

想隨偈我

[IV]

白西初卷

日 高 白 象

自 我 偈 随 想〔IV〕

鷲 峰 会

目次

〔第二十六回〕

如来毎自の大本願力 ーその二ー

お釈迦さまの本因における久遠の本願とその願力

1

〔第二十七回〕

如来毎自の大本願力 ーその三ー

契約と授記

49 40

〔第二十八回〕

如来毎自の大本願力 ーその四ー

二乗の浄土における黄金の繩

仏陀の右手、施無畏の印

98 85

〔第二十九回〕

如来毎自の大本願力 ーその五ー

特に五百億塵点劫来の因果について

三五の二法

110

如来毎自の大本願力 ― その六一

久遠劫来累積された巨大なる核エネルギーの如きもの

「古代エジプト展」をみて

八つの交道と、八葉の蓮華

二十五才のお釈迦さまと、百才の地涌の菩薩

如来毎自の大本願力 ― その二 ―

お釈迦さまの本因における久遠の本願とその願力

お釈迦さまの本因というのは、お釈迦さまが前世において無量劫の間、生まれ代わり、死に代わりしながら終始一貫、菩薩として修行を積み重ねて来たことを指すものであって、通常、本生譚（ジャータカ）として語り伝えて来ているものです。威音王如来の滅後像法時代にあらわれた常不軽菩薩、燃灯仏の在世中に授記された儒童菩薩をはじめとして、国王・太子・比丘・苦行者・青年・婦人等々の捨身求法・捨身供養の例があげられ、更に、本生譚の増補拡充は、人間以外の鳥獣にも及び、獣王・鳥王（金翅鳥・ガルダ）・猿王・鷲王・亀の例までも挙げられており、鳥獣に関する本生譚は、イソップ物語の原型にまでもなっているほどです。

詳しいことは、干潟龍祥博士の著「本生経類の思想史的研究」に述べられているようですが、私は、まだこの書に接する機会に恵まれてはいません。然し、いずれにしてもお釈迦さまの本生譚は、身をかえ、姿をかえながらも、その身を捨てて、法を求め、他を救ったということに尽きるようです。所詮「上求菩提」「下化衆生」という菩薩行をうたいあげているのです。通常、大乘仏教の菩薩思想は、お釈迦さまの前世における本因行、それをうたいあげた本生譚の発展にもなっており、興起して来たものであるとも申されていますが、本生譚の無限大の拡充は、法華経の提婆達多品の龍女成仏段において、智積菩薩をして、

我れ、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、徳をかさねて、菩薩の道を求むること、未だかつて止息したまわず。三千大千世界を觀るに、乃至、芥子の如きばかりも、これ菩薩として身命を捨てたもう処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、すなわ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おいて、すなわち正覚を成ずることを。

と言わしめるに至っているのです。

智積菩薩のこの言葉は、八歳の龍女の頓証成仏を説く文殊師利菩薩に対する反論の、確固たる証拠を示したものであって、智積は、これまで語りつがれてきたお釈迦さまの本生譚を悉く網羅し、その量の無尽であることを端的に表現して、三千大千世界の芥子粒の如き微細なものであっても、お釈迦さまが菩薩として身命を捨てた処でないものはない、と強調したのです。注意しておかねばならないことは、ここにいう「菩薩として身命を捨てたもう」ということが、寿命が尽きた自然死ではなく、あくまでも、「上求菩提・下化衆生」のためにみずから命を断つたということなのです。

「上求菩提」の一例としては、雪山童子が、

「諸行無常 是生滅法」

という帝釈天の変化した羅刹の声を聞き、更に、

「生滅滅已 寂滅為樂」

という後の半偈を聞くために、飢えた羅刹のために身を投げて捧げた、という本生譚をかかげることが出来ましょう。

また「下化衆生」の一例としては、飢えた母子の虎がいて、飢えのあまり母親が子供を食べようとするのを見た国王が、母子の虎を救うために、自分の体を食べさせたという捨身飼虎の本生譚を思い起こすことが出来ましょう。

このようにお釈迦さまの本因の菩薩行は、悉く捨身供養によって貫かれています。同じく提婆達多品の冒頭には、次の言葉があります。

我れ、過去無量劫の中において法華經を求めしに、^{ケケン}懈倦あることなし。多劫の中において常に国王となつて、願をおこして無上菩提を求めしに、心退転せず。六波羅蜜を満足せんと欲するをもつて布施を勤行せしに、心に象馬・七珍・国城・妻子・奴婢・僕従・頭目・髓腦・身肉・手足を^{リンジャク}吝惜することなく、^{ケケン}軀命をも惜まざりき。

私たちは、日頃、靈供養をする場合、主として提婆品を読むことを習いとしているため、冒頭のこの經文は口にも読みなれ、耳にも聞きなれているところですが、ここにいう国王とは、本生譚に伝える捨身飼虎の国王の如き人であつて、生々世々、多劫の間、法華經を求めて捨身供養を重ねて来ていたのです。

「多劫の中において、常に国王となつて、願をおこして無上菩提を求めしに、心退転せず」

という経文を、うっかり読みすくしてはなりません。常に国王となつたその国王は、国王となる毎に烈々たる捨身供養を
とげて来たものであり、具体的な本生譚の数々が、しっかりと踏まえられているのです。

もとより国王のおこした願とは、人を救い、世を救い、地上に仏国土を建立するため一仏乘を自他ともに行ずるとい
うのですが、ここで、もう一つ注意しておかねばならないことは、この国王が菩薩として修する六波羅蜜の中、布施波羅密を
第一としていたということです。

布施波羅密とは、本来、布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧という六波羅蜜の筆頭にかかげられているものですから、
布施を第一として勤行することは、何も特異なことでないかも知れませんが、小乗経の徳目である「四諦」「八正道」「十
二因縁」の中には、曾ってかかげられていなかったものであるだけに、その限りにおいては、やはり特異というほかはあり
ません。

しかも、この国王の布施には、

「心に象馬・七珍・国城・妻子・奴婢・僕従・頭目・髓腦・身肉・手足をリンジャク惜惜することなく、
軀命をも惜まざりき」というのですから、それはすさまじいばかりのものと申されましよう。

「象馬」というのは、象や馬を乗りものとする軍事勢力をあらわすものであつて、騎馬兵力はもとよりインドの象兵力は、
西方諸国の恐怖の的でもあつたほどです。「七珍」とは金・銀・瑠璃・砗磲・瑪瑙・真珠・玫瑰という七宝にあらわされた
経済力のことであり、「国城」とは国王の領土とその王城のこと、「奴婢・僕従」とは男女の奴隷の数の多数によつて家臣
の勢力をあらわし、「妻子」とはもとより国王の家族のこと、次に「頭目」というのは、国王が自分の首を切つて頭を施し
たその頭であり、自分の目をえぐり取つて施したその目をさしてあり、「身肉」「手足」もまた国王の体の肉をそぎ、手や
足を切つて施した国王の切断された手や足、そしてそぎ取つた肉そのものをさしているのです。

そして「心に」それらすべてのものを「惜まざりき」というのは、心の中で惜しまなかつたといふのでなく、心の隅
に毛にも惜しむ心があつたならば、たとえ布施供養をしたとしても、それは本当の布施の供養ではないといふ意味であつて、
イエスが「心に姦淫をいだいた者は、既に姦淫を犯したことであり」と言つたのと同じ意味でありましよう。

国王は、布施を勤行するに際して、心の隅にも毛にも惜しむ影さえなかつたということです。ここにも因行におけるすさまじいばかりの捨身供養が説かれていると申されましよう。

私は、曾って日本山山主藤井日達上人の膝下にあつたとき、屢々、法話の中で、

「六波羅蜜の第一は布施波羅蜜、四摂法の第一もまた布施の行、不自惜身命と命も惜しまないと誓った者が、どうして財を惜しんでなりましよう」

と説かれていた山主人の言葉が思い出されます。

また、次のようにも申しておられました。

「私が、お弟子さまたちにむかつてお話をしていると、私がこれまで御修行で積み重ねてきた御修行の功德が、お弟子さまたちに吸い取られていく思いです。寿命が縮むような疲労をおぼえます。」

この一言は、東京九段道場のある朝のお勤めの後、朝のご挨拶をかわされた時、居並ぶ私たちに漏らされた、つぶやくような一言でした。

当時の私には、その言われる意味が理解出来かねていました。弟子・信者とあい対している時、どうしてこれまでの修行の功德が吸い取られて行く思いをするのか、功德というものは財産のように人に取られて減少するものなのか、どうして功德が取られると疲労するのか、皆目、見当もつきませんでした。

ところが今にして、功德とは善根を積んだための果報というような結果的なものでなく、勿論、そういう意味のものはありませんにしても、もっと根源的なもの、命、その人自身の寿命にかかわるもの、と気付くようになったのです。

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。

とありますが、寿命というものは、菩薩道を行ずる行為によって増益するのです。若し菩薩行が停止したり廃棄されたならば、即刻、寿命も衰退し消滅して行くほかはありません。

お釈迦さまの久遠の因行というものも、因行によって寿命を増益し、更に因行を積むという「くりかえし」が、無窮に継続される処に成立しているのです。この「くりかえし」は、始めなき原始における因行を、全くそのまま非連続的に繰り返

すことであつて、因行の功德が寿命となり、その寿命が次の因行の母胎となつて、不滅の因行、無始の仏界に即する無始の九界を成立せしめて行くのです。

因行がなければ九界はなく、九界がなければ仏界はありません。善いことをすれば良い報いがあらわれ、因行を修すれば仏果があらわれるという前に、寿命が功德として成就するのです。

因行の功德は、まず何よりも自分自身の寿命が成就するということでありましょう。日本山山主人が弟子壇越に対して説法される時、自分の修行の功德が吸い取られ、寿命の縮むような疲労を覚える、と仰せられたのも、修行の功德が寿命であり、命は衆生教化利益の一念に凝集し、命の一念が言葉となつて弟子壇越の身心へ譲与されて行くからでありましょう。

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へたもう。

と仰せられています。本仏お釈迦さまの因果の功德である妙法蓮華經の題目は、単なる法体でなく、まさしく本仏お釈迦さまの血肉的命そのものであつたのです。だからこそ、この題目を受持するとき、自然譲与が成就し、

妙覺の釈尊は、我等が血肉なり。因果の功德は骨髓にあらずや。

となるのです。

ここにいうお釈迦さまの命とか血肉とは、觀念上の修飾語ではなく、本生譚にいう久遠の因行の間、断命・捨身供養したその命であり、飢えた虎にすすませた血であり、食させた肉そのものなのです。

確かに本生譚は、西北インドの仏教徒によつて次々に作成され、増補拡大したものです。そして本生譚の発展にもなつて大乘の菩薩思想も興起し發展した、とも申されましょう。ここに本生譚が生身のお釈迦さまを超人化する過程の説話にすぎない、という考えの起こるのも、蓋し当然のことでありましょう。

ところが、不思議なことには、西北インドにおいては、本生譚が実話として伝えられ、その遺跡さえ現存しているものが少なくないのです。私は、まだパキスタンやアフガニスタン地方の遺跡をたずねてはいないのですが、現地を踏査された東洋大学教授の金岡秀友博士と、同大学教授の菅沼晃博士は、「アフガニスタンの仏教 砂漠と幻想の国」という書の中で、

次のように対談しています。

さきに本生譚の事例を省略していましたので、対談中の本生譚の例も一緒に引用してみましょう。

金岡 つけ加えておくと、パキスタンには、こうした説話の舞台になっている土地が、あちこちにあります。たとえば、そのクナール塔のすぐそばにプシカラパティという場所があります。(中略)さらにこの卒塔婆の西北五十余里のところに、卒塔婆があるといえます。これは中国の文献ですから、五十余里というのは、今私たちが使っている距離で四十キロくらいでしょうか。この卒塔婆のいわれが、またおもしろい。

お釈迦さまが、そこで鬼子母を仏教に帰依させたところだといわれていて、そのことからこの卒塔婆は鬼子母塔と呼ばれているんです。(中略)

菅沼 捨身飼虎の説話に因んだ場所も多いですね。しかもトラが飢えのため非常に弱っているので、わざわざ竹で自分の体を出して血を出してなめさせ、元気をとりもどさせてから、からだを餌として与える。そういった徹底した捨身のかたちを、玄奘三蔵がこのあたりにこと寄せて書いています。その一帯の地面は赤茶けていて、まさに血が流れているように思えた。確かそんな一節もつけ加えられていました。

金岡 その種の話は、仏典に数知れないほど出ているようです。(中略)パキスタン一帯には捨身説話が溢れている。物語の本拠地とっていいでしょう。

仏像にも、その説話を主題としたものが多く、タキシラの博物館などにしても、お釈迦さまの像と、八相成道を主題にした図について多いのが、捨身説話に題材をとった彫刻類でした。

菅沼 それだけに、日本ではよほどの専門家でもない限り仏像を見ても、その姿かたちがどんなことを意味しているのか、よくわからないのですが、パキスタンの遺跡にある仏教ゆかりの像や絵は、だれが見てもわかるんですね。説話にのつとつたものだけに、意味するところがはっきりしている。少なくともそこに疑義は少しも感じられません。

金岡 そこがまた、日本の仏教との大きな相違点ですね。象徴性の強い仏像が多いだけに、それが何を教え、何を表現しようとしているのかわからない。それを明らかにしていくには、専門家でさえも非常に苦労するんですよ。

ところが、パキスタンの場合のそれは、説話の内容を知らない人でもわかる。捨身の話、輪廻転生の話、供養の話、

すべてはその繰り返しです。説得力の点からすれば、日本よりもパキスタンの仏像の方が、はるかにすぐれているといえましょう。問題はただ一つ、その教えを実行するかしないか、それだけです。

別の面から考えていくと、それほどまでに、限られたいくつかの話を、とつかえひつかえ繰り返し教えなければならなかったということは、住んでいる人間の生きざまが、いかに荒々しいものであったかを物語るものともいえますね。輪廻転生の教えにしても、日本人にはとても考えられないくらい徹底しているというか、これでもか、これでもか、と人に迫りつづけるといった感じで、ジャーナリカ物語の中には、四度も転生して、ようやく仏陀になることができた、という話があります。

その人は、いちばん初めに婆羅門の女人として生まれます。婆羅門というのは梵天の後裔で、インドの四聖中の最高種族とされている僧族ですが、この銀面女という名の人は、女に生まれたことを悲しんで、苦勞を積み重ねたのち、自分の乳房を切つて人に与えて死ぬんですね。

そのおかげで、次に転生したときには、婆羅門の男性になることができ、善根を積んだ上、我が身に千の穴をあけて、動物たちの飢えている仔に食わす。そして次の世には王に生まれ、善政を行ったのち、誰もが供養しない虫のために自分の身を捧げたいと願つて、山の中に入つて、体の血を虫に吸わせて死ぬんです。

で、そうやって三度も捨身をし、転生して四度目に、ようやく仏陀に生まれることができた、というのがこの物語の筋立てです。

その当時の仏教徒は、身を投げ捨てて善をなせ、それがなにをもたらずか、その時は誰にもわからないけれど、来世があり、そのまた来々世があるんだ、と人々に説きつづけたのですよ。

人のことなど、かまっていられない自然条件の中で生活している民衆の間に、教えを深く浸透させていくための手段は、それ以外になかったのでしょうか。

菅沼 しかし、そういう説話を聞かされても、日本人にはピンときませんね。身を猛獣に投げ与えることにしても、美談だとは、とても思えない。しないでいい苦勞を好んでしているのじゃないか、そんな感じさえします。

それも、わが身を飢えるもののために捧げるのならまだしも、わが子をトラに与えて供養したとか、頭や首を切り

とって供養したという話にいたっては、とっていついていけない気がします。

金岡 そうそう、スルーパ王などは、子供から奥さんまでを供養していますものね。

この王さまは、山におきさきと子供を連れて修行に出かけるのです。その頃は、こうした優婆塞的な修行法が行われていたのですが、そうしたら、その山の中で、

「欲を絶ち切らなければ、悟りはない」

という偈を唱えている人間がいる。この悟りについての教え方は「涅槃経」と同じですが、スルーパ王がよく見ると、それは叔父さんだったのです。

で、スルーパ王は叔父さんに聞く……。

「偈は、それだけではないはずですよ。残り半分があるでしょう。それを教えて下さい」

すると、叔父さんは、

「確かに、そのとおりだが、腹が空いているので、とても言う元気がない」

と答える。それじゃというので、スルーパ王、自分の子を与えると、ガリガリと頭からたべちまって、あげくの果て、この叔父さん、

「俺は、まだ腹が空いているから、残り半分の偈をいえない」

というんですよ。そこで王は、おきさきを与える。するとまたガリガリと食べてしまつて、

「まだ、腹が空いているから云えない」

と、叔父さんは教えることを拒否するんです。

「じゃ、この自分を食べてもいい。しかし、死ぬ前に、その残りの偈を聞かせてはもらえないだろうか」というと、そこで叔父さんは、ようやく、

「迷いを絶てば、本来の寂靜の境地を味わうことができる」

と答えて、スルーパ王を食べ終つたとたんに、帝釈天の姿に変わったといつのですが、この話を刻んだ彫刻や絵も残っています。

菅沼　そこまでくると、仏教の説話というよりも、伝奇小説めいてきますね。

金岡　まったくです。とにかく、こういう話がパキスタンをはじめ、アフガニスタンから中央アジア一帯にかけて無数にあり、またその話の出どころと称する場所が、いたるところにあるのですね。

ところが、こうした話は、中国にくるとピタリとなくなってしまう。それはなぜかというと、中国では日本と同様に通用する話ではなかったからです。

自分を殺すくらいでなければ、人に慈悲を与えることはできないんだ、というような厳しい教え方が、まかり通ったのは、西アジアから中央アジアにかけての特殊事情です。それを強調する必要性が、この地方一帯にはあったのですね。
(以下略)

引用が随分長くなりましたが、現地を実地に踏査された両教授の対談によって、お釈迦さまの本生譚の生々しい一斑をのぞくことが出来、更に説話としての本生譚が、現地にあつては実話とされ、その遺跡が各所に、今なお現存している事実を知ることが出来るのです。

ところで、何故、この地方に捨身供養というすさまじい本生譚が生まれたのか、何故、作られた説話が実話として流布し、増補拡大され、遂には遺跡までも設けられるに至ったのか、その特殊事情とは、一体どうしたことなのか、ということを次に考えてみなければなりません。

両教授は、このことについて同書に次のように対談しています。

菅沼　やや飛躍した意見といわれるかも知れませんが、私はこう考えているんです。宗教には、仏教やインド教のように農耕定住型のもの、ゾロアスター教やイスラム教のように自分の手で生み出すことより奪う要素をもった、いわば遊牧民型の二つがあるといえるのではないかと……。

そして地理の上で風土を比較しても、アフガニスタンには、とうてい他人のものまで作る余裕はありません。生きるためには、どうしても、どこからか奪ってこなければならぬ。ですから、捨身供養といった宗教的発想が、そこからは出てくるはずもないんです。

となると、仏教が根づくのは、やはりインドのように高温多湿で、農作物のたくさんとれる地帯、人にものを領ち合

うことができる場所に限られてくるのですね。

だからこそ、インドではお寺がたくさんふえても僧侶たちを養うことができたのだし、一方のアフガニスタンでは一時的に仏教は栄えたものの、僧侶たちの面倒を見ていた時の権力者がいなくなると同時に、衰微してしまったのだと思います。

こうした風土的な対比は、アフガニスタンとパキスタンの相違にもあてはまるのではないのでしょうか。

金岡 それはなんといつても、あのヒンドウ・クツシュの山なみを越えて、カイバル峠から下界（パキスタン）を見ると、一面の沃野ですものね。今は多生荒れてはいますが、おそらく昔は緑したたる地帯だったのでしょうか。菅沼さんのいう顔ち与えることのできる地帯です。

捨身供養ということがその風土的な要素を含めて指摘されましたが、供養はそのまま布施の精神であり、それは経済学的にいうと分配の理論です。捨身は、人に与えるものがない場合、自分の身を投げ与えるという徹底した供養のかたちですが、それは最後の手段であつて、布施を恒常化するには、かなりの生産財がなければならぬこととなります。ですから、布施の理論が発達している地域は、総じて豊かな地帯です。そこからするとインドやパキスタンは豊かな土地だったのですね。

一方、トインビーがゾロアスター的人間観と指摘したのは、食うか食われるかの収奪の理論です。だからこそ、彼が人間が古代・中世の殺人的飢饉から抜け出すことのできた今日、なお収奪の理論に基づいた宗教を信奉しているようではだめだと盛んにいい、布施の理論から出発した仏教を高く評価しているんです。（中略）

菅沼

……（中略）……これもやや観念飛躍のきらいはありますが、地理的にいうとアフガニスタン・パキスタンとつづく

あの一連の地帯に残っているタキシラーやガンダーラの遺跡に行くと、

「この土地で、クナール王子が両眼をつぶした」

「その王子は、ここでトラにわが身を食べさせた」

といった具体的な説話がいっぱいあって、しかも、インド本土よりも土地に染みついた話が多いのですね。

それはどうしてなのか、と考えてみたのですが、どうやら一方から入ってくる収奪の論理に対抗してのことではない

か。そうした傾斜した考え方を正すために、仏教の説話で強く訴えたのじゃないか、と思うんです。

(中略)

金岡 捨身の思想というものは、仏教発祥の地であるインド以外の、西アジアや中央アジアの特色ということにもなるのでしょ。

身を投げ捨てるというその思想そのものが、この地域の人々が、もともと持っていたものなのか、自分たちのものではないけれど、この地方の人々に仏教思想を植えつけるには、捨身というかたちで説得する以外にない、と布教家たちが考えたからなのか、きっとそのどちらかなのでしょうか。

菅沼 そうして、おそらくそれは収奪の論理に対する抵抗であり、仏教側からの働きかけだったのでしょう。それに違いありません。

金岡 それほどまた、この地域での収奪は、ひどいものだったろうと想像されます。社会もまた収奪経済といったかたちで成り立っていたと、考えられますね。(中略)比丘、比丘尼は窟院の中にいたにしても、優婆塞・優婆夷を外に求める場合、その働きかけには、やはりなにかの説話で臨むほかないわけですから、その場合、捨身説話の多いジャータナどは、まさにうつつつけの素材だったでしょう。そういうわかりやすさがなくては、民衆はついてこないんです。

またまた対談の引用文が長くなってしまいました。これによって既に明らかであるように、金岡博士にしても菅沼博士にしても、お釈迦さまの本生譚にあふれる捨身思想、その説話の拡大流布し土着性の理由を、世界的な歴史学者であるトインビーにならって、この地方特有の収奪論理に対する抵抗に求めているのです。

トインビーにしても両教授にしても実地に現地を踏査しているのですが、アフガニスタン等の西アジアにおける荒漠たる地域、草木も稀な瓦礫の山ひだの果てしなくつづく風光に接すれば、ここに生きんがために収奪も伝統とならざるを得ない厳しさを実感したことでしょう。

そして、ここに仏教の根をおろすには、収奪社会論理に対抗するため、仏教の布施の精神を極限にまで具体化した捨身供養を説き、しかもそれが説話でなく実話として民衆に迫り、遂には、ここがその聖地であるという遺跡までも構築せざるを得なかった、と推定されたのも無理からぬ発想であった、とも申されましょう。

これに関するトインビーの書は読んだことはありませんので、批判もできませんが、然し、両教授の発想は、果たして正確を得たものといえるでしょうか。このような凄絶きわまりない捨身供養は、もはや布施波羅密といわれるものでなくて、むしろ供養、人身御供といわれるものではないでしょうか。

それは、パキスタンやアフガニスタン、引いては中央アジア一帯における収奪論理に対する仏教側の抵抗というよりも、むしろこういふ地域に、仏教が伝播する以前から、既に浸透し、流布し、抜き難いほどの勢力をもっていた密儀宗教の凄惨なる供養、たとえば動物や鳥類を殺して神に捧げ、中には人身御供も敢えて辞さないという、そういう供養に対する仏教側の、抵抗というよりは、より積極果敢な説得として、本生譚の捨身供養が、手を変え、品を変え、繰り返し、繰り返し、執拗に宣説されていったことを物語るもの、と見るべきではないでしょうか。

当時、西北インドに浸透していた密儀宗教として、イラン高原に発したミスラ教（別名 ミトラス教）、これを改革したゾロアスター教をあげることが出来ます。

ミスラ教というのは、西暦紀元前およそ一五〇〇年の頃、アーリヤ人がヒンズークシュ山脈を越えてインドへ侵入する以前より、アーリヤ人によって信仰されてきた多神教であつて、イランに定住したイランアーリヤ人によってミスラ教といわれ、インドに定住したインドアーリヤ人によってバラモン教と変容したのです。

変容の理由としては、イランとインドの風土の相違、遊牧社会と農耕社会の相違、或いは先住民族の宗教との習合などがあげられましようが、根が同じであつたところから、イランのミスラ神（ミトラス神）がインドのミトラ神となり、アフラ・アズダ神のアフラが阿修羅となり、ミスラ教の供養の牡牛はバラモン教の聖獣となる、という関連性も当然あらわれて来るわけです。

ところでミスラ教の主神にまでもあがめられるに至つたミスラ神は、十二月二十五日の冬至に泉の湧き出る処の岩を矢で射た時に、岩より飛び出して来た神であつて、岩を射たことよつて誕生した処から、射撃の守護神・不敗の戦い神とされ、岩を矢で射たならば火が発する処から太陽神の分身となり、太陽神と盟約して、悪や闇と戦う契約の神とされて来ているものです。

インドの聖典「ヴェーダ」の中にあらわれるミトラ神のミトラという語意もまた盟約・契約であつて、これが仏教に入つ

てマイトレーヤ（弥勒仏）となつてゐるのですが、弥勒菩薩がお釈迦さまの滅後五十六億七千万年の後、娑婆世界に弥勒仏として出現し、竜樹下三会の説法をもつて地上の衆生を救済するという誓願を立てたのも、ミ斯拉の契約の系譜を引くものと申されましよう。

ミ斯拉と弥勒、ミ斯拉とイエス・キリスト、この三者が共に、十二月二十五日の冬至に生まれ、二月十五日の春分に復活したということについては、既に本誌（昭和五十一年六月十一日記の「天上と地下と地上の浄土」の項）において触れておきましたので、重説はさけますが、ミ斯拉教の神殿が、アーチ型の天井をした窓一つとしてない真暗な天然の洞窟を最高のものとし、天然の洞窟のない場合、それに似せた神殿を構築したものであつたことを思い出さねばなりません。

こうした真暗な神殿は、太陽の夜の眠りと冬の間の眠りを象徴してゐるのです。ミ斯拉教徒は、この神殿の中で、日月両神の上昇・降下の天道を照らす松明を光として、凄惨な密儀を執行したのです。供犠された動物は牡牛でした。牡牛を屠殺したのは勿論ミ斯拉です。ミ斯拉は太陽神と共に、今殺したばかりの聖牛の肉を食い、その血とアルコール性の強い八才マ酒をくみかわす聖餐式によつて、太陽神との契約を成就し、春の豊饒を民衆にもたらすのです。

ミ斯拉教の司祭をマゴス神官といい、イエスの誕生の時に訪れた東方の聖者三人というのも、このマゴス神官であつたといわれていますが、ミ斯拉教がローマ帝国の国教となるや、強大な勢力をもつ特権階級となつてゐます。その彼等が神殿密儀の司祭をつとめる時、みずから太陽神となり、ミ斯拉神となつて、密儀の役を演ずるのです。

太陽神のマゴスは赤い長衣を着て黄色いバンドをしめ、ミ斯拉のマゴスは赤い外衣をまとい、三角帽子のようなフリユギヤ帽子をかぶつて、牛を殺す剣を持ち、曾つて神々が演じた疑似儀礼を繰り返すのです。

牛は、アフラ・マズダがその全知全能によつて創造した聖獣でした。供犠の牛は必ず牡牛でなければなりません。何故ならば、牡牛の精種によつて、作物も実り、豊饒がもたらされるからです。

オランダの宗教学者フェルマースレン教授は、その著「ミトラス教」（十七頁）に次のように述べてゐます。

ミトラと牡牛の関係は、後にローマのミトラス神崇拜の中心課題となつたが、それは古くはアヴェスタ聖典においてよりも、ヴェーダ聖典においてはつきりしている。

H・ロンメル教授のおかげで、多数のペーダ文書が解明されてきたが、彼の信ずるところでは、それらの多くは、

ローマの牡牛を屠る神ミトラス神と関係づけることができる。

ロンメル教授の出発点は、生命の神ソーマである。これはイランの宗教の神聖な液汁ハオマと同義のことばであつて、月から涌出して降つた雨水を表す。ソーマ神は植物界に生命力を与え、それによつて、人間世界や動物界を等しくいつくしみ育てる。

まず樹液が人間の男性や動物の雄の体内では、子をはらませる種子に变じ、人間の女性や動物の雌の体内では、乳となる。

こうして与えられる生命は、死に際して再び月に帰るが、月が満つるにつれて、ソーマ神はこの生命力を与える力を回復してゆき、あたかも一椀の鉢であるかのように自分を満ちあふれさせ、神々に分配される毎月の不老不死の糧食となる。

神話の中では、ソーマ神は雨水として、大地をはらませる聖牛の精液となる。また万物を養い育てる天の牡牛の乳ともなる。神々は不老不死の恵をもつ、その分け前にあずかりたいと思い、実はソーマ神自身であるところのソーマ樹の暗殺計画を立てた。風の神ヴァユがそれに加わつた。ミトラ神もまたその殺害計画に加担するように招かれる。神々は、「その名が盟友を意味する」神ミトラに話しかける。

「さあ、ソーマ王を殺そうではないか。」

ミトラ神はいう。

「私は断る。私はすべての者にとって友だから。」

再び神々はいう。

「それでも彼を殺すでしょうよ。」

ついに、ミトラ神はソーマ神屠りの供犠の祭りにおいて分け前にあずかるといふ約束の下に、その殺害の手助けをする。

ところが、その結果、牧場の畜群に対する彼の支配権は危機に瀕する。獣たちが次のようなことばで、彼にはむかつたからである。

「ミトラ神は友であるはずなのに、ひどいことをしたものだ。」

ヴァルナ神でさえソーマ神の殺害に一役演じた。結局、ソーマの聖樹の茎から液汁がしぼりとられるときの宗教儀式の場合と同じように、ソーマ神は石の錘の下で押しつぶされた。

ソーマ神が供給するものは生命の根元である血と、礼拝の儀式において神々、神官、会衆が飲む聖なる飲料とである。こうして人間は不老不死の力を授かるのであるが、一度は死を経なくてはならない。死を免れるのは神々だけである。

このようにヴェーダ史料とアヴェスタ史料、とりわけブンダヒシュンと呼ばれる一群の文書とを比較してみるとよい。ブンダヒシュンにおいては原初の聖牛が殺されると、そのとき植物界が創造される。後世のミトラス神の信仰では、神としてのソーマ・ハオマはもはや姿を消しているが、聖牛の殺害と、その結果である甦りの恵という思想は残された。

インドのヴェーダ聖典では、ソーマ神の御神体であるソーマ樹が供犠とされ、その樹液が万物復活と創造の呪力とされているのに対して、イランのゾロアスター教の聖典アヴェスタでは、牡の聖牛が供犠にされ、その肉と血とハオマが復活創造の呪力とされていますが、供犠の相違は、農耕社会と遊牧社会の相違によることは明白であり、根本的思想は全く同一であると申されましょう。アヴェスタでは「牡牛の最後のあがきが終わるや、魔法力を帯びた麦の穂が、牡牛の血や尾から突然飛び出した」といわれています。屠殺された牡牛の最後のあがき、この時、牛に凝集した宇宙的呪力がふりしぼられると考えたのであり、それは日本においても密教の祈祷に動物の呪力を利用する場合、その動物を極限状態に追い込んだ途端、殺害することと通じるものでありましょう。

ヴェーダに描かれたミトラ神は、農耕社会の影響のためか、殺害には積極性を欠いていますが、イランのミスラ神は不敗の戦いの神として勇猛果敢であり、聖牛屠殺を演じることによって、太陽神と並ぶ救世主にまであがめられているのです。フェルマースレン教授の「ミトラス教」（七九頁〜八一頁）には次のように述べられています。

確かなことは、牛屠りが恩寵に満ちあふれた創造的行為と考えられていたことである。死から新しい生命が生まれ出る。これは古代のあらゆる密儀宗教の根元にある信念である。

なぜなら、どの宗教も生命というものが持つ同じ問題に、すなわち、自然界の毎年の繰り返しの中に看取される死と復活のテーマに行きつく。「母なる大地」は穀物の種を託され、やがて大豊作のとり入れとなる。

ペルセフォネ、アッティス、などの神々は、みな死んで新たに甦る。従って、ミトラス神は牡牛が擬人化されたものであり、自らを殺して甦ると解されたことがあるが、それでよいであろうか。

この意見を証明する十分な根拠は、現在までのところ無いとはいえ、牛屠りと古代ペルシャの文献資料の記事との間には、いくつかの類似点がある。ブンダヒシユン文書と黙示文学アヤトカール・イ・ザーマースピクによると、善の最高神アフラ・アズダが原初の超人ガヨーマルトの出現前に、すでに牡牛を創造した。ところが、悪の勢力がこの創造の仕事を破壊しようとして、まずこの牡牛を攻撃した。

しかし、この「黙示録」によると、牡牛の脊髄液から「ありとあらゆる種類の存在」がとび出した。この出来事は、ブンダヒシユン文書では、もっと詳細に描写される。ここでは五十五種の薬用植物があげられる。

しかし、悪の神アーリマンとミトラス神の聖なる秘蹟との間には、大きな隔たりがある。多分、この創世譚が後世に発展して、重点が牛屠りの秘蹟の恩寵をもたらす根源的な力に置かれるようになった。

アーリマン神が実行に移そうとした悪行は、ミトラス神の手にかかると、人類の救済のためのもの変わった。そして彼自身は救世主（ソーテル）となった。牡牛を攻撃しようとするアーリマンの願望は、サソリが牛の生殖器をつかんでいるミトラス神画像の中に保存された。（中略）

さそりの役目は、みのりをもたらす聖なる種子を、その根源において破壊してしまうことである。別のペルシャ語文献によると、この種子は、月世界に移されて浄化され、そこで自然界の諸々の種を創り出すのである。

ペルシャにおいては、さそりや蛇は悪神アーリマンの手先でした。ところが小アジアからギリシャ地方へ行くと、強大な治癒神アスクレピオスの像が手に蛇をもっていたように、蛇は大地のシンボルであり、ミスラ神の画像にも、屠殺された牛の血をすすっている蛇の姿があらわされて来るのです。これについて同書（八十一頁）は、

別のミトラス神の画像では、蛇は古代ギリシャ宗教のシンボルにあるように大地を表す。従って牛屠りの図では、大地を表す蛇は、人類の利益のために血をすすって肥沃になろうとするものである。

このようにミトラス神の性格は、牛屠りの図の中に余すところなく表現されている。ここでは、彼は世界の新しい生命力をもたらす創造者であり、物質的な必要ばかりでなく、やがて論ずるように、全世界の福祉を保証するために、最高の宇宙的行為を演ずる救世主である。

このシーンがミトラス神殿の中で、ぬきんでた地位を与えられ、この宗教の聖なるイコンの中で、最も大きな崇拜を受けたのは、ごく当然のことである。

と述べています。ミスラ教はローマ帝国の国教となり、ローマ軍団の将兵によって不敗の太陽神としてミスラはあがめられ、ローマ軍団の行く処、全欧州にその神殿を構築せしめたのですが、聖牛を屠殺することがミスラ教の神々の中、最高の神事である以上、ミスラが主神よりも民衆に尊敬されるに至ったのは、いずれの宗教にも見られる同じパターンでありましよう。

紀元前およそ六〇〇年の頃、東イランにおいて「マゴス神官の中からミスラ教の改革者、ゾロアスター教の開祖として立ったゾロアスター（ドイツ読みでツアラトウストラ）は、アフラ・マズダを唯一最高の神として一神教の体系を創設し、ミスラ教の聖牛屠殺の供犠とハオマ飲酒を禁じ、ミスラ教に大打撃を与えました。

然し、ゾロアスターがバルフの神殿に押しこめられ、暗殺者によって殺された後、教徒によって編纂された聖典「アヴェスタ」の中では、ミスラ信仰は光栄ある姿で復活しているのです。このことは、ゾロアスター教において聖牛供犠が拝火壇に代わったとしても、民間におけるミスラの供犠は、なお隠然たる勢力をもっていたことをうかがわしめるものでありましよう。

紀元前六世紀の後半からアレキサンドロス大王の侵入まで栄えたアケメネス王朝のペルシャ帝国は、人類史上、初めての大帝国を建設したのですが、キュロス大王（前五五八年～五三〇年）やダレイオス大王（前五五三年～四八六年）が、全領土の莫大な費用を集めて建設したペルセポリスの大建築について、岩村忍博士はその著「西アジアとインドの文明」（五一頁）に、次のように述べています。

ペルセポリスがアケメネス朝の首都としての実際の機能をもっていたと考えることは困難になった。もちろん、現在のところすべての記録が解読されているわけではないので、断言はできないが、もし政治的、軍事的、財政的中心

でなかったとすれば、このような大規模な建設は、なんと説明されるべきであろうか。

この疑問にたいしては、仮定的な答えはできるであろう。神殿とも考えられる。しかし古代ペルシャ人は神殿を造営せず、青天の下で神に祈りをささげた、とヘロドトスもいつているし、またナクシイ・ルスタムの磨崖彫刻では、ダレイオス王は野天の下にもつけられた火の祭壇の前に立っている。これらの理由から、ペルセポリスが神殿だったとは考えられない。

また、ペルセポリスは常時使用された客殿だと考えたいことは、その地勢や位置、特にこの地方が軍事的にみて不時の攻撃にたいする弱点をもっているという点からも推測できる。

それならば、キュロスやダレイオスが莫大な費用を投じて、このような建設をあえてした理由はなんであったろうか。

古代ペルシャ人が、もつとも恐れていたのはなんであったか。それはダレイオス大王の碑文にもあらわれているように、旱魃と飢餓であった。そしてこれらの天災をふせぐためには、神々にたよるよりほかはなかった。神々のめぐみをもとめる手段は、なによりも神々の注意を強くひきつけることであつた。近東の古代文明にあつては、神と接し、神の恩恵をねがうために、巨大・壮麗な建造物を造営するのが習慣であつた。

このような解釈によつてのみ、スーサ、バビロン、エクバタナ以外にペルセポリスを建造した謎を解くことができるのではないだろうか。

岩村博士の説も推考の域を出るものではありませんが、私が重要に思うものは、古代ペルシャ人が最も恐れていたものはダレイオス王の碑文にもあらわされている旱魃と飢餓であり、そうした天災をのがれるためには、ただ神々にたよる外はなかったということ、そして神々の恵を求めるには、何よりも神々の注意を強く引きつけることであつた、ということです。

このため、神々の注意を強くひきつけ、神々の恵を願うべく近東古代の習慣にならつてペルセポリスという壮大豪華な建築がなされたかどうかは断言出来ないとしても、そういう意図があつたことは充分理解されましよう。

ペルセポリスは、首都でもなく、城塞でもなく、また特定の宗教の神殿でもなく、しかも岩村博士の推考するものであつたとするならば、それは裏に政治的な世界統一を秘めながら、ペルシャ大帝国の全領土の宗教団体を集合せしめ、更にはペ

ルシヤ帝国に敬意を表する国々の代表使節をも貢献せしめて、天地一切の神々の恩寵を乞い、旱魃・飢饉・疫病を払い、豊饒と繁栄を祈らせる大会場として施設されたものではなかったか、と思わしめられるのです。

勿論、この大集会に君臨したものは、神の中の神といわれるに至ったゾロアスター教のアフラ・マズダから、地上の王中の王として神任されたアケメネス王朝のキュロス大王であり、ダレイオス大王であったことはいうまでもないことでしょう。ペルシヤ大帝国の経緯は、すべての宗教の神は神と認め、これらの神々を統合する唯一全能者としてゾロアスター教のアフラ・マズダを神の中の神と定め、アフラ・マズダより神任されたペルシヤ帝王が王の中の王として君臨し、宗教と政治とを車の両輪、鳥の両翼として運営することでした。

キュロスにしてもダレイオスにしても、拜火壇の下にぬかずく敬虔な信徒であつたとしても、ゾロアスター教に従属される王ではなく、むしろゾロアスター教を活用する王であり、王自身が地上にあらわれた神自身であり、アフラ・マズダの化身として自任していたのではなかったか、と思わしめられるのです。

現在ペルセポリスの遺跡の謁見殿の東階段正面レリーフに、両翼円輪のアフラ・マズダの紋章があり、左右から衛兵をはじめとする各国・各種族の貢献者の列が延々として向かつて来ている姿が浮彫りにされていますが、アフラ・マズダの両翼は、まさしく政治と宗教の両翼であり、この紋章の裏に、アフラ・マズダより神任された王中の王、現人神としてのダレイオスの顔がかくされているようです。

次に、この遺跡の中で有名なレリーフとして、階段下部の壁面の獅子と牡牛との豪壮な闘いをあげることが出来ましょう。この闘いのレリーフは、単なる装飾的芸術品ではなく、まさしくミスラ神の呪力と、ミスラ神によって屠殺される供犠の牡牛の呪力の偉大さを、豪快な闘いの姿で表現し、その呪力によって旱魃と飢饉をふせぎ、豊饒と不滅の繁栄のもたらされることを象徴しているのです。

牡牛と闘う獅子をミスラ神とみなすのは、決してこじつけではありません。各地より発見されたミスラの神像の胸には、獅子の顔があらわされているのです。獅子は火を象徴しているものであつて、ミスラの神像にまきついていて蛇が土地を象徴しているのと対をなすものです。太陽と大地、それはまさしく、太陽の復活と大地の豊饒をあらわしていると申されましよう。

私は、ペルセポリスの獅子と牡牛の戦うレリーフを、このように解釈するとき、アケメネス王朝においてゾロアスター教が表面に出ているながら、なおもミスラ教の供儀の密儀が隠然たる勢力をもっていたということ、そしてキュロスにしてもダレイオスにしても、この密儀の呪力を行政上に活用していたということをおもうのです。

ダレイオスがヒンズークシユ山脈を越えてインドに侵入し、インダス河流域、いわゆる西北インドを征服し、ペルシャ帝国の版図としたのは紀元前五一二年のことであつたとされ、これよりインドの富は続々としてペルセポリスへ運ばれたといわれていますが、おそらく西北インド、ガンダーラ地方にもダレイオスのペルシャ軍と共に、ゾロアスター教も浸透し、ミスラ教も浸透していたことでしょう。射撃の守護神であり、戦いにおける不敗の神ミスラが、戦う将兵に信仰されないはずはありません。

彼等は、ゾロアスター教の拝火壇にぬかずきながらも、同時に牛を殺し、その肉を食い、その生血を飲み、ハオマの靈酒に酔つては戦いの呪力を得、たとえ戦死しても復活する力を信じ、果敢に戦つたことでしょう。その占領地にミスラの密儀が起ころのは必然といわねばなりません。

ダレイオスのインド侵入にもなつてミスラ教が、はじめて西北インドに伝播したのか、それともそれ以前から既に伝播していたのか明らかではありませんが、西北インドがペルシャ帝国の領土となつて以来、この地にゾロアスター教・ミスラ教の密儀が盛んになつたということは出来ると思つたのです。

これまで私は、廻りくどくミスラ教を紹介しながら、ようやくミスラの密儀が西北インド・ガンダーラ地方に定着するまでの経過を推量しながら述べて来ましたが、こうした廻り道をしたのも、実は、お釈迦さまの本生譚の中、西北インド特有の捨身思想が、ミスラ教の凄惨な供儀を説得開会せしむるために起こつて来たものである、ということ論証しなければならぬ、と思つたからです。

さて、その後の西北インドは、ダレイオスを倒したアレキサンドロス大王によつて統治され、それもダレイオスの行政を範として踏襲された統治だったので、大王の没後、色々な王朝の興亡がつづき、紀元前一世紀から五世紀までつづいた大月氏国、クシヤナ王朝の統治下に入るので。

クシヤナ王朝の代表的王は、いうまでもなくカニシカ王（推定、紀元一四四年～一七三年）であり、マウリヤ王朝の阿育

大王に次ぐ仏教擁護で有名な大王でした。この王朝は、中央アジアから北インドに及ぶ大帝国を建設するのですが、その中心地域は、岩村博士の「西アジアとインドの文明」(一〇八頁)によれば、

アム川中流域の南からヒンズークツ山脈、西パキスタンのペシャワール、タキシラ、仏教遺跡として有名なマトウラにわたる広大な地帯が、この帝国の少なくとも中心部と構成していたことには疑いない。

とされており、その首都はペシャワール附近のプルシャプーラであつて、副首都はマトウラであつたといわれています。クシヤナ帝国の首都と副首都が共に西北インドに所在したことは、この地域の宗教、とくに仏教の興隆に大きな影響を与えたことはいまでもありません。中村博士はその著「世界の歴史、ガンジスの文明」(二四三頁に)、

カニシカ王が保護し援助していた仏教は、伝統的保守的仏教、そのうちでも、とくに説一切有部(一切の法は実在するものであると主張した学派)であつた。カニシカ王の精神的な師であつたアシヴァゴーシヤの思想的立場も説一切有部であつたと伝えられる。

カニシカ王は、シナ・日本の仏教徒一般の見解に反して、大乘仏教徒の関係は希薄であつたらしい。アシヴァゴーシヤもまた、その真正の作品について判断するかぎり、大乘仏教徒であつたといふことはできない。

と述べていますが、このクシヤナ王朝の時代に大乘仏教が興起し、ガンダーラ仏像やマトウラ仏像が作製され、本生譚も現在の形に編集されているのです。ローマの貿易も盛んであつて、ローマの黄金が続々としてインドに集められたといわれ、政治も文化的にも融合的であり、包容的であつたとされています。

中村博士は同書(二四七頁)に次のように述べています。

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。既に述べたことがあるが、たとえばカニシカ王の貨幣には、ギリシヤの神々、イランのゾロアスター教の神、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あるが存在する。

クシヤナ諸王は種々の宗教を認めていたのである。先にも指摘したように、クシヤナ諸王がみずから神的権威を標榜したことが注目される。

おそらくカニシカ王をはじめクシヤナ王朝の諸王は、アレキサンドロス大王がそうであつたように、アケメネス王朝のダ

レイオス大王を諸般の範としていたのではないでしょう。その統治下、パキスタンにもアフガニスタンにもミスラ教に関する文献もなければ、考古学的出土品もありません。わずかにゾロアスター教に関する貨幣と拝火壇の遺跡、そして「またカニシカ王時代には、ゾロアスター教の影響を受けた人々（マガール・バラモン）も存在した」といった文献しかありません。然し私は、アケメネス王朝以来、クシャナ王朝に至る間の西北インドに、ゾロアスター教が存在していたという事実に注目したいのです。というのはゾロアスター教の陰に、たとえミスラ教を名乗らなくても、聖牛屠殺という密儀が、民間に根強く伝わっていたのではないか、と思えてならないからです。

その傍証として、ゾロアスター教の拝火儀礼に対する仏教の焼身供養をあげることが出来ましょう。まず過去仏の燃灯仏について、立正大学教授の田賀龍彦博士はその著「授記思想の源流と展開」（一三四頁）に次のように述べています。

今、B3「生経」をもってその物語の梗概を示せば、次の如くである。すなわち、昔、独母があつて、麻油膏を売るのを業としていた。時に一人の比丘があつて、日々この母の所から麻油膏を取つて仏のために灯を燃やし、積年の後、作仏の決を授けられた。

独母は、比丘の燃やした麻油膏は自分のものであるから、自分にも決を授けよ、と願つた。仏は、この比丘が仏となつた時に、汝は決を受くるであろう、と云われた。その時の比丘は燃燈仏であり、独母は我が身であつた、と言う。

（中略）

G2「六度集経」は、先に独母と比丘とある所を、梵志と年稚（童子）とし、更に、仏名を挙げて唵如来としている。燈供養については、自らの頭をもつて燈としている。かくして、唵如来より童子と梵志ともに決を授けられており、童子とは錠光仏、梵志とは我が身であるとしている。

ここでは布施を強調して、燈供養に生身をもつてしており、他の燃灯仏本生話に見られない点である。（中略）或いは布施供養を強調して、燃頭供養を記述しているので、かかる布施供養の強調という点から、燃燈仏本生授記を撰取したものか分明でないが、授記としては上座部系の業報授記である。

これはお釈迦さまの本生譚ではなく、燃灯仏自身の過去世の因行を説いたものですが、燃灯供養を敢えて燃頭供養としているのです。本生譚の成立上、燃灯供養と燃頭供養は、いずれが先で、いずれが後であるか、という問題も起きて来るとこ

るでしょうが、そのいずれであつても燃頭供養という以上、それは自分自身の生身をもやし、もえさかる体を灯明とし、その灯明を仏に捧げることなのですから、まさしく布施供養の極限というほかはありませんが、これをゾロアスター教の拜火儀礼と対照してみるならば、自分の全身が拜火壇そのものと化しているのであつて、この眼前の苛烈莊嚴なる一事をもつてゾロアスター教を信奉する人々に対し、彼等の拜火儀礼よりも仏教の実践の方が、より遙かに徹底して勝れていることを端的に訴え、理屈ぬきに彼等を仏教に帰一せしめようとしたものである、と申せましょう。

それと同時に、焼身供養が自決的な人身御共の如き捨身の布施であるところから、これをミヌラ教を信奉する人々（たとえミヌラ教徒でなくても、その流れをくむ人々）の聖牛を屠殺して祈る供犠と対照してみるならば、焼身供養を敢行する者は、みずから屠殺される聖牛そのものと化しているのであつて、しかもその報酬・恩寵を求めず、ただひたすら衆生の成仏・国土の成仏を祈りつづけるという行動をもつて、彼等の密儀による恩寵主義を一蹴し、生きとし生けるものの生命の尊嚴なること、屠牛を執行するミヌラの神よりも遙かに勝れた仏陀の人格、そして仏陀によつて開かれた人類成仏の直道を示すことによつて、彼等の密儀を廃棄せしめ、彼等をして自動的に仏教に流入せしめようとしたものと申されましょう。

本生譚には、このような燃頭供養のほか、次のような焼身供養が説かれています。干馮ヒガタ氏の「ジャータカ概観」（一〇〇頁に紹介されているものの要点をあげれば、

大乘悲分陀利經（巻七）、悲華經（巻九）に説かれている本生譚であつて、お釈迦さまが前世、灯明王として山に入り修行していた時、商人たちが、悪鬼の起こした暴風雨のため道に迷つて困つてのを見て、灯明王は自分の両手に布をまといつけ、それに油をそそぎ、火をつけて灯火とし、以て商人たちに道を示し教えて、帰らしめたというものであつて、この本生譚は大乘のものであり、南伝には全く知られていないもの。

次は、菩薩本行經（巻上）、大方便報恩經（巻二）、並びに大智度論（巻四九）に述べられているもので、お釈迦さまが前世、カーンチャナサーラ王であつたとき、善説の偈を聞くために、全身の皮をはぎ、肉をそそぎ、それで千の灯明を作り、そこへ油をそそぎ、灯炷をおき、婆羅門より偈を聞き、灯炷に火を点じて、千灯明として供養したという。これも大乘の本生譚であつて、南伝にはないもの。

こうした焼身供養の物語は、大体大乘の本生譚にあるものであつて、法華經に來ると、いよいよ徹底した形にまとめられ、

薬王菩薩本事品第二十三の説法としてあらわされるのです。但し、ジャータカ（本生譚）というのはお釈迦さまの過去世における因行をいうのであって、仏弟子やその他の菩薩のそれをいうものではありません。従って薬王菩薩の過去世の因行もジャータカとはいえないわけですが、然し、法華経の本門流通分に、お釈迦さまの因行の焼身供養の諸相が、薬王菩薩の因行として拡充整備されていることは注目すべきでありましょう。その概要は次の通りです。

過去無量恒河沙劫の昔、日月淨明德仏の世に一切衆生慧見菩薩がいました。仏はこの菩薩をはじめ大衆のために法華経を説法されました。時に慧見菩薩は説かれた法華経の真髓を会得すべく、萬二千歳の間、仏法において苦行精進し、現一切色身三昧を得、「我れ、現一切色身三昧を得たる、皆これ法華経を聞くことを得る力なり。我れ、今まさに日月淨明德仏及び法華経を供養すべし」

と念言しました。ここに「法華経を聞く」というのは、法華経の真髓を会得するということです。即刻、慧見菩薩は現一切色身三昧に入り、曼荼羅華や価値娑婆世界に等しい栴檀の香を、虚空に満つる雲の如くふらして供養しました。然しこの供養を以てしても、なお心に満たないものがありました。更に彼は念言しました。

「我れ、神力をもつて仏を供養すといえども、身をもつて供養せんにはしからず」

彼は決断しました。そして千二百歳の間、もろもろの香油を飲み、香油を肌にぬって、身体の内外を清淨にし、日月淨明德仏の前において天の宝衣をまとい、その上に更に香油をそそぎ、神通願力をもって火を起こし、全身を灯明として仏に捧げました。この灯明の光は、あまねく八十億恒河沙の仏国土に輝きわたりました。

その時、それらの国土の諸仏が同時に彼の徳行を讚歎しました。

「善哉、善哉、善男子、これ真の精進なり。これを真の法をもつて如来を供養すとなく。若し、華・香・瓔珞・焼香・抹香・塗香・天繪・幡蓋・及び海此岸の栴檀の香、かくの如きらの種々の諸物をもって供養すとも、及ぶこと能わざる所なり。たとえ国城・妻子をもつて布施すとも、また及ばざる所なり。

善男子、これを第一の施となす。もろもろの施の中において最尊・最上なり。法をもつて、もろもろの如来を供養するが故に」

灯明は千二百歳もの間、燃えつづけました。灯明が燃えつきたとき、菩薩の体も燃えつきて、灰塵に帰してしまいました。然し、それと同時に、菩薩は日月浄明德仏の娑婆に即する仏国土に生まれ、浄徳王の王子として化生していました。王子なる彼は父王に対して、

「日月浄明德仏、今なお現にいます。我れ、先に仏を供養しおわつて解一切衆生語言陀羅尼を得、またこの法華經の八百千萬億那由佗・甄迦羅・頻婆羅・阿閼婆等の偈を聞けり。大王、我れ今、当に還つて、この仏を供養すべし」と告げ、直ちに虚空に昇り、日月浄明德仏を礼拝して、

「容顔、甚だ奇妙にして、光明十方を照らしたもう。我れ、むかし供養し、今また還つて親近したてまつる」と讚歎しました。それは寿命無量なる、慧光無辺なる仏身に対する讚歎でした。

この時、日月浄明德仏は、浄徳王の王子たる慧見菩薩に対して、はじめて方便現涅槃の時の来つたことを告げて、「善男子、我れ涅槃の時いたり、滅尽の時いたりぬ。汝、状座を安施すべし。我れ今夜において当に般涅槃すべし」といい、次の如く付嘱をされました。

「善男子、我れ、仏法をもつて汝に属累す。及びもろもろの菩薩・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、もろもろの宝樹・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、また汝に付属す。当に流布せしめ、広く供養をもうくべし、そこばく千の塔を起つべし」

日月浄明德仏が入滅されるや、慧見菩薩は悲歎懊惱、恋慕渴仰しつつ、海此岸の梅檀の木を積んで薪とし、仏の遺体を茶毘にふしました。茶毘の火が消えると、その跡に仏舍利があらわれました。彼は、仏の付属に従つて、仏舍利を分けて八万四千の宝瓶におさめ、八万四千の仏塔を建立供養しました。

然し、彼の心は、それだけではおさまりませんでした。何故ならば、如何に自分独りが仏の付属にこたえ、供養の心をつくしたとしても、彼に付属されたもろもろの菩薩・大弟子・及び天・龍・夜叉・等の諸天の心に、法華經を会得する現一切色身三昧の力が成就されていなかつたからです。

そこで彼は、それらの大衆に向かつて、

「汝等、当に一心に念ずべし。我れ今、日月浄明德仏の舍利を供養せん」

と告げ、みずから建立した八万四千の仏舍利塔の前において、七万二千歳にわたって自分自身の両臂を燃やし、それを灯明として仏舍利に捧げ、供養をつくしました。

それは、曾って彼が、萬二千歳にわたる苦行によつて、法華經を會得する現一切色身三昧の力を得、その果上において千二百歳の間、身体の内外を香油で淨め、更に千二百歳にわたつて全身を灯明として燃やし、身の灰塵となるまで仏と法華經に供養した果上の功德そのものを、今、大衆をして現一切色身三昧の力を得せしめる因行としたのです。

慧見菩薩の焼身供養の灯明は、まさしく大慈悲心より発した因果不二の灯明でした。燃えさかる灯明は、大衆をして因果不二の一仏乘に入らしめんと念じてやまない慧見菩薩の本願の焰でした。七萬二千歳の間、燃えさかる焰は、慧見菩薩のためでなく、一に大衆のためであり、大衆に代わる焰でした。さすがの大衆も、七萬二千歳、燃えつづける焰をみつめていては、慧見菩薩の体が燃えているのではない、自分たち自身が燃えているのだ、自分自身が灯明となつて仏を供養しているのだ、と思わずにはおられなかつたことでしょう。

「汝等、当に一心に念ずべし」

といわれたのは、実に、このことであつたのです。大衆がみずから身を灯明として仏に捧げる心を起こさしめることであり、大衆自身が因果不二の灯明の中に入る、その心を念ぜしめたのです。灯明を一仏乘とするならば、一仏乘の中に入るといふこと、一仏乘の題目の中に住するということ、如来の本願に乗ずる、ということです。

その結果、無数の声聞を求むる衆、無量阿僧祇の人々が悉く、阿耨多羅三藐三菩提の心をおこし、現一切色身三昧に住することを得たのは申すまでもありません。然し、慧見菩薩の両臂は、焼きつきて無くなつていました。彼等はそれを見て号泣しました。

「一切衆生慧見菩薩はこれ我等が師、我れを教化したもう者なり。しかるに今、臂を焼いて身具足したまわす」

彼等の腹の底からふりしぼるようなこの声には、これまでの慧見菩薩にそがれていた偏見に対する悔悟の念があふれていました。彼等は、もともと日月淨明德仏の譜代の弟子であり給侍の諸天でした。慧見菩薩は彼等の目には淨徳王の王子とはいえ、途中から入つて来たばかりの新參の弟子にすぎませんでした。然るに日月淨明德仏は、新參の在家姿のこの王子に對して、その総てを付囑してしまい、彼等自身もまた王子の弟子として従わねばならない立場にされてしまいました。彼等

が内心に面白からぬわだかまりを懐いたのも至極当然であつたといわねばなりません。何故ならば、彼等は、表面仏弟子となつた歲月は古くとも、未だ仏道を得てはいなかつたからです。

然るに今、慧見菩薩の兩臂燃灯供養を通して、はじめて大菩提心が起き、現一切色身三昧に住することが出来た時、慧見菩薩に対して心から「我等が師」「我れを教化したもつ者」と仰ぎ、彼等のために無くした兩臂を見て、号泣せざるを得なかつたのです。ここにも迫害は、まず同門より起こるといふ忍難慈勝の一斑を見ることが出来ましよう。

ところで慧見菩薩の兩臂は、彼の神通願力によつて、もとのように還復し、慧見菩薩こそ今の薬王菩薩であると明かされることによつて、この物語の筋は終わるのですが、終わるに当たつて、お釈迦さまが仰せられた次の言葉が肝心なのです。

若し、発心して阿耨多羅三藐三菩提を得んと欲することあらん者は、能く手の指、乃至、足の一指をともして仏塔に供養せよ。国城・妻子、及び三千大千国土の山林・河池・もろもろの珍宝物をもつて供養せん者に勝らん。若し、また人あつて、七宝をもつて三千大千世界に満てて、仏、及び大菩薩・辟支仏・阿羅漢に供養せん。この人の所得の功德も、この法華經の乃至一四句偈を受持する、その福の最も多きにはしからず。

即ち、ここでは、国城・妻子・所従・領土・財宝といった在りとあらゆる自己の所有物を尽くして布施供養する功德よりも、自分にとつて一番大切な自分自身の体を捧げて布施供養する功德、それも自己の全身、乃至手指・足指を燃やして灯明とし、その灯明を仏舍利塔中の不滅のお釈迦さまに捧げるといふ布施供養の功德の方が、はるかに勝つており、その焼身供養の灯明も、自分自身のためでなく、ただひたすら人々を導き、人々を仏道に入らしめるための因果不二の灯明に勝る灯明はないということが強調され、更にそういう焼身供養よりも、本仏お釈迦さまの因行果徳の法華經の、乃至、一・四・句・偈を受持する功德の方が、より遙かに勝れているということが、強く打ち出されているのです。

但し、ここにいる法華經受持は、焼身供養、仏塔供養を否定した上での受持ではなく、むしろ、それらを包含した上での受持なのです。ひたすらに衆生をして「令人於仏道……仏道に入らしめん」と願い、身を灯明として仏塔の本仏お釈迦さまに祈るといふその心をもつて法華經の一・四・句・偈を受持し、題目を唱えて、仏塔に祈るといふことなのです。仏道に入っている自己の立場における因果の灯明よりも、本仏お釈迦さまの因果不二の法華經の勝れていることはいつまでもないことです。

自我偈に、

一心欲見仏 一心に仏を見たてまつらんと欲して

不自信身命 みずから身命を惜まず

というのも、実は、こういう法華經受持の在り方を指摘しているものと申せましょう。「不自信身命」とは、体が倒れるまでもに努力を惜しまないというのでなく、はじめから、全身を灯明として我が身を燃やし尽くすという捨身の決断に立っている、といわなければなりません。法華經では、お釈迦さまの本生譚における捨身の生きざまが、そのまま如来の本願に生きる生きざまと転じ、捨身の灯明が、受持の法華經、唱える題目と転じているのです。

法華經が經典として編纂され成立したのは、紀元前一世紀から二世紀の頃であり、その地域も西北インドであるといわれて来ますが、法華經の説かれている一切衆生意見菩薩の捨身の焼身供養、焼身の灯明による仏塔供養は、これまで本生譚に説かれてきた諸種の捨身供養や焼身供養を統合・拡充・整備し、更にそれらを悉く法華一乗の受持に開会したものが、この出来ると同時に、その背景に、本生譚中、西北インド特有の苛烈な捨身供養・焼身供養を説かしむるに至らしめた原因として、ゾロアスター教の拝火儀礼、就中、ミスラ神による凄惨な屠殺儀礼というものが、この時代、この地域に、如何に盛んであつたかということを出来ましよう。

先に私は、本生譚における捨身供養にしても焼身供養にしても、それは本生（前世）のお釈迦さまがみずからゾロアスター教の拝火壇そのものとなり、ミスラ神に屠殺される聖牛（牡牛）そのものに代わっているものであると述べましたが、実は各種の本生譚にしても法華經の薬王菩薩本事品にしても、それをどのように説かねばならないほど、その当時、その地域における一般社会において、ゾロアスター教の儀礼、ミスラの儀礼が盛んであつたということです。

ミスラがバラモン教においてミトラとなり、仏教化してマイトレヤ（弥勒菩薩）となったということは、既に学会の説とされており、阿弥陀如来も西方の光明思想（ヘレニズムの東漸によってインドへ入ってきたギリシャの太陽神アポロンや、ゾロアスター教の太陽神アフラ・マズダといった神々の光明的性格）の影響を受けて成立したものであるという説もなされているほどです。

本生譚における灯明王といった国王の名前にしても、法華經にあらわされている過去仏の中、日月灯明仏・日月淨明德仏

・燃灯仏といった仏陀の名前にしても、文字通り光明をあらわし、太陽をあらわしている以上、これらも西方の光明思想、特にアフラ・マズダとか、その分身のミスラの神格と対応する名前であると申されましょう。

干潟博士は「ジャータカ概観」(二八頁)に、

ジャータカが盛んに出来たことは、やがて菩薩思想を起こし、菩薩思想が起こるや、やがて一方には授記思想を産み出すと共に、他方、六波羅蜜なる菩薩行が定まり、それと共に大乘仏教が起こり、ここに大乘的ジャータカが生じ、かくて少なくとも宗教的願行の方面からの特色である大乘仏教思想を産み出し、それら思想を盛った大乘諸經典(般若經類、阿弥陀經類、華嚴經類、法華經類、等)が生じ、これらが宣布せられることによって、更に大乘仏教は発展するに至ったのである。

とまとめられています。が、おそらく菩薩の徳目である六波羅蜜は、ジャータカを語る人々(説法者、*bhāṅka*、バーナカ)によって生み出され、整備されたものでありましょう。

バーナカについては立正大学の塚本啓祥博士が、「坂本幸男編、法華經の思想と文化」の中の「インド社会と法華經の交渉 *dharma-bhāṅka* に関連して」(六四頁)に、

bhāṅka は、古くは聖典暗誦家として音楽家の一種に数えられ、*Saṅci* や、*Bharhut* の寄進銘文によって、その存在を確認された。従って、彼等は、西暦前二世紀頃には、仏塔に関係をもち、巡礼の俗人信者を対象として、讚仏供養、經典暗誦を取り行いながら、説法したものと考えられる。

当時(部派時代)においては、教法伝持の正当性は、上座部によって主張せられ *bhāṅka* は注目されない存在にすぎなかったようである。かような *bhāṅka* を、大乘經典に至って菩薩と名づけ、正法の担い手たらしめんとしたところは、大乘仏教の浄流を、部派時代の *bhāṅka* に求めしめる一つの証跡を与えないでもない。と述べ、その地位について、

大乘の説法師 *dharma-bhāṅka* の地位は、ことに初期の時代においては、低かったものの如くである。大乘仏教で六波羅蜜の一に忍辱(*kṣanti*)を教え、法華經法師品が説法師の三軌の一にこの忍辱を取り上げたこと、および法華經を含む大乘諸經典が、説法師に対する罪福を説いて、*dharma-bhāṅka* の輕蔑を戒め、尊敬すべきことを主張してい

る点を考慮に入れるならば、大乘の説法師が一般に軽視され、迫害されていたものと考えてよいであろう。

法華経が原始分第一類で論理的説明をなした後に、第二類の実践問題に移るに及んで、まず *dharma-bhāṣaka* の使命とその自覚を促し、以後の各章において忍耐と精進を力説している。これは当時の大乘説法師のかような地位と事情とを反映しているとみられる。

と述べていますが、これによっても、ジャータカを説いた人々は法華経々典を編纂した人々というものは、仏舍利塔を中心とした説法師であり、それらの説法師を支援した人々であり、その系統の人々であった、と申されましよう。

塚本博士は、その所説の中で、六波羅蜜の中の第三の忍辱波羅密と、第四の精進波羅密とを取り上げて、その背景に、仏教の正当性を主張していた上座部比丘の集団の彼等に対する軽蔑と迫害があったと述べ、六波羅蜜の第一の布施波羅密の主張されるに至った背景については触れてはいませんが、今、布施波羅密を取りあげて、その背景をたずねてみるならば、それは上座部の比丘教団の中の、独善と名利にふけっていることに対したものでなく、むしろ当時のパキスタン地方において、或いはヒンズークシユ山脈のカイバル峠を越えたアフガニスタン地方、更に西アジアから小アジア地方へと広く浸透していたゾロアスター教の拝火儀礼とミスラの供犠儀礼という強烈な信仰儀礼に対したものである、と考えるほかはないであろう。

何故ならば、上座部の比丘教団の中から起こる軽蔑・迫害が如何に執拗であり陰険なものであったとしても、それに対して捨身・焼身の布施は起こるものでなく、忍辱と精進という程度で、こと足りるものであるからです。

日本山々主藤井日達上人が、

「六波羅蜜の第一は布施波羅蜜、四摂法の第一は布施摂法、命を惜しまないほどの人々が財を惜しんではなりません」

と、常日頃、弟子檀越にさとされているこの言葉は、ジャータカや大乘經典の成立した紀元前後のその当時、仏塔を護る説法師によつて、仏塔に集まる民衆に説かれ、或いは民衆の中に出かけて行った説法師によつて、仏教徒以外の一般の民衆に説かれたものであつて、焼身布施・捨身布施の説法は、特にゾロアスター教徒やミスラ信仰者に対して、これを開会せしむるため、積極的に説かれたものと思われるのです。

そして、当時、その地域に、拝火儀礼・供犠密儀の信仰が強大であればあるほど、お釈迦さまの前世における捨身供養・

焼身供養は、ますます強調され、拡充され、遂には六波羅蜜という菩薩行の徳目の第一にかかげられるに至った、と考えられるのです。現在、ガンダーラ地方に、お釈迦さまが前世ここで帝釈天のため半偈を聞こうとして、身を捨てた処であるとか、飢えた虎の母子を救うために命を供養した処であるといった遺跡が、現実に伝承されていることは、当時、本生譚が説法上の説話といったものでなく実話であることを実証しようとしたことにもとづくものであり、史実的遺跡をもうけなければならぬほど、ゾロアスター教やミトラ信仰との法戦に、緊張感がみなぎっていた、と申せましょう。

若し、こうした本生譚の遺跡を、上座部系の比丘たちに示したならば、たちまち一笑にふされてしまうことは、火を見るより明らかであるはずで、これら小乗の比丘たちは勸持品二十行の偈文の中でも、

みずから此の経典を作つて、世間の人を誑惑す

と批難していたほどですから、本生譚の中の焼身・捨身の布施・或いは捨身の遺跡の伝承というものは、上座部系の人々に対して説かれたものでなく、むしろそれらの人々から如何に批難され、嘲笑されても、なお敢然としてゾロアスター教やミトラ信仰者に対して、彼等を説得・開会せしむるために説かれたものということが出来ましょう。

六波羅蜜や四摂法の第一にかかげられている布施の菩薩行、それは小乗教徒が寺院殿堂の内であつて、思索・思弁をこととしていたことに対し、悩める民衆を救い、あやまれる民衆を導く利他行の大旗、大乘と旗印としてかかげたものであつたのです。

小乗仏教とは、各部派の間の学論争の中に、アピタルマ教学を大成して行きました。これに対して大乘仏教徒は、インドのバラモン教（後のヒンズー教）との戦い、西方のゾロアスター教、ミトラ信仰、ヘレニズムに乗じたギリシャの信仰との戦いの中に、大乘經典を編纂して行きました。そして法華経は、それらのすべての宗教を悉く開会する立場において編纂された、と申されましょう。

現代の仏教学者は、本生譚を説話としてしかとらえていませんが、法華経は、そういう布教の実践の中に、説話でなく実話としてとらえ、お釈迦さまの久遠の本因を、本生譚を通して具体的に把握していたのです。

常不軽菩薩の礼拝授記行、それは日蓮大聖人によつて本化の菩薩行の龜鑑であり基本とまで讃えられたものですが、この常不軽菩薩の礼拝授記行を、本仏お釈迦さまの久遠元初の本因行と信ずるならば、この行の基盤となつた燃灯仏の授記と、

儒童菩薩（メーガ青年）の如仏等無異の誓願・献花・散華・礼拝・敷髪の行為というものも、もはや単なる作られた説話ではなく、本仏お釈迦さまの本因行として、その史実を具体的に伝えた実話である、と信じなければなりません。

第二次世界大戦中、ビルマ宣撫班として現地に赴いた朝比奈文貞先生の報告によれば、ビルマ仏教徒の中には燃灯仏の授記物語は実話として生き、毎朝の永井行慈上人の仏舎利塔参詣の道中に、散華・敷髪・礼拝という疑似儀礼として実行されていました。こういう儀礼の伝承は、遠く紀元前後の頃、燃灯仏授記物語の成立した当初より実践されていたことを証するものです。

常不軽菩薩の礼拝授記行にしても同様であつて、当時の法華教徒は、仏舎利塔のそばでバーナカ（説法師）の語るこの本生譚を、そのまま聚落城邑において実践していたのです。

大乘仏教は、本生譚の説話説法の中からのみ起きたものではありません。その説話を実話と信じ、これを疑似儀礼として実践する中に、六波羅蜜の徳目も大乘仏教の実徳目としてかかげられるようになって来たのです。大乘仏教はみずから菩薩として自負していました。それはお釈迦さまの本生譚の因行を実践することによつて、お釈迦さまの如く仏陀となることが出来る者、即ち成仏の確定した菩薩であるという確信をもつにいたつたのです。本生譚を実話と信じて実践することなくして、どうしてみずから菩薩たる自負をもつことが出来ましょう。

なるほど本生譚の中には現代人には理解し難いものも少なくはありません。雪山童子の捨身にしても史実として信じ難いかも知れません。然し、当時のバラモンの苦行者の苛烈な苦行を思い起こせば、雪山童子の捨身も納得されるものであり、鬼神が捨身した菩薩を頭からガリガリ食べたということも、ミスラの密儀で供犠の牡牛の肉をハオマ酒と一緒に食べていたという史実から推して、容易に考えられることです。手指・足指を燃やして灯明とすることも、コーサラ国の舎衛城に出没したアングリマール（指鬘外道）が願を立てて、千人の人を殺し、殺した人の指を一本ずつ切り取つて鬘としたという史実（その指鬘は、呪力をもつものとされたのですが）そうした史実にくらべれば、たやすいことであつたといわねばなりません。全身を灯明とすることはゾロアスター教の拝火儀礼を折伏開会するものであるとは、これまで何度も述べて来ました。

なお現代人に理解し難い本生譚は、お釈迦さまが前世において、あらゆる鳥獸・魚類に生まれて菩薩行を実践したということでしょう。ジャータカに出て来る獸としては、獅子・象・虎・牛・馬・鹿・兔・猿・狐・竜・亀などがあり、鳥として

は孔雀・雁・雀・鶏・鳥・オオム・白鳥・キツキ・ウズラ・鷺鳥・キジなどが挙げられています。

然し、それらは皆、魂をもった生物であり、或いは神の使いであり、呪力をもったものでした。当時の人々は、そう信じ、更に輪廻転生を信じていたのです。現代の科学的立場からすれば、鳥獣・魚類が人間として生まれ代わり、人間が鳥獣・魚類に生まれ代わるという輪廻転生思想の如きは、迷信としてかえりみもされないかも知れません。然し、進化論を信ずることと、輪廻転生説を信ずることを比較した時、そのいずれか人間の人格的向上に益するか、と考えるならば、輪廻転生説を非科学的迷信としてかたづけ難いものがありましよう。輪廻転生説には、生きとし生けるものには、すべて魂の不滅が信じられていました。仏教にいう一切衆生という「衆生」の中には、人間はもとより、それらの鳥獣魚類が平等に含まれていたのです。

まして古代においては、鳥獣魚類が宗教の供犠とされていた場合が少なくはないのです。人身御供さえ行われていた時代、そういう供犠は、むしろ選ばれた尊いものとさえ思われていたのです。仏教は供犠を徹底して否定しました。その否定が本生譚の中に、お釈迦さまの前世における因行としてあらわされたのです。即ち、お釈迦さまは鳥獣魚類として生まれて菩薩行を実践されたという形であらわされ、鳥獣魚類の成仏さえ示唆したのです。

フェルマースレン博士はその著「ミトラス経」（一―四頁）に、次のように述べています。

ミトラス経の遺跡に接して発見される廃棄物用竅穴からは、牡牛・野猪・羊・鳥類などの骨が出る。通常は牡牛の肉を食べ、その血を飲んだものと推測されるが、牡牛が手に入らなかつたり、或いは、あまりに高価である場合は、他の手近の動物の肉（たいていは小家畜）で我慢するか、肉の代わりにはパンと魚を、血の代わりにはブドウ酒を用いた。

原始キリスト教会の初期の教父の一人ユステイヌスは、こう書いた。

「パンと水がミトラス神の信徒によって、密儀で用いられたことを、われわれは知っているし、今も知ることができ」

ユステイヌスは、ことさらに「水」という言葉を使い、「ブドウ酒」という言葉を避けるが、ブドウ酒が使われた証拠もある。ドウラ・エウロポスのミトラス神殿では信徒集団の必要経費が、壁面に刻みつけられているが、そのり

ストの冒頭に、肉とブドウ酒の代金がある。

これによるならばミ斯拉の密儀において供犠される牡牛に代わって、他の鳥獣魚類までも用いられていたことが明らかにされます。若し、こうしたミ斯拉の密儀が西北インドのガンダーラ地方やアフガニスタンにも行われていたとするならば、本生譚にあらわれる鳥獣魚類には、ミ斯拉の密儀に用いられていた供犠の鳥獣魚類をも、強く意識してふくまれていたと申されましよう。

仏教の本生譚は、お釈迦さまが前世において、生まれ代わり、死に代わり、ミ斯拉密儀の供犠とされている聖牛を始め鳥獣魚類の身となり、供犠ではなく、自発的捨身の布施行によつて、多くの他を導き、救つたという実例をあげ、しかもそれを執拗にまでも、繰り返し、繰り返して説きつづけることによつて、ゾロアスター教とミ斯拉信仰を圧倒し、折伏開会していったのです。

本生譚を、単なる寓話でもなく説話でもなく、内には小乗仏教の独善と戦い、外にはバラモン教（後にヒンズー教）特にゾロアスター教・ミ斯拉密儀信仰と戦う、戦いの書、戦いの過程を記録した仏書と見直すことは、重大な意義をもつものと申されましよう。

それは、紀元三一三年、ローマのコンスタンティヌス大帝がキリスト教を公認し、キリスト教徒迫害禁止の制令を布告するまで、キリスト教とミ斯拉教の間に壮絶な戦いがつづけられていたこと、そしてキリスト教がミ斯拉の密儀を超克するには、その密儀における聖餐式を、イエスの最後の晩餐会の中に取り入れるほかはなかつたということなどと比較する時、一層、本生譚のもつ意義の重大さが思い知らされて来るはずです。

宮城学院女子大学教授山形孝夫氏はその著「聖書の起源」（一七九頁）に次のように述べています。

最後の晩餐とペサハの祭り、

共同体のキリストの 祭り は、この二つの物語群と正確に対応していた。マルコの記録するイエスの 最後の晩餐 は、そのまま共同体の 主の聖餐 の儀式の模様を伝えている。それは、死と再生（復活）の祭りであつた。

「一同が食事をしているとき、イエスはパンを取り、祝福してこれをさき、弟子達に与えて言われた。

『取れ、これはわたしのからだである』

また杯を取り、感謝して彼等に与えられると、一同はその杯から飲んだ。イエスはまた言われた。

『これは、多くの人のために流すわたしの契約の血である』」（マルコ一四・二二―二四）

物語では、これが地上におけるイエスの最後の食事ということになっている。筋立てからいえば、当然、別離の杯である。ところが不思議なことに、この別離の動機に、神との契約の動機が、添加されている。というよりも、すでにイエスの食事全体が、神との契約のための祭儀行為なのである。それは、血の儀式からなっていた。

われわれはここで、先に述べたイスラエルの過越^{ペサハ}の祭りとの、あまりの酷似に驚かないわけにはいかない。イスラエルの遊牧時代のペサハの記憶が、イエスの最後の晩餐に、突如として生き生きと、再現されているからである。相違点は、ただ一点だけである。イスラエルのペサハの祭りの動物供犠では、ほうられるのは初子（ういご）の子羊であつたが、主の晩餐では、まさにイエス自身だ、ということだけである。

ここで私が重要視するのは、最後の晩餐においてイエスが、弟子たちに分けたパンをさして「これは私の体である」とい、ブドウ酒をさして「これは多くの人々のために流す私の契約の血である」といった言葉です。この言葉は、十字架に血を流して殺されるイエスの体を、イスラエルのペサハ（過越）の祭りの供犠である羊におきかえることよつて理解されるように述べられています。過越祭の羊の血は、元来、魔よけにすぎないものであつて、復活の呪力をもっていなかったのです。それにもかかわらず、供犠の羊に復活の呪力があるかのように述べられている処に、この羊と、ミ斯拉の密儀に屠殺される牡牛とのすりかえが秘かにされていると申されましよう。

山形氏は、同書（六二頁）に、マルチン・ノートの説を次のように紹介しています。

ノートによると、ペサハの祭りは、モーゼ以前においては、パレスチナ シリヤの遊牧民に伝わる魔除けからんだ夜の祭りであつた。悪魔は「初子」をねらつて、夜やってくる。その襲来にそなえて、人々はベトウインの常食する「種入れぬパン」（パン種を用いないパン）と、高地の苦い野菜を食べ、羊をほふり、その血を天幕の入口に塗らねばならない。祭りは、元来、遊牧民が、夏の牧草地にむかつて移動する前夜の祭儀であつた。時は春分にもっとも近い満月の夜。祭りは「種入れぬパン」の食事と、血の儀式からなつてきた。

ところで、ここから先が問題なのだ、ノートはいふ。こうした原初のペサハの祭りは、モーゼ以後、急速に本来

の意味を失っていくことになるからである。最初の変化は、イスラエルのカナン定住後にやってきた。遊牧民から農民への移行の過程で、牧草地への移動という祭りの本来の動機が、無意味化されていったからである。祭りの主題は変化した。新しい「牧草地への安全な移動」の祭りは、「農耕地を確保し、収穫を祈願する」祭りに移行した。

カナンの地に定住したイスラエルの民が、現地の地母神信仰、地母神の神婚と、男神の驚異的治癒神としての復活と習合し、ここにイエスのキリストとして復活する原型が醸成したということについては、曾て「二仏並座の成立」の項において言及していましたが、重説はさけますが、たとえ過越し祭りにおける冬の幕営地から夏の幕営地への移動が、カナンの地母神信仰における男神の死から生の復活への転換におきかえられたとしても、そこには、パンをもってイエスの体とし、ブドウ酒をもってイエスの血とする理論は出て来ないのです。

もとよりキリスト教のバイブルは、マタイ伝・マルコ伝・ルカ伝等のいずれにしても、地上のイエスの史実を忠実に伝えたものでなく、イエスがキリストであること、神の子であること、栄光の主であることを証す目的のために集大成された初期キリスト教団の信仰告白書という性格の強いものであつて、このため初期教団の護教学者が、イエスの生涯のクライマックスにあたる「最後の晩餐」を演出するのに曾ての過越し祭を復活させ、その舞台装置に、供犠の羊の代わりに、ミ斯拉の供犠の牡牛の代用品であるパンとブドウ酒を用いたのです。

それはキリスト教団にとつて最大のライバルであるミ斯拉教の信条と儀礼を盗用したものでした。盗用したキリスト教団は、その盗用をかくすために、

「ミトラス神崇拜の聖餐式は、キリスト教の最後の晩餐の、悪魔的模倣である」

と逆宣伝し、コンスタンティヌス大帝よりキリスト教の公認と保護をうけるや、まず最初に徹底的に破壊したのはミ斯拉神殿であつたのです。それほどミ斯拉教の勢力が強大であり驚異的であつたと申されましよう。

こうしたミ斯拉教の勢力は、中央アジア、小アジア、そしてギリシャ、ローマからローマ軍団の版図に乗じて全欧州を席捲し、アフガニスタンからパキスタンへと浸透していったことは容易に想像されることです。西アジアにおいてアケメネス王朝からササン王朝までの間、紀元前二五〇年頃から紀元後二三〇年頃までおよそ五〇〇年間にわたってペルシャを支配していたアルサケス王朝パルティア帝国下にあつて、各帝王の積極的な外護により、ミ斯拉教は隆盛期を迎えるようになつ

たのですが、その期間中、カニシカ王によって代表されるクシャン王朝が、西北インドを支配し、この王朝期に大乘仏教が興起しているのです。

執筆の時間の都合上、アルサケス王朝下のミスラ信仰については後述にまわさねばなりません。中央アジアから全欧州を風靡したミスラ教が、アルサケス王朝においても全盛をきわめたということは、勢いに乗じてクシャン王朝の中心部、西北インドにも必ず浸透していたと確信される処です。

ここに本生譚中、ミスラの屠殺の供犠に代わる捨身の布施行が説かれるにいたり、その捨身思想が西北インドに成立した本生譚の特色ともみなされることになるわけですが、これをキリスト教におけるイエス自身の羊に代わる供犠と比較する時、ミスラの供犠を超克するという点においては全く同じ出発点をみることが出来ると申されましょう。

初期キリスト教団は、イエスの誕生をミスラ神の誕生と同じ冬至の十二月二十五日とし、イエスの死後三日目の復活もまたミトラス教徒の死後三日目の復活にない、ミスラの密儀が春分の二月十五日である処から、イエスの十字架上の日を三日前の二月十三日に設定し、最後の晩餐はイスラエルの民の過越し祭りを再演するように見せかけながらミスラの洞窟内の聖牛屠殺後の聖餐式を模倣し、その晩餐の席上におけるイエスの体と称するパンにしても、イエスの血と称するブドウ酒にしても、過越しの祭りにおける供犠の羊の肉と血ではなく、実はミスラ神の屠殺した牡牛の肉と血であり、十字架に殺されるイエスを供犠として屠殺される聖牛に擬することによって、聖牛がアフラ・マズダの創造によって民衆につかわされたものであるように、イエスも神の一人子としての創造であり、神によって地上へつかわされた神の子キリストであるという証を立てることに成功したのです。

これに対して仏教側は、本生譚の燃灯仏の授記に始まる無量の過去仏の授記物語に呼応して未来仏を立てるに当たり、ミスラをそのままマイトレーヤ（弥勒）とし、弥勒の兜卒天よりの下生を冬至の十二月二十五日、兜卒天への上生を春分の二月十五日と設定、更にミスラの血の契約による救済と繁栄を教法受持による現当二世の成仏に代えています。これをお釈迦さまの上に見るならば、その入滅はミスラと同じ二月十五日であり、前世における因行の、焼身・捨身という極限的布施行は、布施というよりは、むしろ供犠にも等しいものであり、供犠の聖牛（その他の鳥獣魚類）は、捨身のお釈迦さまの前世の命そのものと化しているのです。

然し、仏教では供犠にも比せられる捨身の布施が、そのまま直ちに復活・繁栄につながるものでなく、その功德は大乗の菩薩法の受持へ指向し、更に法華經の受持・題目の受持につながって、その結果、人間の成仏・国土の成仏へ結実して行っているのです。ここにミ斯拉教の復活やキリスト教の復活と根本的な相違があります。

若し、仏教において復活という言葉を用いるならば、それは血であがなわれた復活ではなく、あくまでも正法実践による復活であらねばなりません。法華經第二十三の藥王菩薩本事品における一切衆生喜見菩薩の焼身供養が、法華經の乃至一四句偈の受持にむすびつけられ、焼身布施の功德よりも法華經の受持の功德がはるかに勝れていると強調されていたことを思い起こさねばなりません。

見宝塔品における多宝塔の大地涌出にしても、從地涌出品における六萬恒河沙の地涌の菩薩の大地涌出にしても、復活とみられないことはありません。確かにそれは復活といえるものでありましょう。然しそれでも、その復活は、あくまでも法華經の受持と宣布を条件としているのです。

法華經の二乗作仏にしても、本門の法華經の付嘱にしても、それは契約とみなされないことはありません。確かにそれは、契約といえるものでありましょう。然しその契約は流す血によるものでなく、法華經を受持宣布することによるものなのです。

これまで私は、本仏お釈迦さまの久遠の因行における久遠の本願と、その本願力を述べようとして、まずお釈迦さまの無量劫来の因行を具体的に述べている本生譚（ジャータカ）をひもときました。そしてジャータカに述べられている物語を、単なる寓話や説話でなく、実話であり、史実である、ということ論証しようとして来しました。

このため菩薩行の徳目である六波羅蜜に筆頭に布施波羅蜜をかげねばならなかった理由、そしてその布施波羅蜜の極限である焼身・捨身の行を強調しなければならなかった理由をたずね、それをミ斯拉の密儀との関係に見出し、ゾロアスター教と共にミ斯拉の密儀の、西北インド侵入の歴史をたどってみました。まことに、たどたどしいたどり方であり、しかもまだ肝心なアルサケス王朝におけるミ斯拉宗教の隆盛を述べるまでには至っていないのです。

然し、ここでもう一度、念をおして重説しておかねばならないことは、本生譚に語られている五四七種のお釈迦さまの前世の因行物語というものは、寓話や説話ではなく、小乗仏教をはじめヘレニズムに乗じて東漸したギリシャの宗教、小アジア

アや中央アジアの地母神信仰、更にはゾロアスター教やミスラ密儀、等々といった対外的なすべての宗教を折伏開会・撰取開会せしむる戦いの中に、語り起こされ、語りつがれ、そしてそのまま実践された生々しいものであった、ということ。それは、お釈迦さまの超人的人格を憧憬する中に、作られたものでなくて見出された過去の因行であり、因行の菩薩の拡充は、おのずから過去仏が拡充となって現れ、発見されない因行は、更に無量無辺であるという立場に立って、はじめてここにお釈迦さまの久遠の本因行が無始無終のものとして、久遠実成の仏身の実在を証明すると共に、その本願の久遠を証し、本願呪力の甚重を証明するようになって来たのです。

昭和五十三年三月十一日

日高 白象

如来毎自の大本願力―その三―

去る三月三日付け、次のようなお手紙が、東京の玉川道場に飛来しました。本誌二月号のプリントに対する感想文でした。差出人は北九州の某婦人でした。

春一番は大変でございましたね。二分間の龍巻さわぎは、鉄橋上に電車が寝ころんでいる図をテレビに残してくれました。大自然のエネルギーは人間に「これ見よがし」の図です。「久遠の本願力」についての今月のプリントは、期待を裏切つて、呆然とさせられました。全く予想もつかないところで、構想は発展・展開されていたのですね。

これだけの大論説が、限られた人達だけしか読まれないとは、悲しいことです。若しは、真にもあれ、偽にてもあれ、仏教学を志す学者は、本気になつて取り上げて頂き度い問題提起なのに、とくやまれます。

「如来の本願力」「久遠の本仏論」は、宗教の救済の面から、宗教者のみずからの使命の在り方を、考えさせる大説法と有難く拝読されました。私自身、今後の自分の在り方を責められている感を深くいたしました。日蓮宗内の日高上人は、この論説には完全に姿を消してしまわれました。ヒマラヤの頂点に立つて、はるか彼方のヨーロッパ、中国、日本をみすえている感じの、世界を踏まえて立つてお上人さまが出現されました。小さな日蓮教団の中には、お上人さまの座がなかったはずでございます。数すくない世界人としてしか生きられない方だったのです。自他ともに自らの座が判らなくて、落付きのない半生を過ごされていたのであります。

仏教を曲げるのは僧侶であるとの法滅尽經の説の如く、インド・中国・日本と幾世紀にわたつて仏教の論

釈は、お釈迦さまを知らず知らず殺してしまっていました。

鎌倉時代、法然・親鸞・栄西・道元の高僧といわれる人々が出て、完全にお釈迦さまは殺されたと思われる時、「日蓮大聖人さまは御誕生なさって、中国の説を踏み越えて、お釈迦さまの死なれていないことを、命がけで説かれましたのに、耳をかたむけた人は、幾人でありましたでしょう。

終戦以後、「神は死んだ」「金と智慧さえあれば人生は全てだ」という風潮が世界中に流れていました。バベルの塔が、どうやらくずれはじめ、何とも知れない不安が世界中におほいかぶさっています。

よくよく考えてみますと、ちょうど、七百年前も、西洋も東洋も大ゆれにゆれていました。不思議ですね。大不安が起きる時、日蓮大聖人さまは出現されて、久遠の本仏、上行菩薩……とさわがれました。現在、世界不安が起こっています時、お上人さまは突然、またまた久遠の本願力を説かれはじめました。

完全に人類が仏記を失った時、必ず必ず大不安の起こることです。その時、お釈迦さまの不滅を叫ぶ方があらわれます。自我偈は金言であります。インドを起点として久遠の本仏・本願力を説かれる方が出現する。それこそ、滅しないぞ、と説かれる自我偈のお説法は、真実なり、と思ひ知らされます。(中略)

唯々、もう嬉しくて、南無妙法蓮華経、と合掌でございます。

昭和五十三年三月三日

日高お上人様

このお手紙をしたためられた御婦人のお名前を公表することは、御遠慮しなければなりません、何でも若い頃、キリスト教より法華経へ改宗されて以来、生まれたばかりの自分の子供を、どのように教育すべきかと、教育の指針を求めて、天台大師の「摩訶止観」を読破されたこともあったという、信仰熱心というよりは、強烈、且つ高潔な法華信仰に人生をつらぬいて来られた方の方です。

二男一女あり、現在、長男の方は大阪大学の物理学部に、次男の方は九州大学の宗教学部に、長女の方は英語会話の専門学校に、それぞれ教師として勤められており、文字通り学者家族といわれるような御一家ですが、私、この御婦人と御縁のあったのは、もう三十年も前の終戦直後、北九州八幡の龍潜寺という私の旧友のお寺で

のことでした。

それ以来、御婦人は自分の子供達を法華經の鏡に照らして育てながら、ひそかに三十年もの間、私の行動を見つめておられたのでありましょう。そのことが、このお手紙の中にも、うかがわれるようです。

お手紙には、本誌のプリントを通して、随分と私のことをほめられているようですが、もともと私は、人にほめられるような人間ではありません。御婦人はお手紙の中で、私をほめておられるのではなく、むしろ私を叱咤激励されているのです。

何と三十年間、ふとしたことから知り合つて以来、ひそかに見つめつづけて来た托鉢流浪中の一人の法華の僧侶、当時二十代の青年僧は、もはや六十にも近い老僧になろうとしているのですが、その私に対する期待が、大きければ大きいほど、机をたたいてでも叱咤激励したい母親のような切なる情を、今、お手紙の上では、ほめるという形で表現しておられるのです。

また、そのように受けとればこそ、このお手紙を紹介することも出来るわけですが、私が敢えて、ここにこれを紹介するのは、お手紙の中の私を知らしめんがためでなく、毎月百部そこそこの印刷しかできないでいる驚峰プリントの読者の中にも、プリントに対するこういう読み方をしておられる無名の在家御婦人がおられるということを知りて頂きたいからです。いいえ、御婦人を紹介しようとしているではありません。この御婦人のプリントを読む態度を紹介したいと思つてゐるのです。

それは、毎月のプリントの中から、法華經に関する知識を、知識として吸収しようとする読み方ではありません。また自分の知識をもつてプリントの内容批判を試みようとする読み方でもありません。

まさしくそれは、そうした知識によらず、信仰のすべてをあげて、プリントの上に吹きあげようとする久遠の本仏お釈迦さまの不滅の命に、体当たりでもするかのような読み方なのです。

厳しい読み方です。「若しは真にもあれ、偽にてもあれ……」私と共に土砂をかぶつても、脈々たる本仏お釈迦さまの真実の命に、体当たりに触れようとする読み方であり、本仏本願のエネルギーに生きようとする読み方です。

おそらく、この御婦人は日頃から、毎日唱える題目をもって、題目を付嘱されている本仏お釈迦さまに体当たりされておられたことでしょう。また毎日読まれる大聖人の御遺文の一節をもって、その一節をしたためられている大聖人に体当たりされておられたことでしょう。

信仰とは、詮ずるところ、命と命との激突であり、この激突なくして円融も道交もありえないのです。これまでの神と人間、仏陀と衆生との感応道交というものが、神の無限の慈愛、仏陀の広大な大慈悲につつまれたやさしい感動的なものとして説かれるという傾向でした。念仏門においてもまず弥陀の摂取不捨の本願が説かれ、法華教学においてもまず互具円融が説かれました。然し、そうした円融にしても道交にしても、命と命との激突、魂と魂との激突を経て、はじめて成就されるのです。

こうした一期の命を落としかねないような激突なくして、信仰上の回心は起こりえないのです。鷲峰プリントの上でも、これを執筆する私と、これを読まれる方々との間に、激突があつて欲しいと願うものです。そしてこの激突を介して、共に本仏久遠の本願に生きていくようにありたい、と願うものです。

先に紹介しましたお手紙の中に、私自身、御婦人との間に、このような激突を感じざるを得ませんでした。私の思いすごしかも知れませんが、然し、御婦人の激突をうけた私は、ヒマラヤの頂点に追い上げられ、小さな日蓮宗という教団の中の一僧侶でなく、数少ない世界人の一人として数えられようとしていました。

私は、とてもそれほどの人物ではありません。若し、ヒマラヤの頂上に立つて法華経の世界宣布を実践している人物を現代に求むるならば、日本山山主藤井日達上人をおいて外にいないでありましょう。

私は、ようやくにしてヒマラヤの麓、西北インドの誰も訪れることもない廃墟のような仏塔のそばにたどりつき、曾ってここを舞台に、西暦一世紀から二世紀にかけて法華経々典を編纂した法華教徒の、その信行と悲願に思いをめぐらし始めたにすぎません。

立正大学教授野村耀昌博士は、その著「経典 その心と歴史」(一二八頁)に、

大乘仏教の人々が根拠地とした西北インドでも、必ずしも大乘仏教だけが信じられていたわけではなく、

ゾロアスター教や、マニ教や、初期キリスト教の東方教会や、そうしたいろいろな宗教が、この土地では信

じられていたのです。

と述べられていますが、法華経が經典として編纂された当時の西北インドには、まだマニ教やキリスト教は入っていないかも知れませんが。然し、「王の道」は既に阿育大王に代表されるマウリヤ王朝の首都パターリプトラから西北インドを通ってローマに通じ、海路は西北インドからインダス河を下り、ペルシャ湾を経てローマに通じており、こうした交易の道によって、あらゆる人種が西北インドに集まり、国際的な人種の交流する中に、当時のあらゆる宗教が妍を競いあつていたことは容易に想像される処です。

インド在来の宗教としては、王権の庇護のもとに説一切有部をはじめ各小乗部派がアビダルマ論議を大成しつつあり、初期大乘教徒は般若の空を鼓吹し、一時閉塞していたバラモン教はヒンズー教として復活しようとしていました。

また西方の宗教を代表するゾロアスター教は、アケメネス王朝庇護の伝統をもつてローマ帝国の国教となり、アルサケス王朝の国教ともなつて、その勢力を東西に伸張拡大していました。

当時、アケメネス朝ペルシャ帝国の後に立つたアルサケス朝バルテイヤ帝国は、西にユーフラテス河を境としてローマ帝国の版図に接し、東にヒンズークシュ山脈を境として西北インドのクシャナ王朝に隣接し、それらの国々は、陸路・海路の幹線による貿易によつて自由に交流されていたのです。

大乘仏教は、小乗仏教からみれば想像もされない破天荒な飛躍でした。とても小乗仏教から大乘仏教が生まれるとは思われないほどの飛躍です。この飛躍をなさしめたものは、アレキサンダー大王のインド侵入以来、滔々として流入してきたヘレニズムに乗ずる西方の宗教、就中、アフラ・マズダを全知全能の創造主と仰ぎ、底辺にミ斯拉の密儀をもつゾロアスター教の衝撃ではなかったか、と思われしめられるのです。

時は、まさに各宗教とも隆盛の頂点をきわめようとする全盛期でした。そして、それらの宗教が蟠集したのはクシャナ王朝の首都・副首都の位置する狭い西北インドでした。ここに法華教徒は、お釈迦さま以来、嫡々相承の本化の自覚のもと、それら一切の宗教を開会する立場に立ち、本仏お釈迦さまの実在と一仏乗を開顕し、一閻浮提広宣流布を、後につづく本化地涌の菩薩に託して法華経々典を編纂し、その成文化によつて本仏お釈迦さま

より受けた遺囑を、仏滅後五百年の頃、はじめて達成したのです。

まさに法華経は、時と処を得、現るべくして現された歴史的経典と申されましようが、その内容は、仏滅後の末法、如何なる時代においても、如何なる国々においても、存在するすべてのものを開会せしむる実践の書であり、戦いの書である、と申されましよう。

方便品に、

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たり。我が昔の所願の如き、今すでに満足しぬ。一切衆生を化して、皆仏道に入らしむ。

という本仏お釈迦さまの「今者已満足」の経裏には、この法華経々典を編纂成文化しつつあった法華教徒の溢れる歡喜が秘められていることをうかがわしめられるものです。

彼等のグループは、お釈迦さまの滅後、各地に仏塔を建立し、その仏塔を中心に集團生活をいとなみ、仏塔を仰いでは不滅のお釈迦さまをたたえ、仏塔としてあらわされたお釈迦さまの不滅の呪力を信じ、それを親から子へ、子から孫へと相伝していったことでしょう。

そして法華経を經典として成文化するに至る数百年の間には、子が親から独立するように、グループからグループが派生し、それらのグループの中から出家した偉大な比丘もあらわれ、或いは小乗教団の中からこれらのグループの中に入ってきた比丘もあり、師資相承の伝承は、お釈迦さまの人格を中心として高度の教義をおびるようになり、やがて圧迫や軽視・迫害に堪えるだけでなく、一転してすべてを開会する立場に立った時、ここに雄々しい法戦が展開され、二陣・三陣とつづく六萬恒河沙の地涌の菩薩も用意されるに至ったのでありましよう。

法華経の中の説話として屢々述べられている長者窮子の親子関係、寿量品の中の良医と狂子の親子関係、或いは日月灯明仏の子供の八王子、大通智勝仏の子供の十六王子、こういった親子関係の説話伝承には、厳然として親子相承・師資相承を建前とした法華グループの中の親子関係が投影しているのではないか、とさえ思わしめられるものです。

現在、イスラム教との中のコーラン暗唱は、幼少の頃から、親や部落の長老によって厳しくこまれている

ものです。おそらく、そうした姿が、仏滅より經典成立するまでの間の法華グループの中にも見つけられていたのではないでしょうか。

文章を眼で読んで覚えた言葉は不確定であり忘れやすいものです。それに対して、親や師匠の口から繰り返し繰り返し耳に叩きこまれた言葉は正確に伝承され、忘れ難いものです。法華教徒の伝承も、このような口承によるものであり、途中、偉大なる長老によって口承内容は幾度も昇華拡充されながらも、釈尊金口の物語として幼少の者にも叩きこまれ、口から口へと伝えられたものでありましょう。

口承の金句は、ただ暗唱されるばかりでなく、仏塔礼拝の儀礼にも用いられ、他に対する伝道実践においても、そのまま用いられ、実践をとまなう聖なる言葉の伝承形態は、お釈迦さまの仏身の久遠開顯にもなつて、三千塵点劫来、五百億塵点劫来の不変不滅の仏説伝承として拡充され、しかも口承の法華経が悉く眞実のものとして、子から孫へ、子々孫々に信受されていたことでありましょう。

見宝塔品において多宝如来が、

善哉、善哉、釈迦牟尼世尊、能く平等大慧・教菩薩法・仏所護念の妙法華経をもつて大衆のために説きたもつ。かくの如し、かくの如し、釈迦牟尼世尊所説の如きは、皆これ眞実なり。

と讃えた眞実証明の経文の裏には、法華グループの伝承の正しさもまた秘められているように思われられるのです。もはや法華経を成文化する時点にあつては、五百塵点劫来、お釈迦さまに至るまで無量の過去仏によつて嫡々相承されてきた法華経と、お釈迦さま滅後より經典成立に至るまでおよそ五百年間、彼等の先祖によつて嫡々相承されて来た法華経とは、全く眞実同一のものであり、一直線上の系譜をなすものであつて、過去仏による伝承と、先祖による伝承とが二重写しになつており、彼等の後をうけて末法娑婆世界に法華経の広宣流布せしめる本化地涌の菩薩が、実は五百塵点劫来、お釈迦さまの前身である無量の過去仏によつて仏勅をうけていたものであるという処にも、この二重写しが、そのまま永遠の未来に延長されているようにも思われられるのです。このようなことを言えば、日蓮宗教学者より激しい怒りをうけるかも知れませんが、法華経に対する冒瀆だとのしられるかも知れませんが、然し私が声を大にしても主張しなければならぬと思うのは、お釈迦さま滅後、法

華経々典を編纂するまでのおよそ五百年間にわたる法華教徒の、厳しい修行と思索、そしてそれを幼い子弟に叩きこんできた厳しい教育、そうした代々にわたる積み重ねを忘れてはならないということです。

それは現在日蓮宗門内の信行教育のだらしなさをふりかえれば、一層切実なものとして反省させられましょう。立正大学・身延山短期大学における教育には如来の本願は亡失され、本願を継承する修行の片鱗もなく、五百日間の荒行堂にも三十五日間の信行道場にもそれはなく、見るに堪えないもの、聞くに堪えないことが多すぎるようです。また宗門壇信徒の家庭においても子孫に法華信仰を継承せしめる教育は、全くゼロにも等しい有様でしょうかありません。

日蓮宗ばかりではありませんが、寺院・教会の墮落は、本仏本願にもとづく信行の相伝を主とするのでなく、寺院・教会の地位・財産の継承を主とすることに始まっているようです。

これらの弊風を改革するためにも、法華経々典を編纂するに至った法華グループの家族ぐるみの信行・教育を顧みる必要があると思うのです。初期の彼等は、専門の比丘教団からみれば、仏塔を護る幼稚なバーナカでしかなかったかも知れません。然し彼等の骨髄として一貫していたものは不滅のお釈迦さまを信じ、その呪力を信じ、恋慕渴仰するという血肉的な信仰でした。この信仰は五百年間、代々終始一貫していました。

彼等在家の人々は、部派の比丘教団が閉鎖的であつたの対して、むしろ開放的でした。すべてのものの成仏と仏国土涌現という如来の本願達成のため、あらゆる教えを摂取し思索しました。小乗教をはじめ、バラモン教、ゾロアスター教、地母神信仰・ギリシャの宗教、或いはエジプトの宗教、ありとあらゆる宗教に接触しました。幸い、時と処がそれを可能にしました。その上、彼等を外護した主な人達は、国際貿易にたずさわる商人でした。商人を介して世界中の情報はもたらされていきました。

三界火宅の譬喩の中に出て来る長者、窮子の譬喩に出て来る長者、衣裏宝珠の譬喩に出て来る長者、そうした長者こそ、西北インドを本拠として、海外貿易にたずさわっていた商人であり、彼等の最大の外護者であつたと思われられるのです。

勿論、法華グループの中には国際貿易に直接たずさわっていた商人もいたことでしょうが、そうした国際的な

密接な交流の中にあつて、法華教徒は常に世界的視野に立ち、般若系の大乗經典の成立するを見るや、一切の宗教を開会せしむる典拠として、これまで口承してきた法華經を成文化し、世界の聖典として末代に留めようとしたのでありましょう。

従つて法華經には、あらゆる要素が加味されていて、文字通り法の華としての絢爛さに目を奪われがちですが、バックボーンとして生身のお釈迦さまの不滅常住、そのお釈迦さまの久遠の本願と本願力の活動というものが儼然としていることを見あやまつてはならないのです。また法華教徒としても、これに対する不動の信仰が子々孫々に確固として継承されていたればこそ、他の如何なる深遠な教義にもまどわされることなく、他の如何なる強烈な儀軌・儀礼にも混乱されることなく、これをよく批判し、開会の道を開くことが出来たと申されましょう。

余談ばかり長くなりましたが、このへんでもとへ帰り、大乘仏教徒を衝撃した西方の宗教、特にゾロアスター教の底辺に流れていたミ斯拉の密儀について、クシャナ王朝に隣接したアルサケス王朝パルティア帝国内の実状が、前回紹介する暇がありませんでしたので、補足する意味で略述してみたいと思います。

読者の間には、ミ斯拉の密儀に触れること自体、「如来毎自の大本願力」とは、全くかけはなれたことではないか、という非難があるかも知れませんが、アケメネス王朝ペルシャ帝国からアルサケス王朝パルティア帝国、そしてローマ帝国までも風靡したミ斯拉の呪力よりも、本仏お釈迦さまの秘密神通の力の方が、はるかに勝れているということ、そしてミ斯拉の仏教化したマイトレーヤ（弥勒菩薩）が、仏滅後五十六億七千万年の後、娑婆世界に弥勒仏として出現し、一切衆生を救済して仏国土を建立するという誓願をもちながらも、その弥勒でさえ、從地涌出品においては娑婆大地より出現した六萬恒河沙の地涌の菩薩の尊容に驚倒してしまつたとされていること、それは弥勒の誓願も、地涌の菩薩の誓願には及ばないことを現しているものであつて、地涌千界の上首上行菩薩こそ日本国の日蓮大聖人であるとふりかえる時、弥勒を介してミ斯拉と大聖人の対比も起こりうることであり、それまでいわなくても、西北インドにおける名も知れなかつた小さな法華グループが、世界中の王権まで傘下にして全世界を風靡したミ斯拉信仰、特にその強烈凄惨な密儀までも、我が掌中に開会しようとした雄図をふりかえることも、決して異議なしとはいえないであります。ミ斯拉の契約とその実践密儀は、既に本仏お釈

迦さまの因行本願行の中に破折されていたのです。その一斑は、ジャータカにおけるお釈迦さまの前身における
壮烈な各種の捨身供養にもうかがいうる処でありましょう。

契約と授記

私が、性こりもなく、再びミ斯拉の密儀をとりあげ、今度はアルサケス王朝パルティヤ帝国での状況をふりかえってみようとするのは、ミ斯拉の契約と大乘仏教の授記作仏との間に、深い関連があると思えるからです。

授記作仏を最も強調したのは、法華経の迹門（譬喩品第三から勸持品第十三の間）であることはいまでもありませんが、授記作仏の最も古い原型として挙げられるのは、燃灯仏の儒童菩薩（メーガ青年）に対する授記であるようです。

ところが、この燃灯仏の授記物語がアフガニスタン地方に非常に多く残されているという事実に着目しなければなりません。この地方こそ、曾ってクシャナ王朝とヒンズークシユ山脈を境として隣接していたパルティヤ帝国の領域であったのです。クシャナ王朝とアルサケス王朝とは、同じ遊牧帝国でありながら、文化の面では全く対照的です。クシャナ王朝においては小乗アビダルマが大成し、大乘も興起して隆盛をきわめるに至っているのですが、アルサケス王朝の文化については、岩村忍博士がその著「世界の歴史 中央アジアの遊牧民族」（一―四頁）に、

遊牧民が定着の農耕社会を征服して広領域帝国を建設したという点だけならば、クシャナ王朝よりも二百数十年も古いパルティヤ帝国がある。しかし文化史的にみるならば、パルティヤはアケメネス朝の古代ペルシャ文明と、セレウコス朝のヘレニズムを破壊こそしたけれども、文明に貢献した点は、ほとんどないにひとしい。

と述べており、また足利惇氏博士がその著「世界の歴史 ペルシャ帝国」（二四〇頁）に、
パルティヤ帝国がその発祥の地を北東イランの草原地帯にもち、やがてギリシヤ的な思想や文化に、大きく影響されたことには、すでにふれたが、この歴史的な変化の過程において、ペルシヤ人はどのような宗教を奉じて生活していたのであろうか。

この興味ある課題に対して、パルティヤ自身は文献的にはまったく沈黙している。したがって、それを推知するには他の資料によるほかない。たとえば、その一端を知らせるのは、同時代の鑄貨である。

と述べているように、まったく貧困そのものというほかはありません。足利氏はその貨幣のことから次のように述べています。

この王朝の発行した貨幣の裏面には、弓を手にした王が、火の祭壇の前に直立している図柄がある。その祭壇のかたわらには、ペルシャ民族の象徴ともいふべき鍛冶者「カーヴェー（カーヴァック）」の旗がかかげられ、アフラーマズダが上からみおろしている。文字はアラム語書体のパララヴィ語である。

この貨幣の表示する意匠からみて、この王侯がアケメネス王朝時代のマジの伝統を維持し、しいていえば、祭司的王者であつたことが推知される。

アケメネス王朝の歴代諸王は、キュロスにしてもダレイオスにしても「神の中の神」とあがめられたアフラー・マズダより神任された「王の中の王」として自任していました。パルティヤ歴代諸王がその系譜を引いていたのも当然でありましょう。足利氏は、その王の名称について同書（二四一頁）に、

パルティアの帝王の名称について、テイリダーテスとかミスラダーテスとかいう文字に出会つが、「与えられた、創られた」を意味するこの「ダーテス」の前の語は、いずれも神名を指している。

ティルは、もともと矢を射こんで水を噴出させるミスラ教の弓手のことで、ミスラ（ミトラ）と同一神とさえいわれている。ミスラは太陽を意味し、ともに神であることにはまちがいない。

更に、同書（二四三頁）に、

かのミスラダーテスの王名にみるように、この神名をつけている王は、前一六〇年ころまでは歴史には現れていない。しかしその後においてこれを見るようになり、当時のミスラ信仰の隆盛を示唆している。

この古代からのイラン的信仰は、クシャーン王朝においてさえ認めることができる。バクトリアのスルクーコタルで発見されたカニシカ王の碑文において、ミスラ神とカニシカ王との密接な出会いを見ることができ、

いずれにしても、アルサケス王朝時代のイランおよびその周辺の地に、ミスラ神崇拜が流布していたことは否定できない。

と述べています。

パルティア歴代帝王三十六人の中、ティリダーテスとミスラダーテスを名乗った帝王をあげれば、（同書二〇一頁の王位の表より）

チリダーテス 一世（？前二二一）

” 二世（前三〇～二五）

” 三世（三六）

ミスラダーテス一世（前一七一～一三八）

” 二世（前一二三～八七）

” 三世（前五七～五五）

” 四世（後一二八～一四七？）

以下七名が数えられ、歴代のほとんど全体にわたっているのです。これをもってしてもパルティア帝国におけるミスラ信仰が一貫して隆盛をきわめていたかが想像されましよう。

帝王が神の称号をもつことは、独りパルティアの歴代にだけ見られるものでなく、当時、世界的な現象でした。足利氏は同書（二四五頁）に次のように述べています。

カルディアの星辰崇拜の影響は、かつてのヴァルナ ミスラの双神的神格から抽出されて太陽神そのものになり、ローマ時代には「無能勝（無敵）の太陽神」としての絶対的性格が強調されるにいたった。

このような神の絶対性は、ヘレニズム世界における国家の絶対主義的な王政の理念に通ずるものであり、具体的には、君主を神の地位に置くことによって可能であった。

セレウコス王朝の王に「神」の称号をもつものがあるのも、その一つの姿である。この、王者を現神（あらがみ）とする尊敬的地位づけは、エジプトの王家においてそうであり、また、アウグストゥスやネロなどローマ皇帝のばあいに、「無能勝の太陽」として一般人民に臨んだ。

王とは神より神任されたものであり、神よりつかわされたものであり、神の地位に顕現したものであるという考えは、既にアケメネス王朝のキュロスやダレイオスにも見られた処であり、アレキサンダー大王にも見られた処でした。

このアレキサンダー大王が東征の途中、キュロス二世（前五五九〜五三〇）の「塔」と表現されていた墓を訪れたとき、ゾロアスター教の神官であるマジ僧が、常にこの墓を守り、日に一頭の羊、月に一頭の馬を犠牲として捧げていた、とわられています。

ゾロアスター教の開祖であるゾロアスター（ツアラトウストラ）は前六〇〇年の頃の人といわれていますので、その生存はアケメネス王朝初期に当たるわけですが、彼が聖牛屠殺の供犠とハオマ飲酒を禁じたため、神殿に閉じこめられて暗殺されてしまったのにもかかわらず、その禁令の空しさは、既にキュロスの墓前における供犠にもあらわされているようです。

ミスラの神名が史上にあらわれた最古の資料は、一九〇七年、アナトリア高原北部、古代ヒッタイト帝国の首都王宮の書庫より発掘された粘土板の文書であつて、それによればミスラは、ヒッタイト人と隣国のミタン二人との間に結ばれた条件の保証人とされています。それは紀元前十四世紀のことであつたといわれていますが、古代にあつては、国と国との条約の締結にも、個人的な商取引上の契約にしても、神が保証人となることは欠くことの出来ないものでした。日蓮大聖人滅後の初期教団においても、十羅刹女の神名にかけて誓約がかわされていたほどであり、つい最近までも「天地神明にかけて……」という言葉が使われていたものです。司法的裏付けのない場合、契約の保証は神しかありません。ミスラはその神でした。そしてミスラは、後代、アフラ・マズダの分神となり、ついには太陽神そのものと昇格しても、原初の契約の神・保証の神という性格は失わなかつたのです。

むしろそれは、時代と共に、より強化拡大され、国土の旱魃・飢餓を救い、豊饒と繁栄を約束する神として、直接、聖牛を屠殺する執行神となり、更にこの密儀に参画する信徒を、不死の世界へ入らしむることを保証する絶対神として、現当二世にわたる契約保証の力を拡大強化して行つたのです。

足利氏は同書（二四六頁）に次のように述べています。

ミスラは、この犠牲を行つたのちに昇天し、ミスラ教入信の資格者に不死の喜びを保証する。

入信者は、この最高の喜びに到達するために、この宗門では「父」と呼ばれる祭官によつて、洗礼・育成、そして清浄食による身体の浄化などの手続きを経たのちに、宗門の奥義到達のために、七つの修行段階を順次経過しなければならぬ。この七つの段階には「大鴉・花嫁・兵士・獅子・ベルシャ人・太陽の使者・父」という名称がつけられ

ており、一つ一つは奥義到達への厳しい試練の関門である。この奥義到達によつて得られる不死の境地こそ、人々の希望であり、魅力的で神秘的なものとして、当時の社会の人々の心をとらえた。

ここにいう七つの階級は、そのままローマ軍団の将兵の階級となり、「父」はキリスト教の神父に継承され、水で額に十字のマークをつける洗礼も、そのままキリスト教に用いられ、屠殺した牡牛の肉と血と八オマ酒による「清浄食」の聖餐式は、イエスの最後の晩餐会として引きつがれたことはいうまでもありませんが、こうした嚴重に仕組まれた儀礼は、日蓮宗の比ではなく、その階級は、金で僧階を買いとるような安直なものではなかったのです。ゾロアスター教の命をかけた倫理的改革さえ齒も立たず、初期キリスト教団もコンスタンチヌス皇帝の権力を駆使した徹底的破壊までは、その教線伸張ははばまれ、イスラム教との暴力的破壊の起こるまでは、アケメネス王朝・アルサケス王朝・ササン王朝と国家興亡にかかわらず、隆盛の一途をたどつて行つたのです。

ササン朝ペルシヤ帝国におけるゾロアスター教は、タンサルという大司教の功績によつて欽定国教となり、隆盛の頂点に立つことになるのですが、この王朝の初期に編纂されたゾロアスター教の経典「アヴェスタ」の資料は、既にアルサケス王朝の末期、ヴォロゲセス三世（後一四八―一九二）の時代に収集されていたのです。勿論それは、アヴェスタ聖典の一部にすぎないかも知れませんが、アルサケス王朝時代の唯一の文化的事業であつたとも申されましょう。

こうした事業とあわせて、この王朝歴代の帝王にミ斯拉の神名を用いられている例の多いことを思う時、この王朝時代にミ斯拉信仰が、隣接するローマ帝国のミ斯拉信仰と共に熾然たる勢力をもつていたことが容易に想像されるのです。

但し、ミ斯拉教における陰惨な密儀は、当時、ミ斯拉教に限つたものではありませんでした。ローマ帝政時代の最大級の神殿遺跡であるレバノンのパールベック遺跡について、次のように報じています。

紀元前四七年にエジプトから帰る途中のジュリアス・シーザーが、ここに立ち寄つた。エジプトを訪れたシーザーは、ファラオの壮大な建物や記念碑に深く心を打たれていた。あのような壮大な建物を、このアジアの入口に建てれば、アジア大陸全土の注目的になり、ローマの栄光の象徴になるだろうと考えた。

こうして、この計画は、アウグストゥスの時代に実現されるのが、このような巨大な神殿を建てる動機は、宗教的なものではなく、きわめて政治的なものであつた。しかも、ローマの植民地支配のやり方は、土着の宗教を尊重しな

がら政治支配の道具に使うという巧妙なもので、ジュピター神殿の神はそのままバールの神としたのだった。

神殿は、太陽神バールを祭るジュピター神殿、バールの配偶神であり美と愛と豊饒の女神アスタルテを祭るヴィーナス神殿、そして両神の子バツカスを祭るバツカス神殿の三つであり、紀元後一世紀から三世紀に完成されたといわれていますが、この神殿の間に、縦一五〇メートル、横一二〇メートルの生贄（いけにえ）の庭があり、その中央に生贄の祭壇がある、と伝えていきます。

勿論、儀式は地母神の結婚儀礼を擬似した男女の混婚・酒宴に狂騒し、生贄の庭では度肝をぬくような残酷な生贄儀式がくりかえされたことはいうまでもありません。同書には、

アスタルテ、つまりヴィーナス神殿での神事には、見るも無惨な生贄と、神秘的なお祈り、それに密室の大宴会がつきものであった。信者たちは恍惚として踊りに狂い、自らの身体をムチでたたいて快楽をむさぼり、興奮のあまり狂気した男たちは性器を引きちぎって女神に供えたと言われる。これが血と快楽の、いわゆる「フェニキアの夜」である。

アスタルテ女神は、牛や羊の生贄を好まず、女の美しさと、男の力とを望んだと言われ、男と女が、この女神に捧げられたと伝えられている。こうした風習は、紀元後三世紀までつづいた。……（中略）

キリスト教とバール信仰は激しく対立し、バールベックは紀元後三世紀の半ばまで、反キリスト教の砦として中近東へのキリスト教浸透を阻止した。しかし、三―三年にはコンスタンチヌス帝がキリスト教を公認、さらにテオドシウス帝がキリスト教を国教とするに及んで、バール信仰とエホバ信仰との勝負はついた。

と述べられています。バールベックにおけるバール信仰の全盛期は、同じ地母神信仰より興った驚異的治癒神アスクレピオスの活躍したヘレニズムの時代であり、この時代にパルティア帝国をはじめローマ帝国の全版図において、ミスラ信仰もまた全盛をきわめていたのです。

中近東における、このような陰卑・陰惨な原始的土着宗教の隆盛状況を見渡してみる時、パルティアにおけるミスラの密儀の陰惨さは、決して特異のものでなく、中近東の全域が、そういう宗教を発酵させ、繁栄せしむる土壌であったのではないか、と思われられるのです。

しかし、こうした時代、こういう地帯をほとんど東西両側の地域に、これらの宗教に対抗する宗教が興起していました。いうまでもなくそれは、西のキリスト教と東の大乗仏教でした。しかも、この両宗教とも、その初期の段階にあつては、中央のそれら土着宗教を撰取することによって興起しているのです。これは見落としてはならない重大なことと申せましょう。但し、初期のキリスト教団にあつては、土着宗教を撰取しながらも、ついには、国家権力を背景として徹底的に彼等のすべてを弾圧・破壊しなければなりませんでした。これに対して大乗仏教においては、撰取に変わりはなくとも、片鱗の弾圧も破壊も加えられてはいないのです。

この両者の相違は、国家権力を背景にすることが出来たものと、出来なかつたものとの相違ではなく、キリスト教における撰取は、殆ど模倣に近いものであり、大乗仏教におけるそれは、あくまでも開会の立場に立っていたという宗教の本質的相違にかかわっているのではないかと、思われしめられるのです。

このへんで、アルサケス王朝パルティヤ帝国における仏教を語らねばならない段階に至つたわけですが、資料は絶無に等しいといつてよいほどです。今、私に考えさせられるのは、本生譚の中の燃灯仏授記に関する物語が、現在アフガニスタン地方に多く残されているということから、この物語がアルサケス王朝下において成立したのではないかと、もう一つは、中国の史書に述べる安息国というのはパルティヤ帝国のことであり、パルティヤの王子安世高が、中国の洛陽に来て、經典の漢訳をしたということです。

岩村博士は「中央アジアの遊牧民族」(一三八頁)に次のように述べています。

後漢の桓帝の建和二年(一四八年)ごろ、パルティヤ人仏僧が漢の宮廷を訪れた。この人はパルティヤの王子であつた。パルティヤは中国では安息として知られていたので、この王子は安という姓を賜り、名を世高と称した。

安世高は洛陽に住んで、主として小乗の經典を漢訳して布教したが、この高僧の所行については伝承的な要素が多く、たしかなことはわからない。その生没年も不詳であるが、彼が事実上、中国仏教の開基者であることは疑うことができない。

二世紀の半ばごろといえば、パルティヤ時代の末期で、トルキスタンから北インドにかけては、クシヤン(貴霜)朝の支配下にあつて、仏教の興隆時代であつた。おそらく安世高はパルティヤの東方領の人で、仏教に帰依したもの

と思われる。

仏教が中国に伝来したのは、前漢の哀帝の元寿元年（前二年）といわれていますが、中国において仏典漢訳の緒を開いた安世高が、パルティヤ人であったことは注目しなければなりません。安世高よりやや遅れて桓帝の末に洛陽に來り、膨大な大乘經典を漢訳した支婁迦讖（しるかせん）は、大月氏国のクシヤン人でした。

彼等は一人でシルクロードを渡って行ったものではありません。膨大な經典の荷物をかかえて、隊商の如く、万全の準備をした隊を組織して、峻険なシルクロードを決死的に歩いて行ったのであり、これを送り出す本国の支援があつたのです。

安世高は、アルサケス王朝末期の王子といわれていますが、父王の名は判りません。伝えられる処によれば、父王の死を悲しみ、王位を弟（或いは兄の子）に譲って出家したとされています。この王朝の王位継承法は親から子へではなく、兄から弟へ、次は弟から兄の子へという他に類のない独特のものであつたのですから、安世高が王位を継承すべき地位にありながら、それを弟（或いは兄の子）へ譲って出家したとしても不思議ではないわけです。然しながら、王位の譲り方が、この王朝の王位継承法に符合している所から、安世高がパルティヤの王子であつたという伝承は事実であつたのではないかと、思われましよう。

それと同時に、当時、王を捨てて出家するということは他に類例のないことであつたでしょうし、若し、お釈迦さまの出家を範としたものであつたとしたならば、ミスラ王国に浸透した仏教の教化力のほどが推量されるものであり、また安世高の中国への決死的伝道の決意の裏には、ジャータカにおけるお釈迦さまの菩薩修行時代、国王として、或いは王子として捨身求法したという各種の物語が起爆剤になつていたのではないかと、とも想像されるのです。

ところで、安世高をして出家へ決断せしめ、更にシルクロードをたどる中国伝道の旅に奮い立たしめた仏教が、ミスラ王国パルティヤ、それもクシヤン王朝に接する東部アフガニスタン地方と思われる処に、どのような布教活動をしていたかということになれば、全くその資料はなく、わずかに燃灯仏の授記物語に関する仏像が残されているにすぎません。

然し、この物語こそ、法華經における二乗の授記作仏、常不輕菩薩の禮拜授記行の原型と思われるので、重要な物語として取りあげ、ミスラ信仰と対比して、もう一度、考えてみたいと思つたのです。

先に私は、ジャータカの中における西北インド特有の焼身供養・捨身供養というものは、仏教が東よりここへ根拠地をう

つす前、既に西より侵入していたゾロアスター教の拜火儀礼・ミスラ教の聖牛屠殺の密儀を開会するためのものであり、それはもはや布教のための説話とか寓話といったものでなく、実話として彼等に対し、その戦いの中にジャータカは次々に拡充され、遂には捨身の遺跡まで構築し、それらを皆、史実として伝承した、ということ述べ、更にそれは本仏お釈迦さまの久遠の因行の一部を発見し開顕したものととして、大乘教徒に信受されたものである、と述べて来ました。

ゾロアスター教の開祖の倫理的改革さえ鎧袖一触したミスラの密儀を開会しようとした仏教徒としては、もはや倫理的戦いでなく、ミスラの密儀を凌駕する実践として、お釈迦さまの捨身を説いたのです。

お釈迦さまの成道以前の名前をゴータマと申しました。ゴータマ・ブツダとは成道以前の名前と成道後の仏の通称をあわせたものですが、そのゴータマというのは、偉大な牡牛という意味です。因みに、お釈迦さまの養母を摩訶波闍波提といい、別名をゴータミともいうのですが、ゴータミとは偉大な雌牛という意味です。

ジャータカの中の国王やその後の捨身供養は、捨身というよりは人身御供であり、偉大な牡牛のゴータマ、偉大な雌牛のゴータミの、他のためにみずからすんで、その身を供犠したという物語には、聖牛屠殺によつて自分だけの救済と繁栄を願っていたミスラ教徒は、さすがにエゴを反省し、お釈迦さまの偉大な過去の因行に、畏敬の念を禁ずることのできなかつたものは少なかつたのではないのでしょうか。

「砂漠と幻想の国」という書の中で、東洋大学の金岡教授と菅沼教授は、ジャータカの捨身物語や、パキスタンに残る捨身伝承の遺跡を一笑に付していましたが、その遺跡とは、仏教に改宗したミスラ教徒たちが、懺悔の恋慕と涙をふきふき、石やレンガを運んで積み上げた仏塔ではなかつたか、とも思われしめられるのです。

これも私の想像ではありますが。然し、そのように想像しただけでも、胸は熱くなり、涙があふれて来るのです。遺跡は千数百年の風雪・雷雨にさらされていても、仏塔建立供養者の心は、異教の私の中にもよみがえって来るようです。

ところで、パキスタンからヒンズークシュ山脈のカイバル峠を越えて、ミスラ王国のパーティヤ帝国東部に布教を展開した仏教徒は、ミスラ信仰を開会するため、どのような説法を試みたのでしょうか。

勿論、ジャータカにおける壮絶な捨身供養も説いたことでしょう。お釈迦さまの人格を説き、その教法も伝え、衆生成仏・国土成仏も説いたことでしょう。ところが、ここ本場には西北インドのマジ僧よりも、より練達したマジ僧が少なからず

居住していたはずで。

老練なマジ僧は、仏教徒の説法を一部始終聞き終わって、次のような質問をしたかも知れません。

「あなたのお説法は、それだけです。三界流転、輪廻の輪から脱出して、涅槃を得ることが信仰の目的であるならば、言葉は違いますが、私たちも不死の境地に到達することを信仰の目的としています。そしてミスラの神は、入信者を悉く不死の境地に到達することを保証しています。ミスラは契約の神、正義の神、太陽神です。ミスラの保証は絶対に狂いはありません。仏教には、そういう神はおられるのですか。あなた方の修行に対して、どういう神が、あなた方の涅槃の獲得を保証しているのですか。人間の保証は当てにはされませんか。肝心なことは太陽の如き権威ある神の絶対的保証です。そういう保証がなくて、どうして安心して修行ができますか。修行すればするほど、迷いが起きて来るのではないですか。」

「昔、ミスラの神が岩から誕生したという天地創造の昔よりももっとも昔、私たちは無量劫の昔と呼んでいるのですが、その頃、太陽の化身の如き仏陀がいました。燃灯仏というのです。全身からはなつ光明は太陽の如く十方に輝いていました。地上にあらわれた太陽神そのものでした。」

ある日、燃灯仏が道を歩いておられた時、燃灯仏の神々しい姿に感動したメーガという青年がいました。メーガ青年は、感動にふるえながら、

私が探し求めていたのは、この人だった。私も燃灯仏とそっくりの仏陀になりたい。どんなことをしても、ならずにはおかない

と誓願しました。そしてまずなによりも花を捧げて供養したいと思い、花屋にかけつけました。花屋で五本の蓮の華を求めました。花屋の娘は、私も供養したいといって、更に二本の蓮の華を添えてくれました。長い茎の蓮華は合わせて七本になりました。

蓮華という花は、あなたの国パルティヤの古い都ペリスポリスの宮殿のいたる処に刻まれている復活の花です。太陽と共に復活する聖なる花です。太陽神に捧げる最もふさわしい最高の花です。この花が七本であったというのは、あなた方の信じているミスラ教の七つの階級であり、ミスラ神殿の七つの階段であり、死後の七層の霊界をさすものであって、この七本

の蓮華を燃灯仏に捧げるということは、七つの階級、七つの階段、七つの霊界を一步一步登るのでなく、それを一挙に越えてしまふということです。

私たちの教主お釈迦さまは、御誕生の時、みずから東西南北へそれぞれ七歩あゆまれて、牡牛のような声で、「天上天下唯我独尊」と仰せられました。それは宇宙の七つの階層を一挙に越えて、天地の根源に立たれたことをあらわしているのです。

メーガ青年は、その七本の蓮華を燃灯仏に捧げ、「私も世尊とそっくりの仏陀になりたい」と誓願を披瀝しました。燃灯仏は黙然として蓮華を受けとられました。メーガは五体投地して礼拝しようと思いました。ところが燃灯仏の足もとには水溜まりが出来ていました。メーガは所持していた柔らかい鹿の皮を広げて道に敷きました。まだぬかるみは残っていました。

メーガは自分の髪をほだき、地に伏して髪でぬかるみをおおいました。そして、ひれ伏したままメーガは、

若し、燃灯仏が私に対して、私が燃灯仏と寸分とたがわない仏陀になることを保証しない限り、死んでも、この場を立たない

と決意しました。決意というよりも、捨身の決断と申せましょう。燃灯仏にはメーガの誓願の不退転であることが神通力をもって確認されました。燃灯仏は七本の蓮華の花弁を鹿皮と髪の毛の上に散らし、静かにその上を渡られました。燃灯仏がメーガの生の髪を踏みしめた時、その感触にメーガの心はどんなに躍ったことでしょう。燃灯仏の不死の命が髪の毛を通して電光のように全身に貫流する思いをしたことでしょう。

渡りおわられた燃灯仏は、親しくメーガに申されました。

「メーガよ、汝は未来世、必ず私と同じ仏陀になるであろう。私には、その時の汝の姿を見ることが出来る。怠りなく仏道を修行せよ。必ず仏身を成就することを、今、ここに保証する」

この保証には狂いはありませんでした。何故ならば、この時のメーガ青年こそ、今のお釈迦さまであったからです。

ミスラの神の保証は、誰も確認することの出来ない目に見えない死後の世界であるかも知れません。これに対して仏教の保証は、この地上において確認することが出来るのです。メーガの捧げた七本の蓮華の七は、お釈迦さまの歩まれた七歩の七とあらわれ、メーガはお釈迦さまとして蓮華の如く復活されたのです。

ミスラ教においては、ミスラの神が太陽神として地上に化身するのは、ミスラの神任をうけたパルティヤ帝国の帝王に限

られているようですが、仏教ではメーガ青年の如く誰でも、その誓願と捨身利他行によつて、地上の太陽神の如き仏陀となることが出来るのです。既に、お釈迦さまがそれを立証されました。そして私たちをはじめ未来永劫、地上のすべての人々の成仏を保証されるのは、燃灯仏と全く同じ仏陀となられたお釈迦さまであられるのです。……」

言葉が長くなりましたが、仏教徒はミスラ教のマジ僧に対して、おそらくこのような答え方をしたのではないのでしょうか。それは答えというよりも説得といつてよいかも知れません。

もとより、このような質疑応答は、私の空想的創作にすぎませんが、バルティヤ領内に布教を展開した仏教徒とミスラ教徒との間には、さけられない激突が起こり、この種の対論が、各地において繰り返し、繰り返し、執拗に行われたことでしょう。

ここに掲げた質疑応答の中、仏教徒に語らしめた燃灯仏の物語は、ジャータカの中の燃灯仏授記物語にもとずいて、それをそのまま会話的に脚色したものであることは申すまでもありませんが、原本のこのジャータカにしても、当初から、こういった形のものであつたのではなく、相互に幾多の論戦を繰り返す中に、次第に物語の筋が整えられ、この物語による説得の効果の顕著であるところから、専らこれを布教に活用する中、仏教側にも相手側にも、この物語が定着して行き、仏教へ改宗してきた民衆と共に、燃灯仏授記物語をあらわす仏像やレリーフ等が盛んに造形されるようになり、その一部が遺品として今日に残されるに至っている、と見られましょう。

さて、ここで問題となつて来るのは「授記」という思想です。これまで私は、ミスラの神が、その信徒に与える不死の保証、これに対抗し、更にこれを開会せしむるため、仏陀が衆生に与えた成仏の保証、という意味で用いてきました。

一般には、授記とは未来成仏に対する印可とか、或る予言という意味に解釈されて来ているようですが、未来成仏に対する保証と解釈するのは、決して私一人ではありません。たとえば立正大学教授の田賀龍彦博士は、その著「授記思想の源流と展開」の冒頭第一紙に、

Wakara na を授記、すなわち成仏の保証の意味に用いるのは、仏教特有の用例であつて、すでに「法華経」以前の諸経典に求めることができる。

と述べており、また紀野一義氏もその著「法華経の探求」(一七〇頁)に、

死を契機として人間が転回するためには、自記だけでは無力であり、秀れた宗教的人格による保証、すなわち「授記」が必要であったことが理解されるのである。

と述べている処です。

なお、ここにいう「自記」については、紀野氏が同書（一七三頁）に、

原始仏教で行われた授記には、大別して二つの意味があった。その一は「問いに対する答え」であり、他の一は「死後の運命の予言」であって「記別」と呼ばれている。

この「記別」は、さらに二つに分かれる。その一は釈尊自身によって死後の運命を予言される「授記」であり、その二は、相当高度の精神段階に達した者が自分で自分の運命を予言する、というより、覺りの内容を表明する「自記」である。

釈尊を通さないこの「自記」に対して法華経構成者が皮肉な手法で批判していることについては、第六章第一節において、すでにふれておいた。

と説明されているとおりです。因みに、同書の第六章・第一節に述べている法華経の自記批判とは、譬喩品第三の冒頭における智慧第一の舍利弗尊者が、自記の慢心を改悔することによって、はじめて華光如来としての授記を得たことを指すものです。

ところで授記思想は、法華経の迹門において最高調に達したのですが、これに関して田賀博士は同書冒頭に、次のように述べています。

仏弟子たる声聞は、阿羅漢となることを最高の理想としたのであるから、二乗作仏は正統派の上座仏教に説かないところであり、これは正しく「法華経」のいわゆる「未曾有の法門」に外ならない。かくして、「法華経」には、仏弟子のすべてにわたって成仏の記を授ける説話が、付加せられることになった。

さて、Wakarana を授記、すなわち成仏の保証の意味に用いるのは、仏教特有の用例であり、すでに「法華経」以前の諸経典に求めることができる。すなわち、二乗作仏をもって頂点に達する授記思想の源流は、遠く本生経類、更に原始経典にまで溯りうる。

しかし、その表現の形式は多岐にわたり、諸経典成立の基盤として、授記思想展開の大きな潮流を形成しているが、やがて中期大乘経典における仏性・如来蔵思想の展開によって、その地位にとってかわられ、いつしか授記思想の潮流は消滅していく。

ここで最も注意しておかねばならないことは、法華経迹門において最高調に達した授記思想が、法華経々典成立以降にあらわされて来た涅槃経の一切衆生悉有仏性思想とか、或いは如来蔵縁起思想に取って代わられて、やがて消滅して行ったということから、法華経の迹門もまた消滅して行く方便の教えであるとみてはならない、ということだ。

たしかに、悉有仏性とか悉具如来蔵という思想は、すべてのものの成仏を肯定する上において発展した教えと申せましよう。然し、これによって実体が抽象化され、実践のエネルギーが退化されたことも事実として認めねばなりません。

方便品の方便とは、方便品をはじめ法華経の迹門そのものが方便というのではありません。法華経以前のすべての経教が方便であったといい、方便品において真実一仏乘開顕され、迹門全体にわたって方便と真実とのかねあいが、開三顕一・開権顕実として説かれ、对告衆の二乗声聞をはじめ悪逆未発心の提婆達多でさえ、授記作仏されているのです。

そして、この授記思想は、後の悉有仏性論や如来蔵縁起論にとって代わられることによって消滅して行ったのではなく、すでに法華経の見宝塔品第十一より嘱累品第二十二に至る靈山虚空会上、お釈迦さまの久遠開顕にともなう法華経の付嘱という、その付嘱の中に転入していつているのです。

かねて私は、法華経の迹門における授記と、本門における付嘱との関連性に留意していました。迹門の授記は、二乗の声聞に対するものであり、本門の付嘱は本化地涌の菩薩に対するものであって、声聞と地涌の菩薩との間には、天地雲壤の相違があるように、授記と付嘱とは全く別のものであるように思われたのが、これまで通例であったようです。

然し、法華経の声聞二乗は、単なる二乗声聞ではなく、「内秘菩薩行・外現是声聞」（内に菩薩の行を秘し、外にこれ声聞なりと現す）ものであって、既に一仏乘を信受するものである以上、これに対する授記も単なる授記ではなく、本迹不二といわれることから考えてみても、迹門の授記は、本門の付嘱に、よく相似しているものではないか、と思われるならなかったのです。

そこで、改めて迹門の二乗に対する授記の様相をふりかえってみるならば、それは、まさに本化の菩薩に対する付嘱にも

等しいものなのです。たとえば譬喩品第三における舍利弗尊者に対する授記には、次のように述べられています。

舍利弗、汝、未来世において無量無辺不可思議劫をすぎ、若干千萬億の仏を供養し、正法を奉持し、菩薩所行道を具足して、当に作仏することを得べし。号を華光如来・応供・正徧知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊といい、国を離垢となすけん。

即ち、舍利弗尊者は、未来、無量無辺不可思議劫の間、常に千萬億の諸仏として言いあらわされている久遠の本仏お釈迦さまの下にあつて、このお釈迦さまなる無量の諸仏を供養し、正法一仏乗を奉持して本化の菩薩道を行じ、作仏して華光如来といい、離垢という仏国土を建立する、ということです。

授記作仏は往生成仏ではありません。法蔵菩薩が四十八願を成就して阿弥陀仏となり、阿弥陀仏として西方十万億の彼方に安養極樂浄土を建てたように、華光如来として離垢という名の仏国土を建立するということです。しかもその浄土には、娑婆からどの方向であるという方位は示されていません。方位が示されていないということは、娑婆世界にその浄土を建立することもありうることであり、またそういうことが意味されておればこそ、敢えて方位が明らかにされていないのではないか、とも思われられるものです。

次に、舍利弗尊者の建立する浄土の様相については、

その土、平正にして清淨嚴飾に、安穩豊樂にして天人熾盛ならん。瑠璃を地となして、八つの交道あり、黄金を繩となして以つてその側（ホトリ）を界い、その傍に各々七宝の行樹あつて、常に華果あらん。

と述べられていて、自我偈に、

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、種々の宝をもって莊嚴し、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伎樂をなし、曼荼羅華をふらして、仏および大衆に散ず。とあらわされている本仏お釈迦さまの浄仏国土とくらべてみる時、それはあまりにも酷似していると申されましよう。

次に、舍利弗尊者の離垢浄土における教化活動をみれば、

華光如来、また三乗をもつて衆生を教化せん。舍利弗、彼の仏出でたまわん時は、惡世にあらずといえども、本願をもつての故に三乗の法を説かん。

その劫を大宝莊嚴と名ずけん。何が故に名ずけて大宝莊嚴という。その国の中には菩薩をもつて大宝となすが故なり。彼のもるもるの菩薩、無量無辺不可思議にして、算数・譬喩も及ぶこと能わざる所ならん。仏の智力にあらずば、能く知る者なけん。

若し、行かんと欲する時は宝華足ホウケアシをつく。このもるもるの菩薩は、初めて意を發せるにあらず。みな久しく徳本をうえて、無量百千万億の仏の所において淨く梵行を修し、恒に諸仏に称歎せらるることをえ、常に仏慧を修し、大神通を具し、よく一切諸法の門を知り、質直無偽にして志念堅固ならん。かくの如き菩薩、その国に充滿せん。

ここにいう舍利弗の説く三乗とは、方便力をもつて一仏乘において分別して説いた三乗であり、一仏乘を信行せしめんがための三乗であつたことはいうまでもありません。それにしてもその淨土における菩薩の尊容とその無限の数は、從地涌出品における本化地涌の菩薩のそれを連想せしめるかのように巍巍堂々としています。

更に、譬喩品においては華光如来の在世十二小劫の終らんとするに当たり、これらの菩薩の中の一人堅滿菩薩に対して、この堅滿菩薩、次に当に作仏すべし。号を華足安行・多陀阿伽度・阿羅訶・三藐三仏陀といわん。その仏の国土も、またまたかくの如くならん。

と授記しており、華光如来の滅後正法三十二小劫、像法また三十二小劫、その間、

舍利、広く流布して、天人あまなく供養せん。

といわれているように華光如来の仏舍利塔が広く建立されることまでも予言されているのです。

この舍利供養は、自我偈の広供養舍利に相似し、堅滿菩薩に対する授記は、本門の付嘱に相似しており、総じて舍利弗尊者に対する授記の内容は、本門全体の要所所において非常に類似していると申せましよう。

本化地涌の菩薩との相違は、説法内容が、一仏乘を受持しながらも、方便して一仏乘の上において三乗を説くということ、その化導の時期が、末法以外の仏の在世とその滅後の正法像法の三期に限られているということ、そして勸持品の冒頭において、

世尊、我等また他に他の国土において、広く此の經を説くべし。所以は如何、この娑婆国の中は、人弊惡多く、増上慢をいだき、功德淺薄に、瞋濁諛曲シンジュクワテンコクにして、心不実なるが故に。

と、末法娑婆弘教を敬遠し、娑婆以外の異の国土における布教と、その国土における仏国土建立を誓願するに至っているということでありましょう。

舍利弗尊者に対する授記内容は、舍利弗以外の他のすべての二乗声聞に対する授記内容と、殆ど変わらないものですが、本化地涌の菩薩とくらべる時は、全く対照的であり、故意に両者を対照的に配したのではないかとさえ思われられるほどです。

曾って私は、五百弟子受記品第八における富楼那尊者に対する授記を紹介する時、富楼那の「深心の本願」と、過去七仏のもとにおいても過去九十億の諸仏のもとにおいても説法第一であり、また未来無量の諸仏のもとにあつても説法第一であるというお釈迦さまの讃歎の言葉から、富楼那をはじめ二乗声聞は、内証においては本化の菩薩に等しいものである、と述べたことがあります。

彼等を「内秘菩薩行、外現是声聞」と申します。然しその内秘の菩薩行とは、一仏乗を行ずるということです。一仏乗を行ずる者は本化の菩薩といつてもさしつかえないはずです。「内秘（本化）菩薩行」とも申されましょう。

然し、これでは地涌の菩薩と区別がつかえません。地涌の菩薩は、あくまでも久遠実成を開顕された本仏お釈迦さまと共にあり、そのお釈迦さまより仏滅後の末法娑婆世界に一仏乗を宣布し、本仏お釈迦さまの仏国土を建立するよう付属された菩薩です。

これに対して、二乗声聞の場合には、久遠の本仏お釈迦さまは、未だ久遠実成の実を開顕しておらず、その開顕の前提伏線として無量無辺の諸仏としてあらわされ、しかもそれ等の諸仏とお釈迦さまとの関係すら明らかにされないまま、二乗は未来無量劫の間、その諸仏のもとにおいて一仏乗を行じ、化導としては一乗に即する三乗が用いられ、化導の時期は在世と滅後の正法像法に限られて末法の時でなく、化導の国土も、指方立相の他土ではないにしても娑婆以外の国土とされているのです。

ここで注意しておかねばならないことは、二乗に対する授記が、浄土門における法蔵菩薩に対する授記よりもはるかに勝れた内容でありながら、その建立する浄土が、法蔵菩薩の建立する西方十万億土の彼方の安養極楽浄土といったような指方立相の浄土ではないということです。舍利弗尊者をはじめ迹門において授記されたすべての二乗声聞の建立浄土は、悉く指

方立相ではありません。勿論、末法の娑婆世界ではありませんが、そこにおける布教を敬遠したのは、二乗声聞であって、お釈迦さまが敢えて敬遠せしめたのではないのです。むしろお釈迦さまの授記の内容をみれば、化導の時期に限定はあつても、国土に限定はなされてはいけません。国土に限定がなされていないということは、お釈迦さまの意図の中に娑婆もふくまれているということであり、むしろ力点は、二乗声聞が娑婆弘教を誓願するように、しむけられているのではないかとさえ思われらるるものです。

果たせるかな、見宝塔品第十一の長行の結びには、お釈迦さまは大音声をもって、あまねく四衆に対して、

誰か、能くこの娑婆国土において、広く妙法蓮華経を説かん。今、正しくこれ時なり。如来、久しからずして当に涅槃に入るべし。仏、この妙法蓮華経をもって付嘱してあることあらしめんと欲す。

と告勅唱募され、つづいて有名な「此経難持」という宝塔偈を述べ、六難九易を示して、四衆の誓願を勧発せしめようとされたのです。この四衆の中には、勿論、二乗声聞も悉く入っていました。ところが二乗声聞は勸持品の冒頭において、娑婆国土の衆生の機根劣悪・驕慢・瞋濁・諂曲等を理由に娑婆弘教を敬遠し、他の国土の弘教を誓願してしまっているのです。これに対して迹化の菩薩は、さすがに勸持品二十行の偈文をもって、末法の娑婆弘教を誓願しました。お釈迦さまはそれらの菩薩に対して四安樂行を示されました。ところが従地涌出品に來たつてお釈迦さまは、迹化の誓願すらしりぞけられてしまったのです。

その理由として、既に無量劫来、六萬恒河沙の本化地涌の菩薩が用意されていることがあげられ、事実、それらの菩薩が娑婆の下方の虚空界より大地の地殻を割つて涌出し、虚空に昇つて、お釈迦さまを久遠の本仏として脇仕するという儀相を整えることになるのですが、そういうことならば、初めから見宝塔品において地涌の菩薩の用意していることを明らかにして、二乗声聞や迹化の菩薩に対しては、他土における三乘化導を付嘱し、わざわざ末法娑婆の弘教の立願を要請する必要はなかったのではないか、と思われしめられましよう。

然し、ここが肝心、かなめなのです。見宝塔品の偈文六難九易、勸持品の二十行の偈文、安樂行品の四安樂行は、決して無駄な経文でもなければ、二乗や迹化の心を試したのではなく、実に彼等をして悉く地涌の菩薩たらしめんとした本仏お釈迦さまの大慈大悲の計らいであつたのです。迹門における二乗声聞に対する授記にしても、囑累品における迹化の菩薩に

対する総付嘱にしても、実は神力品における別付嘱にまで昇華せしめんがためのものであったのです。

然るに、二乗声聞は、久遠の昔、本願下種をつけながら、それに気付かず、これに気付いてみずからの「深心の本願」とした富楼那にしても、未だ表面は声聞の相を示していたにすぎず、過去九十億の諸仏のもとにあつても説法第一であり、賢劫当来の無量の諸仏のもとにあつても説法第一であろうと讃歎されても、それらの諸仏が、久遠の本仏お釈迦さまの方便身であることを知らず、従つて、久遠の本仏お釈迦さまに対する恋慕渴仰の心の起こりようもありません。たとえ如来寿量品に至つて現身のお釈迦さまの久遠が開顕され、

「ああ、そうであつたのか」

と深く納得領解できたとしても、本仏お釈迦さまの生々しい不滅の人格に絶対随順し生々世々にわたつて、その人格のもとにおいて、共に一仏乗を修してつづけて来た感応の歴史的体験はなかつたのです。

彼等が一人残らず、末法娑婆弘教を敬遠したのは、その理由として人心の弊悪、増上慢・功德浅薄・瞋濁・諂曲、等が列挙されていますが、実は、それを敬遠したのではなく、それらによつて動揺を起こすかも知れない本仏お釈迦さまに対する恋慕渴仰の心、そういう自分自身の浅い心を、みずから警戒したことによるものと申せましょう。

久遠の本仏お釈迦さまの人格をぬきにして一仏乗はありません。宇宙の真理、法体・理法としての一仏乗とは、もはや法華經の一仏乗ではないのです。四諦・八正道・十二因縁を如何に云々しても、お釈迦さまの人格をぬきにしては、抽象的な觀念にすぎないのです。ここには成仏の仏種はありません。仏種とは本仏お釈迦さまの人格より流出したものであり、人格の凝集したエキスなのです。そのエキスが一仏乗なのです。この一仏乗をもつて直ちに末法娑婆弘教に当たるには、彼等としては、あまりにも経験不足でした。苦難の中に一仏乗をみずから備えつける恐れはないといえませんでした。

そこで彼等は、これまで三乗を修し、三乗を説いてきた体験から、今度は専らみずから一仏乗を修し、一仏乗において三乗を説き、あやまつても一仏乗を傷損する恐れのない弘教の時と処を撰び、やがて三乗を開いて一仏乗に帰せしめる布教方法を実践することをもつて、仏恩に報いようとしたのです。

二乗声聞に対してお釈迦さまの授記もまた、既に彼等の立願のほどを見透された上でのことであつたのであり、その授記は、二乗声聞に対する未来成仏の保証という域を越え、もはや教法の付嘱、衆生教化、仏国土の建立を付嘱した内容をもつ

ものとされ、更に、その付嘱は本化地涌の菩薩に対する付嘱にまで昇華さるべきものであることが、強く暗示されている、ということが出来るのです。

法華経々典を編纂成立せしめた法華教徒のグループは、お釈迦さまの滅後、数百年もの間、親から子へ、子から孫へと、たとえその内に真身の仏舍利を安置することは出来なくとも、またその規模は如何に小さく簡素なものであつたとしても、次々に仏舍利塔を建立し、仏舍利塔を生活の中心におき、お釈迦さまに対する絶対帰依・恋慕渴仰の心を継承し、不滅のお釈迦さまの人格と感応道交する中に、お釈迦さまの真実の教えを開顕し、地上にその仏国土を涌現せしむることを悲願してきました。

それは子々孫々にわたる長い長い戦いの歲月でした。彼等を最も白眼視し、輕蔑・嘲笑し、或いは圧迫さえ加えたのは舍利弗・目連・迦葉・阿難、等の直弟子を伝統の祖とする小乗仏教徒でした。小乗教徒の中には彼等のグループの中に投じて来る者も少なくはなかつたことでしょう。然し、主流派は依然として閉鎖的であり、保守的であり、独善的でした。彼等は歴代印度王朝の権力・財力の外護のもとにあつて経済的にも恵まれ、アビダルマの思弁も豊かでした。然しそれだけにお釈迦さまの人格からは、ほど遠いものと化していました。

それにくらべて、誰の庇護も得られなかつた当初の法華グループの生活様態は、どうだったでしょう。おそらく在家信者として畑を耕し、商取引をして、その日その日の糧を求める生活であつたのではないのでしょうか。そして彼等に加えられる小乗教徒の侮蔑・圧迫に親子共々、齒を食いしぼり、血の涙をぬぐつて暮らす毎日もつづいていたことでしょう。

数百年の忍従を経て、法華経々典の大綱を開顕する時が来ました。壮々たる布教の斗師もあふれるばかりに育成されてきました。青壮年は法華宣教の歴戦の勇者でした。理解ある長者も外護を惜しみませんでした。遂に法華グループは先祖以来の悲願を成就すべく、法華経の經典の成文化にふみ切りました。然し、二十八品を一挙に成文化したではありません。まず方便品の一乗開顕に始まって、大河の大地へ流れ拡がるように、巨大なエネルギーの渦をさか巻ながら、各グループ毎にじっくり時間をかけて、成文化して行きました。

その最初は、小乗仏教の開会でした。開会は「開三顯一」の一仏乗をもって、小乗教団伝統の祖と仰がれている舍利弗・目連・迦葉・阿難、等々の直弟子にむけられました。そして彼等が忘れかけていたお釈迦さまの、不滅の仏口によって、未

曾有なる二乗作仏という授記が展開されたのです。それは諸大乘によって永劫不成仏と指弾され弾劾された二乗声聞の成仏を保証するものでした。授記は悪逆の提婆達多にもむけられました。

然し、法華グループの人々が、到底、許すことの出来なかつたことは、一仏乗の宣布であり、殊に末法娑婆世界における一乗宣布でした。一仏乗の宣布、就中、末法滅尽時の娑婆世界における一乗宣布の任に当たる者は、お釈迦さまの滅後、なおもお釈迦さまの不滅の人格を確信し、恋慕渴仰するその信仰を、親から子へ、子から孫へと連綿五百年間、血脈相承して来た法華グループの系譜に生きる者でなければならぬ。こういう人々こそ本化地涌の菩薩であり、地涌の菩薩でなければ、よくその任を全うすることは出来ない、という先祖伝来の血の叫びがあつたからです。

法華グループの人々は、自分たちの先祖を、過去五百年前、お釈迦さまの入滅に立ちあい、その遺体を荼毘にふし、残された仏舍利を仏塔に祭つて供養した大先祖に求めるのみならず、現身のお釈迦さまの久遠開顕にともなつて、五百億塵点劫来の六萬恒河沙の地涌の菩薩に求めたのです。それは決して觀念的思惟の世界ではなく、五百億塵点という天文学的な気も遠くなる大昔の先祖であつても、実感としては今、靈山虚空会上に悉く現在前し、未來永劫、末法娑婆世界に一乗宣布・仏国土建立の血脈者として復活して来るといふ血肉の交わう親しい先祖であつたのです。

法華經の付嘱、末法娑婆世界に一仏乗を宣布し、娑婆仏国土を建立するよう仏勅をうけ、仏勅にこたえる者は、地涌の菩薩の外はありません。共に久遠の本仏お釈迦さまを恋慕渴仰し、共に本仏お釈迦さまとの感應道交を新しくし、共に本仏お釈迦さまの本願に生き生かされてきた者でなければ、付嘱に堪えられるものではありません。

たとえ舍利弗をはじめ二乗声聞が法華經の会座に来たつて、久遠下種にめざめ、懺悔して大信力を発し、一仏乗を信受しようとも、ただそれだけで末法娑婆の弘教を遺囑することは出来ません。彼等には本仏お釈迦さまを恋慕渴仰してきた久しい体験もなければ、一乗受持のキャリアもないのです。重畳する苦難にあつて退転しないと限らないのです。その上、二乗声聞こそ小乗仏教徒として仏滅後の仏教を、法滅尽時にまでも衰退せしめて来た張本人たちなのです。

法華グループは二乗開会のため、授記作仏という大悲門を開きました。然し現実にこの門をくぐる小乗教徒は幾人いたことでしょうか。小乗教団の主流は、依然として法華グループを軽蔑しつづけたことでしょうか。常不輕菩薩に対する迫害が、その一端を物語っています。

また、たとえ授記作仏の門をくぐった二乗声聞があつても、法華グループは彼等に一乗受持をすすめても一乗宣布は許さず、しかも未来無量劫の間、千万億の諸仏に給仕し、諸仏のもとにおいて一乗受持による菩薩行を実践することを課したのです。そして不退転の本化の菩薩行によつて作仏することを許したのです。これが二乗作仏という授記の実体でした。それは決して報復ではなく、彼等の悉くを地涌の菩薩に昇華せしめんがためであつたと申されましよう。

法華グループが迹化の菩薩に対する態度も、また同様でした。迹化の菩薩とは現実的には小乗仏教の在り方を糾弾した大乘教徒であり、般若の空の思想を中心とする革新的な人々でした。然し彼等もまたお釈迦さまを劣応身と下し、お釈迦さまの外に法身仏、或いは報身仏を立て、現身のお釈迦さまを久遠実成の本仏として仰ぐ法華経の仏身観より遠ざかること甚だしいものでした。

就中、般若系の大乗教徒の多くは、法身本尊を強調して仏舍利供養を否定し、仏舍利の入手困難なため、仏舍利の納められていない仏塔を建立供養するのを見ては、これを嘲笑、侮蔑する傾向も非常に強いものでした。

法華経の法師品第十に、

在々所々に、若しは説き、若しは読み、若しは誦し、若しは書き、若しは経巻所住の処には、みな七宝の塔を起て、
きわめて高広嚴飾ならしむべし。また舍利を安ずることをもちいず。所以はいかん。この中には、すでに如来の全身
います。

と述べられているのは、般若系大乘教徒の仏舍利供養の否定に對抗し、舍利なき仏舍利塔の建立供養を否定していること
に對抗した法華グループの怒りをあらわしたものであつたのです。

般若系の人々が、所依の經典を如何に法身の舍利としてあがめていても、仏舍利を否定し、仏塔建立供養を否定して
は、生身のお釈迦さまの命を否定していることになるのです。仏舍利は単なる遺体・遺物ではありません。お釈迦さまの命
そのものなのです。

こういふ大乘教徒が、法華経の会座に来たつて、一仏乗の素晴らしさを讃歎し、たとえ勸持品二十行の偈文をあげて、未
法娑婆世界における死身弘法の誓願を立てようとも、法華グループの人々が、その誓願を認め、彼等を血脈の後継者と定め
るはずはありません。久遠の本仏お釈迦さまに対する人格的な絶対帰依のないものに、まことの「一仏乗の信受はありえない

のです。ましてこれを宣布することが、どうして出来ましょう。まして迹化の菩薩、般若系大乘教徒には、本仏お釈迦さまを恋慕仰するとう久しき体験は、全く欠けているのです。

「机上の空論」という言葉がありますが、実践のともなわぬ誓願ならば、どんな誓願でも、誰にも言うことは出来るものです。難しいのは不退転の実行です。そしてその実行が如何に至難のものであるかということを知っているのは、身をもって子々孫々に体験してきた法華グループの人々だけであり、本化地涌の菩薩だけなのです。迹化の菩薩たちが従地涌出品の初頭、お釈迦さまによつて、末法娑婆弘教の制止をつけねばならなかったことは、蓋し、当然と申せましょう。

法華經の安樂行品第十四の中に「髻中明珠」といふ譬え話があります。髻中ケチュウノユウシユというのは髻の毛を結んだモトドリの中ということであり、明珠とは一乘法華經のことです。經文には次のように語られています。

譬えば、強力の轉輪聖王の、威勢をもつて諸国を降伏せんと欲せんに、しかも諸の小王、その命に順わざらん。時に轉輪王、種々の兵を起こして、往いて討伐するに、王、兵衆の戦うに功ある者を見て、即ち大いに歡喜し、功に随つて賞賜し、或は田宅・聚落・城邑を与え、或は衣服・嚴身の具を与え、或は種々の珍宝・金・銀・瑠璃・磲磔・瑪瑙・珊瑚・琥珀・象馬・車乘・奴婢・人民を与う。

ただ髻中の明珠のみを、もつてこれを与えず。所以はいかん。独り王の頂上に、この一つの珠あり。若し、もつてこれを与えば、王の諸の眷屬、必ず大いに驚き怪しまんが如く、文殊師利、如来もまたまたかくの如し。

禪定・智慧の力をもつて法の国土を得て、三界の王たり。しかるに諸の魔王、あえて順伏せず。如来の賢聖の諸將、これと共に戦うに、その功ある者には、心また歡喜して、四衆の中において、ために諸經を説いて、その心をしてよろこばしめ、賜うに禪定・解脱・無漏根・力の諸法の財をもつてし、また涅槃の城を賜与して、滅度を得たりといつて、その心を引導して、みな歡喜せしむ。しかもためにこの法華經を説かず。

文殊師利、轉輪王の諸の兵衆の大功ある者を見ては、心はなほだ歡喜して、この難信の珠の、久しく髻中であつて、みだりに人に与えざるをもつて、今、これを与えんが如く、如来もまたまたかくの如し。三界の中において大法王たり。法をもつて一切衆生を教化す。賢聖の軍の五陰魔・煩惱魔・死魔と共に戦うに大功勲あつて三毒を滅し、三界を出でて魔網を破するを見ては、その時に如来また大いに歡喜して、この法華經の能く衆生をして一切智に至らしめ、

一切世間に怨多くして信じ難く、先に未だ説かざるところなるを、しかも今、これを説く。

文殊師利、この法華経は、これ諸の如来の第一の説、諸説の中において最もこれ甚深なり。未後に賜与すること、かの強力の王の久しく護れる明珠を、今、すなちこれを与つるが如し。

右の中、「一切世間多怨難信」の句は、日蓮大聖人が御遺文の中で頻繁に引用されていることで有名ですが、この「髻中明珠」の譬喩は、相手かまわずに、妄りに法華経を説いてはならない、ということを教えているのです。

ところが大聖人は、教・機・時・国・序という五網の教判を立て、末法こそ一乗宣布の時、日本国こそ一乗宣布の国・末法の衆生こそ一乘法華経でなければ救われないものであり、末法の日本から全世界にわたって、一仏乗の仏国土建立の歴史が展開されていくという確信に立って、ひたむきに法華経を宣布してやみませんでした。

そして、「一切世間多怨難信」の句を、法華経の行者の忍受しなければならぬ仏記として受けとめられたのです。多怨難信であるから、よくよく人を選んで、みだりに法華経を説いてはならないということと、多怨難信であるから、如何なる苦難があっても忍受し、ひたすらに法華経を説くべきであるということとは、全く立場が異なっています。

前者は消極的に難をさけ、後者は積極的に難にむかっています。それもそのはずです。前者は安樂行品の対告衆である迹化の菩薩に示されたものであり、後者は本化地涌の菩薩として進むべき道を示されたものであるからです。

このように対比してみるならば、「髻中明珠」の譬喩は、迹化の菩薩に対しては一乗宣布の用心として説かれ、地涌の菩薩に対しては一乗付嘱の用心として説かれたものということも出来ましょう。

思うに、この譬喩は、法華経の經典成立する以前、初期法華グループの間に、本来、法華経付嘱の用心として、口から口へと伝承されて来ていたものであったのかも知れません。転輪聖王の頭頂のモトドリの中に、久しく秘して護られていた明珠を、戦場における功勳輝く諸將にさえ、みだりに与えてはならないという譬喩は、法華グループ以外の諸大乘教徒や小乗教徒に対して、一乗宣布をみだりに委嘱してはならないという誠めにしていたものであるといった方が、よりふさわしいように思えるのです。

そうして、そういう意味の伝承譬喩が、迹化の菩薩の勸持品二十行の偈文の誓願に対して四安樂行を説く中に、一乗宣布の用心として取りあげられ、それによって迹化の菩薩が法華経を宣布することの至難さを強調し、彼等がその任に適しない

ことを暗示し、従地涌出品の冒頭において彼等の誓願を制止する伏線とし、更には地涌の菩薩の大地涌出の伏線としたのではないかと会通せしめられるのです。

なお、この譬喩を紹介するのに、言葉の難しさをいとわず、安樂行品の經文をそのまま引用したのは、転輪聖王が帰順しない諸国の王を信伏せしめるため、兵を動かして諸国を討伐し、その国土を拡大して行ったということが述べられていたからです。

当時、転輪聖王として仰がれていたのはマウリヤ王朝の阿育大王でした。阿育大王の王政はアレキサンダー大王の王政を範とするものであり、アレキサンダー大王の王政は、アケメネス王朝のダレイオス大王の王政を範とするものでした。西北インドに首都をおいたクシヤナ王朝のカニシカ大王も、これら諸大王を範とするものでした。

法華教徒が転輪聖王の経綸に言及するのは、神話としてでなく、あくまでも歴史的な現実としてであったのです。「譬中明珠」の譬喩にも転輪聖王の経綸が用いられています。それは、たとえ間接的なものであっても、そこにクシヤナ王朝下にあつた法華教徒の、地上の仏国土建立に対する熱願がうかがわれるようです。

当時、中インドにおいては有史以来のバラモン教はヒンズー教として復興しようとしており、西北にはゾロアスター教やミスラ教の牙城がひかえており、曾つての黄金の道、鉄の道・皮革の道は、中国へ通ずる絹の道・シルクロードとして開け、仏教はシルクロードによって中国へ伝わり始めていました。法華経もその伝播の波に乗ったのでしたが、それは単に仏法を伝えるという文化的事業としてでなく、法華経による一乗仏国土建立の国を求めるといふ目的のためであったのではないのでしょうか。

日蓮大聖人は、立正安国論の下書きともいわれている守護国家論の中で、

肇ユウリキ公の法華翻經の後記に云く、

「羅什三蔵、須利耶蘇摩三蔵スリヤソマにあい奉りて、法華経を授かる時の語に云く、仏日西山に隠れ、遺耀東北を照す。この典、東北の諸国に縁あり。汝、慎んで伝弘せよと」

東北とは日本なり。西南の天竺より東北とは日本を指すなり。

と述べられていますが、これによつても須利耶蘇摩三蔵に法華経梵本を授けた遺囑の中に、法華経がインドより東北の国

に縁があるから、その国をたずねて一乗仏国土を建立せよ、という遺志を托していたことがうかがわれると同時に、法華経々典を編纂した法華教徒の一乗仏国土建立の悲願が、そのまま須利耶蘇摩へ継承されていたことがうかがえるのです。

大聖人は、その東北の国を日本国と受けとめました。そして日本国に生をうけた法華経の行者として、生涯にわたって立正安国運動を展開されたのですが、大聖人が三度、国家諫曉を敢行されたのも、日本国に転輪聖王の出現を期されたもの以外ならぬものであつて、実は法華経の伝記にもとづくものであつたと、その源流を法華経々典成立時にまでさかのぼつてたずねることが出来るのです。

大聖人の図顕された大マンガラには、殆どといってよいほど転輪聖王が勧請され、天照太神・八幡大菩薩が列記されています。天照太神は天皇家の祖神であり、八幡大菩薩は幕府の守護神でした。大聖人が日本国に転輪聖王の出現を願つた熱意のほどが歴然としています。

大聖人の転輪聖王思想については別に項を改めて述べねばなりません。が、「髻中明珠」の譬喩の中に、転輪聖王の経綸が語られ、これに一乗仏国土の建立が托されていることは、見落としてはならないことでありましよう。

また、このように解釈してみる時、この譬喩の本来の原意は、みだりに一仏乗を説いてはならないと誡めたものであるというよりも、一仏乗はみだりに付嘱されるべきものではない、付嘱をうける者は、諸大乘経において他土の浄土成仏の授記をうけていた迹化の菩薩ではなく、末法娑婆世界の穢土成仏・仏国土の娑婆建立を期する本化地涌の菩薩のみであるということを暗に強調した付嘱論にあつたのではないか、という意を、ますます強く感ぜしめられて来るのです。

まして法華経の迹門において未来成仏の授記をうけた二乗声聞は、その建立する浄土が暗に末法娑婆国土であるように指向されているながら、勸持品のはじめにおいては、みづから娑婆国土における弘教を回避しています。そういう二乗声聞に法華経が付嘱されるはずはありません。

然しながら、二乗声聞に対する未来成仏の授記には、舍利弗尊者をはじめ悉くの者に未来無量劫の間、無量の諸仏のもとにあつて一仏乗を修する菩薩行が課せられていることをかえりみる時、法華経以前、般若系大乘教徒によつて永劫不成仏の烙印をおされていた二乗が、法華経に至つて未来成仏の道が開けると同時に、地涌の菩薩の過去無量劫来の因行を、そのまま未来無量劫に移して実践することが条件とされ、未来成仏を果たす前に、みづから本化の菩薩として昇華されるものであ

る、と見ることが出来るのです。

若し、二乗声聞が、未来無量劫の間、本化の菩薩道を行じてゆくならば、当然、本化の菩薩に対する法華經の付嘱が起つて来るはずです。また同時に彼等は、二乗声聞として授記されていた個人的な未来成仏を、未法娑婆仏国土建立に転ぜしめているはずです。華光如来といったような未来成仏の仏名も化名となり、舍利弗・目連も、迦葉・阿難も本化上行日蓮大聖人につづく二陣・三陣の地涌の菩薩となることでしょう。私たちが二陣・三陣であるならば、彼等はもつと後の後陣であるかも知れません。

このように二乗に対する授記の中に、お釈迦さまの秘められた未来記をたずねてみる時、迹門の授記は、本門の付嘱の中に転入し、完結しているということが出来るのです。

以上、もたもたと廻りくどいことばかり述べましたが、田賀博士がその著「授記思想の源流と展開」の初頭において、法華經の二乗作仏という未曾有の法門として最高調に達した授記思想について、

やがて中期大乘經典における仏性・如来蔵思想の展開によって、その地位にとってかわられ、いつしか授記思想の潮流は消滅していく。

と述べていることは、全く当を得ていないものであり、たとえそれが現代仏教学界の通説とはなっても、法華經の根本思想をあやまらしむるも甚だしいものと言わねばならないのです。

今、譬喩品第三から勸持品第十三に至る仏弟子たる二乗声聞に対する授記、悪逆未発心の提婆達多に対する授記、そして勸持品二十行の偈文に述べた迹化の菩薩の誓願、その誓願に対する安樂行品第十四の教誡をふりかえってみる時、その根底に本仏お釈迦さまの広大無辺なる大慈悲大本願の一貫して横溢しているのに驚嘆せざるを得ないものです。その大本願とは、即ち、二乗声聞にしても迹化の菩薩にしても、その悉くを法華一乗を受持する本化地涌の菩薩たらしめんとすることであり、現実には法華教徒が、二乗に代表される小乗仏教徒と、迹化の菩薩に代表される諸大乘教徒を、本仏本願力によって、法華グループの血脈の中に流入せしめることであつたのです。

これまで二乗の授記は未来作仏として完結し、迹化の誓願は囑累品の総付嘱として完結し、本化の菩薩の大地涌出は神力品の別付嘱として完結しているように受けとられ、三者は並立しているように思われがちでした。然しそうであつてはなら

ないのです。二乗授記にしても迹化誓願にしても、地涌付嘱として結実しなければ、法華經の開会は大団円とはならないのです。大聖人の大マンダラはあらわされて来ないのです。

このへんで、再びもとへ戻って、本仏お釈迦さまの久遠の本願と、その本願力を因行の上にたずねるため、因行の原点の如く史上にあらわされた燃灯仏授記物語を、もう一度、むしかえし、授記そのものを反芻してみましよう。

というのは、田賀博士や紀野氏もいつているように、授記とは未来成仏を保証するという意味があるのですが、私は更に、その保証を確実なものとして成立せしめるために保証の裏に取りかわされた契約というものがあり、その契約思想というのは、ミスラ神の契約思想やパール神の契約思想といったものが摂取されているのではないか、と思われてならないからです。

二乗の未来成仏の授記(保証)には、未来無量劫の間、無量の諸仏に随順して一仏乗の菩薩道を行ずるということが条件とされてきました。この条件を契約と見ることも出来ましよう。迹化の菩薩の勸持品二十行の誓願もまた、法華經の付嘱をうける条件でした。若し付嘱をうけたならば、その誓願はそのまま契約に直結するものということも出来ましよう。大聖人の勸持品二十行の偈文の色読は、仏国土建立するための条件として契約されたものとうけとられないこともありません。

西北インドにおける大乘仏教の興起は、西北諸宗教の衝激でした。その衝激の中に西方契約思想も大きな比重をもっていたのではないか、と思われしめられるのです。

さて「望月仏教大辞典」には、授記について四頁三段にわたり詳細な説明が述べられています。然し、あまりにも煩瑣難解であるため、これは割愛することにして、田賀博士の同書(五頁、六頁)に、前田恵学博士・干潟龍祥博士・紀野一義氏の説が紹介されていますので、長くはなりませんが、一応そのまま列記してみましよう。

前田博士は「原始仏教聖典に現れた授記 Veyyakarana の語義をめぐって」と題する研究論文において、「授記の原語とその意味」「解答の義」「記別の義」に分別し、更に記別の義を、授記と解答、自記と解答、未来の予言とに分けて論究され、結論として、

(1) 授記の原語 Veyyakarana(Vyakarana)には、「解答」の義と「記別」の義があり、特にパーリ聖典では問いに対する「解答」の義において使用されることが多く一般である。

(2) 「記別」は、これを思想的に見れば、他者、特に仏陀によって記別せられる 授記 と、みずから記別する 自記 と、二つの在り方として存し、そしていずれの場合も、現在の証得の段階を根拠として、未来の運命を予言する意味をもちうる。このうち、主として 授記 の方が、形の上で大乘の授記に連なって行くものをもっている。

しかし、大乘に見られる未来成仏の授記というような思想内容は、初期の原始仏教には、まだ見られない。そして 授記 よりも、むしろ 自記 の方が重く見られている。

(3) 大乘的な授記思想の発端は、やはり Dipankara (燃灯) 仏による Sumedha (メーガ) に対する授記の出現を待つほかはないであろう。大乘的な授記思想には、原始仏教に見られない思想内容が附随して来ている。つまり授記という言葉の語義そのものは、原始仏教時代に一応は確立していた。大乘ではこれを継承したにすぎない。ただ、それに附随している菩薩思想や仏陀観の発展によって、授記の内容や、授記の行われる状況の設定に変化を来しているものであり、大乘の授記が、特に 授記作仏 と称せられる所以である。

と結論している。

干潟博士は、「本生経類の思想史的研究」において、「授記思想の発生」にふれている。すなわち、

(1) Vyākaraṇa は、最初は子弟間の問答による解答書的な聖典の意に用いられたが、更に進んでは、弟子たちの将来の運命の解明予説の意味に転用せられるに至った。これは菩薩というものが、「菩提を得べく確定している有情である」ということを裏書きした思想であって、菩薩の起源の意味にふくまれていたものを明確にした。

(2) この授記思想が起こらなければ、菩薩というものが、声聞等と格段の差のあるものとなることは充分には表されず、従って、大乘仏教なるものは起こり得なかったかも知れない。

(3) 授記思想は、遺物の方から見ても、ブツダガヤやパールフトやサンチーのものにおいては全くなく、しばらく西紀後と思える所の西北インド地方のものにおいて、且つ仏像製作ができるようになってから、燃灯仏授記を表したのが見え始める。

(4) 燃灯仏は、授記のために案出された仏である。

(5) 燃灯仏授記にならつて、その後、多くの授記物語が生じた(「大事」「本行集経」「撰集百縁経」)。

(6) 大乘仏教の仏陀觀の發展と共に、仏陀を慈悲そのものと觀ることの愈々進むと共に、釈尊が多くの弟子たちに授記するという説話と生ずるに至つた(「法華」との授記思想展開の過程を推定している)。

紀野一義氏は、「法華經の探求」の中で、「インド仏教における授記」という一節を設けて、授記について論究している。まず授記の意義を定義して、

「死の恐怖を克服させるために、「授記」ということが説かれ、また意義があつたのではなからうか、と私は考へる」

としている。次いで前田博士の論文(前出)を引いて、原始仏教における授記の意味を記述し、更に「大乘莊嚴經論」および「首楞嚴三昧經」における授記の種類をあげて、特にその中の「未発心授記」について論究し、「華嚴經」の「十種授記の法」をあげて、大乘の立場としては未発心であつても、機根鋭利であり信解力が高ければ、菩提心は可能性のままでも授記はあり得るから、すべての人を救わねばならぬと考えた所に大きな特徴があつた。

と結論している。

田賀博士は、以上のように三師の説を概略紹介していますが、この中、原始仏教における「自記」が、法華經の譬喩品において批判否定されたことは、先にかかげた紀野氏の「法華經の探求」に述べられていた通りです。

然し、紀野氏が「死の恐怖を克服するために、「授記」ということが説かれ、また意義があつたのではなからうか」といつているのは、原始仏教經典の範疇であつて、大乘の授記にはあてはまらないのです。

インドには古くから「生天思想」というものがありました。そこでお釈迦さまが、臨終の信徒に対して死の恐怖を克服せしめるために、死後の生所を授記したり、或は一般民衆の対して、今生において善根功德を積み、仏道の修行を怠りなく励んだ者は、来世は安穩であると授記されたことも少なくなかつたはずで、これを「業報授記」といいます。この業報授記に対するものが「誓願授記」であり、誓願授記の端緒となつたのが燃灯仏の授記物語であつて、ここから大乘授記が發展的に展開されて来るのです。

前掲の通り、前田博士にしても干潟博士にしても、大乘の授記思想の発端を燃灯仏の授記物語に求め、特に干潟博士は「この授記思想が起こらなければ……大乘仏教なるものは起こり得なかつたかも知れない」とまで極言されているほどです。ここにジャータカの中の燃灯仏物語が如何に重要な意義をもつものであるか、ということが再認識されて来るのです。

然し、それでありながら、この物語がどうして起きてきたのか、という起源について語る人は少ないようです。私の勉強不足とも思われますが、私の知る処では、わずかに干潟博士が、「燃灯仏は、授記のために案出された仏である」といい、田賀博士が同書に、

燃灯仏の設定は、過去六仏の設定よりも後期に属するものであり、更に、その成立の源泉を異にするといえよう。と述べられている程度です。

過去六仏は、既にお釈迦さまの御在世当時、中インド一般に伝承されていたものですから、燃灯仏物語が西北インド付近で起きたことから考えれば、燃灯仏の成立が、過去六仏の成立より、はるかに後期に属すること当然のことです。

然し、「その成立の源泉を異にする」というのは、ただ授記思想によつて言われるのでしょうか。それとも更に西方の宗教の衝撃を暗示しているのでしょうか。西方の宗教の衝撃については、殆どの学者は触れてはいないのです。それとも回避しているのでしょうか。ここに私の古代を推理する自由な創作が湧き、前述のようにミスラ王国パルティヤ東方領域に布教した仏教徒と、ミスラ教の老練なマギ僧との対話篇もあみ出されてくるわけです。

このような夢想的な対話篇の如きは、一種の古代推理の域を出ない噴飯ものにすぎないかも知れません。然し、これほど重要な燃灯仏授記物語を、ただ皮相的に解釈するだけであつてはならないのです。こういう物語が何故出来なければならなかつたのか、どうして出来て来たのか、という成立の原因をたずねる時、そこに必ず歴史的背景・社会的背景というものがある問題として起きて来るのです。

このため私は、燃灯仏授記物語に関する仏像やレリーフの多く残されているパキスタン、当時のアルサケス王朝パルティヤ帝国に風靡していたミスラ教やゾロアスター教、或は、こういう宗教と土壤を同じくして小アジア地方を風靡していたパール信仰といった原始的土着宗教について考えねばなりません。若し、燃灯仏授記物語の成立を考えるならば、ヘレニズム時代の世界の宗教、インド、中近東、エチプト、ローマの宗教との交流までも考察しなければならぬことでしょう。

幸か不幸か、足利博士や岩村博士といった中近東専門の歴史学者でさえ、パルティヤの宗教資料の皆無にも等しいことを嘆いている有様です。その中であつて私が、燃灯仏授記物語に関する歴史的背景・社会的背景を考えると、この物語の伝承する歴史的・社会的背景を考えると、素人ならではの冒険とも申されましよう。

若しは真でもあれ、偽にてもあれ、その判断は今後の学者の研究にまかせ、今の私は、仏教とミヌラ教との激突の中に燃灯仏授記物語が生まれ、しかもこの物語の伝承と、この物語の関する幾多の仏像やレリーフこそ、仏教の勝利を伝えるものと確信するのです。

若し、仏教がミヌラ教に破れて敗退していたのであれば、こういう伝承も仏像やレリーフも残るはずはありません。またこの物語が発展して、その後、無数の授記物語が成立して来るはずもないのです。パルティヤの王子安世高が仏門に入り、シルクロードを渡つて遠く中国の首都洛陽に仏典を伝えたという史実もまた、仏教の勝利を裏書きするものと申せましよう。さて、仏教がミヌラ教を開会せしむるに、どのような方法をとつたのか、開会の成功をあらわすとみなされる燃灯仏授記物語の中に、どのようにあらわされているのか、ということになれば、前述の仏教徒とマジ僧との対話篇、おかしな、おかしな空想問答をふりかえる外はありませんが、なお、ここで注意を払っておきたいことは、この物語をあらわした仏像やレリーフの中で、燃灯仏が礼拝しているメーガ青年（儒童菩薩）に対して右手を挙げ、掌をむけているという構図です。

この構図は、仏像一般の常識では「施無畏印」といい、左手の掌をむけている構図を「与願印」といいならわして来ているのですが、紀元後、仏像が造形されはじめた当初にあつては、右手の施無畏の印相の仏像はあつても、左手の与願印をあらわした仏像はあらわれておらず、代わりに左手で衣の裾を軽くにぎられた仏像が少なくはないのです。ガンダーラ仏像にしてもマトウラ仏像にしても、そういう仏像が少なくはありません。燃灯仏の印相もまたそうであり、右手は施無畏の印、左手は衣裾を軽くにぎられています。

曾ってインドの仏蹟を巡拝し、マトウラの博物館をおとすれた時、赤色岩の巨大なお釈迦さまの立像を拝して感動し、その左手が衣裾を軽くにぎられている姿を見て、何故衣裾をにぎられているのか不審に思つたことがありました。

その後、燃灯仏がメーガ青年の敷いた鹿皮と髪の毛の上を歩いて、ぬかるみを渡られたという故事に照らしあわせて、燃灯仏がぬかるみを渡る時、衣裾を軽くにぎられたのであると、思っていました。そしてその後の仏像にも衣裾をにぎられ

た造形があらわされているのは、燃灯仏の故事により、その系譜を引くものではあるまいか、と思っていました。

ところが、最近、NHK取材班の海外古代遺跡踏査報告の中に、中近東の遺跡に、豊饒の女神が、右手を挙げ、左手でギリシャ風の貴婦人の着物の裾を軽くにぎっている写真が紹介されているのを見て、驚いたことがあります。まさにそれは燃灯仏の印相とそっくりではありませんか。

今、その本を身延の釈迦牟尼堂に忘れてきたため、手許になく、その女神の名前も、造形の時代も、遺跡の場所も、正確に紹介することは出来ませんが、女神の姿は目に焼きついています。

若し、この豊饒の女神が、パール神の配偶神アスタルテであつたならば、大変なことです。身延へ帰った時、この女神の名前を、しつかり確かめねばなりません。何故ならば、この女神の印相がそのままそっくり燃灯仏の印相となり、その後のお釈迦さまの仏像の印相として継承されているからです。

若し、それが継承であつたならば、継承というよりも、むしろ開会というべきでありましょう。女神の印相を、仏像の印相とすることによつて、中近東の地母神信仰、地母神を中心とした豊饒信仰を、仏教の内に摂取開会しようとした戦いをあらわし、その勝利をあらわすものと申せましょう。

仏像は、まずガンダーラ地方において造り始められました。ガンダーラとマトウラとどちらが先に仏像が造形され始めたかという論争もあるようですが、やはりガンダーラの方が先でありましょう。それはヘレニズムの東漸により、ガンダーラ地方のギリシャ人、或はその影響のもとにおいて、ギリシャの神アポロンという太陽神を原型として仏像が造り始められました。極端な言い方をすれば、アポロン・ブツダ像とも申されましょう。

当時、ヘレニズムの影響を強くうけたミスラ教団内においても、ミスラの神像が、アポロン・ミスラ像として造立されているのです。アポロンも太陽神・ミスラも太陽神、この両者がヘレニズムの風潮下にあつて習合するのも必然でありましょう。こういう必然性が仏像造立にもあらわれ、これに対してインド的色彩をもった仏像が、マトウラにおいて造られるようになった、と思われるのです。

ここで注意しなければならないことは、ガンダーラにおいてアポロン・ブツダ像が造立されるとき、ヘレニズムの東漸する潮流に乗って、中近東の豊饒女神信仰が仏教に激突し、その戦いの中に、女神の印相が仏像の中に取り入れられたという

ことです。それは両者の習合でなく、激突した戦いであり、戦いの勝利が仏像の印相となったもの、と思えるのです。

昨年五月二十一日から七月十日まで、東京上野の国立博物館において「古代シリア展」が開かれました。中学一年生であつた娘の潤子が、さつそく一人で見学に行き、感動して帰ってきました。私が見学に行く時、潤子が「また行きたい」というので、一緒に出かけたのですが、私の心中には、中近東の地母神の陳列があるのではないか、という期待にふくれていました。

果たせるかな、陳列された巨大な古代石像群の中に、一体の小さなパール神像が列べられていました。カタログの説明には、次のように述べられていました。

男神、パール像

青銅、金箔、H一五、TH八、高さ一四・五センチ

ラス・シヤラ出土、前十三世紀

青銅製、玉座にこしかけるパール神を、厚い金箔でおおっていたが、部分剝落ハクラクしている。とがった蕨手状ケツシ（ユジョウ）の装飾をつけた帽子と、両足をそろえて坐る形姿など、エジプトの影響を思わせる。

右手は、掌（テノヒラ）を前に、誓約（すなわち信者の願い、帰依を受ける約束をします）の格好をみせ、左手は、笏（シヤク）などの持物をとる、にぎった様子をみせるが、持物はない。

ここにいうパール神のかぶっていた帽子というのは、ミスラ神のかぶっていたものと同じ帽子であり、パールの右手もまた、パールの配偶女神（地母神）と同じ印相をしていたものであつて、この右手の印相が、そのまま仏像の右手の施無畏印として開会されていることが出来るわけです。

いいかえれば、仏像の施無畏印の原型は、パール神の右手、地母神の右手にあつたのではないが、すると仏教でいう施無畏の印は、中近東一帯の復活・豊饒信仰において、男神であれ女神であれ「信者の願い・帰依を受ける約束をする」即ち「契約をする」ということから、ミスラ信仰においてミスラ神が、その信者の不死を保証するということに通じ、不死の保証が、仏教において無畏を施す、無畏なる正覚を与えるということに転じ、施無畏の印をもって、形の上では同じパール神

や地母神の契約を開会し、更にミスラ神の保証を開会したものと考えることが出来るのではないだろうか。

この点について、仏像研究の大家といわれた高田修博士は、その著「仏像の起源」において、逸見梅朱博士はその著「仏像の形式」において、小野玄妙博士はその著「仏像の研究」において、どのように解釈されておられるのか、それらの書を読んでいませんで、参考にすることもできませんが、仏像がヘレニズムの衝撃下にあつて、ギリシャのアポロン神を原型としたということが通説にされている以上、その印相に、パール神や地母神の印相が原型とされたのではないかと考えることも決して無理な推理ではないと思うのです。

若し、これが事実とするならば、契約思想・保証思想というものが、燃灯仏の授記思想となり、授記思想は次第に発展展開して法華経迹門において最高調に達し、二乗作仏の授記は、法華経本門における地涌の菩薩に対する付嘱の中に摂取され、逆転して本化上行菩薩として地涌の菩薩を行ずる日蓮大聖人の信仰の中に、本仏お釈迦さまとかわした契約思想があらわれて来るのも、また必然のことと考えられるのです。

曾って私は、法華経靈山虚空会上における多宝塔中の二仏並座成立の背景を考える時、当時のヘレニズム世界を席捲した驚異の治癒神アスクレピオスを取りあげたことがあります。アスクレピオスは地母神との神婚によつて復活した神であり、初期キリスト教団の最大の敵でした。初期キリスト教団は、地母神に対する処女マリアをかかげ、アスクレピオスに対するイエスをより以上の治癒神として戦い、紀元三二三年、国家権力をバックとしてアスクレピオスの神殿、地母神の神殿、或はミスラの神殿までも破壊し去りました。それがイエスの神の子としての復活を明らかにすることでした。

今、私は燃灯仏の授記物語の成立背景を考える時、再び中近東のミスラ教・ゾロアスター教、そして地母神信仰をとりあげました。日蓮宗学からみれば、全く懸け離れた思考であり、古代史ブームに吹かれているのではないかと、そのそりもまぬがれないかも知れません。然し、先師が戦いの中に築きあげて来た財産を、ただ管理してソロバンをはじくよりも、先師の戦いを回顧し、その戦いを現代に再現して戦つたところ、法華経の付嘱をうけた者の選ぶべき道ではないか、と思うのです。燃灯仏の授記物語を単なる説話・寓話と見てはならないのです。それは戦いの記録であり、勝利の記録なのです。お釈迦さまの久遠の因行も、異教徒の戦いの中に発見され、ジャータカとして語り伝えられて来たのです。このジャータカをぬきにしては、本仏お釈迦さまの久遠の因行のたずねようもないのです。久遠の本願、本願力をたずねることも出来ないのです。

法華経々典を編纂した法華グループは、燃灯仏授記物語の底に秘められている中近東一帯を風靡していた彼の恐るべき宗教との戦いを的確に把握し、大乘仏教の端緒を開いたこの戦いの戦士たちを、血肉のかよう親しき我が先祖と仰ぎ、その系譜、その血脈を継承して法華経を成文化し、子孫として後につづく地涌の戦士に、戦いを託したのではないだろうか。アルサケス王朝パルティアの宗教を一瞥することが長くなってしまいました。今回は「五百億塵点劫の因果」にふれたいと思います。

如来毎自の大本願力 ― その四 ―

前回のプリントの後半は、九州の上野峡道場で執筆したため、必要な資料を欠き、曖昧なことしか述べられませんでした。四月上旬、東京から身延へ廻りわずかな資料ですが、それによって確認されたことが二・三ありますので、「五百億塵点劫来の因果」、それにともなう「如来久遠の大本願力」について述べる前に、その二・三を補足しておきたい、と思います。

二乗の浄土における黄金の繩

さて、前回、法華経迹門における二乗授記作仏の実態を説明する中で、譬喩品における舍利弗尊者に対する授記内容を主として取りあつかってみました。そしてその授記での舍利弗の建立する未来浄土の様相と、自我偈に明らかにされている本仏お釈迦さまの常住の浄土の様相とを対比し、その両者があまりにも酷似していることを考えてみました。

自我偈にいう浄土とは、

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伎樂をなし、曼荼羅華をふらして、仏および大衆に散ず。

ということであり、舍利弗の建立する浄土とは、

その土、平正にして清淨嚴飾に、安穩豊樂にして天人熾盛ならん。瑠璃を地として、八つの交道あり。黄金を繩となして以てその側（ホトリ）を界（サカ）い、その傍（カタワラ）に各々七宝の行樹あつて、常に華果あらん。

ということですが。

無上正等正覚の仏の浄土ですから、両者の浄土が類似しているのも当然であると申されましょう。厳密に言えば、舍利弗の浄土は「始成の浄土」、本仏お釈迦さまの浄土は「久成の浄土」という相違はあるはずですが。

然し、この二つの浄土は、決して別個のものでもなく、対立するものでもありません。何故ならば、舍利弗が授記の通り、未来無量劫の間、無量の諸仏のもとにおいて、ひたすらに一仏乗を修するならば、必然本化地涌の菩薩の自覚と使命に立つようになり、従って、他土において浄土を建立するという授記は、末法娑婆世界において浄土を建立するという付嘱と転じ、他土も此土に転じて来るからです。お釈迦さまの授記にしても、二乗の建立浄土が、敢えて指方立相の浄土でなかったのも、こういう内意を踏まえられていたからでありましょう。

ところで、二乗授記中の建立浄土が、二乗の本化地涌の自覚にともなって、末法娑婆世界へ指向している証佐として、その浄土の様相の中に述べられている「八つの交道」と「黄金の縄」をあげることが出来ましょう。

「八つの交道（きょうどう）」については、岩本裕博士は岩波本の法華経上巻（一四六頁）に「八つの交わるる道」と訳し、（三四四頁に）、

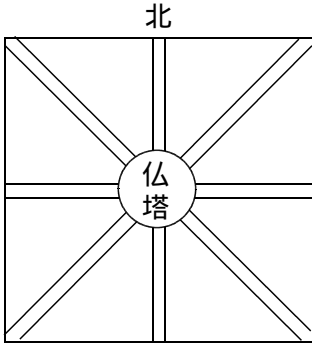
東西南北に四隅を加えて、この八つの方向に通じて往来する道

と註していますが、おそらくそれは縦四本・横四本の道路が碁盤の目のように交叉している状態をさすのではなく、中央から四方・四隅にむかつて八本の道路が放射状に設けられている状態をいうのでありましょう。

若し、そうであるならば、八道の集中交叉する中央部は、国土の祭政をつかさどる集会堂であったのではないかと、と思われしめられるのです。

お釈迦さま御在世当時の非アーリヤン社会の聚落・城邑には、東西南北の四方に門があり、その中央に祭政をつかさどる壁のない屋根と四本柱の集会堂がありました。丁度、相撲の土俵のような形です。

お釈迦さまが入滅されたクシナガラ町の町もそうでした。そうと思われることが、お釈迦さまの入滅後、遺骸を荼毘にふすまで記録によって、うかがうことが出来るのです。渡辺



照宏博士はその著「新釈尊伝」（四七八頁～四七九頁）に次のように述べています。

夜が明けると、アーナンダはア Nil ッダの意を受けて、クシナガラのマルラ族の人たちに仏陀の入滅の事を知らせました。その時も一同は集会堂に集まって相談している最中でしたが、知らせを聞くと、世尊の入滅があまりにも早かったことを嘆きました。

やがて人々はクシナガラにあるありとあらゆる香木と花と、そして、あらゆる音楽の支度をととのえました。これらと葬儀の用意とを携えてサーラ樹の林に行き、仏陀の遺骸を供養し、舞踏、歌、音楽を演じ、花や香を供えてその日を過ごしました。次の日もまた次の日も同様に過ぎました。こうして七日目になると、火葬をすることになったのです。

マルラ族のうちから最も尊敬されている八人がえらばれ、頭を洗い、真新しい衣服を着けて、世尊の棺を持ちあげようとしたが、どうしても持ち上げることができません。

人々は不思議に思つて、ア Nil ッダにその理由を訊ねると、人々の考えと、神々の考えとが食い違っていることが判りました。人々の考えでは、クシナガラの町の外側をめくり、南門の外において火葬を行うつもりでした。ところが神々の考えでは、北門から町に入り、町の中央部に達し、そこで神々の供養をすませてから、東門を出て、宝冠（マクタ・バンドナ）とよばれている社に行き、そこで火葬を行うというのです。

そこでア Nil ッダの教えに従い、神々の意志のとおり棺を運び、宝冠という社に棺を安置しました。そこでマルラ族の人々はアーナンダに火葬の方式を訊ねました。アーナンダの説明により、転輪聖王に対する礼をもって仏陀の遺骸を布で包み、金属の棺に納めました。

この記事によつても、クシナガラの町には東西南北に門があり、町の中央広場に集会堂のあったことがうかがわれます。お釈迦さまの遺骸が、沙羅双樹のもとから町の北門を通つて、中央集会堂へ運ばれ、ここで神々の供養をうけたということはおそらく史実でありましょう。

渡辺博士は同書（四六一頁）に、まさに涅槃へ入れようとしているお釈迦さまに対して、最後の別れを告げるべく、多くの神々の蟄集したことを、次のように紹介します。

ウパヴァーナというピクがいました。久しく仏陀の近くにいて仕えていたが、この時になって仏陀は、ウパヴァーナを身辺から遠ざけられました。アーナンダは不思議に思つて、その理由を伺うと、次のように説明されました。

「アーナンダよ、今やクシナガラサーラ樹林の周辺は、毛一本さしこむすきもないほど多くの神々がつめかけて、如来に最後の別れを告げようとして待っているが、如来の前に、偉力あるピクが立っていて近づくことができない、といつて嘆いている。それ故に、ウパヴァーナを遠ざけたのである。」

ウパヴァーナという仏弟子が如何なる人物であつたかは判りませんが、相当な呪力をもつた比丘であつたのでしよう。その呪力にさえぎられて蟄集した神々もお釈迦さまのそばに近づくことが出来なかつたのかも知れません。修行者の呪力が激しく猛々しい場合、神もこれを避けることがあるものです。

おそらく、こうしたことあつて、神々の総意が、お釈迦さまの遺骸をクシナガラの町の中央広場の集会堂へ運び、そこで改めて神々の供養を捧げる、ということになつたのかも知れません。或は、茶毘にふす前に最後の盛大な供養を営む場所として中央広場を選定するのに神の意志を用いたのかも知れません。

いずれにせよ、非アーリヤン社会における聚落・城邑にあつては、集会堂を中心とする中央広場があり、それより東西南北の四方に、或はそれに四隅を加えて八方に、放射状に道路がつけられていたようです。当時の都市国家の構築がどのようなものであつたかは判りませんが、少なくとも、そういうような町造り、国造りを理想として、舍利弗の建立する浄土に「八つの交道あり」とうたわれたのは事実でありましょう。

すると、舍利弗が遠い遠い未来世に建立するといふ「離垢」といふ名の浄土は、決して抽象的なものではなく、あくまでも現実に即した大地の浄土ということが出来ましょう。

非アーリヤン社会は、その聚落・城邑の中央集会堂における合議・選挙による政体でした。その政体は、やがてアーリヤンの専制政治に併呑され、或は破壊されてしまつのですが、然し、その合議主義の体制は、そのまま仏教の僧伽の中に継承されて行くのです。

仏教は、非アーリヤンの合議政体からアーリヤンの専制政体へ移行する過渡期に成立しました。従つて仏教の国土観の中に、両方の政体が当然加味されて来ているのです。たとえば俗的には人間平等・階級打破を主張しながらも転輪聖王の出現

が待望され、聖的には一切衆生の成仏を鼓吹しながらも、久遠の本仏お釈迦さまを中心とすることが主張されているのです。お釈迦さまが入滅の地をクシナガラに選ばれた理由として、クシナガラこそ久遠の大昔、大善見王という転輪聖王の統治していた首都であり、ここで大善見王が入滅された聖地であり、ということがあげられています。またお釈迦さまは、滅度の葬儀を転輪聖王の葬儀の仕方になすように遺言され、そのように実施されたと伝えられています。

お釈迦さまが生誕された時、占師が、

「王位にあれば転輪聖王となり、王位をすてて出家すれば仏陀となるであろう」

と予言したといわれていますが、今やお釈迦さまの臨滅度時にあつては、転輪聖王と仏陀とは、別々の存在ではなく、一つのものとして重なりあつているのです。

この重複は、もともとお釈迦さまが法界の転輪聖王であられる以上、至極当然のことのようではあつても、注意しなければならぬことは、曾つて国土の中心、聚落城邑の中心、家屋の中心といった物質的中心崇拜が、転輪聖王とか仏陀といったような精神的中心崇拜に転じ、更に転輪聖王という世俗的中心崇拜が、仏陀という聖的中心崇拜に重なつて一つになつていくということです。

寺院の本尊を安置する壇を、通称「須弥壇」とも申しますが、須弥壇とは須弥山の頂上大地のことであり、須弥山とは地下をつらぬき天竺をつらぬく円筒形の宇宙軸である以上、寺院の須弥壇は、当然、宇宙の中心軸という意義をもつていたはずです。ところが最近では、すっかりそういう宇宙軸という意義を忘れ去れてしまい、須弥壇下にぬかずく者自身、宇宙の中心点に立っているという自覚も失われてしまつています。

古代遊牧民族の移動用天幕の頂上は、北極星をさしていると信じられていました。ここにも宇宙軸の信仰がうかがわれます。古代家屋の中心は暖炉でした。暖炉の火は生活の火であり、同時に神に祈る火でした。ここにも中心軸の思想があります。現在、地鎮祭を行う時、四方を結界し、その中央に土を盛り、榊を立てて神の降臨を仰いでいますが、それは家の中心点に立って、その家が宇宙軸となる儀式でもあるのです。然し、今や地鎮祭は形式に流れ、家における宇宙軸思想は、文字通り地を払い、仏壇や神棚は邪魔にならないように隅の方へ追いやられてしまつてのが通常です。こういうことでは家庭に信仰の興る道理はありません。

寺院も一般家庭も唯物化した現代、もう一度、舍利弗の建立浄土における「八つの交道」をふりかえってみる必要があります。その仏国土の中に「八つの交道」の交叉する中央広場、その広場こそ、国土を単位とする宇宙軸であり、非アーリヤン社会に建てられていた中央集会堂は、仏国土においては仏舍利塔となるのです。その典型的な造形は、ガンダーラ地方の仏舍利塔であり、それを代表するものは、パキスタンのペシャワール東南一キロの所に発掘されたカニシカ大塔と申されましよう。

この大塔は、基壇の地下から銅製の仏舍利容器が発見されたことで有名になっていますが、「NHK未来の遺産取材記 刻まれた情念」(二八〇頁)には、次のように報ぜられています。

この塔は、円形を基本とするインド中央部の塔とは違い、四方に突出部のある方形基壇であった。方形の一边は八メートルもあるという巨大な塔である。基壇の地下からは銅製の舍利容器が発掘された。筒形の容器で、蓋の上には仏陀と梵天・帝釈天の三尊像が乗っている。文字も刻まれていた。それによって、この舍利容器は、カニシカ大王の元年、カニシカ寺に奉獻されたものであることが分かった。(中略)

カニシカ大塔のことは、三蔵法師玄奘をはじめとする中国のインド求法僧の紀行文にみえる。玄奘の「大唐西域記」によれば、塔の基部は一周一里半、基壇は五階で、高さ一五〇尺(唐の尺度についても諸説があるが、だいたいにおいて一里は四〇〇メートル前後、一尺は三〇センチ前後)、さらにその上に二五層の金銅の相輪がつくという高大なものであった。

カニシカ大塔は完全に崩壊しており、今日、その全体の構造を明らかにすることは出来ないが、幸いにローリヤン・タンガイ出土の小塔などによって、ガンダーラの仏塔の姿を想像することは出来る。

即ち、ここにいう方形基壇とは、そのまま国土を象徴し、その中の円形塔身は、国土の中央、八つの交道の交叉する中心広場に建てられるべき仏舍利塔が国土一面に拡大されたものであって、そのまま天地をつらぬく宇宙軸となっていることをあらわしているのです。

この大塔の基壇地下より発掘された舍利容器(ペシャワール博物館所蔵)の上部三尊像(仏陀と梵天・帝釈)の真下の筒形正面にカニシカ大王の立像が浮彫りされていますが、その写真をよくよく見つめると、円筒の容器そのものが須弥山

に代わる宇宙軸であり、法界の転輪聖王たるお釈迦さまに脇仕する梵天・帝釈は諸天を代表してマンダラ仏界を形成し、カニシカ大王は世俗の転輪聖王として、宇宙軸の中にあつて仏界を背負い、ささえているかの如く感ぜしめられて来るのです。若し、そうであるならば、お釈迦さまが臨滅度時において、「クシナガラ」の地は曾つて大善見王という転輪聖王が統治の都をおき、ここにおいて入滅された故事によつて、私の滅度の地をクシナガラに選んだのである」と仰せられた言葉の中の、世俗の転輪聖王と仏陀の不二相即性は、カニシカ大塔の舍利容器の造形に遺憾なく象徴されていると申されましよう。

転輪聖王、それは神話や説話の中に留まるものでなく、仏陀が地上にお釈迦さまとして出現されたように、必ず地上に出現するものとして信じられ、待望されていた大王であつたのです。マウリヤ王朝を代表する阿育大王がみずから大善見王と称したのもこのためであり、カニシカ大王がカニシカ大塔の仏舍利容器の側面にみずから自分自身のレリーフを造形せしめたのも、こうした思想系譜によるものと申せましよう。

曾つて、インドの民衆にとつては、太古より伝承して来た過去仏思想の中に、お釈迦さまが仏陀として出現されたことは、まさしく神話が現実化したほどの驚きであり、この驚きの中に、神話伝承の過去仏の实在が確認されると共に、転輪聖王もまた必ず現実のものとして顕現するという確信を強くしたことでしょう。この確信に応えたのが阿育大王であり、カニシカ大王であつたのです。

その後、転輪聖王の思想は西域を渡り、中国を経て日本に伝来し、日蓮大聖人の観心本尊抄にあらわされてきます。同抄に、我が弟子、これをおもえ、地涌千界は教主釈尊の初発心の弟子なり。(中略)

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

と仰せられているのが即ちそれです。ここにいう折伏を現する賢王とは、申すまでもなく転輪聖王にはかなりません。同抄には、つづいて、

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

と宣言されているところから、転輪聖王が四大菩薩の一人として、久遠の本仏お釈迦さまの脇仕となつて、ここに一尊四土本尊形態が一閻浮提第一の本尊として日本国に実現する、ということになつて来るのです。

大聖人の一尊四土本尊形態については、曾って中山法華経寺の法華堂内陣の秘仏とされている大聖人開眼による二具十体（二組の一尊四土）の形態に徴して、本仏お釈迦さまを中心として、東西南北の四方に本化の四大菩薩を立体的に配置されるべきものであると述べたことがありましたが、このような一仏を中心とする四人の座配形態は、真言密教の金剛界マンダラにも図示され、造立仏としては京都の東寺講堂にも現存しており、中国においては敦煌の莫高窟の内にも見かけられるものです。

面白いと思うのは、敦煌石窟内の一尊四土形態です。中央のお釈迦さまの前方両脇には有髪の菩薩の立像が配置され、後方両脇には剃髪の仏弟子の立像が配置されています。仏弟子の名前も、菩薩の名前も、今のところ不明ではありませんが、お釈迦さまに脇仕する四人が、在家と出家に分けられて造形されている有様は、観心本尊抄という折伏の賢王と撰取の聖僧という分け方にも一脈通ずるものがあるように思われます。

私は、観心本尊抄の一尊四土像の中、本化の四大菩薩は、僧形の菩薩像と有髪在家の菩薩像に分けられ、更に摂受と折伏の二門にも配されるべきではないか、と至念しつづけているものです。そしてこのような造形によって、お釈迦さまの生誕臨滅度時以来の転輪聖王思想も、ここにきわまって来ると思えるのです。

譬喩品における二乗浄土の「八つの交道」という文字から、国土の中心思想・宇宙軸思想という話に及び、国土の中心広場における集会堂は仏舍利塔と転じ、更に宇宙軸の仏舍利安置の仏像が、転輪聖王をふくむ一尊四土本尊様式として、これが一閻浮提第一の本尊たるべきである、というように話は飛躍してしまいましたが、要するに、二乗声聞の未来世に建立する仏国土の構造というものは、気も遠くなるほどの遠い遠い未来世の、架空にも等しいもの、蜃気楼のようなものでなく、あくまでも今日只今における現実的なものであり、地上に初めて国造りされる創造的世界であるということです。

二乗声聞によって建立される仏国土の具体的構造は、そのまま本門如来寿命品の自我偈にいう「我此土安穩」の仏国土、本仏常住の仏国土においても同様にいわねなければなりません。

自我偈の仏国土には「八つの交道」とか「黄金の縄」といったものは示されてはいません。「八つの交道」という境界をしきるような線は消えて、線は平面となっています。

九州大学の宗教学助手笠井正弘氏は、先月（三月）私が氏の自宅を訪ねたとき、「八つの交道」に対する私の見解について、

「古代の統一国家というものは、ポリス（都市）とポリス（都市）を結ぶ主幹道路を統治するものであって、点と線によつて構成されていた。そして主幹道路より少しでもはずれた処は未開の蛮地に等しいものであった。そうした点と線を統治していた国家が、平面全体を統治するようになるのは、もつと後代である」

と述べていましたが、自我偈の仏国土は、まさしく点と線が平面化し、仏日のあまねく国土全体を照耀している様相を物語るものであり、二乗の建立浄土より発展したものと申されましよう。

然し、自我偈に「我此土安穩」という仏国土は、中心もない単なる平面的な国土ではなく、転輪聖王を脇仕としてふくむ一尊四土本尊塔が、その中央に宇宙軸として厳然としてゐることを、亡失してはならないであります。

日蓮大聖人の大マンドラにおいて、題目が三世十方をつらぬく中心軸となつており、その中心軸に必ずといってよいほど転輪聖王は勧請されてゐました。一仏乗による国造りには、必ず転輪聖王の出現がなければなりません。転輪聖王が本化の菩薩として国造りの行政をしなければなりません。出世間の仏陀や僧侶によつて国造りの出来るはずはありません。宗教者は為政者の思想を諫曉しても、直接行政にたずさわつてはならないのです。お釈迦さまもそうでした。大聖人もそうでした。精神の指導者であつても、行政の指導者ではありませんでした。宗教と政治とは、決して車の両輪でもなければ、鳥の両翼でもなかつたのです。

八つの交道の交叉する仏国土の中央に位いする宇宙軸は、行政府でなく、本尊塔であつたのです。転輪聖王が地涌の菩薩と共に礼拝・護持し、讃歎宣布する本仏お釈迦さまの仏塔であつたのです。

さて次ぎに、二乗の建立する仏国土の中の「黄金の繩」について考えてみましょう。先にも挙げてみましたように、譬喩品には舍利弗の建立浄土の様相を、

瑠璃を地となして、八つの交道あり。黄金を繩となして、以てその側ホナリを界サカい、そのかたわらに、おのおの七宝の行樹あつて、常に華果あらん。

と述べています。また授記品第六の初めには、大迦葉が未来世において三百万億の諸仏（本門では、この諸仏が開顕統一されて本仏お釈迦さまに包摂されるに至るのですが）を供養して後、みずから「先徳」という仏国土を建立すると授記され

ているのですが、その仏国土の様相にしても、

瑠璃を地となして宝樹行列し、黄金を繩となして、以て道の側を界い、もろもろの宝華を散じ、周徧して清浄ならんと述べられており、同じ授記品に、大迦旃延が未来世においてまず八千億の諸仏を供養し、更にまた二万億の諸仏を供養して後、仏陀となつて建立する仏国土の様相にしても、

その土、平正にして頗黎ハッリを地となし、宝樹莊嚴し、黄金を繩として、以て道の側を界い、妙華、地をおおい、周徧清浄にして、見る者、歡喜せん。

と述べられているのです。

大迦葉の仏国土と、大迦旃延の仏国土には「八つの交道」という文字はみえませんが、共に「黄金を繩として、以て道の側をさかい」と述べられている以上「八つの交道」という言葉は省略されていると申せましょう。

すると、二乗の建立する仏国土には、中央で交叉する「八つの交道」という主幹道路があり、それぞれの道に両側には、「黄金の繩」が延々として張りめぐらされ、その繩のかたわらには、華も実もある宝樹が天をおおつて延々として繁茂しているという風光をうかがうことが出来るわけです。

なお、そのいずれの国土には、山も谷もなく、大地平正であるというのは、大乘經典の成立した西北インド、特にヒンズークシユ山脈を越えた西方の西域地方、或いはイラン高原につらなる中近東地方の、雨も乏しく、草木もなく、赤茶けた山塊の重畳する乾燥地帯に対して、緑輝く沃野の、地平線の彼方まで延々としてひろがっている国土を理想の国土として画いたものであつて、山もなく谷もなく大地平正であるということを教学上、それは「平等」を象徴したものであるという説を述べる人もあるようですが、平等というよりも、大地の豊饒と文化文明の円融をうたいあげようとしたものというべきでありましょう。

八つの交道の沿道両側に、常に華も実もある宝樹が天をおおつて延々として繁つているということも、国土の豊饒・生産・通商の繁栄をあらわしているのです。宝樹は聖樹ともいい、樹神信仰の対象でした。樹神は殆ど女神であり大地母神でした。ここに樹下美人というモチーフが起こり、「樹下の仏陀」という構図が生じて来るのです。法華經の各処に「宝樹下の獅子座上の諸仏」というのが即ちそれです。

宝樹は地下幾由旬・地上幾由旬という巨大なものであり、宝樹そのものが宇宙軸でした。宝樹によつては上は梵天に至り、枝葉は三界をおおうと述べている経文もあるほどです。仏陀の坐られている獅子座にしても宇宙軸でした。現在ブツダガヤのお釈迦さまの成道の聖地を供養する大塔の西面の菩提樹の下の金剛宝座、それは阿育大王が造形したものともいわれていますが、その金剛宝座の岩が地下無限につながっているといわれているのも、獅子座が宇宙軸であるという信仰をあらわしているのです。

なお、獅子座というのは、もともとエジプト王の玉座であり、またアケメネス王朝ペルシャ帝国の帝王の玉座でした。そして大帝国の王の玉座がそのまま仏陀の玉座として用いられるようになったのですが、ここにも仏陀と転輪聖王との不二相即すべき一端をうかがうことが出来ると申せましょう。

次に、仏国土には、瑠璃をもって地となすとか、頗黎（水晶）をもって地となすという表現がなされていますが、要するに大地が七宝の寶石でおおわれているということであつて、それは単なる装飾ではなく、抽象的な美的表現でもなく、仏陀の威徳・神通呪力が国土全体に遍満し、一礫一塵に至るまで、その呪力の光明を放っているということなのです。八つの交道の沿道両側をさかいする縄が黄金によって作られたものであるというのも、そういう仏陀の呪力をあらわしているものであつて、それらの宝樹・寶石・黄金の縄という神通呪力とその光明は、八つの交道の交叉する国土の中央仏塔、本仏お釈迦さまより発せられているものであり、またそのお釈迦さまに帰納しているものであることを忘れてはなりません。

ところで、何故、八つの交道の両側に、わざわざ黄金の縄をもって境を作つたのでしょうか。現在インドの道路の両側には樹木がうえられ、昼の炎暑をさける涼しい木陰をつくっています。古代より為政者は、道路には樹木を必ず植えて、交通の便をはかつたものです。然し、インドの何処を歩いてても、道路の両側に縄を張り廻らして境を作っている処はありません。では、この縄というのは、一体、何を意味しているのでしょうか。

ここで思い起こされるのは、不動明王や不空羂索觀世音菩薩や降三世明王などの密教系の菩薩や明王の手に持っている索縄です。この索縄が、インド古代のヴァルナ神をはじめ他の多くの神々の呪力をあらわすものから引用されたものであることはいふまでもありません。

ルーマニアの宗教学者ミルチャ・エリアーデ博士、その著作集第四巻「イメージとシンボル」（せりが書房出版、前田耕

作訳)の中で、「縛(いまし)める神と結び目のシンボリズム」と題し、一二七頁から一六三頁にかけて索繩にシンボライズされた意義を究明し、その冒頭(一二七頁～一二八頁)に、デュメジル氏の説を紹介しながら、次のように述べています。デュメジル氏がインド・ヨーロッパ神話の「恐るべき至上者」に帰属させている役割は、よく知られている。すなわち、一方で至上権の内部そのもので彼は司法の至上者と対立する。ヴァルナはミトラに対立し、ジュピターはフィデースに対立する、他方では、いつも軍事的手段によって戦う軍神たちに比定される「恐るべき至上者」は、いわばもうひとつの武器、つまり魔術の独占権をもっている。

「それゆえ、ヴァルナをめぐる戦争の神話というものはない。それにもかかわらずヴァルナ神は神々の中で最勝のものである。彼の最大の武器は アスラのマーヤ 「魔族の幻力」であり、その魔術は形態と魔力の至上の創造者としてのものである。そしてそれこそ彼をして世界をとりしまり、安寧を保持することを可能ならしめるものなのだ。

そしてこの武器は大抵、紐とか結び目とか、実物である場合もあるし、こしらえものである場合もあるが、いずれにせよ綱という形で表されている。これに対し、軍神であるインドラは戦う神であり、ライタイ「雷霆」コルツンヨウ「金剛杵」をもてる神であり、無数の決斗と、どんな危険をも物ともせず、勝利をあらそう英雄である」

同じ対立関係はギリシャにもみられる。すなわち、ゼウスが戦い、困難な戦争を続行するのに対して、ウーラノスは戦わない。彼は諸王の中で最も恐ろしく、いちばん王位を剥奪することがむづかしい王でもあるけれど、彼をめぐる伝説の中には、彼が戦ったという痕跡はない。仕損ずることのない捕縛によって、彼は彼の不慮の、とはいえ、なかでも特に屈強な敵を金縛りにし、雁字搦めにし、地獄につないでおく。

即ち、索繩というものは、軍神の戦う金剛杵に対するもので、戦わずして適する者や不正の者を呪縛する呪力を象徴するもの、といえるのです。エリアーデ博士は、更にデュメジル氏の説を紹介しながら次のように述べています。

ヴァルナは手に一本の繩索をもつ姿で表象されている。そして祭儀において結び目をはじめ、縛るものならどんなものでもヴァルナ風とよばれるのである。デュメジルは、この気高き撃縛者の呪術的稜威を、ヴァルナの統治権に帰している。

「ヴァルナの繩索もまた、統治権そのものが、そつであるように、呪術的なものなのだ。つまり繩索は、法の運営、

行政、王権と民衆の安寧、権力 と呼ばれ、族長によって保有されるあの神秘的な力すべての象徴なのである」
(ウーラノス・ヴァルナ、五四頁)

このことは、まこと正鵠を射た指摘である。

ここにいう「族長」とは、種族や部族の長であり、同時に神秘的な呪力をもった司祭でもあるのです。若し、この族長を転輪聖王におきかえるならば、転輪聖王は仏法をもって国家行政を司るばかりでなく、族長の如き神秘的偉大な呪力をもたずして行政する大王と申されましよう。

すると、仏国土の中の八つの交道の沿道両側に張られた「黄金の縄」とは、単に道路の境を明示したものでなく、転輪聖王の偉大なる呪力を象徴し、武力によってでなく、その仏法と呪力によって、「法の運営、行政、王権と民衆の安寧」の十全なることを現したものと申されましよう。

通常、転輪聖王は、武器をもって戦うことなく、威徳をもって四天下を統治するものといわれて来ました。その威徳が、偉大な神秘的呪力として「黄金の縄」に象徴されているのです。

仏法に適する一切の悪、一切の魔を呪縛し、また却つて魔人の縛を解くものこそ「黄金の縄」と申されましよう。従つて仏国土には、いささかの悪、いささかの魔さえも、その存在を許さない呪力が満ち満ちているといわなければなりません。

大迦旃延の建立する仏国土に、

四悪道の地獄・餓鬼・畜生・阿修羅道なく、多く天・人あらん。

といい、大迦葉の建立する仏国土に、

その国の菩薩、無量千億にして、もろもろの声聞衆またまた無数ならん。魔事あることなけん。魔および魔民ありといえども、皆、仏法を護らん。

というのも、神通呪力のいたす処と申されましよう。

二乗の建立する未来仏国土を、このように解釈してみると、その浄土はメルヘンの世界ではなく、あくまでも具体的な現実の浄土であり、二乗が地涌の自覚に立つに至る時、その未来浄土は、末法娑婆世界において地涌の菩薩によって建立される仏国土の中に移されることになる、と言い切ることが出来るのです。

また末法娑婆世界に出現した地涌の菩薩にしても、その建立すべき仏国土の軌範の一斑を、二乗の浄土の様相に学ぶことが出来る、ともいえるのです。

仏陀の右手、施無畏の印

前回「契約と授記」について述べる中に、仏陀の右手の施無畏の印相は、もともと授記の相を示すものであり、その原型は、パール神やその配偶女神の誓約・契約をあらわす右手の掌であつたのではないかと推測し、更に燃灯仏をはじめガンダーラ仏像やマツウラ仏像の中に、右手をあげ、左手は衣の裾を軽く握っている姿と全く同じ姿の女神像が「NHK未来への遺産取材記」の中に紹介されていたことを思い出して、その女神が、パール神の配偶女神アスタルテであつたならば大変なことであるから、その女神の名を確かめねばならない、と記しておきました。

前回、その辺の執筆は九州上野峡道場であつたため、肝心の資料がなく、記述も正確を期すことが出来ませんでした。三月下旬、九州から東京へ上がり、東京から身延へ上がったのは四月七日でした。さつそく「NHK未来への遺産取材記、壮大な交流」をひもといてみますれば、仏陀の如く右手をあげ、左手で着物の裾を軽くにぎって立っている女神は、幸い、アスタルテではなく、「ハトラの女神」といわれるものであつたことが確かめられたのです。

「ハトラの女神」については、NHK取材記者佐々木正則氏が「壮大な交流」（一七六頁〜一八七頁）に、取材記事を述べていますので、その中の必要な点だけ抜粋して紹介してみましよう。

イラクの北部最大の都市モースルから南へ二時間、幹線道路を首都バグダッドに向かうと、広漠たる砂海の真ん中に岩礁のような廃墟が見えてくる。シルクロードの拠点の一つハトラの遺跡である。（中略）

ハトラは、シリア北部および小アジアから中央イラク、ユーフラテスとチグリスに並行して走る二つの主要な隊商路を、危険から防備するための要塞であつたと言われる。この大規模な要塞は、北、西からのローマ侵攻をくいとめるための重要拠点となつた。

当時、ハトラ商人のキャラバンは、中国の商品、インドのスパイス、絹、宝石、セルシアとナシビアからの木製品を商い、西方のアンティオクよりのヨーロッパ人とともに広く交易をしていた。このハトラが、いつ頃、誰によって建設

されたのかという点については、確たる証拠はない。多分、紀元前一世紀頃に、アッシリア時代の小さな砦が発達したものであるとされている。

その後、ハトラは独立して北部メソポタミアを支配したアラブ王国（パルティア）の一王都になった。そして、以後二〇〇年間にわたって、アラブの部族、僧王、首領、司祭などによって支配された。

イラク考古局の手によって一九六一年に解明されたアラム語の碑文の記述に「アラブの王・サナトラックの名は、彼の父である偉大な聡王・ナスルによるものであり、彼自身は、彼の先祖を祠ったシヤマシユ寺院に祠られている」とあったことから、サナトラック王が王朝の最初の王であったとされている。

サナトラック王によって建造された要塞都市であり、隊商都市でもあったこのハトラの遺跡の建築群は、すべて石灰石と石膏によって建造されている。（中略）

寺院群は、（中略）東の正面に向けてマラン寺院があり、右側（北）にミトラ寺院、左側（南）にトリニティ寺院、西側にマラン本院といわれるシヤマシユ寺院がある。（中略）

マラン寺院は、「太陽の神・シヤマシユ」のもとにある「ハトラの女神たち」の寺院の中でも、もっとも権威ある寺院と言われている。（中略）

マラン寺院の裏側にサヒル寺院がある。この寺院は、あの巨大な列柱で知られるレバノンのバールベックのバツカス神殿を小規模にした感じであり、様式もローマ風である。

以上は、ハトラ遺跡の説明ですが、肝心の「ハトラの女神」については、次のように述べられています。

まるで万博の会場のように、異質な建築群が存在を競い合っているこのハトラの様相を、さらに際立たせているのが、付属装飾としての彫刻、彫像群である。（中略）

彫像群の中でも、特筆されるべき彫像が、シヤマツシユ本院の前庭に安置されている。「ハトラの女神」と呼ばれているこの石灰石の彫像は、高さ約二・五メートルの女性立像である。特に秀れた彫像ともみえないこの「ハトラの女神像」が、ことさら興味をかきたてるのは、その独得のポーズと衣裳によってである。

左手を前におろし、指先でそのギリシヤ風衣裳を軽くつまみ上げ、右手は開いて肩のあたりまで上げている。この

ように奇妙なポーズをとった人物像は、同時代のものとしては稀有の珍品としか考えられない。

神を具象化することに卓越した技術をみせた古代ギリシャの文化と、時あたかも仏教時代の幕開けにかかっていた東洋の精神文化とが、その中間点に位置するハトラで、きわめて曖昧な出会いをしていたのではないだろうか。

当時、ヘレニズムは、すでにアレクサンダー大王の東征によってパキスタンまで進出、ガンダーラ地方に拠点を置いて発展していた。通説に従えば、その秀れた写實的彫像の技術は、やがて東洋人をみずからの神の具象化へと向かわせていった。仏像の誕生である。

しかし、このハトラでは、彫像が宗教と結合することはなかった。彫像は実在の人物の写しである。その中で、この「ハトラの女神」は唯一、神を具象化したものであるといわれているし、それ故にこそ特異な存在とされているのである。

ところが、イラク国立博物館に陳列されているハトラ出土のサナトラック王一家の彫像群を見ると、王妃と「ハトラの女神」とは、同一人物と見間違ふほどに、よく似ている。

だが、ここで、「ハトラの女神」が「実在の人物の彫像ではないか？」という新説を展開するつもりはない。オリジナルなイメージなどというものは、そう安直に思い浮かぶものでもないし、具体化するものでもない。まして古代の人々が尊崇の念で見上げる女神像が、実在の高貴な人物の形を借りてしまうのは、至極当然のこととも考えられるからである。（中略）

公共道路跡を東門に向かって歩いていくと、かつてこのハトラが、砂漠の小さな砦として誕生し、やがてシルクロードのオアシスとして栄えたという史実が、実感となって迫ってくる。

地理的には西方に近いということもあって、東方の影よりも西方のそれが色濃く残っているとはいえず、このハトラは、オリエント、西方、東方文明の、貴重な展示場の役割を果たしていたオアシス都市であったのである。

しかし、紀元一世紀末から二世紀にかけて、ハトラは見棄てられてしまった。その原因は不明である。このころ、相前後して放棄されていたヨルダンのペトラ、シリアのパルミラなどの衰亡と共通した原因があるのかもしれない。

NHKの海外遺跡取材記者佐々木氏は、「ハトラの女神」について、「このような奇妙なポーズをとった人物像は、同時

代のものとしては稀有の珍品としか考えられない」と述べていますが、それは勿論、仏像を抜きにした上での説でありましよう。前にも述べましたように、アフガニスタンの燃灯仏をはじめガンダーラの仏像の中にも、マツウラの仏像の中にも、この「ハトラの女神」と全く同じ右手、左手の相をした仏像は、決して少なくはないのです。むしろ私は、「ハトラの女神」の像を原型として、そうした仏像が造形されてきたのではないかとさえ思えてならないのです。そのため佐々木氏の取材文章を、長文にわたるも臆せず、要点抜粋して紹介してみました。

これによれば、ハトラの城塞都市は紀元前一世紀から紀元後二世紀にかけて栄えていたといわれていますが、その当時のハトラは、アルサケス王朝パルティア帝国の領土であり、ユウフラテス河を境としてローマ帝国に隣接し、ローマ軍団に侵入にそなえた重要な要塞でもあったのです。

パルティア人はイラン高原より南下して来た遊牧騎馬民族でした。特に馬を疾走させながら、騎上、後ろむきに矢を射る曲射り特技をしていました。その歴代王朝は、遊牧民族らしく首都を転々として変えていきました。ハトラもその首都の一つであったのです。

イラク考古局の碑文解説によれば、ハトラに首都をおいたのはサナトラック大王であるとされており、これによって佐々木氏も「サナトラック大王が王朝の最初の王であった」と述べているのですが、足利惇氏博士の著「ペルシャ帝国」の中に掲げられたアルサケス王朝歴代の皇帝の人名表の中には、サナトラック王の名前は見出されないので、当時の皇帝は、一人で幾つもの名称をもつのが通例であったのですから、足利博士の表の上では、サナトラック王は異名であげられているのかも知れません。

問題は、そのサナトラック王の王妃の像と、「ハトラの女神」の像とが、殆ど同じ姿をしているということです。然し、それはパルティア歴代の皇帝に、ティリダーテスとかミスラダーテスといった神名を冠した王名が多いといったことによっても、容易に解釈されることでありましよう。

即ち、国王が一国と大司祭として神名を称するならば、その王妃もまた女神より神任されたものとして、女神に最も近い者とされましよう。或はその王妃は、女神地母神をつかさどる巨大なシャーマンであったのかも知れません。このため必然「ハトラの女神」の像と、王妃の像とが全く同じ姿として彫像されたのかも知れません。

ハトラは要塞都市であるばかりでなく、シルクロードの重要なオアシス都市であり、国際的な通商都市でもありました。

ヘレニズムの東漸の波に乗って東西文化が交流し、仏像の造立に当たって、「ハトラの女神」と全く同じポーズをした燃灯仏やお釈迦さまの仏像が造形されたことも当然考えられることです。時代も全く同じ時代であり、そのポーズが他に類のない独得のものであるのみならず、女神像と王妃の像とが同一であるならば、それと同じ仏像を造形することは、パルティヤ領土内に仏教を宣布する上に、より便利であり、より効果があることは火を見るより明らかな処であつた、と申されましょう。女神像を原型として、それと全く同じポーズの男性仏像を造形することには、現代人としては、いささか躊躇を覚えられましようが、当時の仏教徒には、お釈迦さまの本生譚として、お釈迦さまが前世において婦人として菩薩行を行じたという神話があるまま史実として信じられていた以上、なんら抵抗を感じるものではなかつたのではないでしようか。

はじめ私は、燃灯仏が儒童菩薩（メーガ青年）の敷いた鹿皮と儒童の髪の上を歩かれる時、その敷きものの下のぬかるみのはねあがり避けるため、左手で衣の裾を軽くつままれたのではないか、そして燃灯仏の授記物語を主題として、そのようなポーズをされた燃灯仏の仏像やお釈迦さまの仏像が造形されたのではなかつたかと思つたことがあります。

然し、すぐ後で「ハトラの女神」のポーズを思い起こした時、大乘教徒は燃灯仏授記の所作と、この女神像のポーズの相通ずる処から、女神像を原型として、そうした仏像が造形されたのであろう、と思ひ返したのです。おそらく大乘教徒にも、こうした心の動きがあつたのではないでしようか。

ともあれ肝心なことは「ハトラの女神」の掌を前にして肩まであげた右手のポーズです。このポーズはラス・シヤムラより出土した紀元前十三世紀の「男神パール像」と全く同じものであり、このパール神像を紹介した「古代シリア展」のカタログには、同所出土、同時代の「女神アナト像」も掲載されていましたが、アナトもまた同様のポーズを示していました。

いうまでもなく女神アナトは、パールの配偶神であり、パールの敵モトと戦つて勝利を得た勝利の女神であり、パールを死より復活せしめ、パールと結婚することによつて大地の豊饒をもたらす大地母神なのです。

パールとアナトという男女双神が、共に右手を肩まであげ、掌を前にしているポーズは、供犠儀礼をもつて大地の豊饒を願う民衆に対して、その豊饒を誓約し契約し、またはそれを保証することを象徴するものでありましよう。そうしてハトラの女神も、おそらくアナトと同じ系譜の大地母神であり、その全体の姿がパルティヤ王妃と全く同じ相を示しているところ

から、この女神は、王権の権力さえたずさえた強大な女神であつて、その右手のポーズもまた、民衆の絶対服従に対して、豊饒を約束し、その真実を保証することを象徴するものと申されましょう。

すると、これらのポーズを原型とした仏像の右手の施無畏の印相は、仏教の内では、仏陀の無畏の精神をさずけるという意味に解釈されて来てはいますが、本来は民衆の菩薩行の誓願に対して、未来、必ず成仏することを誓願し、契約し、その真実を保証するという、いわゆる授記を象徴するものであつた、ということが出来るのです。

日本大学芸術学部講師の並河亮博士は、その著「仏像のながい旅路」（六五頁）に、如来の印相を次のように説明しています。

シクリ・ストウパの浮彫りで見たのは「施無畏印」であつた。右手を開いて、手のひらを外へ向けて、肩のあたりにあげる。「畏れることはない。来れ」の意味である。立像のばあい、左手で衣の端を握るのが多い。

次に「説法印」（「転法輪印」ともいう）である。両手を胸のあたりにあげて右手の手のひらに着くようにする。釈尊が説法するときの印相である。

次に、「禅定印」は「法界定印」ともいう。両手の五指を伸ばして左手の五指を下にして重ねる。釈尊が瞑想しているときの姿勢である。

「施願印」（施与印ともいう）は、右手を開いたまま垂れ、手のひらを外に向ける。「あなたを護る」という意味で、立像に多い。

「触地印」は「降魔印」とも呼ばれる。右手を垂れて、座を指で触れる。釈尊が悪魔を払う姿勢である。

この中で博士は、「施無畏の印」を「畏れることはない。来れ」という意味であり、「施願の印」（或は「与願の印」）を「あなたを護る」という意味であると解釈されていますが、全く恐れ入った俗説にすぎません。多分、「無畏」という文字から「畏れることはない」と訓じたのでしようが、本来、無畏というのは獅子王の如き仏陀の境地をいうものであって、「施無畏」ということになれば、そういう仏陀の果上の一切の功德を与えるという意味になるのです。

これに対して「与願」というのは、如来の本願を下種するということであつて、如来の一切の因行の功德を与え、衆生をして如来の菩薩行に立たしめるという意味になるのです。

初期の仏像には、必ず「施無畏の印」はあっても、「与願の印」をともなつたものは多くはなかったのですが、やがて阿彌陀如来のように「施無畏」と「与願」の両方の印を示す仏像も一般化して来ているようです。

阿彌陀如来の場合、「与願印」は阿彌陀の四十八願の功德を与え、「施無畏印」は西方安養極樂浄土の往生成仏を保証するという意味になりましょう。この両印を法華経本門の立場で解釈するならば、両印をあわせて本仏お釈迦さまの因行果徳の一切の功德を、妙法蓮華経の五字にこめて衆生に授与し、衆生をして題目色読の実践に立たしめ、地涌の菩薩道を行ぜしめるといふことになりましょう。

然し、「施無畏印」の原型が、パールやアナトヤ、ハトラの女神といった中近東の原始的土着宗教の神像の右手のポーズより由来したものであり、誓願・契約・保証といった意味を、燃灯仏の授記の相に用いたものであった、ということをお忘れではありません。施無畏という意義は、仏像のそつした右手の印相が出来上がった後、仏教的に意味づけたものにならなかつたのです。

恐るべきことは、前にも一寸と触れましたように、日蓮大聖人に強烈な契約思想があつたということです。大聖人がその生涯を賭して如何なる法難にも屈せず、弟子壇越の離散をも恐れず、法華経の宣布に挺身されたのは、実に久遠の本仏お釈迦さまと靈山虚空会にかわした契約を守り抜くということにあつたのです。

この契約を、法華経如来神力品においては別付嘱と申しているのですが、付嘱というものが、本来、本仏お釈迦さまと地涌の菩薩との間に堅くかわされた契約によって成立しているということを見抜かれた大聖人の炯眼の鋭さ、その卓絶した洞察力というものには、ただただ驚嘆するほかはありません。

仏滅後、印度・中国・日本と仏教の東漸に従つて、法華経の勝れた教義を講鑽した高僧は数知れないほどですが、彼等の殆どは、法華経の付嘱を表面的に見て、仏勅ぐらゐにしか解釈しておらず、付嘱そのものが契約によって成立しているといふ文底の意義を見抜いた者は殆どありませんでした。まして迹門の授記思想が、本門の付嘱段において撰取完結されていることを見届けられた人は、全くなかつたと申されましょう。

迹門の授記思想にしても、表面上は民衆の未来成仏を印可し、その成就を保証するということであっても、その授記を成立せしめるものは、生々世々、萬億の諸仏（久遠の本仏お釈迦さま）に親勤し給仕し、供養・讃嘆して、ただひたすらに一

仏乗を専修するという衆生の誓約が、本仏お釈迦さまによって受領されたことによるものでした。

若し、衆生の誓約もなく、お釈迦さまの受領がなければ、授記は成立されなかったのです。本門の付嘱においても、それと同様のことがいえましよう。地涌の菩薩は、久遠劫来、ただひたすらに一仏乗を専修し、仏滅後の末法娑婆世界において、一仏乗を宣布すべき時期の到来を待機していたのですから、付嘱に当たって、改めて、一仏乗の受持・宣布を誓約する必要はありません。では、如来神力品の別付嘱においては、何を誓約したのか、本仏お釈迦さまと如何なる契約をかわしたのかというならば、末法娑婆世界に法華経を宣布流布して仏国土を建立すること、仏国土を建立するまで一乗宣布に身を捧げぬくということ、いいかえれば娑婆仏国土の成就するまでは、みずから仏陀の身にはならない、成仏しない、ということなのです。

如来神力品の別付嘱の相をみれば、在々処々において一仏乗を受持・読誦・解説・書写・供養し、本尊仏塔を建立せよ、と仰せられているのみであつて、改めて仏国土を建立せよとは申されておりません。

然し、一仏乗を受持宣布し、本尊仏塔を建立する処は、

諸仏、ここにおいて阿耨多羅三藐三菩提を得、

諸仏、ここにおいて法輪を転じ、

諸仏、ここにおいて般涅槃したもう

という諸仏（本仏お釈迦さま）常住の仏国土なのです。迹門の二乗声聞に対してそれぞれ仏国土建立が授記されているながら、地涌の菩薩に仏国土建立の付嘱がなされないはずはありません。

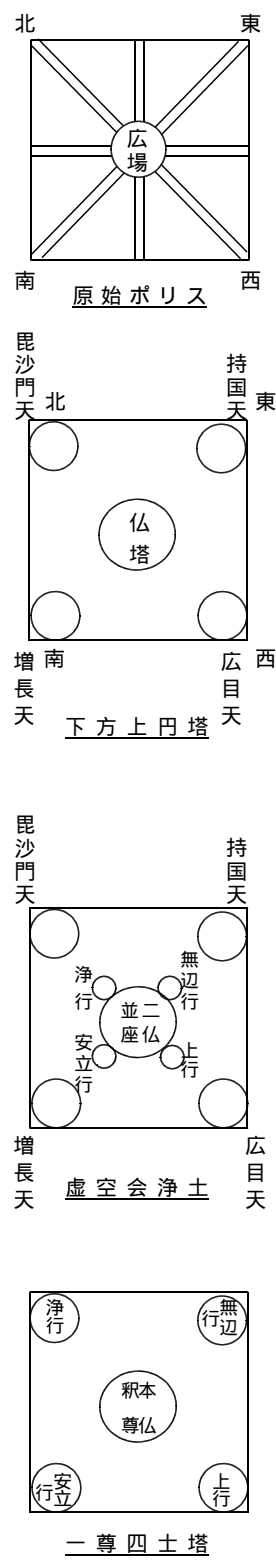
今、如来神力品の別付嘱の段を、よくよくふりかえってみるならば、起塔供養の仏勅の方が、法華経の受持宣布の勅命よりも、より比重をかけて述べられていることに気付くことでしょうか。

ところが、この起塔供養の本尊塔こそ、仏国土を象徴する方形基壇の上に、半円球の仏舍利塔を建立した一閻浮提の中心軸となっているのです。如来神力品の別付嘱では、本尊としての本仏お釈迦さまの仏像を建立せよとはいわず、本尊塔を建立せよと仰せられているのに注意しなければなりません。この塔基壇に、仏国土建立が象徴されているのです。

大聖人が観心本尊抄に、

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

と仰せられ、一尊四土本尊の造形に当たって、四大菩薩を本仏お釈迦さまの四方東西南北に配座せしめた処に、既に仏国土建立を表現されていると見る事が出来ましょう。大聖人図顕の大マンダラもまた四天王を東西南北に配置し、大マンダラ全体が宇宙大の仏国土であることをあらわしているのです。



神力別付嘱は、娑婆仏国土建立という地涌の菩薩誓約、仏国土建立が達成されるまでは生々世々に一仏乗を受持宣布し、本尊仏塔を建立し供養しつづけるという誓約、その日の到来までは菩薩にとどまって仏身を成就しないという誓約、こうした厳しくもすさまじい誓約を、本仏お釈迦さまが嘉納された上で、改めてそれを勅命し、諸仏も迹化の菩薩も諸天も、その聖業を助けて、行者を擁護するという誓約をかわしあう処に成立しているのです。大聖人の国神諫暁も国家諫暁もここに起きて来ているのです。

大聖人ほど契約に生きた高僧はいないでありましょう。大聖人にあつては、もはや未来成仏の保証など、もはや眼中になかったのです。成仏の保証を確認することよりも重大なことは、本仏お釈迦さまとの契約を守り通すということであり、守り通せるかどうかということの方が問題であったのです。

般若系の大乗教徒から、癡種・破石・未来永劫不成仏の烙印をおされた二乗声聞たちにとっては、未来成仏の保証をあらわ

す授記は重大なことであり、欠くことの出来ないことでした。然し、それでも成仏の保証を得るには、未来永劫にわたって一仏乗を専修するという不退転の誓約を必要としました。

二乗声聞の場合、保証が表となり、誓約が裏になっていました。これに対して地涌の菩薩の場合、契約が表となり、保証はもはや必要ではありませんでした。未来成仏出来るかどうかを懸念し、必ず成仏することが出来るという保証を必要とするようでは、地涌の菩薩ということは出来ないでありましょう。

地涌の菩薩が本仏お釈迦さまの脇仕である以上、既に成仏は決定しているのです。題目受持の当処、常に本仏お釈迦さまと共に、久遠常住の浄土の内に住しているのです。観心本尊抄に、

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

という、所謂「四十五字法体段」は、大聖人にとって未来達成されるであろう理想的境地ではなく、日常、題目を受持する当処に顕現されていた仏国土であったのです。そこで開目抄に、

我が身、法華經の行者にあらざるか。

日蓮が法華經の行者にあらざるか。

日蓮、法華經の行者にあらざるか。

という厳しい自問自答の繰り返しは、自分自身の未来成仏・来世成仏に対する危惧より起こったものでなく、実に本仏お釈迦さまとかわした契約を十全に履行しているかどうかということとを、自分自身の身にあて、反芻すると共に、大聖人に続く弟子壇越に対しても、その厳しい反省を、自分の身をさらして要求している言葉である、ということが出来ましょう。

然し、大聖人の壇越へ与えられたお手紙の中には、未来成仏疑いなし、と励まされた文章も少なくはありません。それによつても、大聖人の直壇の中でさえ、成仏の保証を求めるような低い法華經信仰者もいたことがわかります。

ところが話にもならないのは、現代日蓮門下の僧俗の中に、契約の履行に欠けることを危惧する者も少なく、未来成仏に關する関心もない人々が、あまりにも多いということです。こういうことでは表面は殊勝げに法華經を信仰している風であつても、内実は、ただ信心ごつこのような信仰遊技に明け暮れているにすぎません。

汽車や電車に乗っても、乗りあわせている人々の顔を眺めては、この人たちが法華經の信仰をしているかどうかと思つてみる場合があります。毎月一度は身延山へ参拝するのが、私の月例コースの一つになっていますが、遠路はるばる身延山に参詣され、或は七面山へ登詣されている多くの人々の姿に接するにつけても、これらの人々の中に、本仏お釈迦さまの契約に生きぬこうとしている人が、果たして幾人いるのだろうか、と考えさせられることもあるものです。

然し、そんなことを、どんなに思いわずらつても仕方ありません。思いわずらうよりも、まず私自身が契約に生き、生涯をかけて契約履行に欠けることのないよう、心すべきでありましょう。たとえ、その成果がどのようであらうとも、常に、そういう反省を重ねて努力を積み重ねて行く生きざまにこそ、法華經の行者としての生き方があり、大聖人の門人としての生き方がある、と思つのです。

文永八年十月二十日、佐渡配流の途中、越後の寺泊に着かれた大聖人は、翌る二十一日、中山の富木入道へ遣わされた「寺泊御書」の中に、

法華經は三世説法の儀式なり。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。今の勸持品は未来の不輕品たるべし。その時、日蓮は即ち不輕菩薩たるべし。

という有名な一句をしたためられました。古来、日蓮門下の人々は、不輕品の色読、勸持品の色読というものを、大聖人にしてはじめて可能であつたと思ひ、未学の者には到底色読し難いものであるかのように思ひこむ傾向がありました。この傾向は現代一層濃厚のように見受けられますが、法難忍受は、退くことの出来ない契約に生きる者には必然起きて来るものであつて、身にうけた苦難・法難というものは、堪えようとすれば堪えられるものです。

むづかしいのは、苦難に堪えるということよりも、誓願・契約に忠実であるということです。若し、それに忠実であるならば、忍難は却つて法悦を増すものとなりましょう。不輕品や勸持品に示されている忍難弘教の实例は、一人大聖人のみ実践されたのではなく、仏滅後、法華經々典の編纂されるまでの間においても、私たちの先祖において実行された実録でもあつたのです。

常不輕菩薩の自覚と歡喜に燃えたのは大聖人一人ではありません。法華經の血脈に生きた私たちの先祖の多くは、この自覚に燃え、歡喜に沸いていたのです。私たちは先祖の体験した苦難・法難を追体験するではありません。先祖の歩いた足

跡を踏んで行くのでもありません。先祖が命にかけた守りぬいて来た本仏お釈迦さまとの契約を、先祖の如く忠実に命をかけて護りぬいて行くのです。過去の足跡を未来へついで、仏国土建立の新しい歴史創造へ、一步を踏み出すのです。生涯をかけて踏み出した足は、ただの一步でもいい、しつかりと大地にその一步の足跡を印すことです。千里の道を歩こうと思っ
てはなりません。千里も一步からです。その一步が千里を照らすのです。名もなき老婆の一步もありましょう。私のこのプリントもその一步でありたい、と願うものです。

思うに契約思想というものは、インド仏教本来のものでなく、むしろミスラ教やゾロアスター教、或は中近東一帯の原始的土着の地母神信仰といった、そういう宗教の中の潮流でした。それが仏教の中に摂取され、やがて法華経における地涌の菩薩の使命感を奮い立たしめる不退転の思想として昇華するに至るのですが、その始めは、西北インドを第二の根拠地とした仏教を衝撃した西方のそれらの宗教との戦いの中に、燃灯仏の授記物語をはじめとする誓願授記思想が興り、これにあわせて仏像の造立に当たって、パールやアナト、或はハトラの女神といった西方の神々の、大地豊饒を誓約し契約する右手のポーズが、そのまま仏像右手の施無畏の印となり、その印が、西方の凄惨な供犠に代わる捨身の菩薩行の誓願を納受し、未
来の衆生成仏と仏国土建立との授記を意味するようになったことに端を発していると思えるのです。

然し、法華経の本門に至って、迹門で最高潮に達した授記思想が、本門の法華経付嘱の内に摂取完結され、本仏因行の本願が地涌の菩薩の本願となり、授記の保証が契約に代わった時、必然、仏像の右手の施無畏の印に変化が起こり、本仏お釈迦さまの常説法教化される相をあらわす説法印が定着するようになって来たのではないか、と思われるのです。

「五百億塵点劫来の因果」は次回とします

如来毎自の大本願力 ― その五一

特に五百億塵点劫来の因果について

三五^{サンゴ}の二法

さて、法華經における「如来毎自の大本願力」を語るためには、どうしてもお釈迦さまの久遠の因果をふりかえっておかねばなりません。何故ならば、お釈迦さまの久遠の因果に関するその具体性が、お釈迦さまの久遠の本願、久遠の本願力というものを、より現実的なものとして明らかにしているからです。

ややもすれば如来の本願とか本願力というものは、衆生を救済しようとする尊いものではあっても、凡夫の手もとどかない遠い彼方のもの、とらえることも出来ない廣大無辺なもの、計ることも出来ない神秘的なもの、と思われがちなものでした。というのは、そこに如来の本願、本願力を具体的に象徴している妙法蓮華經の五字の題目に対する認識が欠け、更に、その題目を衆生に受持せしめようとして来られた本仏お釈迦さまの久遠の行動に関する具体的な認識が欠けていたからです。

法華經を信じて題目を唱えている人々は、自分の唱えている題目が、衆生を救済しようとして護念されている本仏お釈迦さまの本願心に通ずる最高のものであり、本願呪力を顕発せしめる最高のものであるとは信じていても、今、自分自身が唱えている題目そのものが、本仏お釈迦さまの久遠の本願・本願呪力の凝集しているものである、とまで信じ切れないのが一般であるようです。

つまり、題目というものを、如来の本願・本願呪力へ通ずる媒介体であり、約束手形であるとは思っても、本願そのものであり、本願力そのものである、とまでは信じ切れないのです。

たとえば、百億円の現金をキャッシュでもらうのは恐ろしい。欲しいのは欲しいけれどもキャッシュでそっくりもらうよりは、まず手形でもらい、現金は銀行に預けておいて、必要な場合、その中の一部を、順次に引き出して使った方がよい、

といった心情に通ずるものでありましょう。

こうした場合、この人の信仰は、如来の本願に生きるといふものではなく、利己的な自分の立場は、しっかりと構えた上で、如来の与えようとする慈悲救済の利益は利用しようとする下賤なものでしかありません。もはや菩薩でもなければ二乗声聞でもなく、信仰の仮面をかぶった六道者でしかありません。法華経を信じているふりをしながら、却って法華経を傷つけているのです。

法華経を信仰するということは、自分の利害を計算に入れず、如来の本願に生き、生かされるといふことです。百億円の手形をうけとるのでなく、百億円の現金を、いっぺんにキャッシュでうけとるように、妙法蓮華経の題目にこめられている如来久遠の本願のすべて、本願呪力のすべてをうけとり、その願力に生き、生かされるといふことです。「私のような者は、とても、それをうけとる資格はありません。百億円をもらうには何か条件があるでしょう。恐ろしい条件のつけられた百億円をもらうよりは、条件のついていない十万円をもらう方がいい」

というような人には、法華経を信仰する資格はないのです。法華経を信仰するということは、如来の本願に生きるといふことであり、本願に生きるとは、宝塔品に、「此経難持」といわれた六難九易に堪えて、地上に本仏の仏国土を建立するということです。これは、まさしく難中の難、万難の中の最大の難であり、この難に堪えるということが、法華経を信仰する前提条件とされているのです。

日蓮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徳を譲り与えたもう。

と仰せられました。この言葉は、題目の功徳を説明されたものとして有名ですが、この中に、題目の功徳を譲り与えられる本仏お釈迦さまと、題目を受持する衆生との間における久遠の父子の関係、弟子の関係、主従の関係が明らかにされているのです。

即ち、題目に具足している「釈尊の因行果徳の二法」というのが、それであって、お釈迦さまの久遠の因行ということとは、化城喻品第七に三千塵点劫来の化導としてあらわされ、久遠の果徳ということは、如来寿量品に五百億塵点劫来の化導とし

てあらわされ、両者の塵点劫来の化導によって、本仏お釈迦さまと一切衆生との不可分の関係が打ち出されているのです。こうした久遠劫来の不可分なる父子関係・師弟関係・主従関係によって、全面的な本願題目の受持も起こり、全面的な題目の功德の譲与も起きて来るのです。

大聖人は、この三千塵点劫来の化導と、五百億塵点劫来の化導とをあわせて、「三五の二法」と申されましたが、「三五の二法」とは、そのまま題目の「因行果徳の二法」となっているのです。

文永十一年、佐渡流配が赦免され、身延入山される直前にしたためられた法華取要鈔（真蹟中山法華経寺）には、「三五の二法」について次のように説明されています。

今、法華経と諸経とを相對するに、一代に超過すること二十種これあり。その中最要、二あり、所謂、三五の二法なり。三とは三千塵点劫來なり。諸経に或は釈尊の因位を明かすこと、或は三祇、或は勳諭塵劫、或は無量劫なり。梵王の云く、この土には二十九劫よりこのかた知行の主なり。第六天・帝釈・四天王等をもつてかくの如し。釈尊と梵王等と始めて知行の先後これを諍論す。しかりといえども、指をあげて、これを降伏してよりこのかた梵王頭（こうべ）をかたむけ、魔王掌（たなごころ）をあわせ、三界の衆生をして釈尊に帰伏せしむる、これなり。

また諸仏の因位と釈尊の因位と、これを糾明するに、諸仏の因には、或は三祇、或は五劫等なり。釈尊の因位は既に三千塵点劫よりこのかた娑婆世界の一切衆生の血縁の大士なり。この世界の六道の一切衆生は、佗土の佗の菩薩に有縁の者一人もこれなし。

法華経に云く、

「その時に、法を聞ける者、おのおの諸仏の所にあり」等云々。

天台、云く、

「西方は仏、別に縁異なり。故に子父の義、成ぜず」等云々。

妙楽、云く、

「弥陀・釈迦二仏すでに異なる。況んや宿昔の縁、別にして化導同じからざるをや。結縁は生の如く、成熟は養の如し。生養縁異なれば父子成ぜず」等云々。

当世日本国の一切衆生の、弥陀の来迎を待つは、たとえば牛の子に、馬の乳をふくめ、瓦の鏡に、天の月を浮かぶるが如し。

また果位をもつて、これを論ずれば、諸仏如来は或は十劫・百劫・千劫このかたの過去の仏なり。教主釈尊は既に五百億塵点劫よりこのかた妙覚果満の仏なり。大日如来・阿弥陀如来・薬師如来等の尽十方の諸仏は、我等が本師教主釈尊の所従等なり。天月の萬水に浮かぶこれなり。華嚴經の十方台上の毘盧遮那・大日經・金剛頂經の両界の大日如来は、宝塔品の多宝如来の左右の脇仕なり。例せば、世の王の両臣の如し。この多宝仏も、寿量品の教主釈尊の所従なり。

この土の我等衆生は、五百億塵点劫よりこのかた教主釈尊の愛子なり。不孝の失トガによつて、今に覚知せずといえども、佗方の衆生には似るべからず。有縁の仏と結縁の衆生とは、たとえば天月の清水に浮かぶが如く、無縁の仏と衆生とは、たとえば聾者の雷の声を聞き、盲者の日月に向かうが如し。

即ち大聖人は、因位の三千塵点劫の化導と、果位の五百億塵点劫の化導とによつて、他のすべての諸仏の過去の因行、過去の果徳と対比し、法華經本門のお釈迦さまこそ、十方の諸仏に勝れているばかりでなく、諸仏の本仏であり、諸仏は本仏お釈迦さまの分身であることを証明すると共に、娑婆世界の一切衆生は悉く、三千塵点劫・五百億塵点劫という無量の期間中に、本仏お釈迦さまより本願下種された結縁の愛子であることを証しているのです。

法華經の詩人宮沢賢治の死後、病床の敷布団の下より発見された「最後の手帖」の鉛筆さしの中から出て来た一片の紙に、塵点の劫をし過ぎていましたこの

妙のみ法にあひまつりしを

という一句がありました。この句碑は、身延山の山門をくぐった右手の小川のそばに建てられています。この句にいう「いまし」とは至難さを強調する意味をもつものであつて、方便品に、

仏の成就したまえる所は、第一希有難解の法なり。ただ仏と仏といまし能く諸法の実相を究尽したまえり。という場合の「いまし」とは実相究尽の至難さを強調し、自我偈に、

久しくあつていまし仏を見たてまつる者には、ために仏にはあい難しと説く。

という場合の「いまし」とは、仏を見たてまつることの至難さを強調しているのです。従って、賢治のこの句の中の「いまし」もまた法華経にあいたてまつることの至難さをうたいあげ、二度と回復することの出来ない死の病床にあつた賢治が、三千塵点・五百億塵点という流転の劫を経て、今生只今、法華経の命にあいたてまつることが出来、その命に生かしめられている自分自身の命の尊さを、死の直前にあつて、命一杯に讃歌したのが、この句の心と申されましよう。そしてこの句は、開経偈に、

無上甚深微妙の法は、百千萬劫にもあいたてまつること難し。

我れ今、見聞し、受持することを得たり。

という感動を、我が身に当てて歌つたものとも申されましよう。

然し、私が何時も苦々しく思うのは、世に賢治の法華経信仰が讃歎されればされるほど、賢治の信仰があまりにも浅かつたということ。たとえば、この「塵点の劫をし過ぎて……」という一句にしても、確かにそれは法華経讃歌ではありませんが、塵点久遠の昔、本仏お釈迦さまによつて妙法の本願下種をうけていた歡喜、並びにその下種をうけていながら、下種を亡失していた謗法の懺悔には全く欠けているのです。

法華取要鈔に、

この土の我等衆生は、五百億塵点劫よりこのかた教主釈尊の愛子なり。不孝の失よガによつて、今に覚知せずといえども、佗方の衆生には似るべからず。

といわれているその「不孝の失」に気付いていないのです。それは若い賢治が、大マンガラ本尊・題目本尊・法本尊を標榜した国柱会の指導下にあつたせいかも知れませんが、そうした賢治の信仰を、日蓮宗新聞をはじめ宗門有識者が、無批判に手放しに讃歎していることには、何かしら心寒さが覚えせしめられるのです。

といつて私は、無下に賢治の信仰を否定しようとするものではありません。彼の詩は素晴らしいものでありましよう。その信仰にも人々の心を打つものも少なくはありません。然し、それらをただ讃歎するばかりでなく、讃歎する前に、深く批判しなければならぬということであり、批判されなければならぬ信仰の浅さが賢治にあるということです。

その一端として、塵点劫来の「不孝の失」があげられるのですが、大聖人にあつては、龍ノ口の法難から佐渡流配にかけ

て、上行自覚とその使命感が鮮烈になればなるほど、塵点劫来の失心流転に対する懺悔告白が強烈になって来ているのです。その代表的なものとして、次の佐渡御書をあげることが出来ましょう。

日蓮もまたかく責めらるるも先業なきにあらず。不軽品に云く、「その罪、畢えおわつて」等云々。不軽菩薩の無量の謗法の者に罵詈雑言打擲せられしも、先業の所感なるべし。

いかに況んや日蓮、今生には貧窮下賤の者と生れ、旃陀羅が家より出でたり。心こそ少し法華経を信じたるようなれども、身は人身に似て畜身なり。魚鳥を混丸して赤白二滯とせり。その中に識神を宿す、濁水に月のうつれるが如し。糞囊に金を包めるなるべし。

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、患者の侮る道理なり。心もまた身に対すればこそ、月・金にも譬つれ。

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、大天がタマシイ神にもや、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。

鉄はきたい打ちて剣となる、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、謗法の酔いさめてみれば、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。いかに況んや、過去の謗法の心中に染みけんをや。経文を見候えば、烏の黒きも、鷺の白きも、先業の強く染みけるなるべし。

(中略)

高山に登る者は必ず下り、我れ人を軽ろしめば還つて我が身人に軽易せられん。形状端嚴を誇れば醜陋の報いを得、人の衣服飲食を奪えば必ず餓鬼となる。持戒尊貴を笑えば貧賤の家に生ず。正法の家を誇れば邪見の家に生ず。善戒を笑えば国土の民となり王難にあう。これは常の因果の定まれる法なり。

日蓮は、この因果にあらず。法華經の行者を過去に輕易せし故に、法華經は月と月とを並べ、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經を、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、強く法華經の敵を責むるによつて、一時に聚り起これるなり。(中略)獄卒、罪人を責めずば地獄を出する者、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、過去の不輕の如く、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。

ただ千劫、阿鼻地獄にて責められんことこそ、不便には覺ゆれ。これを如何とすべき。彼の輕毀の衆は、始めは謗ぜしかども、後には信伏隨從せり。罪多分は滅して少分ありしが、父母千人殺したるほどの大苦を受く。

当世の諸人は、翻える心なし。譬喩品の如くば無数劫をや経んずらん。三五の塵点をや送らんずらん。

佐渡御書は全編、大聖人の瀑流する迫力に横溢しており、この御書を読む人々を圧倒せしめるばかりですが、それは大聖人が、龍ノ口の法難から佐渡流配という必死の受難のさ中、静かに法華經信仰の法悦にひたっていたのではなく、予期していたとはいえ、まぬがれ難き必死の法難にさらされながらも、信仰によつて法難を美化したり、死を美化することなく、むしろ法難のよつて起こつて来た根源的原因を、過去世の謗法に求め、三千塵点劫・五百億塵点劫の間、無量の過去仏が娑婆世界に出現して、妙法の五字に本願仏種をこめて下種されていたのにもかかわらず、下種を忘れ、仏にそむき、法にそむき、法華經を謗り、法華經の行者を迫害して、流転に流転を重ねてきた無量深重なる謗法罪業が、今、法華經を受持宣布するに当たつて大小の法難、必死の法難としてあらわれて来ていると受けとり、その受難によつて過去の謗法の重罪も消滅すると確信すればこそ、大聖人が過去世において犯して来た同じ謗法を犯している眼前の謗法者の謗法を、より積極的に折伏することこそ、自己の贖罪であり、謗法者を救う唯一の道であるという懺悔感と使命感とが一体となつて、死が迫れば迫るほど一層激烈に大聖人の弘教魂を燃焼・爆発せしめていったからでありましょう。

過去の謗法の因が、現在の受難の果とあらわれ、受難を滅罪の証と認識せしめた原型を、大聖人は常不輕菩薩の受難滅罪の菩薩行に見出され、常不輕道こそ、地涌の菩薩道の龜鏡とされ、迫害者こそ滅罪の善知識と仰がれるに至ったのですが、国土の謗法・三類の強敵の熾盛であればあるほど、そして忍受しなければならぬ法難が苛烈をきわめればきわめるほど、大聖人が自分自身の過去の謗法罪業の深重なることを、より強く反省し懺悔されたことはいうまでもありません。

ところで、ここで注意しておかねばならないことは、過去世の謗法罪業が本となってその因が必然的に法難という果を生んだというのは、一往の見方であって、実は重畳惹起して来た法難を本として、その法難の起きて来た根源的原因を、自身自身の過去世に犯したであろうと推量される謗法罪業に求め、更に、自己の謗法罪業と、迫害を加える謗法者の謗法罪業とを同一視し、謗法折伏という弘教の姿勢と、これによって惹起してくる法難、それはお釈迦さまによって既に宝塔品に予言された六難九易の難とを意義付けるにあつた、といわなければならないでしょう。

自分の過去世の謗法罪業を本として、現在の受難を見たのではなく、本当は逆であって、現在の受難を本として、自身の過去世の謗法罪業を推量したのです。法難というものは、病氣のように自分の体内から起きて来るものでなく、必ず加害者によって起きるものです。この場合の加害者とは謗法者のことです。然し、どんなに謗法者が充滿していても、その謗法を責めなければ攻撃されるものではありません。自分だけ正しい信仰をしておればよいと思っている人は、他人の謗法を責めません。責めなければ迫害を受けることもありません。然し、他人の謗法を知って、これを責めないのは正しい信仰しているとはいえないのです。兄弟の親不孝を見ていながら、これをいさめず、自分だけ孝行をしておればよいというのは、本当の孝養でないはずで

それと同様に、自分が正しい信仰をしておれば、人の信仰のあやまり、謗法が見えて来ます。その謗法をいさむれば必然迫害は起きて来るものです。この時、その迫害を、どのように受けとるかが信仰者の問題でありましょう。迫害を理不尽な怨みとして受けとるか、迫害をうけることによって自分を英雄視するか、或は迫害に屈して退くか、それとも迫害を滅罪の証とするか、受けとり方は人によって色々異なっております。

大聖人は法難を謗法罪業の消滅する証として受けとられました。そこには謗法者に過去の自分の姿を見る眼があつたからです。如何なる謗法者といえども、本仏お釈迦さまからみれば、塵点劫来、久遠下種の愛子である、という同胞感があつた

からです。

この同胞感・連帯感を根底として、謗法者から加えられる幾多の法難の中に、謗法者と同じ過去世の自己の謗法をたずね、法難が苛烈をきわめるほど、過去世の謗法の深重を思い、一切経にあらわされている謗法者のすべての姿にも、自己の姿をたずね、法難を滅罪の歡喜とし、迫害者を恩人・善知識と仰ぎ、開経偈に、

若しは信、若しは謗、共に仏道を成す。

という、一仏乘による地上の仏国土建立の歴史の幕開けに、一層一乘宣布の使命感を沸らせて行ったのです。

仏教は、過去・現在・未来という三世因果を基調としています。そしてすべてのものは、過去の因によって現在の果があり、現在の果がそのまま未来の因となる、と考えられて来ています。時間が過去・現在・未来と経過して行くように、三世因果も時間のように推移すると思うのが一般でありましょう。

然し、大聖人は、そうした三世の流れをそのまま肯定しながらも、過去を本として現在を見るのではなく、現在を本として過去を見、未来を見ておられたのです。しかもその現在は、単なる流転の現在ではなく、本門如来寿量品の立場に立った現在であり、たとえば観心本尊抄に、

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

といわれた久遠常住の現在であることは申すまでもありません。寿量品の立場に立つた久遠常住の現在とは、本仏お釈迦さまが久遠実成の仏身をもって一仏乘を常説法されている現在の浄土のことです。過去因位の三千塵点劫の化導も、五百億塵点劫の果位の化導も、そのまま変移することなく現在に凝集しているのです。この現在に、悠久の過去のすべても、永遠の未来のすべても、悉くはらまれていくのです。

三千塵点劫・五百億塵点劫という過去が、過去という時間として何処かに秘められていくのではなく、現在を形成し、現在として生きているのです。すると当然、「三五の塵」というものは、現在から永遠の未来にかけて考えることも出来ましよう。大聖人が法華取要鈔の中で、反省することもない謗法者について、

当世の諸人は、翻る心なし。譬喩品の如くは無量劫をや経んずらん。三五の塵点をや送らんずらん。

と嘆かれたのも、もつともなことと申されましょう。

通常、「三五の二法」は主として過去の歴史をふりかえる上において用いられて来ました。然し大聖人は、更に未来にも用いられているのです。

即ち、現在の謗法者は、三五塵点の間、無量の諸仏によつて本願下種をつけていながら、それを覚知せずして流転に流転を重ね、謗法の姿を現在に呈しているけれども、現在なお謗法の酔いがさめなければ、さめない限り、未来三五塵点の間、流転を重ね、謗法の罪を重ねて行くであろう、といわれているのです。

これを本仏お釈迦さまの上で考えてみれば、お釈迦さまが過去三千塵点劫来、菩薩として衆生を教化された行動は、そのまま未来三千塵点劫へとつづき、過去五百億塵点劫来、果位の仏として衆生を教化された行動もまた、そのまま未来五百億塵点劫へとつづいて行くものである、と申されましょう。ここに本仏お釈迦さまの因果同時不二、因行果徳の相即、九一不二なる仏身の、無始の過去より無終の未来にかけて常住であること、並びに教法の常住、仏国土の常住も、裏打ちされて来るわけです。

然し、それにしても、過去の「三五の塵点」、未来の「三五の塵点」なるものは、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、因果同時不二なる仏身を基本として、その久遠常住の因行を過去の三千塵点・未来の三千塵点と開き、同時にまた久遠常住の果徳をも同様に、過去の五百億塵点・未来の五百億塵点と開いたものであるということには留意しておかねばなりません。

何故ならば、このことをしっかりとおさえておかなければ、五百億塵点劫の昔の最初の仏を、久遠元初の本仏と仰いで、現在のお釈迦さまを、その本仏の垂迹した方便身・劣応身とみなしてしまう危険性があるからです。

立正大学名誉教授茂田井教亨師は、「開目抄講讃、下巻」(四六頁)に次のように述べています。

実は日蓮教学(聖人自身の教学。日蓮宗全体の教学をいう場合は日蓮宗教学というべきである)における真の教相は四つあると思つのであります。

一が六難九易

二が起顕竟

三が三五の二法

四が本法三段

であります。他に一念三千の有無がありますが、一念三千の有無ということは、この四つの教相を述べるために出て来るのでありまして、この四つが聖人独自の教相であるうと思えます。

これによつても「三五の二法」という法門が、大聖人独自の教学であることが明らかにされているのですが、では、この二法の関係はどうなっているのか、三千塵点の下種と五百億塵点の下種とは、どういう具合に係しているのかということになると、茂田井教授のその著「開目抄講讀」では明確を欠いているのです。

それは茂田井師が現在から塵点久遠の過去を見るのではなく、塵点久遠の過去から現在を見るという立場に立たれていてたせいでないか、と思われるのです。今、これを批判する前に、あと廻しになってしまいました。三千塵点の下種と、五百億塵点の下種とを經文によつて見くらべてみましょう。

まず三千塵点劫については化城喻品第七の冒頭に次のように示されています。

仏、諸の比丘に告げたまわく、

「乃往過去無量無辺不可思議阿僧祇劫、その時に仏いましき。大通智勝如来・応供・正徧知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊と名づく。その国を好成と名付け、劫を大相と名づく。諸の比丘、彼の仏の滅度よりこのかた甚だ大いに久遠なり。

たとえば三千大千世界の所有の地種を、たとえ人あつて磨りもつて墨となし、東方千の国土をすぎて、乃し一点を下さん。大きき微塵の如し。また千の国土をすぎてまた一点を下さん。かくの如く展転して地種の墨を尽さんが如き、汝等が意において如何。

この諸の国土を、若しは算師、若しは算師の弟子、能く辺際を得て、その数を知らんやいなや
「いななり、世尊」

「諸の比丘、この人の経る所の国土の、若しは点せると点せざるとを、尽く抹して塵となして、一塵を一劫とせん。彼の滅度よりこのかた、またこの数にすぎたること無量無辺百千万億阿僧祇劫なり。

我れ、如来の知見力をもつての故に、彼の久遠を觀ること、なお今日の如し」

ここで見落としてならないことは、お釈迦さまが「彼の久遠を觀ること、なお今日の如し」と仰せられていることです。即ち、お釈迦さまは大通智勝仏の昔から三千塵点劫の久遠を経て現在を見ているのではなく、今日の現在においてその久遠を見ているのです。現在を久遠の中の一部としてしているのでなく、現在に久遠のすべてを見ているのです。觀心本尊抄の四十五字法体段においても「今、本時の娑婆世界は……」と仰せられているように、今の娑婆世界に久遠の本時が顯現し尽されているのであつて、その常住の淨土は、久遠の一部でないのです。

このことは、お釈迦さまの仏身の上にも同様にいえることであつて、お釈迦さまは久遠の仏身上の一駒のあらわれではなく、お釈迦さまの生身そのものに久遠の仏身が顯現しつくされているのです。大通智勝仏からお釈迦さまを見るのではなく、お釈迦さまの仏身に大通智勝仏を見るのです。同様に三世十方の諸仏をお釈迦さまの現身に見る時、ここにお釈迦さまの久遠本仏を証することが出来、寿命品の「六或示現」もいうことが出来るのです。

この三千塵点劫に対して五百億塵点劫というのは、如来寿命品のはじめに次のように説かれていることです。

我れ、実に成仏してよりことかた無量無辺百千万億阿僧祇劫なり。たとえば五百千万億那由佗阿僧祇の三千大千世界を、たとえ人あつて抹して微塵となして、東方五百千万億那由佗阿僧祇の国を過ぎて、すなわち一塵を下し、かくの如く東に行いて、この微塵を尽さんが如き、諸の善男子、意においていかん、この諸の世界は、思惟し校計して、その数を知ることが得べしやいなや。(中略)

この諸の世界の、若しは微塵をおき、及びおかざるものを尽くもつて塵となして一塵を一劫とせん。我れ成仏してよりこのかた、またこれにすぎたること百千万億那由佗阿僧祇劫なり。これよりこのかた、我れ常に、この娑婆世界にあつて説法教化す。

仏教では本来「一国一仏」といって、一つの国には一人の仏しかいないことになっています。たとえば他の国土より諸仏が着属をつれて来集することがあつても、一国を領有する仏は一人であつて、同時に二人以上の仏が出現することないと規定されています。

ところで、その一国の広さというのが三千大千世界であつて、太陽が一、月が一、地球が一という宇宙が千集まつて小千

世界、小千世界が千集まつて中千世界、中千世界が千集まつて大千世界、これを通常三千大千世界といふのですから、太陽も月も地球もそれぞれ十億もあるといふ広大なものと申せましよう。こつういふ広大な大宇宙を一仏の国土といふのです。

阿彌陀如来の西方十万億土の彼方の安養極樂淨土といふのは、三千大千世界が十万億もある彼方の淨土といふのですから、彌陀の願船に乗る以外、とてもそつういふ淨土へ往生することは出来ないわけです。

ところが、三千塵点の国土といふものは彌陀の淨土までの距離どころではありません。まず三千大千世界の宇宙内の大地といふ大地を悉くあわせて、これをくだいて微塵となし、千の国土（千個の三千大千世界）を過ぎる毎に、その国土に一塵を下し、かくして微塵を悉く下し終つたところで、微塵を下した国土と、下さなかつた国土とをあ寄せた広さを三千塵点の国土といひ、更に三千塵点の国土を再び微塵となして、その一塵を一劫といふ單位に配し、その單位に悉くの微塵を乗じた時間を「三千塵点劫」といふのです。それは、もう天文学的数字も及ばない無限の時間といふほかはありません。

これに対して五百億塵点劫といふのは、五百千万億那由佗阿僧祇の数の三千大千世界の地種を微塵とし、五百千万億那由佗阿僧祇の国（三千大千世界）を過ぎる毎に一塵を下し、悉くの微塵を下し終つたところで、下した国と下さなかつた国とをあ寄せ、再びこれを微塵とし、その一塵を一劫として、すべての微塵を乗じた時間をいふのです。

三千塵点劫と五百億塵点劫とは、算出のパターンは全く同じではありませんが、大地を微塵となす第一段階においては、前者は一ヶの三千大千世界であるのに対して、後者は五百千万億那由佗阿僧祇の数の三千大千世界とされており、一塵を下す場合、前者は千個の三千大千世界を過ぎる毎であるのに対して、後者は五百千万億那由佗阿僧祇の数の三千大千世界を過ぎる毎、とされていきます。

その相違は、爪上の土と大地の土にもたとえられましよう。いずれにしても想像することも出来ない無限の時間をあらわしているのです。

ところで、ここに無限とか久遠といふ時間をあらわすのに、何故こつうな表現を用いたのか、久遠といふ内容には変わりはないのに、何故、敢えて三千塵点劫に対比して五百億塵点劫といふ表現をしなければならなかつたのか、といふ問題が起きて来ます。

三千塵点劫は法華經迹門の諸説、五百億塵点劫は本門の諸説、本門は迹門に勝れているから、本門の久遠の方が、迹門の

久遠より長いのは当然ではないか、ということでは答えになりません。本迹不二という立場に立つならば、本門の塵点劫も迹門の塵点劫も同じ表現であつてもよいはずはです。

ここで注意しなければならないことは、塵点劫を構成する単位が、三千大千世界を一国とするという一仏一土に依つていふということとです。従つて、一塵を下した国土と、下さなかつた国土とを悉く合わせた場合、その国土の広さも無辺であることはいつまでもありませんが、一国一仏として数えられる仏の数もまた無量無辺、算数も及ばない数と申せましょう。

肝心なことは、この仏の数であり、それぞれの仏によつて教化された仏弟子大衆の数の無限であるということです。三千塵点劫の場合、大通智勝仏の太子十六王子によつて教化された大衆のことが、化城喩品に次のように述べられています。

この十六の菩薩は、常に願つて、この妙法蓮華経を説く。一々の菩薩の所化の六百万億の那由他恒河沙等の衆生は、世々に生まるる所、菩薩と俱にして、それに従い、法を聞いて、悉くみな信解せり。この因縁をもつて四万億の諸仏世尊にあいたてまつることを得、今に尽きず。

これによれば、十六王子より下種結縁された衆生は、その仏縁によつて、生々世々、その菩薩と共に生まれ替わり、菩薩を師として法華経を信行し、更に四万億の諸仏にあいたてまつることが出来、値仏の縁は今に尽きず、永遠につづいて行くということであり、ここに師弟の久遠が浮き彫りにされていることが分かるのです。

この十六王子の第十六番目が、今日のお釈迦さまとなられるのですが、「今に尽きず」といわれた不朽の仏縁について、化城喩品は具体的に次のように述べています。

第十六は我れ釈迦牟尼仏なり。娑婆国土において阿耨多羅三藐三菩提を成ぜり。諸の比丘、我等沙弥たりし時、各々に無量百千万億恒河沙等の衆生を教化せり。我れに従つて法を聞きしは阿耨多羅三藐三菩提をなしにき。この諸の衆生、今に声聞地に住せる者あり。(中略)

その時の所化の無量恒河沙等の衆生は、汝等、諸の比丘、及び我が滅度の後の未来世の中の声聞の弟子これなり。

(中略)

我れ余国において作仏して、更に異名あらん。

即ち、今日、お釈迦さまの仏弟子となつてゐる舍利弗・目連・迦葉・阿難といった迹化の二乗声聞は、実は三千塵点劫の

昔、お釈迦さまが菩薩であった当時、その教化をうけていたものであるということです。

なお、ここでは「我れ余国において作仏して、更に異名あらん」といわれているように、寿命品における「六或示現」が既に用意されていますが、三千塵点劫の間、菩薩時代のお釈迦さまより教化されたのは、お釈迦さま御在世当時の二乗声聞ばかりでなく、「我が滅度の後の未来世の中の声聞の弟子これなり」と仰せられている通り、お釈迦さま滅後の未来世における声聞等もまた実は三千塵点劫において、常に教化され、下種結縁された者ばかりである、と開会されていることには留意すべきであります。

私は、この三千塵点劫の間に、下種結縁された「所化の無量恒河沙等の衆生」の中には、法華経によつて阿耨多羅三藐三菩提を成じて仏となつた者もあり、法華経の菩薩として地下の虚空浄土において、末法娑婆弘教の付嘱を待期していた者もいる、と思つたのです。

若し、三千塵点劫の下種を、迹化二乗のみに限るとするならば、お釈迦さまが菩薩身として説かれた法華経は、本門の欠けた迹門の法華経となり、衆生成仏の仏種とはならないという矛盾におち入つてしまいました。

曾つてお釈迦さまが、三千塵点劫の昔、大通智勝仏の第十六王子として付嘱をうけた法華経は、大通智勝仏の「因行果徳の二法」でした。大通智勝仏は迹仏ではなく、無量千万億の諸仏の系譜を引き、悉くの諸仏を体とした久遠の本仏であつたのです。化城喩品では大通智勝仏みずから十六王子を讃歎して次のように述べています。

この十六の菩薩沙弥は、甚だこれ希有なり。所根通利にして智慧明了なり。すでに曾つて無量千万億数の諸仏を供養し、諸仏の所において常に梵行を修し、仏智を受持し、衆生に開示して、その中に入らしむ。

これによつても、大通智勝仏の以前に、すでに無量千万億数の諸仏が実在していたことが明らかであり、釈迦王子が大通智勝仏に師事する以前、無量千万億の諸仏に師事し修行していたことばかりでなく、大通智勝仏がそれら諸仏の系譜を引き、諸仏の不滅の命を我が命とされていたことがうかがわれるのです。

如来寿命品における五百億塵点劫の設定は、大通智勝仏以前におけるこの無量千万億数の諸仏の実在を踏まえたものと申されましよう。三千塵点劫はお釈迦さまの因位における久遠の下種化導をあらわし、五百億塵点劫はお釈迦さまの果位における久遠の下種化導をあらわし、下種の妙法蓮華経に変わりはなくとも、久遠の因行と、久遠の果徳によつて、久遠の本仏

お釈迦さまの仏身上の因果不二、九一不二たることを証明したのです。

敢えて分けて考えれば、三千塵点劫はお釈迦さまと衆生との不可分の関係を明らかにすることを主としてお釈迦さまの因行の久遠をあらわし、五百億塵点劫はお釈迦さまの果徳の久遠を明らかにすることを主として衆生との不可分の関係をあらわしたものと申されましよう。

いずれにせよ、「三五の二法」は発生の異なつた別々の筋のものでなく、寿量品に開顕された久遠の本仏お釈迦さまの、久遠の因行と、久遠の果徳とを、具体的に説明したものであつて、大通智勝仏をはじめ無量の諸仏といえども本仏お釈迦さまの過去世の姿にほかならないのです。

肝心なことは本仏お釈迦さまの寿量品説法という現在時から、過去を見、未来を見るということです。若し、三千塵点・五百億塵点という遠い過去を本としてお釈迦さまの時代を見るならば、大通智勝仏の十六王子の一人として生まれた菩薩身のお釈迦さまが、浄飯王の太子として生まれブツダガヤの菩提樹の下で成道するまで三千塵点劫を経たことになるわけですが、どうして三千塵点劫という久遠の時間を必要としなければならなかつたのか、という疑問も起きてまいりましよう。

また常不軽菩薩の故事をみても、常不軽菩薩がお釈迦さまとして仏身を成就するまでには、二万億の威音王如来、二千億の日月灯明仏、更に二千億の雲自在灯王仏に師事したという、そういう久遠の修行が何故必要であつたのか、成仏とは、それほどまでに難しいものなのか、といったような疑問も起きてまいりましよう。

或はお釈迦さまの前身は、仏にしても菩薩にしても、あまりにも無数の異名であらわされているが、どれが本当の前身であるのだろうか、といった疑問も起きてまいりましよう。

また私自身をかえりみても、私たちは三千塵点劫の下種をうけたのか、それとも五百億塵点劫の下種をうけたのか、といった疑問も起きて来るはずですよ。

このような疑問は、過去を本として現在を見ようとするあやまりから当然起きて来るものであつて、この見方をすてない限り、矛盾の会通も解決もされないであります。正しい見方とは、久遠実成を開顕されたお釈迦さまの仏身に立って、その久遠の因行と久遠の果徳とを過去の歴史の中に発見するということです。因行の無量、果徳も無量であるならば、因位の菩薩身も、果位の仏身も無量無辺に数えられて、しかも互いに相克することもないはずですよ。

久遠の本仏お釈迦さまの仏身を本として久遠の因果をふりかえるのであるならば、因位の三千塵点劫は五百億塵点劫として拡大もされ、果位の五百億塵点劫も、五千億塵点劫とか五万億塵点劫などと更に無限大に拡大延長することも出来ましよう。数の拡大はこの場合、どんなに拡大しても内容は同じなのですから無駄なことにすぎませんが、然し、因果不二という場合、果位の五百億塵点劫があらわれるならば、因位の三千塵点劫は当然果位に即して五百億塵点劫に拡大されなければならぬでありましよう。

まして、三千塵点劫の下種は二乗声聞のためであり、五百億塵点劫の下種は本化地涌の菩薩のためであるといった考え方は、愚も甚だしい単なる配当的解釈にすぎません。茂田井教授さえ、その愚を犯しているのです。「開目抄講讃・上巻」(一五五頁～一六一頁)に次の如く述べられています。長くなりますが、要点を抜粋してみましよう。

大通仏の時の下種があつて、また久遠五百の下種があるというのは、どういうわけかと、こう不思議に思われるかも知れませんが、今日も大学で学生から三千塵点劫の下種と五百塵点劫の下種というものの矛盾を質問されたわけでありますが、三千塵点の下種というのは、釈迦牟尼世尊御自身が開迹顕本なさらぬ。即ち迹という立場で説法していらっしゃるから御自身が久遠実成の仏とは開顕出来ないのです。

つまり私が過去遠々劫の昔、久遠塵点の昔、これこれしかじかで大通仏の十六番目の王子として生まれたことがあつたということをお説きになる。これは因縁という面からお説きになっておられる。そして君達と縁を結んだんだよ、という因縁をお説きになることによつて、釈尊と衆生との切つても切れない宗教的な結びあいをお示しになるのですから、迹門の立場でお説きになるとすれば、こつという立場でお説きになるより他に仕方がないのであります。

ところが寿量品へ来て、実に成仏してよりこのかた無量無辺だと仰せられますと、釈尊の仏としての久遠性が現れますので、そうすると三千塵点というのは、その中での或る一つのはたらき(用)に過ぎなかつたということになります。まして、久遠の昔の下種、これを久遠五百の退転して今に来るかといふことになりません。

術語では、三千塵点を因位の立場といい、それから五百億塵点劫を果位の立場と区別しております。換言すれば釈迦菩薩としてのお用きが三千塵点の釈尊でいらつしやる。それから本仏如来としてのお用きが久遠五百のお立場になるのだと、こつこつこつこつに見て宜しいと思ひます。

久遠の下種が出てしまえば三千塵点下種はもういらぬようなものであります。大は小を兼ねるといふ言葉がありますが、それより釈尊が出てしまえば、その中間の下種は用がないではないかと思いますが、在世の衆生は、つまり具体的に申しますならば、方便品で舍利弗よと語られた舍利弗をまず頭に、迦葉・阿難・須菩提・迦旃延・富楼那・多羅尼子、など大勢おりますが、それらの声聞・縁覚たちは三千塵点の下種結縁ということで引っぱってきたのですから、これは否定することが出来ないであります。

ところが滅後の我々は五百億塵点の本種を頂いているのだということになりますので、むしろ我々としては久遠五百の下種といった方が本種になるうかと思えます。つまり、滅後を中心に見ますならば。

しかし、釈尊と我々との、神と人と言いましょか、仏と衆生の、深重な結縁関係というもの、宗教的な世界における基本的な本質、神と人という関係と申しましょか、そういう関係は三千塵点のあの大通仏の因縁段が非常によく示しているのであります。

(中略)

五百億塵点と申しますと、とびこえて釈尊の久遠の仏というものが、ぱつと出てしましまして、釈尊の久遠の仏というものは、その途中で努力されたという菩薩行がほとんど消えてしまつて、ただ出来上がった完成体であることと釈迦牟尼仏が出てきてしまう傾向がございます。五百億塵点の久遠の仏というのを面にポンと出しますと。

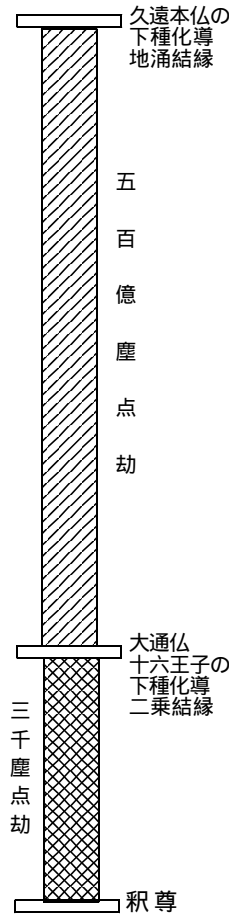
ところがその久遠の仏にも三千塵点の因位の菩薩の時代というものを考えます時に、何ともいえない宗教感が出て来るのでございます。

(中略)

五百億塵点として無始の仏だとしてしまつと、そこに菩薩行という釈尊の中間的な、むしろ釈尊の具体的なこの用きというものが、このアクチュアルな釈尊というものが消えてしまふところがあるにございます。どうも法身仏になりそうな傾向がございますが、それを三千塵点の因位の菩薩行へ、因位というのは菩薩の立場ですから、菩薩行としての釈迦菩薩の立場、言うならば弥陀の法蔵比丘としての五劫思惟というようなものが、やはり法華経では三千塵点の因位の菩薩として示されている。

それがやはり大聖人には、そこに自分がいたか、そこから出たか、あるいはそこから出ているがらフラフラとさまよい歩いた羊の如きものであったかという御反省が出て来る、というところに私は、聖人の知罪の意識というものを重く見たいのじゃないです。

ここにいう「聖人の知罪の意識」ということについては、前に掲げた佐渡御書の中に、うかがったところですが、茂田井教授は三千塵点劫を五百億塵点劫の中間にふくめて両者を同一の一本の線とみなし、「大は小を兼ねる」ように五百億塵点の昔における下種が明らかにされるならば「三千塵点下種は、もついたらないようなもの」ではありながら、然し、三千塵点の下種は二乗声聞に対したものであり、且つお釈迦さまの因位の菩薩行を示したものであるから、決して否定されるべきではない、むしろこの菩薩行こそ重要視すべきであると論じ、大聖人をはじめ末法の衆生こそ、五百億塵点下種のものであって、「衣裏宝珠のたとえ」のように、本仏お釈迦さまから本願下種をうけ、下種の宝珠を身につけておりながら、謗法の酒に酔ってしまったって宝種を忘れ、或は宝種に気付かず、そのまま「三五の塵」を経、流転に流転して末法の今日に来たものである、大聖人の「知罪の意識」もここにあった、と述べられているのです。



このような茂田井教授の説は、これまでの日蓮宗教学上の主流的思想を継承しているものであって、一見、至極もつともなものに思われましょう。然し私が、その中にあまりがあると指摘するのは、「三五の二法」を固定した歴史的な時間概念として、同一なる一直線上におき、しかも五百億塵点の原初、三千塵点の原初を起点としてお釈迦さまの御在世時代を見、更には、末法の地涌の菩薩の出現時代を見ているということです。

なるほど五百億塵点劫にしても三千塵点劫にしても、表現しようもない久遠の時間を空間的な国土・微塵という具体的な

事象によつて表現したのですから、これ以上、表現のしようもないものとして、一つの固定的なもののみながちなものでありましょう。然し、化城喩品においても三千塵点劫は、久遠を表現する至上のものとされてはいないのです。たとえば、前にもかかげましたように、

この十六の菩薩沙弥は、甚だ希有なり。所根通利にして智慧明了なり。すでに曾つて無量千万億数の諸仏を供養し、諸仏の所において常に梵行を修し、仏智を受持し、衆生に開示して、その中に入らしむ。

というように、大通智勝仏の教化をうけた十六王子の、その後の自行化他をあらわす因位の三千塵点劫は、大通智勝仏以前における無量千万億数の諸仏のそれぞれの化導の下においても同様に数えることが出来るのです。

化城喩品の設定では、三千塵点劫は大通智勝仏よりお釈迦さまに至るまでの期間だけを示したのではなく、大通智勝仏以前、無量千万億数の諸仏のもとにあつて、繰りかえし繰りかえされて来た三千塵点劫の因行をふまえ、お釈迦さまの因行の無始無終を具体的にあらわす一例として、大通化導下の三千塵点劫が取り上げられたにすぎないのです。

ここに三千塵点劫を五百億塵点劫の中の一部的期間とみなすあやまりが明白となつて来るのです。お釈迦さまの過去の因行をたずぬれば、大通化導下の三千塵点劫が説かれていました。ところが十六王子が大通智勝仏より教化をつける時点にあつては、大通以前の仏によつて教化された三千塵点劫の因行も説かれていました。かくして三千塵点劫の因行は、無量千万億数の過去仏の教化を見る毎に、無限の過去から、無限の過去へとさかのぼつて、そのつぎることを知らない、と申されましよう。

従つて、三千塵点劫において因位のお釈迦さまより下種結縁されたのは、後の舍利弗・目連・迦葉・阿難といった二乗声聞であり、五百億塵点劫の中、三千塵点劫以前に果位のお釈迦さまより下種結縁されたのが、未法弘教の付嘱をうけた本地涌の菩薩であるとみなす解釈もまたあやまったものである、ということが出来るのです。

諸仏の出現される毎に、無窮にくりかえされる三千塵点劫の因行は、何時、どの仏の時代より始まつたということとは出来ません。ここに過去から現在を見るのではなく、現在から過去を見る、更にその過去も過去の時間に見るのでなく、現在に見、悉く現在に来たつていふという見方をしなければならぬ、と申されましよう。

お釈迦さまの因行の尊さは、無量塵点劫の何処かで始まつたというのでなく、現在のお釈迦さまを本として無始久遠へさ

かのぼり、しかもその久遠の因行が過去の歴史として残されているというのではなく、その悉くがお釈迦さまの現身に漏れなく集まって躍動していると見るべきであり、その久遠の因行と、これに即する久遠の果徳の不二相即している生身のお釈迦さまこそ、久遠実成の本仏であるということが出来るのです。

法華経の迹門においては、なるほどお釈迦さまの久遠実成は表面にあらわされてはおりません。然し、それを表明する因果両面の素材は、いたる処に充分に用意されているのです。

過去久遠劫の因行は、方便品の冒頭においても、

諸仏の智慧は、甚深無量なり。その智慧の門は、難解難入なり。一切の声聞・辟支仏の知ること能わざる所なり。

所以はいかん、仏、曾って百千万億無数の諸仏に親近しつくして、諸仏の無量の道法を行じ、勇猛精進して、名稱あまねく聞えたまえり。甚深未曾有の法を成就して、宜しきに随って説きたもう所、意趣さと難し。

と説かれており、その発想は、あくまでもお釈迦さまの智慧の甚深無量であることを強調し、その所以として過去久遠の因行を明らかにして、因行功德の現在に累積していることを証しようとしているのです。

方便品においても既にお釈迦さま以前に、百千万億無数の仏のおられたことが表明されているように、化城喩品においても大通智勝仏以前に無量の諸仏のおられたことが、大通智勝仏の成道の模様を説かれる処に、次のように示されています。

大通智勝仏は寿五百四十万億那由佗劫なり。その仏、本（もと）道場に坐して、魔軍を破しおわって阿耨多羅三藐三菩提を得たまうになんなんとするに、しかも諸仏の法、現在前せず。かくの如く一小劫、乃至十小劫、結跏趺坐して身心動じたまわず。しかも諸仏の法、なお在前せざりき。（中略）

大通智勝仏、十小劫をすぎて、諸仏の法、いまし現在前して阿耨多羅三藐三菩提を成じたまいき。

これによれば大通智勝仏の成道は、過去無量の諸仏の正覚の内容が、そのまま顕現することによるものであって、諸仏正覚の内容の顕現をぬきにして、独覚するものでないということが明らかにされ、正法の永遠性が諸仏の師資相続によって実証されています。ここに仏の果徳の久遠が打ち出されていますが、これと同じようなことが方便品に、成道時におけるお釈迦さまの説法決断の様子を語る処に述べられています。

その時に、諸の梵王、および諸の天帝釈、護世四天王、および大自在天、並びに余の諸の天衆、眷属百千萬、恭敬

合掌し禮して、我れに轉法輪を請す。我れ即ちみずから思惟すらく、

若し、ただ仏乘を讃めば、衆生、苦に没在し、この法を信ずること能わじ。法を破して信ぜざるが故に、三惡道におちなん。我れ、むしろ法を説かずとも、疾く涅槃にや入りなん

尋いで、過去の仏の所行の方便力をおもうに、

我が今、得るところの道も、また三乘と説くべし

この思惟をなす時、十方の仏、みな現じて、梵音をもつて我れを慰諭したもう。

「善哉、釈迦文、第一の導師、この無上の法を得たまえども、諸の一切の仏に随つて、方便力を用いたもう。

我等もまた皆、最妙第一の法を得れども、諸の衆生類のために、分別して三乘と説く。小智は小法をねがつて、みずから作仏せんことを信ぜず。この故に、方便をもつて分別して諸果を説く。また三乘を説くといえども、ただ菩薩を教えんがためなり」

と。舍利弗、当に知るべし。我れ、聖師子の深淨微妙の音を聞いて、喜んで、

「南無仏」

と称す。またかくの如き念をなす。

我れ、濁惡世に出てたり。諸仏の諸説の如く、我もまた随順して行ぜん

と。この事を思惟しおわつて、即ち波羅奈（ハラナイ、初轉法輪の地、鹿野園）に趣く。

これによれば、成道時におけるお釈迦さまの轉法輪の決断は、梵天勸請をはじめとする仏教以前の天地のすべての神々の勸請によるものでなく、お釈迦さまみずから一切の過去の諸仏が、一仏乘を説くのに、まず三乘方便を用いた故事を思惟し、その刹那、一切の諸仏が眼前に出現して、お釈迦さまの思惟を贊嘆して、自分たちも、まさしくその通りに説法し、三乘を説いたけれども、実は一仏乘を行ずる菩薩教育のためであった、と激励されたことによるものであったとされています。

この時、お釈迦さまが眼前の十方の諸仏にむかつて、

「南無仏」

と、となえ礼拝したことは、全く劇的であり、南無仏の心は、過去の一切の諸仏の所行に随順するという歡喜あふれる決

意をあらわしたものであったのです。かくしてお釈迦さまの最初の説法がサルナートの鹿野園における五比丘に対して行われるに至ったのですが、お釈迦さまの説法決断される動機をなした過去一切の諸仏の出現には、既に仏の果位の常住久遠が裏うちされていると見るのが出来ましょう。

化城喻品においては大通智勝仏の成道の時、過去の無量の諸仏の現在前が説かれ、方便品においては、お釈迦さまの説法決断の時、同じく無量の過去仏の出現讃歎が説かれました。このことは既に寿量品におけるお釈迦さまの久遠開顯の素材として準備されていたのです。

寿量品に來たつては、これら過去のすべての諸仏は、実はお釈迦さまの過去の姿であつたと開顯し、過去仏から過去仏へと無限に過去へさかのぼることによつて、その久遠を五百億塵点劫と仮に設定し、お釈迦さまは三十五才の十二月八日未明、ブツダガヤの菩提樹の下で初めて悟りを開いたと思つていかも知れないけれども、実は五百億塵点の昔に既に成道し、爾來、無量の諸仏として娑婆世界に出現しては正法を開顯することをくりかえし、正法を断絶することはなかつたのである、と説いたのです。

然し、お釈迦さま御在世当時の人々をはじめ今日の人々でもそうですが、お釈迦さまの前身が過去無量の諸仏であつたということは、全く信じ難いことであり、法華經の法門中、最大の難信難解と申されましょう。

法華經迹門における二乗作仏という法門も、小乗仏教徒や般若系大乘教徒にとつては青天霹靂であり、これも信じ難いものではありませんが、それよりも更に難信難解は三世十方の諸仏がお釈迦さまの方便身であつたということです。

お釈迦さまが実は久遠の昔に成道されていたとか、五百億塵点劫の昔に既に仏身を成じておられたということは、念仏門においても阿弥陀如来は、法蔵菩薩の五劫の思惟、十劫修行により正覺を成ぜられたと説かれている例に徴しても、何となく納得し得ることも知れませんが、神が世を救い人を救うため地上に垂迹出現するという考えは、ヒンドゥー教のビシユ又神の権化思想から類推することも出来ましょう。

更に百歩ゆづつて、久遠の本仏が三世十方の諸仏として垂迹し、またお釈迦さまとして垂迹されたという見方も可能であるかも知れませんが、日蓮宗の現在の教学でいう久遠の本仏お釈迦さまというのも、大体こういう意味で理解されているようです。

然し、そういう解釈では、久遠の本仏に主体があつて、お釈迦さまは単なる垂迹にすぎないことになってしまいます。これでは正しい解釈とはいえないでありましょう。むしろ現身のお釈迦さまに主体があり、三世十法の無量の諸仏はお釈迦さまの方便身であるという見方こそ、寿量品所説の真意といわねばなりません。しかも過去の諸仏が、過去に滅し去つたのではなく、無量の寿命をもつてお釈迦さまの仏身として生きているという見方、こういう見方は全く難信難解というほかはないのです。

そこで、この難信難解の仏身観を、理論で説明し難いため、象徴に訴え、大衆の視聽覚によつて納得せしめようと方便されたのが、見宝塔品における多宝如来の出現であり、釈迦・多宝の二仏並座の儀相であつたのです。

この多宝如来こそ、久滅度の過去仏のすべてを総括象徴した仏でした。経文によれば多宝如来は過去仏の一人のように説かれてはいても、それは無量の過去仏の一人ではなく、無量の過去仏を総括象徴した一人の方便身としてであつたのです。その方便身の实体は無量の過去仏であり、お釈迦さまが同一の蓮華宝座の上に多宝如来と並座することによつて、無量の過去仏が現身のお釈迦さまの中に生きていることをあらわし、寿量品における久遠開頭の準備を整えたのです。若し、多宝如来を無量の過去仏の中の一人とみなすならば、二仏並座の意義は、ほとんど半減してしまふことでしょう。

囑累品をみれば、多宝如来は宝塔の扉を閉じて、東方宝浄世界へと歸つて行くのですが、宝浄世界へ歸つて行つた多宝如来は、無量の過去仏を象徴した方便身であつて、東方の宝浄世界というのも、方便身をうけ入れる方便化土にすぎません。そして多宝如来の实体である無量の過去仏は、久遠の本仏お釈迦さまの仏身として娑婆世界に留まるのです。

二仏並座の儀相は、久遠の昔に滅度してしまつていふと思われていた無量の過去仏が、実は滅度したのではなく、その滅度は方便現涅槃であつて、悉く寿命無量の仏であり、悉く生身のお釈迦さまの仏身に生きているということを立証するためであつたのです。

その立証が果たされるならば、方便身としての多宝如来の任務は、法華経説法の真実を証明するという本願のみとなり、二仏並座の儀相も方便の儀相として解体しなければなりません。

若し、囑累品において二仏並座の儀相が解体されなければ、その儀相が方便であつたということにならないでありましょう。また無量の過去仏を総括象徴した多宝如来にしても、そのための方便身であつたということが明白にならないでありま

しよう。

見宝塔品において何故多宝塔が大地より涌現し、分身来集があり、二仏並座の儀相が整えられたのか、そして囑累品において何故、二仏並座の儀相が解体し、十方分身の諸仏と共に多宝塔中のまま多宝如来も、娑婆以外の他土へ帰って行ったのか、ということを考えてみなければならぬのです。

これをおろそかにして、二仏並座を法華経独特の儀相として固定化し、並座した二仏に色々な概念を配当して、この儀相の意義づけを試みて来たところに、これまでの天台教学、日蓮宗教学の混迷がかもされて来たともいえるのです。

二仏並座の目的の第一は、三十五才にして成道し、八十才にして入滅された生身のお釈迦さまの現身に、無量無辺なる不滅の過去の諸仏を見ることができ、お釈迦さまの過去久遠の前身を開いてみれば、無量無辺の過去の諸仏であり、しかもそれらすべての過去仏は、過去の存在として過去の時間に見出すのでなく、現在のお釈迦さまの仏身に現れている、ということ象徴によって知らしめんがためであつたのです。

寿命品にいう久遠実成とは、時間の観念的操作でなく、無量無辺なる過去仏の事相をもって表現されたのであり、過去仏を久遠の昔へと次々にたどって行けば、五百億塵点劫という久遠の時間を経ていたということになるのですが、五百億塵点劫といえども三千塵点劫と同じように仮に設けられた時間の観念にすぎないのです。

若し、お釈迦さまより過去仏をたどりにたどって五百億塵点の原初の過去仏にたどりついたとしても、その過去仏には既に五百億塵点の果位と三千塵点（五百億塵点ともいうべき）の因位があるものであつて、久遠の因位と久遠の果位は諸仏によつて過去無窮にくりかえされているのです。

ここに仏の久遠常住（略して久住）をみる事が出来、従つて正法の久住、所化の弟子の久住も見る事が出来るわけですが、この果てしなく繰り返される三宝常住の時間を、因位の場合、仮に三千塵点劫とし、果位の場合、仮に五百億塵点劫として、久遠の時間を実感せしめようとしたのです。実感し難く、納得し難い久遠の時間を、敢えて実感せしめ納得せしめようとした処に、仮に因位の三千塵点劫、果位の五百億塵点劫というものが設定されたのです。

ところが茂田井教授をはじめ多くの宗学者は、「三五の二法」を至上のものとして固定的に考え、三千塵点劫の下種は二乗声聞のためと思ひ、五百億塵点劫の下種は本化地涌の菩薩のためと考え、五百億塵点劫の原初における最も古い仏が本仏

としてお釈迦さまに垂迹したと考えているのです。

このような発想は、「三五の二法」も仮にくぎられたものにすぎないと判れば、一朝にして崩れてしまうでありましょう。本化地涌の菩薩にしても、五百億塵点劫という久遠原初に設定された時点においてのみ下種されたのではなく、実は無窮にくりかえされる三千塵点劫・五百億塵点劫の中、無量無辺なる因位の仏、果位の仏によつて次々に下種されたものであったのです。果位の仏とは無量の過去仏ですが、お釈迦さまの二仏並座した多宝如来に総括象徴された無量無辺の過去仏によつて下種されたのが本化地涌の菩薩であり、この菩薩が従地涌出品において娑婆大地の下より、大地全面に涌出し、虚空にのぼつて並座の二仏を礼拝し、本来の師である諸仏を象徴した多宝如来に対してでなく、お釈迦さまに対して、

世尊は安樂にして、少病少悩にいますや。衆生を教化したもうに、疲倦なきことを得たまえりや。また諸の衆生、化を受くること易しやいなや。世尊をして疲労をなさしめざるや。

と慰問しているのです。また地涌の菩薩の尊容に驚いた弥勒菩薩が大衆を代表して、

「地涌の菩薩は、どういふ方々なのですか」

とお釈迦さまに尋ねた時、お釈迦さまは、

当に知るべし。この諸の大菩薩は、無数劫よりこのかた、仏の智慧を修習せり。悉く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。

(中略)

我れ、今、実語を説く。汝等一心に信ぜよ。我れ久遠よりこのかた、これ等の衆を教化せり。

と答えられています。

ここに六萬恒河沙の地涌の菩薩の曾つての教主であった無量無辺の過去仏が、お釈迦さまを教主として、すりかえられていることを知ることが出来ます。教主のすりかえが虚空会の舞台の中で行われたのです。

このことは、お釈迦さまの前身が無量の過去仏であったことを密記しているのですが、教主のすりかえに対する大衆のともだいをあrawすものとして、お釈迦さまは、あたかも二十五才の青年の如くであり、地涌の菩薩は皆、あたかも百才の白髪のお老人の如くであつて、しかも青年が老人に対して「我が子」といい、老人が青年に対して「我が父」というのは、一体

どういふわけであるのか、という疑問を提示せしめているのです。

譬えば、少壮の人、年はじめて二十五なる、人に百歳の子の髪白くして面オモテシタ皺めるを示して、これ等、我が所生なりといひ、子もまたこれ父なりと説かん。父はわかしくして子は老いたる、世をあげて信ぜざる所ならん。

従地涌出品は、この疑問を提示したままで終わり、その解答が、次の寿量品にあらわれ、五百億塵点劫を示して後、

我れ成仏してよりこのかた、また此れ（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

と、五百億塵点劫をはるかにすぎた久遠の成道を明らかにして、

これよりこのかた、我れ、常にこの娑婆世界にあつて説法教化す。また余処の百千万億那由陀阿僧祇の国においても衆生を導利す。

といひ、その説法教化の具体的事象として、

その中間において、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。（中略）度すべき所に随つて、処処にみずから名字の不同・年紀の大小を説き、またまた現じて、当に涅槃に入るべしといひ、また種々の方便をもつて微妙の法を説いて、能く衆生をして歡喜の心をおこさしめき。

と説くことによつて、お釈迦さまは前世において燃灯仏によつて代表される無量無辺の過去仏であつたのであるから、その過去仏によつて本願下種され、調養された本化地涌の菩薩は悉く、今のお釈迦さまの久遠の仏子であることを明らかにし、従地涌出品の終幕における疑問に答えたのです。

従つて、無量の過去仏は、お釈迦さまの久遠実成の実体を内部から実証し、本化地涌の菩薩は、外部からその実体を実証した、ということが出来ましよう。

くれぐれも注意しておかねばならないことは、久遠の原初に、久遠の本仏がおられて、この本仏が無量の諸仏とあらわれ、お釈迦さまとあらわれ、無量の本化の菩薩を教化したのではないということです。そういう考えでは、お釈迦さまも本仏のあらわれの一つにすぎません。

私が強調してやまないものは、八十入滅の相を示された生身のお釈迦さまの、きわみなき前世に、無量無辺の諸仏がおられ、それらの諸仏が不滅の命をもつて、お釈迦さまの仏身に集注し、一切は一となり、久遠は今となつてあるということ

す。お釈迦さまの久遠の寿命を、きわみなき過去にたずねるばかりでなく、その久遠が悉く現在にあらわれているということであり、またお釈迦さまの前世の仏身を、きわみなき過去に求めるばかりでなく、それら無量の仏身が悉くお釈迦さまの仏身に顕現しているということです。

久遠の本仏というものが、無始久遠の昔におられたと仮定するものではありません。娑婆世界に出現した無量の過去仏が、それぞれ久遠の本仏であり、お釈迦さまも同じ久遠の本仏であられながら、すべての過去仏の因行果徳のエネルギーが悉くお釈迦さまの仏身に集注し、顕現し尽くされていると見るのです。

いずれの過去仏もそれぞれ久遠の本仏であつたといえ、お釈迦さま一人を久遠の本仏と思つて来ていた日蓮門下の人々は、或は疑い、或は指弾されるかも知れませんが、然し法華経を見れば、それぞれに久遠の因行と久遠の果徳を具し、その因果の功徳を妙法蓮華経の五字として衆生に仏種を下し、本化地涌の菩薩をも教化して来ているのです。

若し、過去仏のすべてが、それぞれに久遠の本仏でないとしたならば、お釈迦さまの久遠の前身を過去仏にたどつた時、お釈迦さまは過去においては久遠実成の本仏ではなかつたという矛盾に落ち入つてしまひましょう。

立正大学の田賀博士の著「授記思想の源流と展開」によれば、燃灯仏は他の過去仏がお釈迦さまの生涯を原型としていたのに対して、全くそれと類を異にしており、授記思想の原点として別に創り出された過去仏である、というように述べておられました。私も燃灯仏授記物語を、ゾロアスター教の契約・保証の思想を撰取開会する立場に立つた仏教徒の中において見出されたものと想定し、そのことを前にも述べたことがあります。

然し、この燃灯仏にしても、法華経序品第一においては、二万人の日月灯明仏の中の最後の日月灯明仏に八人の王子がおり、その八王子が父の日月灯明仏の滅後、父の弟子であつた妙光菩薩に従つて修行し、それぞれ成仏した最後の者であつたとされているのです。経文には次のように述べています。

仏の滅度の後、妙光菩薩、妙法蓮華経を持ち八十小劫を満てて人のために演説す。日月灯明仏の八子、皆、妙光を師とす。妙光、教化してそれをして阿耨多羅三藐三菩提に堅固ならしむ。

この諸の王子、無量百千万億の仏を供養しおわつて、皆仏道を成ず。その最後に成仏したもう者、名を燃灯という。このように燃灯仏でさえ日月灯明仏の実子とされ、妙光菩薩に師事して法華経を修行し、更に無量百千万億の諸仏の下に

おいて久遠の因行をつみかさねた仏とされているのです。しかも燃灯仏が寿命品においてお釈迦さまの前身であったと開会されていることはいうまでもありません。

この燃灯仏の一例をみても、法華経における娑婆大地の無量の過去仏は、そのいずれにしても、無量の因行と、無量の果徳とを具しており、しかも一仏一土の規範によるならば、無量の過去仏はお釈迦さまを本として無始の過去へと一直線上につながって行くのです。

この一直線上にあつて、どの仏がどの仏より古いか新しいかということは、殆ど不明に等しいものであり、不明に等しいということは問題にする必要はなかったということです。

このことは因位の菩薩においても同様であつて、大通智勝仏の第十六王子と、威音王如来の像法時代の常不軽菩薩とは、どちらが古く、どちらが新しいか、ということも不明であり、またそれを問題とする必要もないのです。

但し、ここで重要なことは、菩薩の因行が先にあつて、後に仏の果徳があらわれるというのではなく、因果は同時不二であり、因行は常に果徳に即し、果徳も常に因行に即して、仏と菩薩は常に共に相即しているということです。

たとえば化城喻品における大通智勝仏はお釈迦さまの久遠の果位をあらわし、第十六王子は久遠の因位を示しており、常不軽品における威音王如来はお釈迦さまの久遠の果位をあらわし、常不軽菩薩は久遠の因位を示していました。

このようにして見るならば、無量の諸仏の果徳は、お釈迦さまを本として無始久遠につらなり、無量の菩薩の因行もまたお釈迦さまを本として無始久遠につらなり、しかも両者は時々念々に不二相即していると申せましょう。三千塵点劫の因位をいうならば同時にそれに即する三千塵点劫の果位があり、五百億塵点劫の果位をいうならば、同時にそれに即する五百億塵点劫の因位があり、塵点の因果は、時々相即しながら過去無限にきわみなく、しかもそれらのすべてが現身のお釈迦さまの因行果徳として帰納している、ということが出来るのです。

ここに観心本尊抄に、

積尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華経の五字に具足す。

という題目の偉大さ、如来毎自の本願呪力の偉大さがうかがわれるのです。私が「三五の二法」について色々と述べるのも、実は「三五の二法」を理解することによって本仏お釈迦さまの久遠の本願と本願呪力の偉大さを認識しようと試みてい

るのです。

法華經の教義に関心をもたれる人々の中で、屢々、

「久遠の本仏とは、どういうお方ですか」

と質問されるのを聞くことがあります。この時、

「さあ、どんなお方でしょうね」

と首をひねるようではありません。

「法華經を説かれているお釈迦さまです」

と答えるべきです。詳しくは如来寿命品を説かれているお釈迦さまというべきでありましょう。

「では、インド人だったのですね」

とたずねられたならば、

「そうです」

と答えねばなりません。人種を越え、時間・空間を越えた仏であると論じ始める時、お釈迦さまは抽象化され、仏種の題目も抽象化され、仏国土も抽象化されて、本来の生命を失ってしまうのです。

お釈迦さまの久遠の果位をあらわす無量の過去仏、久遠の因位をあらわす無量の諸菩薩、それは皆、曾って娑婆世界に出現した人々でした。末法に出現する本化地涌の菩薩たちも、同じく娑婆世界において下種調熟された人々でした。これらの人々が悉くインド人であったとは限らないでしょう。むしろあらゆる国の、あらゆる人種であったと見るべきでありましょう。ともかく、いずれの人種であれ、曾って娑婆世界に実在していたということは確かなのです。一番確かなことはお釈迦さまがインド人として地上に実在したということです。

そして最も肝心なことは、お釈迦さまとその生涯の修行・化導とを祖型として、その祖型が過去無始久遠に延長されたのが、無量の過去仏、無量の諸菩薩を中心とした舞台ドラマとなっているということです。この祖型が未来無終久遠に延長されるのも当然ですが、この際、菩薩の外貌は時と処によって変化しても、過去仏・未来仏の外貌は、如何なる時、如何なる処においても変化することなく、インド人お釈迦さまと同じ容貌を呈するものであるということです。過去・未来のすべての

諸仏がお釈迦さまを祖型としているからであるというほかはありません。

法華経は「三世説法の儀式」と方便品にも説かれています。その説法儀式の構造は、お釈迦さまの説法を祖型として三世無窮にくりかえされるのです。説法ばかりでなく修行も成道も、そして方便現涅槃も同様にくりかえし、くりかえされて行くのです。ここに久遠常住があります。くりかえされる今日の儀礼に、三世同一の儀礼が現実のものとなり、久遠は今となり、今は久遠となるのです。

無量の過去仏は皆悉くお釈迦さまを祖型としたものでした。妙法蓮華経もそうであり、地涌の菩薩もまた法華経徒を祖型としたものでした。お釈迦さまは方便品にいう菩提樹下における説法決断の時の如く、自己を過去仏に見、過去仏を自己に見ました。久遠の仏身は自己に顕現されていました。日蓮大聖人は自己の忍難弘教を、塵点久遠の昔における常不軽菩薩の忍難弘教に見、常不軽菩薩を自己に見ました。久遠の本因は、今、大聖人の一身に顕現されていました。

我等が己心の釈尊は、五百塵点、乃至所顕の三身にして無古の古仏なり。

上行・無辺行・淨行・安立行等は、我等己心の菩薩なり。

という観心本尊抄の難解な教えも、ここによくやく理解されて来るのです。

私たちが日常、南無妙法蓮華経と唱えることは、三世常住の儀式を、自己一身の上に現実化していることなのです。大聖人はその儀式の世界を大マンダラとして図顕されましたが、私たちが題目を唱える時、大マンダラ中央の題目の位置と、私たちの唱える題目の位置とが同一の位置になるのです。

この時、本仏お釈迦さまの久遠の因行果徳の二法は、私たちに自然譲与され、私たちの血肉、骨髄として躍動し、如来毎自の本願に生き生かされている久遠の自己が確認されるのです。五百億塵点劫来の久遠の因果が、今、自己一身に吹き上げて来ている感動を覚え、

「私は、常不軽菩薩であった」

という大聖人の法悦に等しい歓喜もあふれて来るのではないのでしょうか。

如来毎自の大本願力 ーその六一

久遠劫来累積された巨大なる核エネルギーの如きもの

「如来毎自の大本願力」という主題からみれば、遠くかけはなれたことですが、前回執筆後、二・三気付いたことを補足しておきたいと思います。

「古代エジプト展」をみて

「ファラオと王妃・ナイルの秘宝、古代エジプト展」が四月一日より五月二十八日まで、東京上野公園の国立博物館で開かれていました。是非みておきたいと思ったのは、「博物館ニユース」の第一頁に、メンカウラー群像の大きな写真が掲げられていたからです。その写真説明には佐藤昭夫氏が次のように述べていました。

メンカウラー群像

古王国第四王朝末(紀元前二五〇〇年前後) 粘板岩

黒っぽい粘板岩から刻み出されたこの三人物像は、中央がギザの第三ピラミッドの王として有名なメンカウラー王で、上エジプトの王のしるしである長い冠をかぶっている。

その右に、牛角と太陽のシンボルを頂くのは、母なる女神でもあるハトホル、左に立つのが、テーベを中心とする上エジプト第四州の守護神で、州のしるしを頂いている。

こうした地方神を加えた三位一座と称される像は、かなり古くからつくられていたようだが、現存するのは、このメンカウラー王のものが最も古い。これと同じような形式で、各州の神をともなう像が、全土の州の数だけ奉獻された

と思われ、現在数個がギザのメンカウラー王のピラミッドに近い彼の葬祭殿から出土している。

正面を向き、かなたの空なる永遠の世界をみつめ、脚を一步ふみ出すという、エジプトの肖像彫刻の定型にとつているが、メンカウラー王の堂々たる体軀や均衡のとれた姿態、女神の優雅さに、当時の理想化された写実主義傾向が示されている。

そのつややかな肌あいでも知られるように、仕上げも入念で、小像ではあるが、さすがに彫刻が最高の頂点に達した第四王朝期（紀元前二五〇〇年前後）の作品であることを物語っている。

像の台座には、ファラオに寄せるハトホル女神の愛と信頼、よき貢物をファラオに捧げる州の忠誠についての文が刻まれている。

総高九一・〇センチ。

展覧会場には紀元前十三世紀の高さ二・〇メートルにも及ぶラムセス二世の巨像もあって会場を圧倒していましたが、私が是非ともこのエジプト展を見ておきたいと思ったのは、一にメンカウラー群像という、その三位一座の実物を、しっかりと見とどけたいと思ったからです。

それは一メートル足らずの決して大きなものではありませんでした。然し、三位一座の様式は、直ちに仏教の仏像彫刻初期における三尊様式を連想せしめ、仏教の三尊様式の源流が、エジプトの三位一座にあるようにも思われしめられるからです。「エジプト展」のカタログによれば、

メンカウラーは「ラー（＝太陽神）の「カウ」（＝カ）は不変である」と意味する。

と説明されていました。メンカウラー王は不滅の力をもつ太陽神そのものでした。

彼は太陽神の子供としてナイル河の蓮華の中より復活し、多くの神々の恵の中に、太陽神として育ったものでした。その彼が、母なる女神ハトホルと州の守護神とを、左右に脇仕せしめるのも、また当然のことと申されましょう。

法華経の提婆達多品に、

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。所生の処には常にこの経を聞かん。若し人天の中に生まる

れば勝妙の楽をうけ、若し仏前にあらば蓮華より化生せん。

という有名な「蓮華化生」思想も、実は古代エジプトにおける太陽神の蓮華復活信仰に淵源しているようです。

曾って、「古代シリア展」を見学した際、会場も同じ東京上野国立博物館の東洋館地下でしたが、それを見終わって二階の陳列を見て廻る中、「蓮華化生」と題する一ヶの素焼きの像がありました。それは「二仏並座像」と題する間島半拉城出土品で、六世紀の高句麗時代のもので、二仏の両脇には在家者と出家者がそれぞれ一人ずつ彫られているものと一緒にならべられていました。

この「蓮華化生像」は、西域の古都コータンより出土したもので、七世紀から八世紀のものであろうと推定されており、東京国立博物館所蔵になっていました。この像は、太陽神の子供であるホルスが、蓮華の花の中から、上半身をあらわし、両手を高くあげて生まれて来ている姿をあらわしたエジプトの壁画を、そのままそっくり像としたものではないか、と思わしめられるほどでした。

もともと蓮華はインドにも多く野生したのですが、これが仏教の中に取り入れられるようになったのは、西方文化との接触によるものといわれています。つまりエジプトより発した蓮華復活思想の衝撃によるものでした。

然し、当処の仏教は蓮華をもって復活を象徴するものとしては直接取りあげずに、仏教独特の思想を象徴するものとして取りあげたのです。たとえばその代表的なものに、法華経の従地涌出品に、

不染世間法 如蓮華在水 世間の法に染まざること、蓮華の水に在るが如し

という言葉あげることが出来ましょう。

然し、法華経のこの言葉は、既に部派仏教時代において抽象化されていたものであつて、法華経は抽象化された蓮華思想をそのまま継承しながら、本来の復活思想を取りもどし、多宝塔の大地涌現、地涌の菩薩の大地涌出、現身のお釈迦さまの久遠の本仏としての復活という壮大なドラマを展開したのです。ここに法華経の開会思想の世界的立場が明らかにされると申せましょう。

法華経を經典として編纂した法華教徒は、その根拠地が西北インドであつたとしても、西北インド地帯に閉じこもっていたわけではありません。法華グループの海外貿易商人たちがローマと交易する機運に乗じて広く海外に見聞を弘め、世界各地

の思想を吸収していたはずだ。

当時、ヘレニズム文化は西より東へ滔々として押しよせていました。その東漸のルートは逆にインドの貿易商人は東より西へ黄金を求め、陸路より、或は海路より、ローマの黄金は西北インドへ流れ込んでいました。法華教徒のエリートたちが交易の便に乗じて海外に見聞を弘め、メソポタミアに、ペルシャに、エジプトに、或はギリシャ、ローマの地に立つたことは容易に考えられる処です。法華経の中で、一旦は抽象化された蓮華思想が、エジプト本来の復活思想をとりもどしたのも、実地の見聞のしからしむるによるのではないか、と思わしめられるものです。

仏像造立にあたってエジプト美術の直接的な影響をあらわすものとして、南インドのアジャンター石窟やエローラー石窟における椅坐の仏像をあげることが出来ましょう。両膝をそろえて椅子に腰かけた椅坐の仏像は、エジプトの椅坐のファラオ像の踏襲以外、何もありません。

おそらくエジプトの石像彫刻の技法が、エジプトの工人、或はそれに指導された人々によつて、季節風を利用した航路にそつてインド洋を渡り、エジプトから直接南インドへもたらされたものでありましょう。

前にも一度紹介したラス・ジャムラより出土した紀元前十三世紀の「男神パール神像」もまたファラオと同じ椅坐であり、かぶっていた帽子もメンカウラー王の長い冠と類似しているものでした。

エジプト文化が中近東からインドへと交易ルートを通じて影響を与えた例は、その他、数多くあげられましょうが、仏教における三尊様式もまたエジプトの三位一座に源を発していたのではないかと思わしめられるのです。

パキスタンのペシャワール東南一キロの地点に発掘されたカニシカ大塔の基壇地下より発見された銅製の仏舍利容器の上部、そこにはお釈迦さまを中心に梵天和帝釈天とが左右に脇仕して仏教三尊様式の初期の姿を留めていることは、前にも紹介したことがあります。この三尊像と、メンカウラー王の三位一座像とを比較対照してみる時、その共通性に驚かざるを得ないであります。

一方は地上の仏陀、他方は地上の神王、神と仏との相違はあつても、地上最高の人間として左右に天地の神々さえもかきずいているのです。しかもメンカウラー王における太陽神としての性格は、やがて仏像の上に、太陽を形どる円形の後背としてあらわされて来るのです。

勿論、紀元前二五〇〇年頃、ギザのピラミッドや葬礼殿の地中深く秘蔵されていたメンカウラー群像を仏教徒が見たわけではないでしょう。然し、この「エジプト展」にも展示されていた紀元前十三世紀、第十九王朝の「三位一座像を捧げるラムセス二世像」を見て、エジプトには三位一座の思想が連綿として伝わっていたのであり、仏教徒がこの三位一座像に強い刺激をつけたことは容易に想像される処です。

アブ・シネル大神殿の入口に椅坐する高さ数十メートルにも及ぶ巨大な四体のファラオ像、それは現代においてすら驚異的となつていますが、紀元前後の頃、これを仰いだ仏教徒が、このような仏像を造りたいと当然思ったことでしょう。その思いが、アジヤンターやエローラの石窟内の仏像としてあらわされたのですが、更に三位一座像によって仏教の三尊様式をあらわすに至つたのではないか、その一例としてカニシカ大塔基壇地下より発見された仏舍利容器の三尊像があげられるのではないか、と思つたのです。

今日では仏教の三尊像は一般化して珍しくもなく、阿弥陀如来に観音・勢至が脇仕することも、法華経において久遠の本仏お釈迦さまに上行・無辺行・浄行・安立行という四大菩薩が脇仕することも、仏教の中における一つの様式としてしか考えられていないようです。

ところが、如来を中心に諸菩薩が脇仕し、諸神が脇仕するという源流が、エジプトの三位一座様式にあるということになれば、様式に対する涸渇したこれまでの観念は一変せざるを得ないであります。

神々を左右の脇仕としたエジプトのファラオは、太陽神そのものでした。太陽神として天下に君臨し、天下を統治し、エジプト数千年の歴史を形成して来たのです。若し、ファラオが仏教徒であったならば、まさしく転輪聖王として仰がれるところでありましょう。

仏教の三尊様式にしても、法華経の一尊四土様式にしても、それは祭壇上の本尊形式をいっばかりでなく、地上の精神界を統治し、永遠の歴史を形成してゆく行動的中核体でなければなりません。

「古代エジプト展」は展示期間の最終日の前日（五月二十七日）に見に行つただけに見学者にあふれ、十分な時間をかけて展示品の一つ一つを見ることは出来ませんでした。メンカウラー群像の前だけは独り立ちはだかつて、その三位一座の像をみつめ、感慨を深くして来ました。

さて東洋館で出て、本館へ廻つてみると、幸いにも良寛禅師の遺墨展が一室にもつけられていました。竹内コレクションによる展示と紹介されていましたが、その中に、良寛の「法華賛」という一軸に、足が釘づけにされてしまいました。

開口謗法華 閉口謗法華 法華如何賛 合掌曰 南無妙法華

「口を開けば法華を誇り、口を閉じれば法華を誇る。法華は如何に賛うべきや。合掌していわく、南無妙法華」と訓ずるのでしようか。この意味は、およそ次の如きものでありましょう。

「法華経を賛えようと思つて口を開けば、法華経の真髓に触れていない以上、如何に言葉尽くしてこれを賛えても、的はずれになってしまい、結果的には却つて法華経を誇つてしまうことになる。といつて口を閉じて法華経を賛えなければ、これも法華経を誇つていることに等しい。では、どのようにして法華経を賛えればよいのだろうか。方法はただ一つしかない。合掌礼拝して、ただ南無妙法蓮華経となえ奉るほかはない」

ここにいう良寛禅師の「謗法華」、謗法観というものは、日蓮大聖人が佐渡御書や開目抄等という過去遠々劫来の謗法懺悔観とは根本的に異なっているものでありましょう。

良寛さんのそれは、あくまでも禅の範疇にあつて、「絶対と相對」という立場に立ち、法華経にいう「諸法実相」といつた絶対境は、唯仏与仏のものであつて、凡夫の思慮分別を越えたものであり、表現された言葉の相對性を絶したものであるから、ただ大信力をもつて「南無妙法蓮華経」と唱える外はない、というのでありましょう。

若し、そうであるならば、良寛さんの唱える題目は、大聖人の唱える仏種の題目とは、全く違つたものであるとも言えるのです。臨済の巨峰とうたわれた白隠禅師も題目を唱え、原の松陰寺の宝蔵には、白隠の大書した題目の軸も保存されているのを拝見したこともありましたが、彼の唱題観は、やはり臨済の待悟禅の域から一步も出てはいないのです。

白隠は次の如く述べています。

如何にして、法華真まことの面目を徹見すべきぞとならば、まず須らく大疑團を起すべし。何ものを指してか法華真の面目とはするぞ、自己本有の妙法の一心なりと聞くからに、自己を見るにしかず。

自心とは如何なるものぞ、白きものとやせん、赤きものとやせん、是非是非一回見得すべきぞと、猛く甲斐甲斐しき志をふるつて、大誓願を起こして、昼夜にきわめ見るべし。

自心を参究するに、行持は様々多き中に、法華經の行者ならば、法華三昧の行持に越えたることやはべるべき。法華三昧の行持とは、今日より思い立ちて憂きにつけ、つらきにつけ、悲しきにつけ、嬉しきにつけ、寝ても、覚めても、起つても、居ても、ひたすらに法華の首題を南無妙法蓮華經、南無妙法蓮華經と、間もなく唱えらるべし。

この首題を杖にも力にもして、是非とも法華眞の面目を見届くべしと、深く望みをかけて唱えらるべし。願わくば、出づる息、入る息を、題目にしてほしきことよ、と随分親切に断間もなく唱えらるべし。

唱え唱えて怠らずんば、久しからずして心性たしかに、大石などをゆりすえたる如くにて、安住不動、如須弥山の心地は、ほのかに覚えあるべし。その時に、捨ておかず、随分唱えらるべし。いつしか聞き及びし正念工夫の大事に契当して、平生の心意識情、すべて行われず、金剛圈に入るが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似て、一点の計較思想なく、勿然として大死底の人と異なることなけん。

わずかに蘇息し来らば、覚えず純一無雜、打成一片の真理現前して、たちどころに法華眞の面目に撞著して、忽ちに身心を打失し、本門寿量、久遠実成の如来は、目前に分明にして、推せども去らじ。

この時に当たつて、天台の法性寂然而常照の宝所に投入し、真言の阿字不生の慧日に照され、律宗の諸仏無上の金剛宝戒に冥合し、浄土の即心往生極樂報土の素懐をとげ、水鳥樹林・念仏・念法・念僧の妙莊嚴をまのあたり見届け、娑婆即寂光の正眼を開き、草木国土悉皆成仏の田地に至らんこと、毫釐も相違あるべからず。

然らば則ち人中天上の善果、何事かこれにしかんや。これ即ち三世の諸仏出世の本懐なり。一遍の題目は、禅門一則の話頭とその功異なることなし。

これによれば白隠は、仏性の萬有に遍在する法本尊の立場にあつて、題目を見性成仏の手段としていたことが明らかになります。今、白隠のこの文章を批判するいとまはありませんが、彼の唱題修行觀の厳しさは、彼が正受老師のもとにあつて見性を得た体験をもとにしており、今日、日蓮宗の統一信行で行っている湯川日淳師提唱の唱題行などは稚児の遊戲の如きものでしかありません。

日蓮大聖人の唱題觀よりみれば、湯川師提唱の唱題行もあやまつており、白隠の厳しい唱題行もあやまつており、良寛の唱題もあやまつています。彼等のあやまりの根本は、まず第一に久遠の本仏お釈迦さまが無量の過去仏を体として応身常住

の仏身であるということを知らないでいることに発し、次いで第二に、受持する題目が、無量の過去仏の本願仏種の凝集したものとして本仏お釈迦さまより付嘱されたということを知らないでいることにきわまっています。

若し、これを知り、これを信じているならば、唱題の在り方は、おのずから彼等の提唱するが如きものにはならないはずです。

良寛禅師の法華賛は、何時頃、何処で作られたかは知りませんが、越後在住の頃の作であるならば、越後法華の日蓮門下の人々が、我有大乘の慢心を起こし、日蓮宗の信仰を誇り、他宗を謗法折伏する姿を見て、それを皮肉って歌ったものでしょうか。良寛の性格からみれば、考えられそうなことです。

然し、たとえ、そうではないにしても、彼の法華賛は、禅の範疇にすぎないということはいえそうです。

五月二十七日、上野の国立博物館の館内を廻って、特に印象深かったのは「メンカウラー群像」と、良寛禅師の「法華賛」の軸でした。日頃、私の頭の中には、何時も「お釈迦さまと過去仏との関係」に対する考えごとがあるためでしょう。

「メンカウラー群像」を見ても、「法華賛」を見ても、「お釈迦さまと過去仏」という思考から、色々な批判を起こしてしまうのです。

特に、「メンカウラー群像」を直視した時は、こうした三位一坐の信仰を継承して来た紀元前のエジプト歴代王朝のファラオの系譜を偲んだ法華経編纂者たちの衝撃を思わずにおれませんでした。

歴代ファラオは、いずれも太陽神の復活した神王でした。神王は地上に実在し、それぞれ巨大なピラミッドを建設していました。これに対して仏教においては、ピラミッドに代わる仏舍利塔があり、ファラオよりはるかに勝れたお釈迦さまが実在し、お釈迦さま以前の無量の過去仏の実在していたことが説かれていました。

もはや過去仏は、お釈迦さまの生涯を過去無限に延長した説話上のパネルではなく、エジプトの歴代ファラオに対してでも、地上確かに実在した過去仏であり、その滅後に建立された仏舍利塔も、太古の昔、積もる砂塵のため地中深く埋まってしまうにしろ、曾っては確かに地上にそびえていた大塔でなければなりません。

法華経に説かれている無量の過去仏、それは過去六仏思想を継承し、仏教圏内において逐次増補拡大されたものであって

も、その増補拡大に当たっては、エジプト歴代のファラオ思想の衝撃があったのではないでしょうか。

また見宝塔品における高さ五百由旬、縦広二百五十由旬という巨大な多宝塔の大地涌出にしても、無量の過去仏の仏舍利塔を総括象徴しながら、他方ではエジプトのピラミッドに對しようとしたものであったのではないのでしょうか。

事実、インドからオリエントにかけて、地上最高の聖者の墓としての巨大な塔は、仏教の仏舍利塔と、エジプトのピラミッドしかなかったのです。海外貿易の盛んであったその当時、貿易の便に乗じて仏教徒が、エジプトにより、エジプトの文化を見届けなかつたはずはありません。

法華經神力品にいう「通一仏土」の大理想は、西北インドに閉じこもって考えられたのでなく、陸路から海路からローマへ通じる貿易ルートを雄飛し、世界を見聞する中に、それら全世界を展望した上で、打ち立てられた大理想であつたはずだと思います。私は、たまたま見学した「古代エジプト展」から思いついたように、お釈迦さまとファラオ、過去仏とファラオ、仏舍利塔とピラミッドを関連づけようとしていたのではありません。エジプト文化の仏教に及ぼした影響は多大のものであるという前提に立つて、仏教の三尊様式の形成過程を考え、過去仏の実在を強調し、多宝塔も決して観念的なものではなかつたとを主張しようとしているのです。

無量壽・無量光の阿弥陀仏、これも太陽神の如き性格をもっているのですが、その西方浄土というのも、ナイル河の西方地域を永生の浄土としてピラミッドを建立したエジプトの思想によつていのではないか、と思われられるのです。

太陽はナイルの東より昇り、ナイルの西に沈むことが朝夕にくりかえされてきました。太陽は死ぬのではなく、地下に眠り、朝に復活していました。復活はナイルの岸边に群生する蓮の花の中に見出されてきました。「蓮華化生」の思想もここに起こつていたと思えるのです。

八つの交道と、八葉の蓮華

「エジプト展」の見学の後、二日すぎた五月二十九日、松戸市の町行象君が玉川道場へ訪ねて来ました。彼が開口一番述べたことは、

「大聖人も浄土の八つの交道について、建治三年の松野殿御返事の中で触れておられます。見宝塔品の三変土田の最初に

も、黄金の縄と八つの交道が説かれていました。」

ということでした。町君は、私のプリントに啓発されて「黄金の縄」と「八つの交道」という言葉を、法華経々典と大聖人の御遺文の中にさがしてみたのでしょうか。同一資料は他にもあるかも知れませんが。見宝塔品の三变土田中、第一の初变娑婆の項には、次のように述べられています。

時に娑婆世界、即ち変じて清浄なり。瑠璃を地として宝樹莊嚴し、黄金を縄として以て八道を界い、諸の聚落・村営・城邑・大海・江河・山川・林藪なく、大宝の香をたき、曼陀羅華あまねくその地にしき、宝の網幔をもってその上にかけておおい、諸の宝鈴をかけたなり。

ただこの会の衆を留めて、諸の天人を移して佗土に置く。

次に、松野殿御返事を引用すれば、

ただ在家の御身は余念なく、日夜・朝夕、南無妙法蓮華経と唱え候うて、最後、臨終の時を見させ給え。妙覺の山に走り登り、四方を御覽ぜよ。法界は寂光土にして瑠璃をもって地とし、金の縄をもって八つの道をさかい、それより四種の花ふり、虚空に音楽きこえ、諸仏・菩薩はみな常樂我淨の風にそよめき給えば、我等も必ずその数につらならん。

法華経は、かかるいみじき御経にておわしまいらせ候。

これによれば二乗声聞の未来に建立する浄土にしても、迹仏迹化の来集する迹門の浄土にしても、また本門の本土にしても、等しく「黄金の縄」をもって「八つの交道」をさかいしているものであったと申されましょう。

今年五月九日、日本オリエント学会より刊行された「足利惇氏博士喜寿記念、オリエント学・インド学論集」の中に、桑山正進氏が「ストウパー方形基台の由来」と題する小論を発表していました。

この小論は、

タキシラからガンダーラ、スワートへ、さらに中央アジアにわたって、地理的にも時間的にも広く定着したストウパーは、方形基台をもつ。（中略）

この方形基台ストウパーはタキシラではじめて採用される。

と書き出し、方形基壇（基台）にほどこされている非実用的な壁柱に着目し、

アム―河中流域がバクトリア期からクシャーン期にわたって西方系の建築文化の伝統を二形式の実用の柱礎に残したのに対し、タキシラ＝ガンダーラ、いわばカーブル河流域ではそのような伝統はまったくない。

タキシラにおける後述の二つの建築跡は、たしかに西方系の建築によつてはいるが、この系譜を後代相続した建築はなく、その細部、例えばアム―河中流域のように、柱礎をとつてみても、西方系の柱礎がその後タキシラ＝ガンダーラにおける実用の建築に使われることはなかった。

よつて、ここはアム―河中流域の風土とまったく異なり、バクトリアのギリシヤ人やパルティヤの支配にもかかわらず、西方系の建築文化が実用の建物に受容されもせず、定着もしなかつたのであつて、タキシラの二建築ジャンディールとモラー＝マリヤラーンとは、この地方の建築における甚だ異質なもの、あるいは闖入者として存在したにすぎない。しかもその柱頭はコリント式系統ではなく、イオニア式であつた。

（中略）

こうしたタキシラの風土の中できわだつてゐるのが、壁柱を飾つたストウーパの方形基台にほかならない。実用の建築になんら西方系建築のあとがみとめられないのに、ストウーパの基台だけは、どうしても西方系建築の影響を考へないわけにはゆかないという点で、きわだつた存在である。

しかも後代においては、壁柱をストウーパ円筒部にも飾ることになる。

ストウーパ（仏舍利塔）の円筒部（伏鉢部）に列柱を飾つたものは、もはや現存せず、わずかにナーガルジュナコンダのレリーフにその面影を留めているにすぎませんが、日本山妙法寺の山主藤井日達上人は、このレリーフを本にして、阿育大王の仏教帰心の地カリングに復元されており、東京奥多摩の日本山の仏舍利塔もこれに準じ、伏鉢部の四方にそれぞれ五本の柱を建てています。

この列柱は、桑山氏もいわれている通り、あくまでも装飾であつて、もともと方形基壇に装飾されていたのです。日本山が何故、こういう装飾をわざわざ復元されたのか、その意図しているものは判りませんが、問題は、方形基壇が何処から由来したのか、ということですが、

このことについて桑山氏は、仏舍利塔の伏鉢部の内部構造が、中央の同心円壁から八本の放射壁を築き、あたかもそれが車輪状の構造であることから、これと全く類似する古代ローマ世界の大規模な墳墓構造とを対比して、次のように述べています。

ダルマラージカー大塔伏鉢の内部構造は車輪状構造であり、これと原理的に共通するのがE¹ストウーパの基台であった。ジャラーラーバードのフィール¹¹ハナ石窟寺院丘頂にあるストウーパも、伏鉢はダルマラージカーと同技術により、ここでは八本の放射壁を築き、シャー¹²ジ¹³キ¹⁴デー¹⁵リー大塔も放射壁をもっている。

いずれの場合も、間隙に碎石や片岩や栗石を密に積む。一般に、小ストウーパはもとより大形ストウーパでも、内核は碎石だけを積むことが通常の構築法で、スワートのプトカラ大塔がほとんど片岩だけを使ったことすら稀な例といわねばならない。

したがって車輪状構造は、伏鉢構築としては例外であり、ダルマラージカーと規模の似たマニキヤ¹⁶ラ大塔が通常の石積法にしたがってことを考えれば、大規模な構造に対してタキシラ¹⁷ガンダーラで必ずしも特別に採用する必要があつた技術とはいえない。これはナーガルジュナコンダの諸ストウーパの車輪状構造にも通ずるところである。

ところが、この車輪状構造は、ローマ世界においては大規模な構築の墳墓にとつて必須なことであつた。ローマにおいてエトルスキの大共同墓地にある大規模な墳墓のうち、とくに記念碑的なものは多く石積、あるいは煉瓦積のドラムを築き、とくに内部を車輪のスポーク状に放射壁をつくつた。

その典型的な例は、アッピヤ道にある一対の墳墓のうちのひとつであり、土庄による石室のつぶれを防止する役割をもち、放射壁は中心の同筒室から放たれている。

壮大な例は、前二八年に建設されたアウグストウス皇帝廟であり、直径八四メートル、同心円壁と放射壁で構成され、間隙に墓室その他をもつけた。一三二年に建設がはじまるハドリヤヌス皇帝廟も同式であるが、構成は同心円壁を加えてさらに複雑であつた。

(中略)

このようにみると西北インドにおける車輪状構造の伏鉢も、またナーガルジュナコンダ諸塔の構造も、ローマに発

生した同種の建築技術が東方に伝播したものとみてよい。

その伝播の状況は、ローマ自身ではこの構造が意義をもっていたのに対し、東方では単に形式化してとらえられたのにすぎないことに示されている。

タキシラにおける車輪状構造の出現した時期は、E'ガダイアパー積を採用し、またダルマラージカー車輪状構造の伏鉢外積にダイアパー積が存在する事実から、後三〇年頃の地震直後と考えられる。

カンジュール外積によるシルカプの方形基台は、G'の方形基台の南部が倒壊傾斜していることから、この地震以前の第 期市街に既にあつたとみてよい。

車輪状構造の導入は地震後であるが、ローマ世界からそいつた建築にともなう文化の波及は地震以前からもあつたと考える。

方形基台は前述の如く、軒蛇腹と基部剖型、その間に壁柱を飾るといったきわめて西方的な建築の性格を示し、方形台と壁柱とが別個にあつて、ここで組み合わせられたとは、とうてい考えられず、このような一個のすでに成立した原型を想定することは不自然ではない。

その原型を特定のローマ帝政期の遺物や遺構に当てることは避けざるをえないが、家形墓のごとき、あるいは祭壇、石棺のごとき、柱形をつけた方形平面の或る原型、それは型式上も宗教儀礼上も、ストウーパと組み合わせなくても何らの不思議ではないと判断された原型から、うつしかえられたものと考ええる。

以上、方形基台の出現にはヘレニズムの伝統があるアムール河中流域の文化は無関係であり、またタキシラ、ガンダラの風土もこれを醸成することはなかった。

したがって、この西方的な方形基台は、その出現においてはジャンディアルCと同じく突発的に採用されたものであり、その出自がローマ帝政期の文化の中に求められることは車輪状構造のストウーパの場合と同じである。

後代ストウーパの典型となつて方形基台つきストウーパの由来に対して一仮説を提示し、叱正をまつばかりである。桑山氏の論説はここで終わっています。引用文章が長くなりましたが、私が重要に思うのは、西北インドやナーガルジュナコンダ地方の仏舎利塔の内部構造が、中央の同心円壁から発する八方の放射壁が軸になっているということです。

桑山氏は、この構造を車輪状構造とよび、その原型をローマ世界の大規模な墳墓に求め、その建築様式が東方インドに伝播し、仏教徒によつて突発的に採用されたのではないか、と推定しています。

当時、ローマとインドとの交流は、予想以上に頻繁であつたのですから、ローマ世界のそうした墳墓建造様式が、他を中継せずに、そのまま仏舍利塔内部構造として取り入れられるということも考えられないことはありません。

然し、たとえそうであつたとしても、仏舍利塔としては実用的でない車輪状構造様式が、仮に形式的なものにしても採用されるには、それだけの理由が、仏教側になければなりません。

その理由こそ、法華経の二乗が建立すると授記された浄土、或は見宝塔品の三変土田に示された浄土における「黄金の繩をもつて八つの交道をさかいる」という浄土の構造が、前提として存在していた、ということにあるのではないでしようか。法華経の成立と、仏舍利塔の建立とは、いずれが先かというならば、或は車輪状の内部構造をもつ仏舍利塔の方が先かも知れませんが、然し、浄土における八道構造思想は、もっと古くからあつたはずで、その土壌があつたればこそ、ローマ世界の墳墓構造を契機として、それを形式的に模倣するのではなく、本具の浄土を象徴する意味から、仏舍利塔内部構造が、中央の同心円壁と、そこから発せられる八つの放射壁というふうになつたのでありましよう。

他より与えられた刺激、或は衝撃によつて自己本具のものを顕発するのは、仏教の常套手段ですが、ここでもその方法が用いられ、浄土の構造が、そのまま仏舍利塔内部構造としてあらわされ、浄土の中心地点に位置する仏舍利塔そのものが、浄土全体を象徴するに至つたとみるべきでありましよう。

また、そのように解釈することによつて、実用的でもない形式的構造が、もはや単なる形式ではなく、浄土を象徴し、一切衆生を悉くそこに摂取抱擁するという重大な意義をもつて来るのです。

天台教学、並びにこれを継承し発展した日蓮教学にいうところの「依正不二」「人土不二」は、仏舍利塔そのものに見事に具現されているともみられましよう。仏舍利塔は、仏舍利を祭る単なる容器ではなく、お釈迦さまの仏身そのものでした。仏身は浄土と離れたものでなく、浄土も仏身より離れたものではありませんでした。不滅のお釈迦さまと父子一体となることは、不滅の浄土に居すことであり、不滅の浄土に居すことは、不滅のお釈迦さまと父子一体となつて居ることでした。

桑山氏は、ローマ世界の塔の放射壁が、八本、或は十二本とあることから、これを車輪状構造とよび、仏教で重んじてい

る車輪（おそらく転法輪の法輪）になぞらえています。仏舎利塔の放射壁は、八本に限られていなくとも、八本を基本としていたのではないか、と思われるのです。

この八本の放射壁こそ、浄土の八つの交道をあらわすものであり、更に見方を変えれば、その全体が八葉の蓮華を象徴しているとも受けとられるのです。仏舎利塔は塔の中央の同心円壁中に納められ、これより発する八本の放射壁は、おのずから八葉の蓮華状を形成し、八葉九尊のマンダラの核がそこに認められて来るのです。

これまで、蓮華が復活を象徴するものであると、繰り返して述べて来ましたが、仏舎利塔内部全体が蓮華を型取るものであるならば、仏舎利塔はお釈迦さまの死骨を祭った死塔でなく、復活の塔であり、不滅の命をもって一切衆生を救済してやまない生きた塔であると申されましょう。

法華経の見宝塔品における多宝塔の大地涌出もまた仏舎利塔の復活をあらわすものでした。多宝塔は死塔ではなく、不滅永生の塔であり、塔中の多宝如来（それは無量無辺なる過去仏を総括象徴したものであり、その一人一人の過去仏にして）も久滅度の仏ではなく、寿命無量の仏でした。

過去仏とは、はるかなる昔に滅度してしまった仏であるとか、滅後、正法・像法の時代を過ぎて寿命の尽きてしまった仏といわれて来たのは、そのように思い、そのように信じ込んで来た人々の錯覚にすぎなかったのです。

お釈迦さまの寿命に対する見方も同様です。お釈迦さまは寿命が尽きて滅度され、滅後その余徳とか遺徳というものも時代の経過に従って次第に薄弱となつて行き、正法時代は教行証は具足していても像法時代には教と行とはあつても証はなく、末法時代ともなれば、教はあつても行も証もない暗黒の世界となる、と思つて来ていた人々も少なくはないようです。

正像末という仏教史観、特に末法思想というものは、お釈迦さまのせいではなく、むしろお釈迦さまは寿命が尽きて八十才で死滅してしまったと思ひ込んだ錯覚を前提として、無仏の時代、どうすれば衆生は救われるのかと、あがきもだえる処に成立しているのです。

然し、如何に、大日・弥陀・薬師という仏を立て、或は衆生本具の仏性（己身の仏）を立ててみたところで、自我憍にうお釈迦さまの久遠実成、寿命無量の開顯されない以上、地上の救済の起こりようはありません。

法華経には末法の衆生を救い、末法の時代、末法の世界を救う唯一至上の道は力説されていても、本来、末法思想という

ものはないのです。如来寿命を説き、常説法の常住の浄土の实在をうたいあげている法華経そのものに、どうして正像末史観が起きてまいりましょう、起きて来るはずはないのです。

むしろ法華経は、如来寿命を知らず、娑婆常住の浄土を知らないでいる顛倒の衆生を、導き、救うために説かれているのです。

多宝如来（無量の過去仏の一人一人）にしても、久滅度のミイラではなく、不滅の活仏でした。多宝塔（無量の過去仏の一人一人の仏舍利塔）にしても死塔ではなく、方便現涅槃された過去仏の塔であり、活仏の塔でした。またそうであればこそ既に死仏であり死塔と思い込んでいた大衆の面前に、多宝塔は無数の幢幡（旗）をひるがえし、萬億の宝鈴をならし、四面に多摩羅跋梅檀の香を出して世界に充滿させながら娑婆の大地より涌出し、多宝如来は大音声をもって、

善哉、善哉、釈迦牟尼世尊、能く平等大慧・教菩薩法・仏所護念の妙法蓮華経をもって大衆のために説きたもう。

かくの如し、かくの如し。釈迦牟尼世尊所説の如きは、皆これ真実なり。

と証明し、更にみずから半座を分かち、お釈迦さまと二仏並座する行動を起こしたのです。

これは、まさしく驚天動地の出来ごとでした。それは、その規模が宇宙大であったということも、さることながら、驚きの真相は、死仏と思い込んでいた過去仏が巖然たる活仏であり、死塔と思い込んでいた仏舍利塔が、巖然として生きている塔であったということにあります。

見宝塔品における多宝塔の大地涌出、並びに多宝如来の行動というものは、久遠劫来の無量の過去仏の復活と、過去仏の仏舍利塔の復活に托し、それを先蹤として、お釈迦さまの不滅・久遠実成を開顕し、あわせてお釈迦さまの仏舍利塔が生きた宝塔であることを実証しようとしたのです。

多宝如来の真実証明は、お釈迦さまの説かれている一仏乗が、方便に対して真実であるというだけでなく、無始無終の不滅のものであり、生きた教法であるということ、無量の過去仏の一人一人も、お釈迦さまの説かれているように一仏乗を説き来ったものであるということ、身をもって実証すると共に、更に過去仏の不滅の仏身に托してお釈迦さまの不滅、久遠実成を密釈しているのです。

法華経において多宝塔が涌出する以前、インドの各地には多くの仏舍利塔が建立され、礼拝・恭敬されて来ました。然し、

その多くは、在りし日のお釈迦さまを偲ぶ象徴であり、死骨を祭るお墓であり、偉大なる聖者の死を介して高められた遺物の呪力を畏敬するものにすぎませんでした。後に、般若系の大乗教徒の中には、仏舍利供養と教法供養とを比較して、仏舍利塔の建立供養を否定する思想も起きて来ました。

そうした中に、お釈迦さまの滅後にあつても、なおお釈迦さまは生きている、仏舍利は単なる死骨ではない、仏舍利塔は死塔のお墓ではない、生きておられるお釈迦さまの全身である、と信ずる人々がいたはずで、その代表的なグループとして法華経を經典として編纂する以前の法華グループの人々をあげることが出来ましょう。

法華経教徒が、多宝塔の大地涌出という未曾有の大儀相を整えるには、仏滅後、数百年来、子々孫々に伝承した、そうした強固な信仰が根底に潜在していたのです。そうでなくして、どうして突如として多宝塔の大地涌出という儀相を整えることが出来ましょう。

桑山氏は、仏舍利塔内部の同心円壁と、それより発する車輪状の放射壁という構造を、ローマ世界の大規模な墳墓の内部構造の東方伝播であろうと推定されていますが、或はその類似性は、ローマ世界のそれを知った仏教徒が、直接、仏舍利塔のそれとして取り入れたのかも知れません。

その理由の一つに、内部構造が車輪状というよりも、復活の蓮華状であることから、仏舍利塔が単なる死塔ではなく、生きた塔であるということ、並びに復活の塔であるという思想ということ、うたいあげようとしたことがあつたかも知れません。

更に、もう一つの理由として考えられることは、仏舍利塔の基壇が方形であるということです。桑山氏は、その原型について、

特定のローマ帝政期の遺物や遺構に当てることはさげざるをえないが、家屋墓のごとき、あるいは祭壇、石棺のごとき、柱形をつけた方形平面のある原型、それは形式上も宗教儀礼上も、ストウーパと組み合わせなくても何らの不思議ではないと判断された原型から、うつつしかえされたもの、と考える。

と述べていますが、果たしてそうでしょうか。そういう家屋墓とか、祭壇・石棺、或はそれに類するもののような局部的な構造物にうつつしかえでしょうか。

私は、むしろ方形基壇こそ城塞都市、都市国家を縮小したものであり、それらを祖型として地上の仏国土を象徴したものとみるべきである、と思うのです。既にインドにおける聚落・城邑もまた八つの交道による構造でしたが、中近東から遠くローマ世界にかけて、都市構造というものは、中央に神殿があり、それをかこむ神域を中心として街があり、更にそれを城壁でかこっていたのではないのでしょうか。

独協大学教授高橋正男氏は、その著「聖書の原型、九十九の謎」(八十一頁)に、メソポタミアの幻の都市国家ウルについて次のように述べています。

ウル第一王朝(紀元前二六世紀)、および第三王朝(紀元前二一世紀)の首都であったウルは、この町の守護神である月神ナンナルの大神殿を中心とする神域と、この神域を含む城壁で囲まれた都市、それにその城壁の外側にひろがる町とから成っていた。

おそらく都市国家の城壁は、来襲する外敵、押しよせる洪水・或は砂塵等を防ぐものであり、その中央神殿広場から車輪状の道路が放射的に設けられることが典型とされていたのではないのでしょうか。

仏舎利塔の方形基壇は、おそらく典型的都市国家をモデルとしたものでありましょう。基壇の東西南北にそれぞれ伏鉢塔の繞道へ昇る石段がもうけられているのも、都市国家の東西南北にもうけられた門をうつつしたものと思われられるのです。

このように考えて来るならば、方形基壇は、仏舎利塔をより高く荘厳するばかりでなく、地上の仏国土を湧現するという当時の仏教の雄大な大理想が打ち出されている、とみられましょう。

なお西北インドの仏舎利塔にあつては、サンチーの仏舎利塔の如き傘蓋が、更に高くなり、傘蓋の幅もせまくなって九輪式へと変わっているのも、仏舎利塔が基壇に仏国土を象徴しながら、それをつらぬく宇宙軸という思想を、より強調して来ていると思えるのです。

伏鉢の周囲を三市圍繞する繞道も、ただ三辺、仏舎利塔のぐるりを廻るというのではなく、廻る毎に、仏塔の中心軸(宇宙軸)と一体となる思想をあらわすものと申せましょう。

仏塔の中心軸、それは相輪から下へ、伏鉢の同心円軸となっているものであり、その軸の平頭部、或はその底部に、仏舎利が安置されるのがならわしとなっているのですから、中心軸と一体になるということは、お釈迦さまの仏舎利そのもの、

仏体そのものと一体になるということにはかならないのです。

これまで三市圍繞ということは、三辺まわって礼儀を尽すことが最高の礼拝であるかの如く考えられて来ました。寺院の本堂における法要の時も、そういう意味で須弥壇のまわりを三辺まわっていたかも知れません。

ところが古代モンゴル地方の騎馬民族の儀礼として、天の神の降臨を仰ぐ時、原野に円壇を築き、その上部に？の枝をさし、円壇の周囲を騎馬で三辺駆け廻るといふことが伝えられています。三市圍繞は、天の神の降臨を仰ぐ儀礼であったのです。仏教では仏を天から迎えることはいたしません。仏はもともと大地の地上におられるからです。仏舍利塔に留まっておられるからです。そこでその塔を三市圍繞することは、圍繞中において仏と感応一体になることであると申されましょう。

法華經の多宝塔の基壇は、円形であったのか、それとも方形であったのか、見宝塔品の經文では明らかではありませんが、西北インド各地の仏舍利塔が殆ど方形基壇であったところからみれば、それを総括した多宝塔もまた、おそらく方形基壇をなしていたのではないかと思わしめられるところです。

若し、そうであるならば、多宝塔の方形基壇に象徴される仏国土は、多宝如来に象徴される無始久遠劫来、無量無辺の過去仏によつて、次々に建立され相續された娑婆唯一の地上の仏国土であると申されましょう。

ここに如来神力品の本尊付嘱段において、

この中に皆、塔を起てて供養すべし。所以はいかん、当に知るべし、この処は即ちこれ道場なり。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。

と示されている經文が強く浮かび上がつて来るのです。

勿論、ここにいう「諸仏」とは、お釈迦さまをはじめとする無量無辺なる過去仏のことであり、「即是道場」の当処こそ、これら無量の諸仏が、まさに正覚を成じられ、まさに法輪を転じられ、まさに方便現涅槃しようとしてされている浄土であり、無始久遠劫来、無量の諸仏によつて無尽に建立され、積み重ねられて来た地上唯一の浄土なのです。

一ぺんの題目の受持によつて、このように重層した浄土が顕現されるならば、今さらに一ぺんの題目の重みを感じないわけにはいかないであります。この題目もまた無量の過去仏によつて、無始久遠劫来、説きに説かれ、下種に下種を重ねて来つた諸仏因行果徳不二の題目であつたのです。

どうも同じようなことを様々に持ち廻って、くどくどと述べているようですが、要するに、二乗の未來建立する浄土や、三爰土田における浄土、或は本門の浄土における「八つの交道」は、そのまま仏舎利塔内部構造に縮小され、復活の蓮華の八葉九尊を象徴し、多宝塔に至って、一切の過去仏の復活、過去の一切の仏舎利塔の復活、そしてその方形基壇によって過去一切の浄土の復活を見、更に諸仏の復活は如来寿命品におけるお釈迦さまの久遠開顯につらなり、仏国土の復活は、如来神力品における「即是道場」につらなっていることを知ることが出来るのです。

仏塔内部の蓮華構造、それは無辺の浄土の八つの交道へ拡大され、無辺の浄土は仏塔そのものに凝集され、この仏塔と、仏塔を中心とする浄仏国土は、復活の蓮華構造をもって内外不二をあらわして来ているのです。

蓮華の八葉九尊にいう八葉の蓮華の花弁は因行をあらわし、第九尊の果はそのまま果徳をあらわして、仏塔そのものも因果不二、仏国土そのものも因果不二の相を呈しているのです。

ここに本門の仏塔に、仏像として一尊四土形態もあらわされて来ると思ふのです。それにしても日蓮宗総本山の身延山久遠寺において大聖人七百遠忌記念事業として大本堂を建立しようとしているのは結構なことですが、その前庭に池を堀、池の真ん中に相輪だけを建てようとしていることは一体どういうことでしょうか。

その様式は東京大学の赤門の中の校庭に、池を作って、その中に相輪を建てているのを真似ているのでしょうか、仏塔の一部を寺院の輪奐の美を添える飾り物に、わざわざ作るということは、本末転倒も甚だしく、本仏お釈迦さまに対する信仰も、いい加減にしている人々の所業というほかはありません。

神力品の本尊塔建立付囑にも違背した謗法の姿と、批難されても、反論も出来ないではありません。七面山の山頂の御来光を遙拝する台地には、曾って靈友会が建立した巨大な青銅の相輪塔が立っていますが、この相輪に脇仕している菩薩は、本化の菩薩ではなく、たしか文殊・普賢であつたように記憶しています。

日本山々主藤井日達上人が七面山頂に国際的な規模で仏舎利塔を建立しようとした時、身延山当局は頑強に拒否してしまいました。これを拒否するほどであるならば、靈友会が建立した迹化の菩薩の脇仕する相輪塔も、靈友会に引き取ってもらふべきでありましょう。それもせず、今度は大本堂前に池を掘って、その中に相輪塔を建てようとしています。池があつては三市圍繞さえ出来るはずありません。正法は身延山からゆがめられて来ているのでしょうか。

久遠の本仏お釈迦さまと感応道交する中に、久遠常住の仏国土を娑婆大地に顕現しようとした日蓮大聖人の大悲願は地を拂い、ただ経文を誦して布施をむさぼり、寺族の安逸をはかる渡世僧侶が宗門内に充滿して来ました。世界の不安を解決する経論もなく、日蓮門下の僧侶がみずから三類の強敵になりかねない有様です。

このような時こそ、法華経の付嘱をつけた真の仏子が、地涌の菩薩としての本領を發揮すべきでありましょう。そうしてそうすることこそ大聖人の七百遠忌に対する真の報恩になる、と申せましょう。

二十五才のお釈迦さまと、百才の地涌の菩薩

法華経における成仏・救済は、久遠の本仏お釈迦さまと本化地涌の菩薩との、二而不二・不二而二なる相即の当処に示されているのですが、従地涌出品において六萬恒河沙の地涌の菩薩が、上行・無辺行・淨行・安立行という四大菩薩を上首として、娑婆大地のいたるところから忽然として涌出し、虚空にのぼって二仏並座の多宝塔を圍繞した時、この未曾有の大菩薩集団の偉容に驚いた会座の大衆は、この菩薩衆は如何なる人々なのか、如何なる因縁があつて出現したのか、と疑惑しました。弥勒菩薩が会座の大衆に代わつて、お釈迦さまに質問しました。

お釈迦さまは、

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

と答え、更に重ねて次のように説明されました。

この諸の大菩薩は、無数劫よりこのかた仏の智慧を修習せり。悉く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。この世界に依止せり。(中略)

我れ、伽耶城・菩提樹下において、坐して最正覺を成ずることを得て、無上の法輪を転じ、しこうして乃ちこれを教化して、初めて道心をおこさしむ。今皆不退に住せり。悉く当に成仏を得べし。

我れ今、実語を説く、汝等、一心に信ぜよ。我れ、久遠よりこのかた、これ等の衆を教化せり。

即ち、お釈迦さまは久遠の本仏として、これら地涌の菩薩を教化して来たものであり、地涌の菩薩は本化の仏子として娑婆世界の地下の虚空界にあって、末法弘教の時の到来を待機していたものであるということです。

ところが、お釈迦さまの久遠実成が開顕されていない以上、弥勒菩薩をはじめ会座の大衆は、説明を聞いて、ますます判らなくなっていました。それもそのはずです。お釈迦さまがブツダガヤ城外、菩提樹の下において正覚を成ぜられたのは、今生ばかりでなく、過去無量劫の間、無量の諸仏として、同じようにブツダガヤ城外の菩提樹の下で正覚を成じ、そのたびごとに本化の菩薩を教化して来られたという、そういう無量の繰り返しが信じられなかったからです。

この無量の繰り返しのあったことを信じられないのは、当時の会座の大衆ばかりでなく、今日の日蓮門下の中にも少なくはないようです。法華経の繰り返し説法、その場にこそ、六道輪廻より脱して、久遠の仏国土に住する契機があるのであって、そのためにこそ、毎日、日蓮門下の人々によって法華経の読誦が繰り返されているのです。

私たちの日常における法華経読誦は、過去無量劫の間、久遠の本仏お釈迦さまが無量の過去仏として法華経を説法されたその繰り返しを、今日に復元し、再現しているはずのものなのです。然し、それに気付かないため、折角の法華経読誦も、六道輪廻を脱して本仏本土に住する契機とはならず、先祖供養とか現世利益という信仰にとどまってしまうのです。

さて、弥勒も大衆も、久遠劫来の繰り返し説法の真意を理解することが出来ませんでした。このため、お釈迦さまがブツダガヤ城外、菩提樹の下で成道されて以来わずか数十年の間に、六萬恒河沙という無限大の地涌の菩薩を、何時、何処で、どうして教化することが出来たのかといふかり、更にお釈迦さまが地涌の菩薩の悉くの者を「我が子」と呼んだのは何故かと疑いを深くしてしまいました。涌出品には次のように述べています。

たとえば少壮の人、年はじめて二十五なる人に、百歳のこの髪白くして面皺めるオモシラを示して、

「これ等、我が所生なり」

といい、子もまた、

「これ父なり」

と説かん。父は少くして子は老いたる、世をこそつて信ぜざる所ならん……

勿論、この疑問は、涌出品の次の如来寿量品において、お釈迦さまの久遠実成が開顕された時点で、おのずから解決され

ていることは申すまでもありませんが、お釈迦さまは法華經を説かれる時は、既に年八十才に近い老境にありながら、涌出品では、譬えてのことながら年二十五才の青年の如く、これに対して地涌の菩薩はいずれも百才の老人の如く対比せしめてある処には、これに類似したインド神話の投影が見られるようです。

おそらく次に紹介するインド神話を背景として、二十五才の青年と、百才の老人という対比が試みられたのでありましょう。なお、この神話の中には、寿命品の五百億塵点劫来の諸仏の化導と類似する点もあるように思われますので、長文をいわず引用してみたいと思います。

ルーマニア生まれの宗教学者ミルチャ・エリアーデ博士は、その著作集第四巻「イメージとシンボル」の第二章「時間と永遠性のインド的シンボリズム」の中、「時間に関するインドの神話」（八三頁〜八五頁）に、次の如く述べています。

いくつかのインドの神話は、個別的・歴史的時間を 破 碎 し、神話的な「大いなる時間」を顕現するという、この重大な機能をとりわけ巧みに表している。

その顕著な一例として、故ハインリッヒ・ツインマーガ「インドの美術と文明における神話とシンボル」の中で要約し、解説したブラフマヴァイヴァルタ・プラーナからの引用を示そう。このテキストは、「大いなる時間」を認識の手立として、それゆえ幻力の束縛からの解脱の手立として、いつきに導入するという利点をもっている。

悪竜ヴリトラを打ち負したのち、インドラは神々のすまいを修復し、飾りたてることを決意する。工巧の神ヴイシュヴァカルマンは、ひととせ仕事をして見事に壮麗な宮殿を建てる。

然しインドラは満足の様子をみせない。彼はその建物を、もっと雄大にし、世界に比類なきほどまでに荘嚴にすることを欲するのである。

仕事に疲れ果ててヴイシュヴァカルマンは、創造神ブラフマーに訴える。ブラフマーは手助けすることを彼に約し、最高者ヴイシュヌにとりなしをする。彼（ヴイシュヌ）のもとではブラフマー自身、単なる片腕にすぎぬのである。ヴイシュヌはインドラを正気にかえすことを引き受ける。

ある日、インドラは彼の宮殿で一人のみすばらしい少年の訪問を受ける。それ（少年）はヴイシュヌ自身であり、彼は、この神々の王（インドラ）を辱めるために、この姿をとったのである。

彼は、すぐに自分の本生を明かすことなく、彼（インドラ）に、

「私の子よ」

と呼びかけ、かの瞬間まで数限りない「世界」に住んできた無数のインドラについて、彼に語り始める。

「インドラの命と王位は、七十一アイオン（一万二千聖年、すなわち四百三十二万年を含む一周期、一マハーユガ）つづくといわれている。そしてブラフマーの一昼夜は、二十八人のインドラの寿命に相当する。しかもそのようなブラフマーの昼夜で測られた一ブラフマーの寿命は百八年にすぎない。一ブラフマーは別のブラフマーにとつづく。没しては、また次のブラフマーが現れる。それらを数えることは不可能なことなのだ。これらブラフマーたちの数には限りがないのである。……ましてインドラについては、いうまでもないことだ。……」

「ところで、一体、誰が、その一つ一つにブラフマーとインドラがいる諸宇宙の数を数えることができるのだろうか。目に映る姿の遙か彼方に、想像しうる空間の遙か彼方に、諸々の宇宙は、無限に生成しては消滅する。これら諸々の宇宙は、軽やかな船のごとくに、ヴィシヌヌの体をなしている清らかで底なしの水の上に漂っている。その体の一つ一つの毛孔すべてから、一つの宇宙が泡立っては破裂する。」

あなたは、これら宇宙すべて現在の宇宙も、過去の宇宙もにいたる神々を、数え上げることができると思っか」

少年が話していたときに、蟻の行列が、宮殿の大広間に出現したのだった。ニメートルの大縦隊を組んで、蟻の群れが、床の上を行進していた。少年はそれに気づき、驚きに心を捕らえられて、息を呑んだ。が、突然、どつと笑い出した。

「どうして笑うのだ」

インドラは彼に尋ねた。

「……私は蟻を見たのだ。インドラよ、長い隊列をつくって行進している蟻どもを。昔、その蟻たちは、皆インドラであった。あなたのように、彼等は皆、敬愛の徳によって、かつて神々の王の位に昇ったのだった。然し、今や、限らない輪廻の後、皆また蟻になってしまったのだ。この蟻たちの軍隊は、昔のインドラたちの軍

隊なのだった……。」

この啓示の後に、インドラは自分の傲慢と欲望のはかなさを悟る。彼は大建築家ヴィシユヴァカルマンを呼んで、豪気に報酬を与え、神々の宮殿を増築する企てを永久に放棄するのである。

この神話の意図は明らかである。ヴィシユヌの体から生育しては消滅する無数の宇宙の目眩めくような喚起は、それだけでインドラの目を覚まさせるに、つまり「神々の王」という状況によって限定され、はっきりと条件づけられた地平を乗り越えるに、十分なのである。

人は 歴史的状況 とさえ付け加えたくなるかもしれない。というのもインドラは、たまたま一定の歴史的瞬間、壮大な宇宙劇の決定的な場面において、神々の「大戦士」となったのだから。

インドラは、まさにヴィシユヌの口から「真の歴史」を聞くのである。すなわち宇宙の永遠の生成と破壊という、真なる歴史を聞くのである。その脇にある彼自身の歴史、グリトラに対する勝利において絶頂に達する無数の英雄的冒険は、事実 偽りの歴史、つまり超越的意味をもたない出来事であるように、みえる。

「真なる物語」が、存在一切と宇宙的出来事一切の真の源である「大いなる時間」、神秘的時間をインドラに明かすのである。インドラが自分の傲慢と無知とを癒されるのは、キリスト教の言い方ですれば 救われる のは、彼が歴史的に制約された 状況 を乗り越えることができ、俗なる時間、つまり彼自身の 歴史 によってつくり出された幻のベールを引き裂くことに成功するからなのだ。

神話のこの救済的な機能は、単にインドラにとつてのみでなく、彼の冒険に耳を傾ける人間一人一人にとつても働くのである。俗なる時間を超越し、神話的な「大いなる時間」を再発見することは、究極の実在をあらわにすることと等しい価値をもつのだ。厳密に形而上学的な実在、それは神話とシンボルを通してしか近づくことができないのである。

この神話には結末があり、それについては再び立ち戻ることになる。さしあたり、ヴィシユヌによって極めて巧に表現された周期的・無限的「時間」という考え方こそ、宇宙的周期という汎インド的思考方にほかならぬことを明確にしよう。「宇宙」の周期的な創造と破壊の信仰は、既にアタルヴァ・ヴェーダの中に見出される。しかもそれは

アルカイックな社会すべての世界観に属するものなのだ。

この神話に出て来ているヴィシユヌ神の神格は、インドラ（帝釈）よりも勝れ、更にバラモン教の最高神ブラフマー（梵天）よりも遙かに勝れた大宇宙神であり、その宇宙も単一のものでなく、ヴィシユヌの体の一つ一つの毛孔より、一つ一つの宇宙が生成しては消滅している巨大なものであり、一つの宇宙を軽やかな舟にたとえ、ヴィシユヌを清らかな底なしの水にたとえれば、無数の舟が、その水面に漂っているようなものであるとさえ言われているほどです。

ヴィシユヌ神に対するこのような見方は、曾って仏教勢力によって逼塞していたバラモン教が、再びヒンドゥー教として興起して来た時、隆盛になったものですからおそらくこの神話はヒンドゥー教の聖典の中に説かれているものでありましょう。然し、ビシユヌ神が少年の姿に化身して、神々の王とうたわれたインドラを折伏教化するという神話は、大乘仏教が興起する以前、既に古い伝承として成立していたのではないでしょうが。

法華經の從地涌出品において、お釈迦さまが二十五才の青年の如くであり、六萬恒河沙の地涌の菩薩が悉く百才の老人の如くあつたという表現は、神々の王インドラに対するヴィシユヌの少年化身という表現と類似したパターンであつて、從地涌出品のこういう表現の社会的背景に、ビシユヌの少年化身という神話伝承があつたのではないか、と思わしめられるところです。

そのいずれが成立的に古いのかということについては、更に専門的な究明が必要でしょうが、グプタ朝の紀元四〇〇年の頃に完成したと見なされている古代インドの大叙情詩「ラーマーヤナ」の中の「六萬の王子の神話」が、六萬恒河沙の地涌の菩薩思想を成立せしめる重要な材料とされていることから考えても、「ラーマーヤナ」文献は既に紀元前より伝承されていたものであろうということが出来るのであつて、それと同様に、ビシユヌの少年化身神話にしても、文献としては、たとえグプタ朝の紀元四〇〇年頃に完成したものであつたとしても、その伝承は、同じく紀元前に求められるものではないか、と思うのです。

たとえ兩者の成立に、何らの関連性がなかつたにせよ、この類似した表現を通して、その中に、百才の地涌の菩薩の久遠下種から、二十五才の青年の如き今生成道のお釈迦さまの久遠実成を導き出し、更に師弟共に久遠であるという、これまでの伝統的法華教学より、更に一步深く立ち入って、インドラがビシユヌの化身少年の教えによって、宇宙の生成と破壊とい

う永劫の輪廻にめざめ、「大いなる時間」、「聖なる時間」を求めて行くという、そういう「大いなる時間」が、二十五才の師匠、百才の弟子という表現そのものの中に、再認識されなければならない、と思うのです。

これまでの日蓮門下の教学においては、お釈迦さまの三千塵点劫という因行の久遠、五百億塵点劫という果徳の久遠、或は本化地涌の菩薩の久遠下種という久遠が教学の特色として強調されて来ました。そして阿弥陀如来の五劫の思惟とか十劫正覚というものと較べては、いずれの仏よりもお釈迦さまの方が一番久遠であるとして、それを誇りにもして来ました。

然し、ただ「古い」ということだけで、そこに救いがあるのでしょうか。久遠ということは、ただ時間的に古いということではなくて、生成と消滅をくりかえす無量劫の輪廻を超越した不動の絶対時間をさし、不変の絶対的存在を内容としているものではないでしょうか。

たとえば、太陽は朝、東天に昇り、夕には西天に沈むことを天地創造の昔よりくりかえしています。その太陽が消滅すれば、次の太陽があらわれて同じことをくりかえすことでしょう。この場合、太陽は久遠であるとはいわれないのです。不滅であるともいわれないのです。太陽は永劫の輪廻をくりかえしているというのです。

では太陽は不滅でもなければ久遠でもないのかといえば、そうではありません。太陽は不滅でもあり、久遠でもあるのです。それはどういう太陽であるかといえば、東天に昇ることもなく、西天に沈むこともなく、夜・昼の区別もなく、常に中天に留まって動かない太陽であり、死んだ太陽でなく、生きている太陽、十方に光明を放ち、万物を育成している太陽、天地創造の久遠の昔より、永遠の未来にかけて、同じ処から一步も動かず、その一刹那一刹那に光明を放っている無量の太陽にほかならないのです。

太陽は動かず、一つの太陽に無量の太陽が重なっているといえれば、誰でも、そういう太陽はない、と反発することでしょう。然し、そういう人々には、その太陽が見えないにすぎないのです。

動かない太陽の位置は、必ずしも中天に限りません。たとえば東天でも、水平線上でもよいのです。そこから一步も動かないでいる旭、その旭は、昨日の旭・去年の旭・十年前の旭・百年前の旭・そして無量劫の昔の旭と変わらない同じ旭であり、一瞬一瞬、光を放ちながら、一瞬一瞬ことの無量の旭が、一つの旭として輝いているのです。

そういう不動の太陽を見るには、見る私たちの側に、それを見る目、見る姿勢がなければなりません。その目、その姿勢

こそ、永劫の輪廻を超越したそれなのです。

話をお釈迦さまにもどしてみるならば、東天にある太陽は、お釈迦さまの成道に当たり、中天の太陽はお釈迦さまの説法に当たり、西天の太陽はお釈迦さまの涅槃に当たるものであって、東天不動の太陽に、同じ不動の太陽が重なっているように、お釈迦さまの成道には、無量の諸仏の成道が重なっており、同様にお釈迦さまの説法にも涅槃にも、それぞれ無量の諸仏の説法・涅槃が重なっているのです。

この状態を、如来神力品に、

諸仏、ここにおいて阿耨多羅三藐三菩提を得、

諸仏、ここにおいて法輪を転じ、

諸仏、ここにおいて般涅槃したもう。

と語っているのです、ここにいう「ここ」こそ、三界流転の輪廻を脱した不動の場所にほかなりません。

若し、お釈迦さまの生涯を、三十五才にしてブツダガヤの菩提樹の下で成道され爾來四十五年間、インドの各地各所において説法をされ、クシナガラ城外、沙羅双樹の下で八十才でなくなられたというように、一般の人々のような変移する生涯を見るならば、それは流転の見方であって、そこには不滅の仏身、久遠の仏身を見ることは出来ないでありますよう。自我儻にも、

常住此説法 我常住於此

と説かれています、勿論お釈迦さまが説法される「ここ」とは永遠不動の場所であり、お釈迦さまの説法に、過去無量の諸仏の説法が重なりあっているのです。またそうであればこそ、今のお釈迦さまが現時点より無量の過去をふりかえり、無量の諸仏のそれぞれの成道・説法・涅槃の一つ一つを自分自身のものとして開顕し、

我れ仏を得てよりこのかた経たる所の諸々の劫数、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。

といい、或は、

衆生を度せんがための故に、方便して涅槃を現す。しかも実には滅度せず、常にここに住して法を説く。

といわれているのです。

本化地涌の菩薩は、今生の一人のお釈迦さまの仏身に、過去無量の同一の仏身が、無尽に重なりあいながら、しかも一体となつて見えていました。その上、地涌の菩薩は悉く、過去無量劫の間、それぞれの諸仏によつて下種され、道心をおこし、諸仏によつて教化され、昼夜常精進の修行を積んで来ていたのです。従つて、百才の老人の偉容を備えているように見られたのも当然でありましょう。

これに対してお釈迦さまの年令は、実際には成道以来四十余年の間、方便の教えを説いて後、はじめて法華經を説かれたのですから、法華經説法の時は、既に七十才を越え、八十才にも近い老令であられたのにもかかわらず、二十五才の少壮の人の如く見うけられた、と従地涌出品では述べられています。

然し、そのような年令に見えたのは、地涌の菩薩の目ではなくて、弥勒菩薩をはじめとする会座の大衆の目であつたのです。法華經々典編纂者たちは、迹化の菩薩や二乗声聞の大衆の前に、地涌の菩薩を百才の老人の如く見せ、七十才を越えているお釈迦さまを二十五才の青年の如くに見せることによつて、彼等の久遠の実体を証得せしめようとしたのです。エリ阿德流にいうならば「大いなる時間」を知らしめようとしたものであつたとも申されましょう。

決定的なことは、二十五才の青年の如くなるお釈迦さまが、百才の老人の如くなる無量の地涌の菩薩に対して、

「これ、我が子なり」

といい、百才の無量の老人たちが口をそろえて、二十五才の青年にむかつて、

「これ、我が父なり、我等を生育せり」

といつておられることです。

この決定的な矛盾は、次の如来寿量品にいたつて、お釈迦さまの久遠実成が開顕されることによつて、必然、解決されるわけですが、この久遠実成とか寿命無量ということを、一個の生命体の不滅の生命を明かすものと考えては、一個の石が過去何億年の昔からのものであつたというのと大差はないことになりました。

もっと極端な例をあげれば、化城喩品にいう三千塵点劫の因行にしても、如来寿量品にいう五百億塵点劫の果徳にしても、ただお釈迦さまの因行と果徳との久遠をいうだけのものであるならば、さほど大した意味はないのです。

肝心なことは、お釈迦さまが三千塵点劫来、無量の菩薩として、常に衆生を教化して来たということであり、また五百億塵点劫来、無量の過去仏として、常に衆生を教化して来たということであって、仏と衆生との常に変わらぬかわりあいこそ大切なのです。

本化地涌の菩薩は、久遠劫来、常にその「かわり」の中にあつて育成されて来ていました。お釈迦さまの過去の因位における無量の菩薩によつて常に教化され、過去の果位における無量の過去仏によつて常に教化されて来ていたのです。

若し、三千塵点・五百億塵点がお釈迦さまの久遠実成・寿命無量を具体的に示すものだけであつたならば、敢えて六萬恒河沙の地涌の菩薩の出現を説く必要はなかつたことでありましょう。

まして二十五才のお釈迦さまが、百才の地涌の菩薩に対して「我が子」と呼び、地涌の菩薩がお釈迦さまに対して「我が父」と呼ぶという設定をなす必要もなかつたはずで。

この設定には、神々の王インドラが、少年に化身したヴィシヌ又神の折伏教化によつて、永劫輪廻のはかなさを痛感し、輪廻から解脱して「大いなる時間」に生きて行つたという神話を背景とし、お釈迦さま在世中の弥勒菩薩をはじめ迹化・二乗の会座の衆生はもとより、お釈迦さまの滅後、この法華經の從地涌出品を読む人々をして、この設定を契機に、インドラの如く覚醒し、地涌の菩薩の如く一仏乘に生きて行くように意図されていたと申されましょう。

もう一度、ヴィシヌ又とインドラとの神話上の対話をふりかえってみましょう。

まずヴィシヌ又はインドラを折伏するために少年の姿に化身します。神々の王を自負していたインドラを辱める効果をねらつた化身でした。そしてインドラに、

「私の子よ」

と呼びかけています。お釈迦さまが二十五才の青年の姿で、百才の老人地涌の菩薩に対して「我が子よ」と呼びかけたのと全く同軌であることは言うまでもありません。

次にヴィシヌ又が語り出したことは、神々の王として世界無比の宮殿を造るつと思つた驕慢なインドラは、過去無数にいたということであり、無数のインドラの数をインドラの寿命とブラフマーの寿命との比較において次の如く述べているのです。即ち、インドラの寿命と王位にある年数は一マハーユガ（宇宙の成立から消滅するまでの一周期、人間界の四百三十二万

年に相当する年数)ではあるけれども、ブラフマーの寿命と比較するならば、一マハーユガを千あつめた数が一カルパ(一劫)であり、一劫はブラフマーの一日であるからブラフマーの一昼夜はインドラ二十八人分の寿命に相当する。するとブラフマー百年の一生は人間の三千百十兆億年に相当し、しかも一ブラフマーの次には別のブラフマーがあらわれ、そのブラフマーが没すれば、また次のブラフマーがあらわれることを無限にくりかえして行く。このくりかえしの中に、ブラフマーとインドラの数は、どれほどのものであるうか、到底、数えつくすことは出来ないであろう、というのです。

こうした無限にきわみなき時間の計算法は、三千塵点劫・五百億塵点劫という計算法と類を同じくするものですが、自分と同じインドラが過去に無数にいたことを知ったインドラの驕慢の高ぶりは急に冷えて行きます。

この時、少年に化身しているヴィシュヌは、

「ブラフマーやインドラのいる宇宙は、無限に生成しては消滅し、その宇宙の数は数え切れるものではない。然し、それらすべての宇宙は、私の体の毛孔から泡立っては消えているようなものだ」

と自分の偉大さを語るのです。実は、この一語を語るために、ヴィシュヌはことさらに少年の姿に化身し、「我が子よ」と呼びかけることによって、神々の王と自負しているインドラの慢心を完膚なきまでに打ち砕いてしまふのです。

最後のとどめは、宮殿の大広間に出現した蟻の大行列でした。ヴィシュヌは蟻の行列を見て、腹をかかえて嘲いました。

インドラは、

「何故、笑うのか」

と尋ねました。ヴィシュヌは次のように答えました。

「あの蟻の一匹一匹は皆、曾つては神々の王と誇っていたインドラたちだ。限らない流転のはて、今は蟻となつてはつてゐる。あの蟻の姿こそ、お前の未来の姿ではないか、これが笑われずにはおられようか」

エリアーデ博士は、この神話の結末について、同書「イメージとシンボル」(九五頁、九六頁)に次のように紹介しながら説明しています。

「インドラはヴィシュヌの啓示によって辱められ、戦いの神という使命を放棄し、山の中に退き、そこで激しい苦行をする。つまり、彼は世界の非実在性と虚しさとの発見から、その唯一の論理的結論であると思われるものを引き

出そうとするのだ。

彼は、カピラヴァストウの王宮に妃たちを捨て去り、厳しい苦行に入った直後のシツダールタと同一の状況にいるのだ。されど、神々の王であり、一人の夫である者に、形而上的な秩序の啓示から、そのような結論を引き出す権利があつたのであろうか。彼の隠遁の苦行とは、世界の均衡を危険におとしいれなかつただるか、とわれわれが思うのは当然のことだ。

事実、まもなく彼の妻、シャチー妃は捨てられて悲嘆に暮れ、彼らの顧問僧プリハスパティに助けを請う。プリハスパティは彼女の手をとってインドラに近づき、彼の長々と、瞑想的生活の徳と同時に、活動的生活、まさにこの世において充足を見出す生活の重要性を説く。

かくてインドラは第二の啓示を受ける。つまり、誰でも己の道を歩み、自分の天命を全うしなければならぬこと、すなわち、自分の義務を果たすことの意味を、遂に彼は悟るのである。

彼の天命と義務は、インドラでありつづけることにほかならなかつたから、彼は本分を取り戻し、英雄的冒険をなしつつける。それも矜持と妄想とを捨て去って。

今や彼は、一切の 状況 神々の王というそれでさえ の虚しさを知つたのだ。

神話のこの結末は均衡を回復させる。つまり重要なことは、必ずしも自己の歴史的状況を放棄し、虚しく宇宙的「存在」と一体になろうと努力することではなくて、「大いなる時間」という視座を、精神に絶えず保持しながら、歴史的時間の中で、自己の義務を果たしつつけることなのだ。

要するに、この神話の結末は、大乘の菩薩思想と全く同じことをうたいあげているのです。そこで、この神話は、むしろ仏教の大乗菩薩思想を取り入れ、或は法華經の従地涌出品にいう二十五才のお釈迦さま、百才の地涌の菩薩という設定を材料として、インド神話に組み代えたのではないかという疑いも起きて来るわけです。

然し、前にも述べましたように、その成立がいずれが先であり、いずれが後であつたとしても、従地涌出品の中の一見矛盾した設定そのものに、インドラの改悔の如き教えを見出さなければならぬことは申すまでもありません。

ところで、両者の対比において注意しておかなければならないことは、無量無辺のブラフマーが現れては消え、消えては

現れるというように、宇宙の生成と消滅が、ヴィシュヌの体の毛孔の中に繰り返されるといふ考え方であり、そういう考え方は法華経にはないということです。

ヴィシュヌのような神格を、仏教では法身といい、法身の代表的な仏として、毘盧遮那仏とか大日如来があげられますが、如来寿量品所頭の久遠の本仏お釈迦さまは、決して、そういう仏ではないのです。法華経の結経とされている仏説観普賢菩薩行法経には、

多宝仏を見たてまつれば普現色身三昧に入りたまえり。一々の毛孔より恒河沙微塵数の光明を流出したもう。一々の光明に、一々に百千万億の化仏います。

と語られており、更には端的に、

釈迦牟尼仏を毘盧遮那遍一切処と名づけたまつる。

と明言されていますが、こういう仏身観は、寿量品の仏身観に違背し、ヒンドゥー教のヴィシュヌ神と混同してしまっていると申せましょう。おそらく行法経そのものが、法華経二十八品の成立した遙か後の時代に、ヒンズー思想に侵された法華経教徒によって編纂されたものでありましょう。たとえば行法経の懺悔見仏の方法論にしても、法華経本門の一乗受持の在り方とは異なつた、いわゆる策が用いられているほどです。

如来寿量品の久遠の本仏お釈迦さまは、譬喩品において、

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。

と仰せられても「三界は我が体なり」とは仰せられていないのです。

次に両者の比較において注意しなければならないことは、宮殿の大広間にあらわれた蟻の大行列のことです。この蟻は、すべて曾っては神々の王として君臨していたインドラの、長い長い流転のなれの果てといわれていますが、おそらくこの行列の隊列は、昔の古い順番に従って編成されていたことでしょう。

考えねばならないことは、この隊列が、縦の時間を横の空間にあらわしているということですが、しかもその縦の時間は、成・住・壞・空の四劫をくりかえす流転の時間であり、流転時間であればこそ、そこに生滅したインドラたちが横に順を

追つて隊列を組んでいるということです。

インドラはヴィシユヌから「我が子よ」と呼ばれました。お釈迦さまから同じように「我が子よ」と呼ばれた六萬恒河沙の地涌の菩薩は、大地涌出の時、或は多宝塔圍繞の時、久遠下種の順序に従つて、隊列を組んだでしょうか。大地より涌出した時の様相を経文に見れば、

一々の菩薩、皆これ大衆唱導の首なり。各々六萬恒河沙等の眷屬をひきいたり。況んや五万・四万・三万・二万・一万恒河沙等の眷屬をひきいたる者をや。況んやまた乃至一恒河沙・半恒河沙・四分の一、乃至千萬億那由佗分の一なるをや。況んや、また千萬億那由佗の眷屬なるをや。況んやまた億万の眷屬なるをや。況んやまた千万・百万・乃至一万余なるをや。況んやまた一千・一百・乃至一十なるをや。況んやまた五・四・三・二・一の弟子をひきいたる者をや。況んやまた単己にして遠離の行をねがえるをや。

かくの如きたぐい、無量無辺にして、算数・譬喩も知ること能わざる所なり。

と述べられている処を見れば、三千塵点劫・五百億塵点劫という久遠の期間の年代順ではないことが明らかです。それもそのはずです。本化地涌の菩薩には、下種された順位もなければ、道心をおこした順位もなく、修行を始めた順位もないからです。地涌の菩薩は、そのいづれも流転の時間に生きていたのでなく、不動の時間、絶対時間、時間のない久遠の時間に生きていたのです。その生きていた場所は、大地の下方の虚空世界であつたというのも、虚空世界自身、不動の浄土をあらわしているのです。

時間的な前後の順位のないのは、地涌の菩薩に限らず、三千塵点劫のお釈迦さまの因位の無量の菩薩においても、また五百億塵点劫の果位の無量の過去仏においても同様であつて、過去仏についていえば、無始以来の無量の過去仏は、順序を追うことなく、一挙に多宝塔中の多宝如来という一仏の現身に総括象徴されているのです。ここには変移流転する時間はありません。久遠は一瞬にあり、一瞬は同時に久遠であつて、完結された不動の一瞬が、流転の時間に即して、一瞬々々、非連続的に連続しているのです。

六萬恒河沙の地涌の菩薩が、娑婆の大地全域から涌出するのも、順序に従つて次々にあらわれるものでなく、同時の出現でした。従地涌出品の冒頭には次のように述べられています。

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

この同時涌出ということは、たとえば五百億塵点劫の間において、順序不同ながら下種結縁された六萬恒河沙の地涌の菩薩が、久遠の間、常に一瞬々々、同時に存在していたということです。

過去仏においても同様です。無量の過去仏が多宝如来として総括象徴されているということは、悉く同時存在であるということです。本来、過去仏は在世仏法を説き、滅後正法・像法の兩期を利益し、末法のはじまろうとする時、次の過去仏が出現して再び仏法を説くということを、一仏一土の基範によつて無限にくりかえして来たのですから、このくりかえしを示すれば、あたかもインドラの蟻の行列の如くなることでしょう。

ところが、無量の過去仏は一列縦隊にならぶのでなく、多宝如来という一仏現身にあらわされています。そのあらわされ方は、お釈迦さまの在世中に限つたものでなく、過去仏のいずれの時代においても同様であつて、それ以前の一切の過去仏は多宝如来としてあらわされ、現在仏と同時に存在し、同体の仏として存在するのです。その表現として形成されたのが、多宝塔中の二仏並座にほかならないのです。二仏並座の儀相は、現在仏であるお釈迦さまと無量無辺の過去仏のすべてが、同時同一の存在であるということ、そしてこれを本としてお釈迦さまそのものが久遠実成の本仏であるということ、いいあらわそうとした最高の叡智によるものと申せましょう。

無始久遠劫来、無量の過去仏が現在仏において同時・同一の存在であるということは、そこに時間の変移がないということとです。過去のいずれの一瞬も、過去として消えたものでなく、現在の一瞬として生きていくということです。

天の太陽は、過去無量の太陽であり、過去無量の太陽は、今の太陽であるように、無量の過去仏は今のお釈迦さまであり、お釈迦さまは過去無量の過去仏であるのです。

私が「如来毎自の本願力」と題して、その本願呪力の強大さを強調するに当たつて、敢えて、お釈迦さまと無量の過去仏とのかかり方を究明しようとするのは、無始以来お釈迦さまに至るまでの無量億劫の間、数え切れない無量の過去仏が、それぞれお釈迦さまの如く娑婆世界に出現し、お釈迦さまの如く成道され、お釈迦さまの如く三乘方便の教えを説き、一乘真実の法華経をあらわし、お釈迦さまの如く方便現涅槃されながら、過去仏から次の過去仏へと、如来毎自の大本願と大本

願呪力を無窮に一直線に継承して、そのすべてのエネルギーが悉くお釈迦さまの付嘱された一仏乗に凝集しているのではなくて、実は、無量の過去仏そのものがお釈迦さまの仏身に凝集し、過去仏のそれぞれの本願と本願呪力が、一つも漏らさず、また変移もせずにお釈迦さまの本願となり、本願呪力となっているものである、ということを目にしなければならぬ、と念願して来たからです。

お釈迦さまをはじめ、それぞれの過去仏の本願にしても本願呪力にしても、そしてその生涯にしても、化導の効果にしても、皆悉く同じものなのですから、一人の如来のすべてを一つの核に譬えるならば、核の数は如何に無量無辺であったとしても、核の構造も、そのエネルギーも悉く同一であると申せましょう。

私が強調しようとするのは、それらの無量の核が、無始の昔からお釈迦さまの現在に至るまで一直線上に、たとえばインドラの蟻の隊列のように、一列縦隊にならび、隊列は固定したまま、原初の核エネルギーが次の核へ、また次の核へと無窮に伝えられたものでもなければ、また核から核へとエネルギーが伝えられるごとに、新しい核エネルギーがそれに加わってきて、時代を経るに従って拡大増強されたものではなく、お釈迦さまの核に、過去無量の核そのものが悉く集結して、巨大な一つ核となり、巨大な核エネルギーを發揮している、ということです。

最初に宇宙大の一つの巨大な核があつて、次々に無量の核を分散的に生み出したものでもなく、原初の核が次の核・次の核と移り変わったものでもありません。すべての核はすべて、始めからそれぞれ独立した核であり、その核ごとに生み出した小核が地涌の菩薩であつたのです。

過去仏の無量の核は、多宝如来として同時に靈山虚空会に出現しました。地涌の菩薩である無量の小核も同時に娑婆大地より涌出して虚空会に集結しました。ここに巨大なる核の大マンダラ世界が出現したのです。若し、エネルギーだけの集結であるならば大マンダラ世界ということとは出来ないでありましょう。

この巨大なエネルギーこそ、すべての諸仏の本願と本願呪力をこめた一仏乗であり、南無妙法蓮華經の題目であることは申すまでもありません。日蓮大聖人が大マンダラ中央に光明点の筆法で大書されたはずです。

もはやお釈迦さまは、八十年の生涯をもって生滅した一人の仏陀ではなく、法華經も題目も一人の仏陀の因行果徳のものでなく、実にお釈迦さまは無量の諸仏を体とした久遠の本仏で法華經も題目も無量の諸仏の因行果徳を一つにしたもので

あつたのです。

私は、題目をこのように考えて来る時、題目にこめられた無始久遠劫来の無量の本願と本願呪力、無量の因行と無量の果徳の、その巨大なエネルギーに、ただただひれ伏すばかりであり、その題目を持ち持され、題目に生き生かされていることに全身歡喜せざるを得ないのです。

この歡喜こそ、見宝塔品の六難九易にも堪え、勸持品二十行の偈文の色読にも堪えられるのでありましょう。

大聖人は觀心本尊抄の四十五字法体段に、

今、本時の娑婆世界は、三災を離れ、四劫を出でたる常住の淨土なり。

と仰せられています。四劫とは成劫・住劫・壞劫・空劫クウキョウという一回きりの宇宙の生成から破壊・消滅までの変遷をいうのでなく、その変遷の果しない周期的くりかえしをさしているのです。無常輪廻は個人的人生ばかりでなく、宇宙そのものでもあつたのです。インドラはヴィシユヌにそれを教えられ、無常を感じて発心し、神々の王座をすてて修行に入りました。

題目を唱える者は、人生の無常のみならず、宇宙の無常を感じ、題目によって「本時の娑婆世界」の「常住淨土」を見出し、地上にその仏国土を顕現して行かねばなりません。

◎自我偈随想〔Ⅳ〕

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