるような祈りを、そのまま吐露しているものというほかはありません。

さて、ここで「毎自作是念」という本仏お釈迦さまの一念をふりかえってみましよう。一念といえは、日蓮門下の人々は、すぐ「一念三千」という言葉を思い起こすものです。ところで、一念三千の内容に関する教学的説明は、古来、まことに難

解とされて来ていますが、大聖人は「一念三千」は十界互具よりこと始まる、と仰せられ、開目抄にも、

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

と明示されているように、一念三千の骨目は、所詮、仏界と九界の不二相即、九一不二、因果不二をいい、具象的には蓮華の華果同時、本仏お釈迦さまと本化の菩薩との父子一体をあらわしている、と申されましょう。

勿論、ここにいう一念三千の一念とは、天台教学にいう衆生陰妄の一念ではなく、本仏お釈迦さまの一念であつて、この一念に、九一相即し、因果相即しておればこそ、本仏お釈迦さまの限りなき大慈悲の化導が展開されているのです。

一念の念とは、ただ坐つて念じているという静止的なものでなく、十方法界にあまねく燃焼し、躍動しているものです。故に「何をもつてか、衆生をして無上道に入」らしめんとする行動が激発して来るのです。

ここにいう「何をもつてか」というのは、善につけ、悪につけ、ありとあらゆるものを縁として、無上道なる一仏乗を信受せしめようとされているお釈迦さまの方便、てだてをさしているのです。

前にも再参申し述べたことがありますが、仏の慈悲の「慈」とは、上から下へ、いつくしむという従果向因の立場であり、慈悲の「悲」とは、仏が衆生の中にあつて、衆生の悶えを我が悶えとし、衆生のうめきに共にうめくという従因至果の立場を示しているものです。それというのも、慈悲一念心に、如来の三千が具足し、因果同時不二であることにもとづくものと申されましょう。

因果不二ということは、本因本果不二ということであり、この不二を体とする一念は、方便品に「如我等無異」といい、自我偈に「得入無上道速成就仏身」という、久遠劫来の如来の本願をこめた一念であるばかりでなく、「何をもつてか衆生をして無上道に入」らしめんとする久遠の本願力、如来秘密神通の力、無量の過去仏によってあらわれされ嫡々相承された強大な呪力、そういう力が悉くこめられた一念である、といわれなければなりません。

久遠の本願力、その呪力のこめられた一念であればこそ、これを敢えて強調して「每自作是念」の「每」の一字が付けられているのです。読み方は、同じ「つねに」であつても、一般にいう「常」であつた場合、「念」は常住の念、地上はるか彼方上空の靈山虚空より、常に衆生を護念されている念願とか、或いは、そこから常に衆生に呼びかけられている限りなき慈悲一念、というように解釈され勝ちであります。

ところが一方、同じ「つねに」と読むのに「毎」の字をあてた場合、お釈迦さまが靈山浄土から、遙か下方の地上にのたうつ衆生を護念され、衆生に呼びかけられるばかりでなく、久遠劫来、毎日毎日、朝に昼に夜に、私たちの一挙手・一投足毎に、私たちの心の中の一刹那一刹那毎に、全力を注いで、無上道に入らしめんとして、しかも私たちの直ぐそばにいて、働きかけられている如来久遠の本願力、秘密神通力、如来の巨大な呪力というものが、その一念の中に感ぜられるのです。

「常」と「毎」とのニュアンスの違いを云々するのは、私の個人的な感情かも知れません。然し、「毎自作是念」のこの「念」には、本仏お釈迦さまの「如我等無異」といい「得入無上道」といい「速成就仏身」という久遠の本願、念願がこめられているばかりでなく、躍動する本願力、神通之力、呪力がこめられ、その力をもって十方世界に、全力投球して働いている念である、ということを強調しておきたいのです。

曾って私は、お釈迦さまの久遠実成という仏身観について、日月灯明仏・大通智勝仏・然灯仏といった無量無辺の過去仏が、お釈迦さまの過去の本果、過去常を示し、久遠実成の実体を表明している、と述べたことがあります。今、過去仏を例にあげて、その本願をかえりみるならば、無量の過去仏もそれぞれに「毎自作是念」の本願をいだき、その本願力を尽くされたはずです。すると毎自の本願とは、本仏お釈迦さまが、それぞれの無量の過去仏として出現される毎にいだかれた本願であり、作是念の念もまた、それぞれの過去仏が発揮された本願力であって、それが悉く今の本仏お釈迦さまの一念の中に凝集していると申せましょう。

本仏お釈迦さまの本願呪力、念力といってもよいと思いますが、それは生身のお釈迦さま一人のものではなく、実に、無始久遠劫来、無量無辺なる過去仏の本願呪力、本願念力を、そのまま継承凝集したものであり、それが作是念の「念」の一字にこめられている故に、ことさらに「つねに」を「常」とせず、「毎」という字に当てたともいうことが出来ましょう。

また、このように理解することによって、より一層、本仏お釈迦さまの本願と本願力の強烈さをうかがうことが出来るということになって来るわけです。

自我偈の結びの一句「毎自作是念 以何令衆生 得入無上道 速成就仏身」の二十字の中、本仏お釈迦さまが、久遠劫来、毎に私たち衆生にむかつて呼びかけられ、働きかけられているものは、「作是念」の「念」であり、「得入無上道 速成就仏身」とは、その念の内容説明なのです。

ややもすれば、法華經を信行し、朝夕に自我偈の經文を讀誦している人々でさえ、念の内容である「得入無上道 速成就 仏身」といふ本願の方に心を注ぎ、念そのものの久遠にして毎に新鮮なる、拡大にして且つ私たち一人一人の上に凝集しているこの念の力そのもの、働きそのものに気付かないでいる、という傾向が強いようです。

ここに、本門の本尊をぬきにして、ただ法華經の經文を讀誦すればよい、題目さえ唱えておればよい、という信仰の混迷がかもされて来るのです。そういうことでは本仏お釈迦さまの久遠の血脈を相承し、その本願に生き、生かされるということとはなりません。本仏お釈迦さまの仏身に不二相即していなくて、どうして本化の菩薩の一分と名乗ることが出来ましょう。本化の菩薩でなければ、もとより如法に法華經を受持することは出来ないのです。

今日の日蓮門下の低迷は、無量無辺の過去仏以来、それを体とされた本仏お釈迦さまのこの一念相承を忘失している処に起きています。日本国土を始め全世界の混乱も、ここに起因しているというほかはありません。

### 過去仏以来の久遠の本願とその願力

本願というのは、如来が成道してより衆生救済と仏国土建立の誓願を立てたものでなく、たとえば阿弥陀如来の本願とは、阿弥陀如来の前身である法蔵菩薩が、菩薩として立てていた四十八願をさすように、如来が菩薩時代より立てていた誓願を本願ということです。

法華經では方便品にお釈迦さまの本願について、

我れ本（もと）誓願を立てたり。一切の衆をして、我が如く等しくして異なることなからしめんと欲しき。

我が昔の所願の如き、今すでに満足しぬ。一切衆生を化して、皆仏道に入らしむ。

と明され、また無量の諸仏の本願についても、同じく方便品に、

諸仏の本誓願は、我が所行の仏道を、あまねく衆生をして、また同じくこの道を得せしめんと欲す。

と述べられている処です。

この意味については、後で詳しく論じなければならぬと思うのですが、今、簡単に述べれば、諸仏の本願は、一切衆生をして仏と同じ本果を得せしむることにあるのですが、その前提として本果に即する本因の一仏乘を行ぜしめるといふこと

にあります。

この本因行は、曾って無量の諸仏も悉く行じて来たものであればこそ、方便品に、

若し、法を聞くこと（一仏乘を行ずること）あらん者は、一人として成仏せずということなけん。

とあるように、無量の諸仏の体験に徹しても確証される処であり、お釈迦さまが成道以来、四十余年の方便説法を経て方便品に來たり、増上慢の衆五千人が退去して、始めて一仏乘を開顯した当処、四衆が一仏乘を信受するや否や、「如我昔所願 今者已満足」という仏陀の歡喜が涌發するのです。

注意しなければならぬことは、「如我等無異・我が如く等しくして異なることなからしめん」という本願が、本果を得せしめるという意味だけでなく、本因本果を得せしめるということであって、方便品では特に本果に即する本因行に重点がおかれているということです。本因を行ずる処、そこには既に本因に即する本果が実在しているのです。

本因をともしない本果はありません。本果をともしない本因はありません。本因本果は、本来、不二相即しているものであり、如來の本願もまた本因本果不二なるものなのです。

每自作是念の仏陀の一念にも「得入無上道」の本因と、「速成就仏身」の本果が具足していました。弥陀の四十八願は、そのまま法蔵菩薩の四十八願であったのです。

然るに、法然上人や親鸞上人の專修念仏は、四十八願の願行を、弥陀一人にあずけてしまい、衆生の行すべき因行は、既に弥陀が代わって行じ、行じ終わられているので、もはや改めて行ずる必要はないという立場に立って自力を極力否定し、毛にも自力の思いをすることでさえ、弥陀の攝取捨の本願を信じ切っていないものとして排斥してしまい、他力を標榜して、その念仏行も報恩行である、とすりかえてしまっています。

ここに姑息な歪曲があります。むしろそういう歪曲をせざるを得ない念仏門の限界があったとも申せましょう。念仏門の限界、それは弥陀の本果と、法蔵菩薩の四十八願の因行とを不二相即するものと見ることが出来ず、本果の中に、成就された因行を見ようとしたことにあります。従って、弥陀の本願に乗ずる者は、更に本願を行ずる（因行を修する）という必要もなくなってしまうわけです。

大無量壽經に説かれている四十八願の中、最も重大な願とされている第十八願とは、

たとい、われ仏を得たらんに、十方の衆生、至心に信樂シヨクして、わが国に生まれんと欲し、乃至十念せん。若し、生ぜずんば正覚を取らじ。ただ五逆と正法を誹謗するものを除く。

ということなのですが、ここには既に因果同時不二ということが明確にうたいあげられています。即ち、法蔵菩薩が仏果を成じた後、十方の衆生が至心信樂して、弥陀の浄土に往生しようとして乃至十念、十声念仏し、若し衆生が往生しなければ仏果に留まらないということは、擧取不捨の願力を強調すると同時に、本果に即する因行の不滅をうたいあげているのです。

もとより、衆生が仏道を行じて仏国土に往生する者がなければ「正覚を取らじ」仏果に留まらないということは、至極当然のことであつて、若し、それでも独り仏果に留まる仏があるならば、それは仏ではなく、仏の仮面をかぶった独善者にすぎないでありましょう。

第十八願は、そのようなあたりまえのことを、ことさらに、もつたいぶつて言っているのではなく、肝心な点は、仏子が仏界に入らないならば「正覚を取らじ」といつていることです。ここにいう「正覚を取らじ」ということは、乃至十念の念仏の行の絶対性を強調せんがための反語であると同時に、実は仏は、常に衆生と共にあり、共に行ずるものであるということです。そしてその因行は、今、始まつたものでなく、無始無終のものであるということです。

衆生が成仏しなければ、仏も成仏しないというわけではありません。衆生を成仏させるためにこそ、まずみずから成仏しながらも、苦しむ衆生のいる限り、永遠に衆生の苦悩を背負つて、衆生と共に行じてゆくということです。

建治三年九月十一日付け、身延山中より四条金吾へ送られた「四条鈔」に、

たとえ、殿の罪深くして地獄に入り給わば、日蓮を如何に仏になさんと釈迦仏こしらえさせ給うとも、用い參らせ候べからず。同じ地獄なるべし。日蓮と殿と、共に地獄に入るならば、釈迦仏・法華経も地獄にこそおわしまさざらめ。暗に月の入るが如く、湯に水を入るが如く、氷に火をたくが如く、日輪を投ぐるが如くこそ候わんずれ。

と大聖人は述べられていますが、仏子と共に地獄にも入る仏こそ、まことの仏と申されましょう。弥陀の第十八願も、実は大聖人と同じ心を述べていると見るべきではないでしょうか。

然るに、親鸞上人にあつては、第十八願の「唯除五逆誹謗正法」の八字を釈して、末法の衆生は悉く五逆・誹謗正法の者

ばかりである。従つて末法の衆生は、もはやいずれの教えも守り難く、いずれの行も行じ難い悪人と知つて、唯ひたすら念仏せよ、念仏以外に救われる道はない、弥陀は、そういう悪人こそ正機として摂取不捨の願を立てられたのである、と悪人正機説を強調し、専修念仏に集注せしめて行きました。

その結果、弥陀の本願に乗じて救われることをもつて、本願に生きるとはいつても、弥陀の本願を我が本願として、本願を行わず、四十八願を行ずるといふ菩薩行は、影すらなくなつてしまつたのです。

親は懸命に働いて、食物を作つて子供に与える。子供は働きもせず、ただ与えられた食物を食べるだけ、ということが代々つづいたならば、その家庭は一体どうなるのでしょうか。大聖人は「念仏無間」と批判されましたが、まさしく弥陀の本願を食う法食餓飢地獄ではないでしょうか。

これに対して法華経では、法華経を行ずる者は、如来の本願に乗じて一仏乘を行ずる場合、如来の本願を、みずからの本願とすることが明確に打ち出されています。五百弟子受記品第八の冒頭、

その時に、富楼那<sup>フルナミタラニシ</sup>弥多羅尼子、仏に従いたてまつりて・而も、この念をなさく、世尊は甚だ奇特にして所為希有なり。世間若干の種性に随順して、方便知見をもつて、為に法を説いて、衆生処々の貪著を拔出したもう。我等、仏の功德において、言をもつて宣ぶること能わず。ただ仏世尊のみ、能く我等が深心の本願を知ろしめせり。

といわれているのが、則ちそれです。

富楼那尊者は、お釈迦さまの十大弟子の中でも説法第一、弁説第一とつたわれた人でした。この受記品第八の中でお釈迦さまは富楼那をたたえて、

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

といい、更に、

富楼那は、また七仏（過去七仏）の説法人の中において第一なることを得、今、我がところの説法人の中においても、また第一なることを得。賢劫の中、当來の諸仏の説法人の中においても、またまた第一にして、みな仏法を護持し助宣せん。

と仰せられているほどです。つづいてお釈迦さまは、富樓那に対して「法明如来」という仏名をさずけて成仏を授記されるのですが、富樓那がお釈迦さまの在世中はもとより、過去世九十億の諸仏の仏弟子中、常に説法第一人者であり、また未來永劫の諸仏のもとにおいても常に説法第一であるということは、富樓那が、既に久遠の本果に即する久遠の本因の位に住していたことを証するもので、「内に菩薩の行を秘し、外にこれ声聞なりと現ず」る「内秘菩薩行、外現是声聞」の姿でありながら、実は本化の菩薩と変わらぬ内容をもつ身であった、と申されましよう。

如来の本果に即する如来の本因の位にあつて、本因本果不二の一仏乘（因行果徳の題目）を行ずる者は、如来の本願を我が本願として体し、本願を行ずる者です。先に富樓那が「深心の本願」といい、それを能く知るものは仏世尊のみであると、お釈迦さまを賛嘆したのは、富樓那の姿が「内秘菩薩行、外現是声聞」のままであつたからです。

この五百弟子受記品の中で、面白いことは、品末に述べられている「衣裏宝珠の譬え」でありましよう。この譬え話は、法華経七譬の一つに数えられているものですが、概要は次の通りです。

或る所に、貧しさに困窮した男がいました。たまたま昔の親友に出会い、親友にまねかれて、その家に行きました。親友は富豪でした。家も立派でした。さつそく親友は山海の珍味をそろえて御馳走しました。男は腹一杯食べると、そのまま眠つてしまいました。男が眠っている間に親友は、そつと男の粗末な着物の内側に、その家で一番尊い無上の宝珠を包んで、縫いつけておきました。

さて、親友が外出中、眠りからさめた男は、そのまま家を出て、またもとと同じさすらいの旅を始めました。やはり貧しさに困窮した旅の日々がつづきました。男は着物の内側に縫いつけられている宝珠に気付かなかつたのです。こうして何年もたつて、男は再び親友の家の前に立たずみました。親友は男の昔に変わらぬ貧窮の姿に驚き、さつそく男の着物の内側の宝珠を取り出して、

「あの時、既に私は、この宝珠を貴方に与えておいたのに・・・」

と申しました。男は驚き、且つ歡喜しました。宝珠は金に代えられ、金で家を建て、財物も集めて、楽しく暮らすよつになつた、ということのです。

この譬え話の中の貧窮な男とは、一切衆生のことであり、富豪の親友とはお釈迦さまのこと、さすらいの旅とは求道の旅、



そして親友の家で食べた色々な御馳走とは仏の方便の教えであり、衣裏の宝珠とは一仏乗のこと、男が建てた家とは仏国土のことを意味しているのです。

ところで、面白いというのは、この譬喩説話の中に語られている「衣裏の宝珠」のことです。この宝珠を、一切衆生悉有仏性の仏性であると説かれる人もいるようですが、本具の仏性と解釈してしまつては、親友にたとえられているお釈迦さまから与えられていたということと矛盾してしまいます。仏性とは仏から与えられるものでなく、誰にでも本来そなわっているものであるからであるからです。

従つて、この宝珠は、山海の珍珠なる御馳走を、無量の方便の教え、二乗・三乗の教えに譬えるに對して、法華一仏乗でなければなりません。一仏乗であつたればこそ、これを受持した時、直ちに仏国土に住することが出来、仏国土における菩薩を楽しむことが出来たわけです。

なお男が、方便の珍珠に満腹して眠っている間に、親友なるお釈迦さまが秘かに男の上衣の内側に、一仏乗なる無上宝珠を縫いつけておいたということ、そしてその男が再び親友にめぐりあい、その宝珠を取り出して見せられるまで、全く衣裏の宝珠に気付かなかつたということは、お釈迦さまが一仏乗において、方便分別して三乗を説いた時、所謂、方便品に、諸仏、方便力をもつて一仏乗において分別して三と説きたもう

と誠められているにもかかわらず、表面の方便三乗にとらわれて、その三乗をあらしめている内なる一仏乗に気付かなかつたということです。方便品には、

十方仏土の中には、ただ一乗の法のみありて、二もなく、また三もなし。

といわれ、更に繰り返して、

如来は、ただ一仏乗をもつての故に、衆生のために法を説きたもう。余乗の若しは二、若しは三あることなし。

といい、分別説三の教えも、実は一切衆生をして一仏乗を行ずる菩薩たらしめんがためであつたといわれているのです。

諸仏如来は、ただ菩薩を教化したもう。もろもろの所作あるは、常に一事のためなり。

という「但教化菩薩」にしても、「教菩薩法、仏所護念の妙法華經」という「教菩薩法」にしても、一切衆生の中、菩薩のみを選び出して、その菩薩にだけ法華經を説く、一仏乗を説くというのではありません。全く見方は逆であつて、一切衆

生はもとより神々までも一乗受持の菩薩として教化することなのです。一乗受持の菩薩とは、本仏お釈迦さまより教化された本化の菩薩にほかならないのです。

自我偈の結びに、

我、常に衆生の道を行じ、道を行ぜざるを知つて、度すべき所に随つて、ために種々の法を説く。

という「種々の法」とは三乗方便の説であり、方便を説きながらも「畢竟して一乗に住せしめ」、無上道を行じて仏身を成就せしめんとされたのです。

ところが、法然上人・親鸞上人は、法華経は上眼上機のための經典であつて、末代凡夫は法華経を行ずることは出来ないとして、捨閉擲してしまいました。法然は次のように述べています。

ことに法華経は、三世の諸仏も、この経によりて仏になり、十方の如来も、この経によりて正覺を成り給う。然るに法華経などを読みたてまつらんに、何の不足かあらん。かように申す日は、まことにさるべきことなれども、我等が器量は、この経に及ばざるなり。

その故は、法華には菩薩・声聞を機とする故に、我等凡夫は、かなうべからずと思ふべきなり。

法然も親鸞も、法華経を読み違えてしまつていました。法華経は菩薩や声聞という上根上機の人々を相手に説かれたものとばかりに錯覚していたのです。「但教化菩薩」の文を、ただ菩薩だけを選びすぐつて教化するものと解釈し、如何に教は勝れていても、末代凡夫、下根下機の者には及び難しと、法華経を投げ棄ててしまつたのです。

ここに法華経を読み違えたことから起る大謗法があります。然し、日蓮門下の学匠の中にも、法然・親鸞流に「但教化菩薩」「教菩薩法」を解釈する人々がいるのは、一体どういふことでしょうか。「衣裏宝珠」の譬え話を、もう一度読み返す必要があるのではないのでしょうか。貧窮下賤の流浪の者ですら、一仏乗によつて本化の菩薩として仏国土に住ずることを得たというこの譬え話は、法然・親鸞の頭上に鉄鎚を下すものでありましよう。

ところで、話を元へ帰せば、五百弟子受記品では「衣裏宝珠」の説話のあと、この無価の宝珠を「無上の願」と約し、宝珠を男の上衣の内側に縫いつけたことを、

世尊、長夜において、常に愍んで教化せられ、無上の願を種えしめたまへり。

と述べているのです。

無価の宝珠が、何故、如来の「無上の願」と訳されているのでしょうか。岩波文庫本の「法華経」中巻、岩本裕博士の訳をみて、「前世の誓願」とされ、

尊師よ、われらはこのように前世の誓願を知らなかった。これは過去世に生まれたとき、永い間、如来がわれらに授けられたのであった。

と和訳されており、南条文雄・泉芳環共訳による「梵漢対照、新訳法華経」（二四一頁）においても、

世尊 我等もこのごとし 過去の願をしらざりき

長き夜ここに生ごとし 如来はこれを施しき

と訳されているのです。

このように宝珠の意の訳出の仕方を対比する時、羅什三蔵が妙法華経の五百弟子受記品第八において「無上の願」と訳したのは、決して誤訳でもなければ、達意的訳でもなく梵本原文に忠実であった、と申せましょう。

すると、ここに宝珠は一仏乗であり、同時にそれは本仏お釈迦さまの願（本願）として、久遠劫来、衆生の心田に下種されていたものであった、ということが出来るのです。この五百弟子受記品の冒頭、富樓那尊者がお釈迦さまを賛嘆した言葉の中に、

「ただ仏世尊のみ、能く我等が深心の本願をしろしめせり」

と述べられていることも、富樓那尊者をはじめとする声聞（内秘菩薩行、外現是声聞）の衆が、みずから深心の本願として起こしていたものは、実は本仏お釈迦さまより、既に久遠の昔より下種されていた如来の本願（一仏乗の妙法蓮華経の五字七字）であったのであり、だからこそ、深心の本願を知るものは、ただ仏世尊のみである、ということになるわけです。

日蓮教学上では、下種の題目とか、題目は下種する仏種であるとか、題目は仏乗種であるなどと盛んに論じられています。然し、その仏種の題目（一仏乗）が如来の本願であり、一仏乗の下種とは如来の本願をうえることであるとは、あまり論ぜられていないようです。法本尊義の思潮の強かったこれまでの日蓮教学では、無理からぬことであつたかも知れませんが、「如来毎目の大本願」を語ろうとする場合、本願下種をないがしろにしてはならないのではないのでしょうか。

五百弟子受記品は、このことを強く訴えているようです。富樓那尊者をはじめとする法華經會座の二乗声聞の衆は、久遠の昔、本仏お釈迦さまによって心田にうえつけられていた如来の本願（得入無上道の因行と、速成就仏身の果徳の不二相即する一仏乗の題目）に気付いていました。そしてその如来の本願をみずからの本願とし、如来の一仏乗をみずからの行法とするとき、悉く作仏の受記を得ているのです。

就中、富樓那尊者は、本果に即する本因の位にある故に、過去九十億の過去仏の會座においても、またお釈迦さまの仏弟子の中にも、更には無量の未來仏の下にあつても、常に説法第一人者であるという不動不滅の地位が開顯贊嘆されていたのです。

法華經の迹門における二乗作仏は、小乗の灰身滅智ケシンメツチと大乘般若の二乗永劫不成仏とを共に超克し、未來世、他土における成仏の授記をうけるという授記作仏の形態をあらわすことによつて、法華經の教の勝れていることを明らかにし、本門の久遠実成の開顯とあわせて法華經教義の双壁とうたわれて来ているのですが、然し、それでも日蓮教學においては、本門八品に來現した地涌の菩薩にくらべれば、法華の二乗は遙かに劣るものであるかのように印象づけられているようです。

然し、これまで見て来たように法華二乗は、富樓那尊者の例もある通り、如来の本願そのものである一仏乗の下種にめぐめ、如来の本願を我が深心の本願とし、如来の一仏乗をみずから受持して生々世々に実践するというものであるならば、既に娑婆において如来の仏界に入っているものであり、仏界に住して如来と共に一乗の菩薩道を行じ、究極においては、みずから仏身を成就し、それと同時に、娑婆を中心とする三千大千世界が本仏お釈迦さまの我が有とされる仏国土である以上、一仏一土のならわしに従つて、みずからの仏国土を地上に建立するという二重構造をもっているのです。

これは淨土三部經の中の大無量壽經において、燃灯仏以来の過去仏の系譜を引く世自在王仏のもとにあつて法蔵菩薩が、五劫の思惟の後、四十八願の誓願を起し、菩薩行を成就して阿彌陀如来と現じ、西方十萬億土の彼方に安養極樂淨土を建立したということと、全く同じパターンをなしているのです。

厳密にいうならば、法華二乗者の深心の本願が、無量の過去仏の下種した本願にめぐめたものであり、従つて、その本願が無始以来の過去仏の連綿たる血脈譜をなしているに對し、淨土門の法蔵菩薩の本願である四十八願は、法蔵菩薩によつて初めて起こされたものであつて、過去仏より本願を下種されたものでなく、折角、燃灯仏以来の過去仏の系譜をうたいあげ

ながら、本願下種を逸し、そのため本願の久遠を主張するに無理を来してしまっている、という相違はあるようです。

然し、その両者の立願、菩薩行、成仏、仏国土建立のパターンが全く同じであるということは着目すべきことであって、法華経々典の中にも阿弥陀如来が屢々あらわれ、殊に、化城論品第七の中においては、大通智勝仏の十六王子の中、第九番目の王子に阿弥陀如来があげられているのも、法華経の開会思想もさることながら、開会の素地として、こうした經典成立史上の背景があつたのではないか、と思わしめられるのです。

法華経における二乗の授記作仏、それは譬諭品の舍利弗尊者に対する授記に始まって、勸持品の耶輸陀羅比丘尼に対する授記に至るまで、お釈迦さま御在世当時の直弟子に対する授記に終始しているものですが、それは二乗の成仏として決して軽視されるものでなく、法然上人や親鸞上人をはじめとする浄土門の人々が、古来、懸命になつて鼓吹して来た法蔵菩薩の立願、阿弥陀仏としての成仏、西方安養極樂浄土の建立に匹敵するばかりでなく、量においても質においても、またその現実性においても、はるかにそれを凌駕しているといわれなければなりません。浄土門が方便であり、法華門が真実であるという以上、それは当然のことではありましようが、これまで日蓮教学上、久遠の本仏お釈迦さまの毎自の本願を主張しながら、この本願と弥陀の本願との対比、批判がおろそかにされ、法蔵菩薩の立願作仏と二乗の立願作仏のパターンの類似していることに注目して、これを研究批判する試みも、殆どなかつたようです。

日蓮門下の者として、大聖人の獅子吼された「念仏無間」の言葉を鵜呑みにして、念仏を軽視し、法華一乗を誇りとしている人々の中に、本仏お釈迦さまの本願も知らず、二乗の立願・授記作仏の真相も知らず、ために形ばかりの法華者であつて、本化の自覚も持たず、二乗の自覚にも至っていない人々が、何と多いことでしょう。日蓮宗をとわず新興宗教団体をとわず、お題目を唱えている人々の大半は、殆ど信仰気取りに留まつていて、真実の信心を得ている人は、大地の土に対する爪上の土にも等しいようです。

ところで、今、法華門における二乗の立願作仏と、念仏門における法蔵菩薩の立願作仏とを、詳細に対比し批判するいまはありませんが、「如来の本願」ということに的を絞つて両者を見ると、両者に共通する如来として、燃灯仏という過去仏がクローズアップして来るのです。

大無量寿経によれば、法蔵菩薩の師は世自在王仏であり、この仏より五十二人の過去仏をさかのぼつて、最初の過去仏が

燃灯仏とされています。この燃灯仏は法華經の序品では、同名同姓なる二萬人の日月灯明仏の中、最後の第二萬番目の日月灯明仏が、未だ出家しない以前にもつけた八王子の中、その仏の弟子の妙光菩薩より法華經の教化をつけ、最後に授記作仏した王子であったとされており、如来寿量品では、

我れ成仏してよりこのかた、またこれ（五百億塵点劫）に過ぎたること百千万億那由陀阿僧祇劫なり。これよりこのかた、我れ常にこの娑婆世界にあつて説法教化す。また余処の百千万億那由陀阿僧祇の国においても衆生を導利す。もろもろの善男子、この中間において、我れ燃灯仏、等と説き、またまたそれ涅槃に入るといいき。かくの如きは、みな方便をもつて分別せしなり。

と示されているように、久遠の本仏お釈迦さまが、無始久遠劫来、衆生を教化されるその中間過程において、燃灯仏として出現したといい、燃灯仏をはじめ無量の過去仏は生身のお釈迦さまの久遠の仏身を開顯する方便身であった、とされているのです。

如来寿量品において、お釈迦さまの過去の仏身をいうのに、無量の過去仏の中、特に燃灯仏をかかげたのは、法華經々典の成立する当時、その成立する地域であった西北インド、ヒンズークシユ山脈のカイバル峠の東のパキスタン、西のアフガニスタン地方に燃灯仏の物語が非常に盛んであったことを示しているものでありましょう。

東洋大学教授菅沼晃博士は、同大学教授金岡秀友博士と対談した「アフガニスタンの仏教―砂漠と幻想の国」（一六四頁）に、

「アフガニスタンを歩いてみて、私が感じたことのひとつは、こんなにも燃灯仏が多かったか、という驚きでした」と語っています。身延山短期大学の高橋堯昭師も屢々パキスタン・アフガニスタン地方に二仏並座の仏像をたずねて仏蹟をめぐり、その旅行記の中に、菅沼博士と同様の感想を述べていましたが、たしかに仏像写真集をみても、この地方には燃灯仏に関する仏像が屢々紹介されているほどです。

法華經をはじめ西北インドで成立した大乘經典には、日月灯明仏・日月淨明德仏・大通智勝仏・威音王仏・雲自在灯王仏・雲雷音王仏・雲雷音宿王華智仏といった多くの過去仏が説かれていながら、何故、この地方に、今日にまでも、その仏像が残されているほど燃灯仏の物語が盛んであったのか、という問題は、まことに興味深い推理テーマになりそうです。

その前に、燃灯仏の物語を概略ふりかえってみるならば、燃灯仏在世中のこと、儒童菩薩（別名「弥却、メーガ、MEGHA」）が、燃灯仏の神々しい尊容を拝した時、その尊容にうたれ、自分も必ず燃灯仏のような仏陀になろうと誓願しました。たまたま燃灯仏が歩かれようとする道路は、ぬかるんでいました。儒童青年は、さっそく七茎の蓮華の花を燃灯仏に捧げ、ぬかるみの上には鹿の皮を敷き、それでも足りないところには、地面に頭をつけ、自分の髪でぬかるみをおおい、燃灯仏がその上を歩くように願いました。燃灯仏は青年儒童の真心と願いを聞き入れ、静かにその上を歩き、儒童に対して、「汝は未来世において必ず私と同じ仏陀になるであろう」と授けられました。その時の青年儒童こそ今のお釈迦さまである、というのです。

私の恩師に、立正大学の香風学寮の寮監をされていた朝比奈文貞先生がいました。副寮監が後にビルマ戦線で戦死された唐津法蓮寺の藤山英教先生でした。私の香風学寮時代、両先生に引率され、黒染めの衣に手甲脚絆、天台笠にウチワ太鼓といういでたちで、大聖人立教開宗の聖地である房州清澄山へ撃鼓参拝したこともあり、更に私的な関係もあって、生涯、忘れることの出来ない恩師ですが、その朝比奈先生が当時の陸軍部の要請で日蓮宗を代表する宣撫班員に選ばれ、教壇を去って南方ビルマへ赴かれました。

何ヶ月かたつて帰国された先生が、私に次のように語られました。

「日高君、僕はビルマに行つて全く驚いた。現地には日本山妙法寺の寺があつて、太鼓がなり響き、門前には玄題旗がはためいていた。思いもかけない感動だつた。ところが驚いたのは、それどころではない。日本山にいる永井行慈上人が、毎朝のように、自分のお寺からビルマの仏舎利塔へ太鼓をうつて参拝に行くのを日課としているのだが、その沿道に現地の仏教信徒が、ずらつと列んで永井上人の通過をおがむのだ。日本式のおがみ方ではない。土下座して仏陀をおがむようにしておがむのだ。そればかりではない。永井上人の歩く道の上には、朝つんで来たばかりの美しい花を敷きつめて、女性は婦人であろうと娘であろうと、その長い髪の毛を左右から向かいあつて道路の上に敷いて礼拝するのだ。永井上人は高らかにお題目を唱え、太鼓をうちながら、堂々と花をふみ、髪をふんで、仏舎利塔へ向かつて行つた。勿論、永井上人は素足だつたが、この光景は、日本山のお寺から仏舎利塔まで延々とつづいていた。日高君、僕は現地にいる間、毎朝この光景に接した。毎日が衝撃だつた。」

朝比奈先生は終戦直後、初めて再会された中山の大荒行堂に、僧正の位にありながら、戦後の日蓮宗行学の在り方を模索しながら、初行僧として入行し、二月十日出行するやいなや、当時、佐賀県小城の日親堂で修行していた私を訪ねられ、行中に感得された祈祷教学について情熱的に語ってくれました。これを契機として次回の中山荒行堂へ私も入行するようになり、その行中、初行僧の行堂脱出という事件が起こり、荒行堂の身延山移転と、日蓮宗・中山妙宗・日本山・国柱会（本化妙宗）の四派合同とが企画されたのです。

四派合同は失敗し、間もなく朝比奈先生は病死され、ビルマの永井上人も戦後ビルマから引き揚げられ、神戸の十文字山仏舎利塔計画中に病死されてしまいました。朝比奈先生のビルマからの帰国談にある永井上人の仏舎利塔参拝の道中における現地仏教徒の光景こそ、燃灯仏の物語をそのまま現代に再現し、実践したものであつて、勿論、永井上人が現地人に対して、そういう礼拝供養の仕方を教えて強制したのではなく、現地人のおのずからそういう礼拝供養を行ったものであり、それだけに燃灯仏の物語の根強さが感ぜしめられ、驚かされるばかりでした。

燃灯仏の物語があらわれるのは部派仏教時代、西北インドの説一切有部の時代とされ、「四分律」の巻第三十一には燃灯仏は錠光如来としてかかげられているのですが、その後、この地方に大乘仏教が興起しても、燃灯仏の物語はそのまま大乘教徒に継承され、大乘經典成立にも多大の影響を与えているように思われられるのです。

その証拠として、法華経迹門における二乗作仏、念仏門の無量寿経における法蔵菩薩の立願作仏をあげることが出来ます。大東文化大学助教授五十嵐明宝氏は、その著「本願力の世界」（一四八頁）に、次のように述べています。

「無量寿経」における世自在王仏と法蔵菩薩の関係は、燃灯授記物語における錠光仏とメーガ青年との関係と、ほとんど同一であることは注意しなければならないし、また、法蔵比丘における本願は、メーガの誓願に源流をもつと  
いってもよいであろう。

たとえ燃灯授記物語と法蔵菩薩説話は、すぐには結びつかないとしても、前者の影響の下に、後者の誕生がある、と  
いうことはできるであろう。

朝比奈先生の現地報告では、戦時中のビルマや現地仏教徒の中に、燃灯仏の物語は厳然として生きていました。彼等は儒童菩薩が行ったように、花をつみ、花を捧げ、鹿の皮を道に敷く代わりに花を敷き、更に自分の髪も道に敷き、お釈迦さま



ならぬ日本山妙法寺の法華一乗の僧侶を渡しました。彼等は自分の髪を素足でふむ永井上人を介して、永井上人が参拝に行く仏舎利塔中のお釈迦さまを感じ、お釈迦さま、法華經の行僧、そして自分自身という一本の系譜をいただき、永井上人の打ちならす法鼓、唱える大音声のお題目にお釈迦さまの声を聞き思いをしていたことでしょう。

私は、朝比奈先生にあつた時も、永井上人にあつた時も、ビルマで現地仏教徒が永井上人をそのように迎えた態度は、毎朝の仏舎利塔参拝に行く道中だけではなかつたか、と尋ねることを逸してしまいました。おそらく毎朝のその時だけではなかつたかと思うのです。

彼等には、仏舎利塔は絶対的な存在でした。永井上人は仏塔中のお釈迦さまの使いであり、代行者と拝されたのでありましょう。そして永井上人に対して儒童菩薩の如く礼拝供養することは、儒童菩薩の得た功德に彼等みずからあずかるうとしたのでありましょう。

然し、こういう事実は、紀元前後の頃、西北インドの仏教徒の中でも、そのまま実行されていたのではないでしょう。燃灯仏授記物語は、単なる説話として、人から人へ、口から口へ伝えられただけのものでなく、ビルマ仏教徒が実行していたように、実際に実行され、実践をともなつた説話として語りつがれていたのではないのでしょうか。

彼等は、そうしたみずからの実践の中に、燃灯仏授記の仏像を作製し、その像を礼拝することによって一層みずからの実践を鼓舞すると共に、授記の功德にあやかろうとしたのではないのでしょうか。大乘仏教の興起した西北インド、成立した多くの大乘經典の中に、無量の過去仏が説かれていながら、現在、なお燃灯仏に関する授記の仏像の多く残っているのも、この物語が民衆の中に実践されていたためとも申されましょう。

法華經の二乗作仏にしても、大無量壽經の法蔵作仏にしても、そうした実践を母胎として、発展的に成立して行つたのではないか、と思われられるのです。法華經第二十の常不輕菩薩品には、常不輕菩薩の礼拝授記行が強調されています。この行が日蓮大聖人の法華經実践上の軌範とまでされたことは有名ですが、今、常不輕菩薩の礼拝授記行と、燃灯仏の授記物語とを対比してみれば、常不輕菩薩の礼拝授記行そのものの中に、儒童菩薩の立願礼拝と、燃灯仏の授記とを、同時に見ることが出来るのです。

立願礼拝は從因至果の立場、授記は從果向因の立場、こういう二つの立場を同時不二のものとして行じた常不輕菩薩こそ、

法華一乘の菩薩、本化地涌の菩薩である、と申されましよう。

私は、常不輕菩薩品を読むたびに、法華経々典の成立した当時、その地域の法華教徒達自身が、みずから常不輕菩薩の礼拝授記を行じ、常不輕者として世の人々から悪口され、打擲迫害されていたのではないか、と思われてならないのです。

若し、そうだとすれば、その実践は、燃灯仏授記物語にもとづく仏の授記と菩薩の立願礼拝という両方の実践を統一し、一体のものとして発展せしめたものであつた、と申されましよう。

如来寿量品において、現身のお釈迦さまの過去久遠の化導を実証するため、法華経に登場した無量の過去仏の中、特に燃灯仏を代表としてかけた所以も、実は、法華経々典成立の当時、その地域における一般仏教徒の中に、燃灯仏物語にもとづく広い実践があり、法華教徒の間においても、燃灯仏物語より発展した常不輕菩薩道というものが実際に根強く実践されていたという裏付けがあつたからである、ということが出来るのではないでしようか。

現身のお釈迦さまが、過去世において無量の過去仏として出現し、その中間、燃灯仏として衆生を教化されたという如来寿量品における、この仏身開顯は、実に重大な意義をもつものです。

それは、無量の過去仏をお釈迦さまの現身に帰納統一せしめんがための工作でもなければ、過去常を表明せんがための觀念的模索でもなく、久遠の因行（本因）と久遠の果徳（本果）との時々不二、事々不二をいい、不二の本因本果が、そのまま悉くお釈迦さまの現身に成就していることを明らかにしているのです。如来寿量品におけるお釈迦さまの久遠実成の問題とは、このことに外ならないのです。

お釈迦さまの久遠開顯は、久遠の本果の開顯のみならず、本果に即する久遠の本因の開顯もともなっているのです。若し人が、お釈迦さまの前世は儒童菩薩として修行されていたと聞いていて、後にまた、お釈迦さまの前世は燃灯仏として儒童菩薩に授記されたのだと聞いたならば、誰でも、その矛盾にいぶかしがることでしょう。何故ならば、一人の人間が、同時に相対する二人の人間になることは出来ないからです。

ところが如来寿量品は、敢えて、その矛盾を犯しています。しかも燃灯仏物語とその実践の広く浸透していた当時、  
もろもろの善男子、この中間ミヅにおいて、我れ燃灯仏、等と説き、またまたそれ涅槃に入るといいき。

と宣言しているのです。そればかりではありません。常不輕菩薩品に至つては、儒童菩薩の立願礼拝行と、燃灯仏の授記

行とを一体とした常不輕菩薩行を打ち出し、主張するばかりでなく、みずから法華教徒の実践行として展開しているのです。法華經の心を知らない人々は、まさしく狂気の沙汰、としか思わなかったことでしょう。常不輕菩薩を行ずる法華教徒を見ては、分裂症の狂人が燃灯仏がかつて授記したり、儒童がかつて礼拝すると、或いは怒り、或いは侮蔑嘲笑し、或いは罵詈雑言したことでしょう。常不輕菩薩品の中には、

衆人、或いは杖木、瓦石をもつて、これを打擲す

と述べられています。迫害を加える人々の心中には、おそらく燃灯仏信仰が深く浸透していたことであり、この固定化した信仰から法華教徒に対する迫害が起こって来た、とも申されましよう。

法華經は、本因本果の同時不二相即を根幹としています。法華經の譬諭品第三から勸持品第十三に至る間における仏弟子の比丘・比丘尼に対する授記、それはいずれにしても未來世、無量の諸仏のもとにおいて菩薩道を行じて作仏するというように設定されていますが、実は、無量の諸仏と、諸仏のもとにおいて菩薩道を行ずる仏弟子との、時々念々における因果不二、事々不二をいい、その当処における常住の仏界を、作仏の未來に託して表現しているのです。

わけても五百弟子受記品において富樓那が、過去七仏のもとにあつても、また過去九億の諸仏のもとにあつても仏弟子中、説法第一人者として菩薩道を行じ来たつたものであり、賢劫の中、当來の諸仏のもとにあつても、その仏弟子中、常に説法第一人者として菩薩道を行ずるものであるという設定、或いは授學無學人記品において、お釈迦さまの長子であつた羅睺羅に對して、

汝、未來世において當に作仏することを得べし。蹈七宝華如來・応供・正偏知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊となすべし。當に十世界微塵等数の諸佛如來を供養すべし。常に諸佛のために、しかも長子となること、なお今の如くならん。

と授記された設定、これらは因果不二の當処における因行の常住を特に強調しているのです。

若し、未來世、生々世々にわたつて「十世界微塵等数」という無量無辺の諸佛に供養し、そのもとにおいて菩薩道を行じた後、最後身を得て作仏するというのであれば、そこに至るまでの久遠の間、到底、安心立命することは出来ないでありましよう。

本仏お釈迦さまは、三世無量の諸仏を悉く我が身とし、そのお釈迦さまに接して本因本果不二なるその因位に住した二乗仏弟子に対し授記されたのです。そして如来寿命品に至って、はじめて本果の常住久遠を開顯されたのです。

本果常住を実証する一例として如来寿命品では、燃灯仏を代表して引きあいに出し、燃灯仏にしても無量の過去仏にしても、またまたそれ涅槃に入ると言い

とか、或いは、

度すべき処に随つて、処々にみずから名字の不同・年紀の大小を説き、またまた現じて当に涅槃に入るべしと示しているように、その涅槃は悉く不滅の滅、方便の滅であつて、すべての過去仏の寿命無量を明らかにし、総じては、

かくの如く我れ成仏してよりこのかた甚だ大いに久遠なり。寿命無量阿僧祇劫、常住にして滅せず。

と、本果の常住不滅をうたいあげ、それと同時に、本果に即する本因の常住を見落とさないように、

もろもろの善男子、我れ本（もと）菩薩の道を行じて成ぜし処の寿命、今なお未だ尽きず。また上の数に倍せり。と入念に注意されているのです。

曾つて立正大学の教授であられた茂田井教亨師は、その著「法華経入門」の中で、右にいう「成ぜし所の寿命」を、仏果を成じて以来、衆生を教化される仏の寿命と解釈されていますが、むしろ菩薩の寿命（無始の九界を代表する菩薩の寿命）でなければなりません。

菩薩道を行じて成じた寿命とは、菩薩の寿命なのです。ここにいう「成ぜし所」とは仏身を成じたということではなく、あくまでも寿命を成じたということであつて、本因の不滅を明確にしようとしているのです。

普通一般には、菩薩道を行じた後に仏身を成じ、仏身を成就すれば、もはや菩薩行は必要でなく、ただ衆生を教化する仏作・仏行だけであると思いがちなものです。だからこそ、そういうあやまちを犯さないように如来寿命品に「我本行菩薩道所成寿命 今猶未盡 復倍上数」と断っているのです。

誰でも、寿命が尽きれば菩薩道を行ずるにも行ずることは出来ないと思つています。たしかにそれは事実です。事実であればこそ、菩薩道を行ずることによって寿命は増益し、寿命品の「良医の譬喩」における失本心の狂子すら「更賜寿命」するのです。本仏お釈迦さまにおかれては、その因行、菩薩行を行ずる寿命久遠であることは申すまでもありません。

久遠の本仏お釈迦さまにあつては、仏果も無始無終、因行も無始無終であつて、両者は時々念々に不二相即し互具しているのです。従つて、その功德体である妙法蓮華經の五字に、本仏お釈迦さまの因行と果徳の二法が相即完備しつくされていゝる、といわれるのも、また当然でありましょう。

因が果となるものではありません。果が次の果を生む因となるのでもありません。因は永遠の因、果もまた永遠の果。因は因として独立し、果は果として独立し、しかも両者は常に不二相即しているのです。

上は仏界から下は地獄界に至る十界にしても、十界のそれぞれが永遠に独立した存在であり、しかも時々念々に不二相即している状態を「十界互具」といい、悟りの世界をあらわしているのです。日蓮大聖人が「開目抄」において、

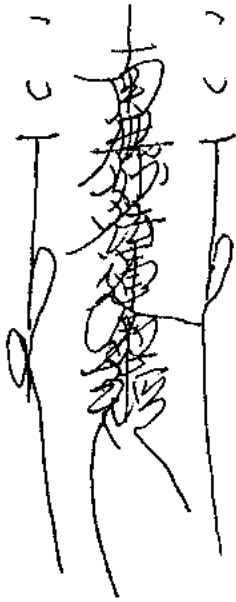
爾前・迹門の十界の因果を打ち破りて、本門の十界の因果を説き顯わす。これ即ち本因本果の法門なり。九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界にそなわりて、まことの十界互具、百界千如、一念三千なるべし。

と仰せられているのも、実は、こういうことを指しているものでありましょう。

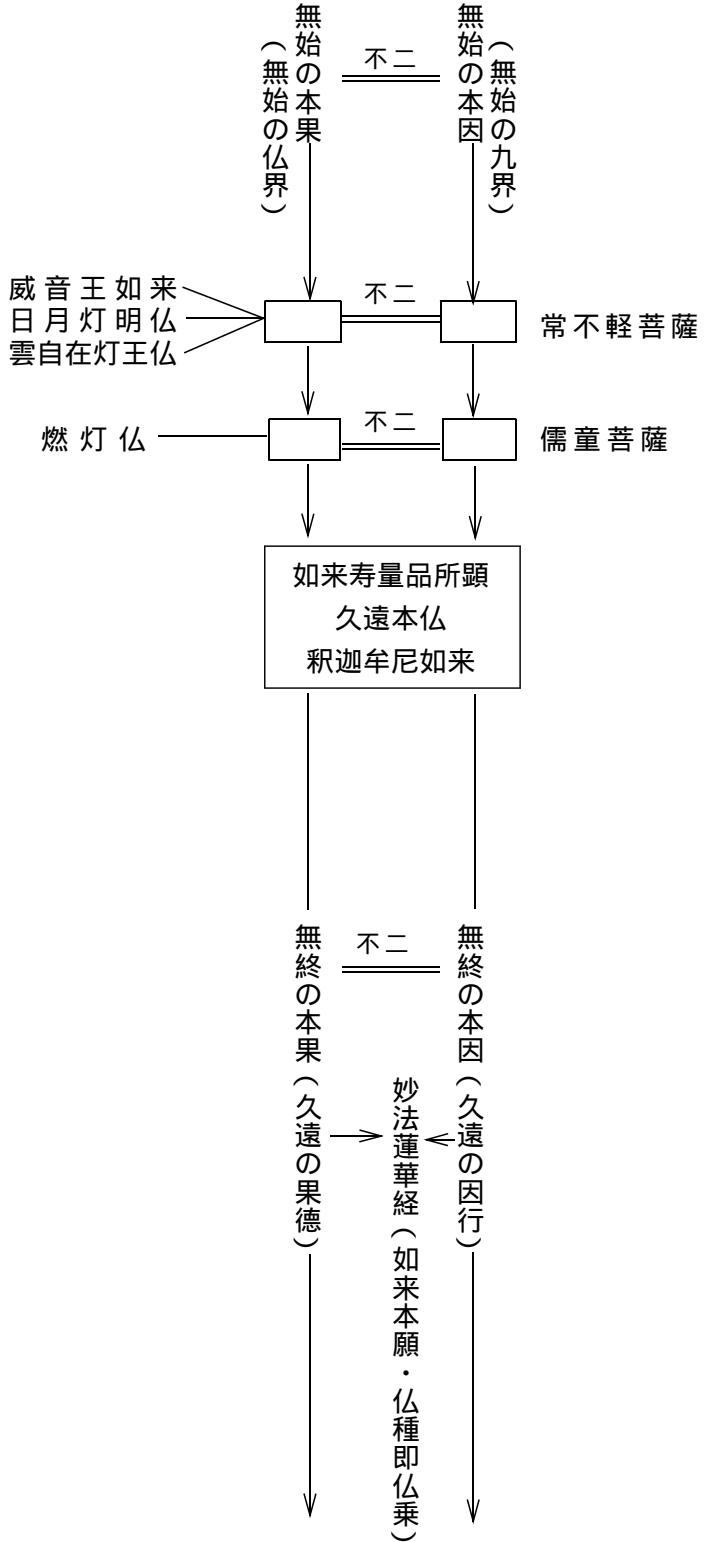
そこで、今、本仏お釈迦さまの久遠の本果を開くならば、燃灯仏をはじめ無量無辺なる過去仏の不滅の仏身が現前し、久遠の本因を開くならば、常不輕菩薩、儒童菩薩をはじめ無量無辺なる不滅の菩薩身が現前するものであり、しかも両者の不二は、燃灯仏と儒童菩薩の関係において、或いは常不輕菩薩と二万億の威音王如来、または二千億の日月灯明仏、更には二千億の雲自在灯王仏の関係において、時々語られ示されている処です。


このことを試みに図解してみるならば、およそ次のようになりましょう。



なお、仏身論の図解の中に、因行果徳の題目を挿入することは、本尊觀の上に、人本尊と法本尊の混同をまねく恐れがあります。題目はあくまでも本仏お釈迦さまの功德体であるという意味で附記することにしました。また附記するに当たつて図の下の方に題目を示しましたが、実をいえば、この題目は図の中央上下貫通して大書し、その光明実筆法は左右の本因本果の線をおおうべきでありましょう。



大聖人図顕の大マンダラの中、諸仏諸尊を除いて、



中央の題目と、左右の梵字とをかがけてみるならば、かねて左右の梵字を、これまで日蓮教学上、不動明王・愛染明王と解釈してきた伝統的偏見を否定し、題目そのものの如来秘密神通の力、久遠の呪力、慈悲願力、本因本果の功德力を表現したものであるという見方をしていた処から、題目と左右の梵字の図が、そのまま本仏お釈迦さまの本因本果不二相即する三世常住の図の上に、だぶって見えて来るのです。といつて、今にわかには、 (オン) を本仏お釈

迦さまの久遠の本因に配し、 を久遠の本果、 (ウン) を久遠の本果に配しようとするものではありません。また逆に  
ところ私自身、大マンダラ左右の梵字については、未だ確信のもてる解釈を得てはいけません。実の

それでも、断じて不動明王でもなければ愛染明王でもない、おそらくそれは本仏お釈迦さまの久遠の慈悲本願力、本因本  
果の如来呪力を光顕しているものであろう、と推定を久しくしているのです。

このことは今後、四方の先覚者の指導を仰ぎながら、更に真意の得られるよう、一層勉強してゆかなければなりません  
今、ここで私が、声を大にして言いたいことは、梵字の意味は兎も角として、本仏お釈迦さまの本因本果そのものが、単  
なる理法でもなければ、また過去の久遠を物語るものでもなく、実に、無始久遠劫来、脈々として生きている如来の広大な  
慈悲本願力であり、強大なる慈悲呪力である、ということ です。即ち、本果を開けば、そこには無量無辺なる生きた過去仏  
が現在前しており、同時にそれぞれの過去仏の在世とその滅後の正法年間・像法年間にわたって發揮された衆生教化救済の  
本願力呪力が、無量劫の間、加重に加重し、衰えることもなく脈々として躍動している、ということ です。

一般には、いずれの過去仏にしても、既に遠い久遠の昔に悉く滅度してしまったものと考えられて来ました。お釈迦さま  
の御在世当時においても、お釈迦さま以前の過去六仏の中、「三仏の梵行は久住せず、他の三仏の梵行は久住している」と  
もいわれており、過去仏を本尊として修行してきた提婆達多の教団においても、本尊としてあがめた過去仏は、六仏の中の  
三仏だけであった、と法顕のインド旅行記に記録されていたほどです。

然し、如来寿命品においてお釈迦さまの久遠実成が開顕されるや、無始以来の無量の過去仏は、悉く本仏お釈迦さまの過  
去常をあらわす仏身であり、それぞれの滅度は「方便現涅槃」であつて、不滅の滅を現じたのにすぎないものであり、過去  
仏は悉く生きており、それぞれ寿命無量である、と説かれています。

また見宝塔品において、すべての過去仏を総括象徴した多宝如来が、その墓塔である多宝塔中、その全身はミイラの如く  
やせ細りながらも、その本願によって、お釈迦さまの法華経説法を聴聞し、説法の真実を証明したということ、更に二仏並  
座すべく半座をゆずつて体を動かしたということ、そういう儀相は、視聴覚に訴えて大衆に過去仏の寿命無量を示したもの  
と申されましょう。多宝如来の法華経闡法・真実証明の本願が久遠であるということは、過去仏の寿命も久遠であるという

ことです。

若し、過去仏の滅をいうのであるならば、当然、お釈迦さまの滅もいわねなければなりません。お釈迦さまの久遠常住をいうならば、必然、すべての過去仏の久遠常住をいわねばなりません。過去仏の久遠常住を証することによって、お釈迦さまの久遠常住を証することが出来るのです。

何故ならば、如来寿命品に、

我れ仏眼をもつて、その信等の諸根の利鈍を觀じて、度すべき所に随つて、処々にみずから名字の不同・年紀の大小を説き、またまた現じて当に涅槃に入るべしといい、また種々の方便を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。

と述べられているように、たとえ無量の過去仏の間に、名字の不同・年紀の大小があつたとしても、みな悉く同一の仏であり、一体の仏であるからです。

無数の仏が、みな同一であり、しかも一体であるというのは、宇宙を本体界と現象界に分け、本体界に久遠の本仏という一人の仏があり、その一人の本仏が、衆生を教化救済するために、現象界に無量の過去仏として示現し、またお釈迦さまとして垂迹した、というではありません。

若し、本体界の本仏一仏が、インドにお釈迦さまとして垂迹し、或いは無量劫の昔、無量の過去仏として垂迹したというのであれば、お釈迦さまの滅度を「方便現涅槃」といい、或いは無量の過去仏の滅度さえ「当に涅槃に入るべし」と言つただけであつて、実際には涅槃（滅度）したのではなく、「方便現涅槃」であつた、と述べる必要はないことです。

方便示現であつたから、その滅度も従つて方便涅槃であるというならば、自我偈の冒頭に、

我れ仏を得てよりこのかた、経たる所のもろもろの劫数、無量百千万億載阿僧祇なり。常に法を説いて、無数億の衆生を教化して、仏道に入らしむ。しかしよりこのかた無量劫なり。

といわれた未曾有の大宣言と矛盾してしまふことになりましよう。

何故ならば、ここにいう「我れ」とは、娑婆世界における現身のお釈迦さまのことであり、そのお釈迦さまが無始久遠の昔に「仏を得」たのも同じこの娑婆世界、地上現実のことであり、「常に法を説い」た場所も、「無数億の衆生を教化して



仏道に入らし「めた所も、悉くこの娑婆世界であり、更に「経たる所の劫数、無量百千万億載阿僧祇」といい、或いは「無量劫」といふ教化救済に関する無限の時間もまた、同じ娑婆世界における歴史的時間であつて、娑婆世界こそ久遠の本仏お釈迦さまの本国土であるからです。お釈迦さまには、現象界に対する本体界、現象界の奥やその上にあつて現象界を支配するような本体界という本土（仏国土）は存在しないのです。

若し、本体界と称する世界を、娑婆世界に即する靈的世界であるとか、或いは詩人宮沢賢治が好んで使つた四次元の世界であるというならば、同じ自我偈に、

常住此説法 常に、ここに住して法を説く

といわれた「ここ」を、どのように解釈すればよいのでしょうか。

この「ここ」を本体界であるとか、靈界であるとか、四次元の世界であるというならば、そういう手もとどかない処で、どんなに偉大な仏が、四六時中、有り難い説法されていても、娑婆の衆生には何の役にも立たず、全く関係もないことといわれねばなりません。そういう仏は、私たちの本尊とする仏ではありません。そういう世界もまた私たちの住む世界ではありません。

私たちは、現実の娑婆世界に生きたままの人間で、お釈迦さまと等しい仏陀となり、仏陀として行動すること、そして娑婆世界を久遠の浄仏国土にすることを、三世の目的としているのです。

そういう私たちにとって本尊として仰ぐ仏とは、常に娑婆世界にあつて、私たちと共に生き、常に説法救済してくれる仏であり、私たちの苦悩に血の涙を流し、私たちがもたえる時、共にうめかれる仏、即ち、今より二千数百年前、インドに出現し、八十の生涯をもつて不滅の滅を示された久遠のお釈迦さま以外にないのです。

お釈迦さまは譬喩品において、

今此三界 皆是我有 今この三界は、皆これ我が有なり

其中衆生 悉是吾子 その中の衆生は、悉くこれ吾が子なり

而今此処 多諸患難 しかも今この処は、もろもろの患難多し

唯我一人 能為救護 ただ我れ一人のみ、能く救護をなす

と仰せられています。従つて「常住此説法」の「ここ」とは三界火宅の娑婆世界に外ならないのです。

お釈迦さまの出現される以前、無始久遠劫來、この娑婆世界に出現し、お釈迦さまの如く説法教化し、無数億の衆生を仏道に入らしめて來られた仏がいました。それは日月灯明仏・燃灯仏・大通智勝仏といった無量無辺の過去仏でした。こうした過去仏こそ、如来寿量品において久遠実成を開顯されたお釈迦さまの、過去無量劫の間、生々しい化導をあらわした眞実の姿であり、生身のお釈迦さまの久遠実成を實証した方便の姿であつたのです。

ところが、なおも本世界・現象界という二元的世界觀をもつて、仏の本迹を考える人々は、如来寿量品に、  
或は己身を説き、或は佗身を説き、或は己身を示し、或は佗身を示し、或は己事を示し、或は佗事を示す。

という、所謂、仏の「六或示現」を、世間一般に流布していた本地垂迹思想の枠にはめて、本世界の久遠の本仏一仏が、現象界に六或示現する、と解釈しているようです。今日の日蓮教学の主流もまた、そういうとらえ方に墮ち入っていると申せましょう。

然し、この「六或示現」は、本仏・迹仏といった二元的本地垂迹思想でなく、生身のお釈迦さまにして久遠実成を開顯された地上の本仏お釈迦さまの立場で考えなければなりません。

地上の本仏お釈迦さまといえば、本仏お釈迦さまは地上はるかに遠く高い靈山虚空会上において不滅の仏身を顯現されたのであつて地上の本仏ではない、地上のお釈迦さまは八十歳で入滅された有限の仏身にすぎない、と反発されるかも知れません。

然し、そういう反発をされる人の仏身觀・仏土觀の発想が、既に二元論になつて居るのです。たしかに見宝塔品より囑累品に至る靈山虚空会は、娑婆の地上はるかに遠く離れた空中の儀相であり、通一仏土とは虚空淨土の如く思われまじょう。然しそれは大聖人が觀心本尊抄に、

今、本時の娑婆世界は、三災を離れ、四劫を出たる常住の淨土なり。

と仰せられた「本時の娑婆世界」のことであり、娑婆を離れて本時の淨土もなければ虚空淨土もなく、見宝塔品より囑累品に至る虚空会の儀相もあり得ないのです。

同時に、地上のお釈迦さま、八十年の生涯を示された生身のお釈迦さまを離れて久遠の本仏も実在しないのです。地上現

身のお釈迦さまが、そのまま久遠の本仏であり、人生八十年のお釈迦さまの仏身に、これと全く同一の仏身である無始久遠劫来の無量の過去仏が悉く凝集して一体の仏身を成就していることを開顕したのが、如来寿量品であったのです。

無量無辺の同体の仏が一仏に凝集して一体の久遠の本仏となるのは、どういうわけであるかというならば、それはもはや凡智の計る処ではなく、「一即一切」「一切即一」という「唯仏与仏」の世界であり、その証明は理論ではなく現証をもつてする以外はありません。

法華経における現証の第一は、見宝塔品における二仏並座であり、その第二は從地涌出品における六萬恒河沙の地涌の菩薩の出現でした。

多宝塔中、釈迦・多宝の二仏並座は、生身のお釈迦さまが、同一なる無量無辺の過去仏を総括象徴した多宝如来と並座することによって、無始以来の過去仏の系譜に入り、無始の系譜上のすべての過去仏の仏身を、生身の一身に具備することをあらわすものでした。

次に、娑婆の大地より出現した六萬恒河沙の地涌の菩薩、その数の無量無辺であることに對して、会座の大衆を代表した弥勒菩薩が、お釈迦さまに對して、

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くすこと能わず、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。

と尋ねているように、確かに地涌の菩薩は、無量無辺の過去仏によって代々教化されてきた一仏乗受持の菩薩の集團でした。それにもかかわらずお釈迦さまは、

阿逸多アイトタ（弥勒ミロク）よ、當にしるべし。このもろもろの大菩薩は、無数劫よりこのかた仏の智慧を修習せり。悉くこれ我が所化として大道心をおこさしめたり。これ等はこれ我が子なり。

と答えているのです。この質疑応答のやりとりの中に、六萬恒河沙の地涌の菩薩を教化した無量無辺の過去仏の一人一人が、実は今のお釈迦さまであられたのだ、ということが密釈されているのです。

「一即一切」「一切即一」の理を解く鍵がここにあります。今その一を仮にAとするならば、一切という無限の数を構成

する一人一人が、実はAであり、一なるAには無限大の一切のAが重層的に加重し、一味一体となっているのです。

若し、「一即一切」「一切即一」を刹那の空間においていうならば、一なるものの比重も、一切を構成している各々の比重も悉く均等でありましょう。然し、無量の過去仏とお釈迦さまとは、同一空間ではなく、一直線上の歴史的時間関係にあります。娑婆世界には同時に二人の仏は出現しません。一人の過去仏があり、その滅後、正法・像法の時代があり、その像法の終わり、末法の始めに次の一人の過去仏が出現するということが無量劫の間、繰り返し、繰り返されて今のお釈迦さまの出現となり、お釈迦さまの滅後、正法・像法の時代が過ぎ、無始の過去仏時代を通じて、ここに始めて末法の時代があらわれ、地涌の菩薩の出現となり、日蓮大聖人の舞台となったのです。

従って、お釈迦さまに至るまで娑婆の地上に出現された無量無辺の過去仏は、お釈迦さまをふくめて、すべて同一の仏であり、「一即一切」「一切即一」でありながら、時代を経、仏を経る毎に、その比重が重くなってきたことは、地涌の菩薩の増大化して来たことと比例する、と申されましょう。

「六或示現」の中、己身とはその時代の仏のことであり、佗身とはそれ以前の過去仏のことであって、代を経るに従って、己身は常に一仏であっても、佗身の数、佗身の量はそれだけ増大していると見なければなりません。

このことは如来の本願と、その本願力の上においても同様にいうことが出来るのです。即ち、如来寿量品に、  
毎ツネにみずからこの念をなす、何を以ってか衆生をして、無上道に入らしめ、速やかに仏身を成就することを得せしめん。  
といい、方便品に、

過去の諸仏も、無量無数の方便、数々の因縁・譬喩・言辞をもって、衆生のために諸法を演説したもう。この法も皆、一仏乗のための故なり。

と述べ、更に過去仏の諸仏出現の本願を明かして、

諸仏世尊は、衆生をして仏知見を開かしめ清浄なることを得せしめんと欲するが故に世に出現したもう。

衆生に仏知見を示さんと欲するが故に世に出現したもう。

衆生をして仏知見を悟らしめんと欲するが故に世に出現したもう。

衆生をして仏知見の道に入らしめんと欲するが故に世に出現したもう。

舍利弗よ、これを諸仏は一大事の因縁をもつての故に世に出現したもうとなすく。

と示されているように、娑婆世界に出現したお釈迦さまをはじめ、無量の過去仏の一人一人の、その本願、その本願力というものは、全く同一のものでありながら、代を経るに従って重畳し、重畳しながらも同一であるため全く一味のものとして顕発されて来るのです。

更に、この加層・重畳は、如来の本願と本願力そのものである一仏乘（妙法蓮華經の五字七字）についても同様にいうことが出来ましよう。

従って、本仏お釈迦さまによつて説かれた一仏乘、地涌の菩薩に付属された一仏乘なるものは、一人お釈迦さまの因行・果徳の不二一体なるもののみでなく、無始久遠劫来無量無辺の過去仏のそれぞれの菩薩時代より仏陀時代、そしてその滅後の正法・像法時代にかけて起こされた本願、顕発利益した本願呪力、如来秘密神通之力の、無尽に重畳し、重畳をつづけて限りなく、且つ不変・不滅のものとして拝されるのです。

一仏乘が既にそうであるならば、一仏乘を行ずる末法娑婆世界の依報も、またそうでなければなりません。今、本時の娑婆世界は、無量の諸仏の成道・説法の浄土、方便現涅槃の聖地として、常住の浄土が具体的に顕現してくるのです。如来神力品に、このことを証して、次のように明記されています。

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轉じ、諸仏ここにおいて般涅槃したもう。

勿論、ここにいる「諸仏」とは無量の過去仏もふくめているものですが、過去仏は一人も死んではないのです。悉く寿命無量であり、本時の即是道場は、無量の諸仏の脈々たる本願呪力にみちみちた常住の浄土なのです。日蓮宗の寺院・教会も、かくの如き道場として復活してゆかねばなりません。如何に大聖人七百遠忌報恩記念事業と称し、何億の金を集めて壮大な伽藍を建立しようとも、僧侶が、かくの如き如来の本願に生き生かされない限り、本時の道場ではなく、渡世僧侶の店舗にすぎないでありますよう。

以上、如来の本因本果不二なる本果を開いて所見を述べてみました。次に本因を開いて、如来の本願とその本願呪力の強大さをたどつてみることにしましょう。

◎自我偈随想〔Ⅲ〕

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