

佐渡の日蓮聖人（中）

一開目抄から本尊抄へ一

はじめに

- 一、「観心本尊抄」のあらすじ
 - 二、本門に立脚する事の一念三千
 - 三、釈尊の因行果徳の妙法五字具足
 - 四、一念三千事具成仏の成就と靈山往詣
 - 五、本門の一念三千の仏種
 - 六、上行菩薩の自覚と逆縁毒鼓の末法下種
 - 七、曼荼羅本尊の図顕
- おわりに

大黒喜道

はじめに

文永八年（一二七一）九月十二日から十三日にかけての深夜、日蓮聖人は相模国竜口にて斬首の座に着かれましたが、諸天の加護でしようか、文字どおり一命を拾われて、依智の本間重連の居宅へと送られました。聖人に対する幕府本来の処分は佐渡への流罪でしたので、それから一ヶ月後の十月十日には依智を出発し、同月二十一日の寺泊、二十八日の佐渡・松ヶ崎を経て、十一月一日には配所の塚原に入られました。そして、おそらく竜口法難からの約一ヶ月半の間にその構想を練られていたでありましょう「開目抄」の執筆に、聖人は早速着手されたものと想像されます。

佐渡の冬の様子を現在の新暦で言いますと、十一月の半ばを過ぎますと、それまでの穏やかさが嘘のように荒れ始めます。これは佐渡に限らず、日本海側地域一般の冬の特徴でしょうが、とにかく日照時間が激減して、重苦しい曇天の日々となります。おおよそ、それが三月の彼岸頃まで続き、その間寒波がしばしば来襲しますと、これは最も佐渡らしい冬の様子と言えるかと思えますが、強烈な北風が雪やアラレを伴って横から吹きなぐり、下から吹き上げます。

昔はともかく、昨今は雪もさほど積もらず、気温もそれほど

下がることはないようですが、とにかく風が強く、太陽が出ないものですから、昼間の気温が上がりません。朝から夜まで一日中0度という、まるでボディブローのような冬の寒さはさすがに厳しく感じられます。「開目抄」には「二月雪中にしろして」とありますので、旧暦十一月（新暦十二月）から旧暦二月（新暦三月）という一冬丸々、それまでの太平洋側のそれとは全く異なる寒さと戦いながら、聖人は「開目抄」の撰述に没頭されたことでしょう。

そんな厳しい冬も過ぎ去り、春のやわらかい日差しに新緑もきざし、稲田にも苗が入りはじめた四月三日、聖人およびお弟子たちの一行は、それまでの塚原からは国仲平野をはさんで西六キロ程にあたる一谷に移られました。

この配所替えの理由は不明ですが、それが何らかの政治権力の弾圧に基づくものであり、その際、佐渡に流された聖人の教えにいち早く帰依し、それからは人目をしので食物等を差し入れたと伝えられる阿仏房夫妻等にも、弾圧の手が加えられたという意見が出されています。従来、この塚原から一谷への配所替えにより、聖人一行に対する処遇は改善されたと考えられてきた向きがありますが、右の説に拠れば事態はそうとばかりとも言えず、むしろ改悪の可能性もあったこととなります。

その一谷に移られてから丁度一年後、文永十年（一二七三）四月二十五日に聖人は「如来滅後五百歳始観心本尊抄」、通称「観心本尊抄」を書き上げられ、翌日に「副状」と共に、

富木常忍等の下総の信徒の許へ送られました。後に詳しく述べますように、聖人は竜口法難の直後から「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」を中央に大書した曼荼羅本尊を図顕されはじめますが、この「本尊抄」の所説に基づいて十界の聖衆が列坐し、相貌が整束した形の曼荼羅本尊が同年七月八日に初めて図顕されました（通称・佐渡始頭本尊）。

そして二度目の冬が去った明くる文永十一年（一二七四）三月十三日、罪を赦免された聖人は一谷を出発して鎌倉へ向かわれ、二年半に及んだ佐渡流罪のご生活はここに終了しました。私は前稿の「佐渡の日蓮聖人（上）―竜口でもたらされたこと―」において、竜口の頸の座で聖人にもたらされたものが一体どのようなものであったか、その内実を「開目抄」の所述から拾い上げてみました。けれども、実はこの他にも聖人が竜口において感得されながら、「開目抄」では触れられずに「本尊抄」に至ってはじめて明かされたものがあり、また「開目抄」で少々述べられたものの、その結論は「本尊抄」に先送りされたものもありました。本稿では、それらに説き及びつつ、さらに「開目抄」已後新たに聖人が得られた断案も併せて紹介し、総じて「観心本尊抄」にはどのような教えが示されているかを説明して、最後に曼荼羅本尊との関係を述べてみたいと思います。

概して、日蓮聖人のご一生は非常に中味の濃いご一生だったと思われれます。その中でもこの竜口から「開目抄」、そして「本

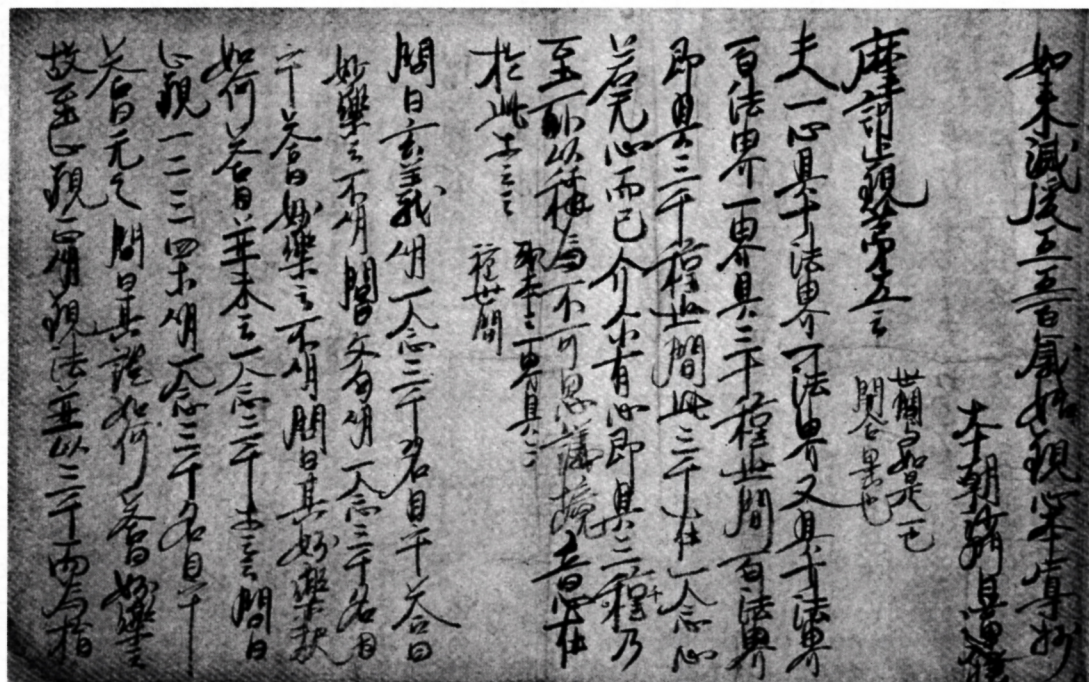
尊抄」および曼荼羅本尊図顕へという二年足らずの時間というものは、特に限りなく濃密な時であり、それゆえ聖人の教えの故郷であったと拝されます。この間に展開された聖人の教義大系のあらましを、前稿に引き続き本稿において、その一分でも実写して、皆さんにお届けできれば、と念願しています。

一、「観心本尊抄」のあらすじ

ご承知の通り、「観心本尊抄」一巻は現在、千葉県の中山法華經寺にご真蹟が嚴護されており、写真撮影して印刷した影印本もいくつか出されていますので、現代の私たちは比較的容易にその全体像を拝見することができます。

今、冒頭の第一紙の写真を次頁上段に掲げましたが、このような感じで、全部で十七枚の横長の紙の表裏に漢文で書かれていますので、合計三十四頁の著作となります。全体量というところで、漢文体を訓み下して比較してみますと、「開目抄」の約四割ほどの分量になります。

よく指摘されることですが、「本尊抄」に使われている料紙が非常に粗末なもので、しかも紙質が一樣でなく、大きさも整っていないことや、最初に一ヶ所だけ改行がある以外はほとんど空白がなく、字が書き詰められていることなどから、よほどこの頃の聖人は紙の調達に不自由されていたと思われれます。



中山法華經寺蔵「観心本尊抄」第一紙

また、そのことが原因してか、まともな形としての草稿そうこうは現存していません。ただし、あれだけの量といい質といい、いくら聖人といえども、全くの下書きなしに直接清書されたとは考えづらいので、おそらく構想のメモなどはあったものと想像されます。

さて、ここでは本誌2頁の「現代語対訳 観心本尊抄」の目次にのつとつて、本書のあらすじを紹介してみたいと思います。ただご存知のように、この「本尊抄」は漢字だけで表記されていますので、大雑把に言えば漢文となりますが、いわゆる変体漢文へんたいかんぶんといって、日本語の構文こうぶんに引かれて正規の漢文法の格かくから大きくずれた文体で表記されています。また、この変体漢文には接続詞および接続助詞が極めて少ないという特徴がありますので、これが文章の流れをつかむことをかなり難しくし、意味を取ることを非常に困難にしています。

また、本書に限っていえば、おそらくこれは聖人が意識的にされていることと思われますが、全体的に余計な説明がほとんどなく、むしろあつてしかるべき説明さえも省かれているような印象を受けます。さらに右の「現代語対訳」に示しましたように、本書にはおよそ三十箇の問答がありますが、通常のように質問と答えがピタッピタッと合わされずに、質問と答えがずらされていたり、またそのずれた部分が後で述べられることの伏線ふくせんとなっていたりという具合に、一種複合的な仕組みになっている部分もあるように見えます。

このように「観心本尊抄」の原文（漢文）から聖人の御意を汲み上げて、正確に意味を読み取って行くことは、かなりの難事ですが、今は蛮勇をふるって、本誌所載の「現代語対訳観心本尊抄」の訓み下し文に拠りつつ、そのあらすじを摘記してみたいと思います。

まず「第一章 天台教学の極説たる一念三千」には二つの項目を立てましたが、第一項の「①一念三千の名目の出処」の冒頭には天台大師の「摩訶止観」第五のいわゆる一念三千の文が、あたかも大きな出発ゲートのようにドンと置かれています。前にも触れましたように、この引文の直後に本書における唯一ヶ所の改行があります（前掲の冒頭一紙写真を往見されたい）ので、その分、この「摩訶止観」の文が一種特別であるという印象を与えています。

引き続きこの項目には合計八つの短い問答がありますが、第六番目の問答は質問だけで答えはありません。そして「法華玄義」「法華文句」および「摩訶止観」の前四巻には一念三千の名称が明かされていないことを示し、その文証として「摩訶止観」の第五巻に初めて説かれる一念三千が天台大師の究極の教えであるという妙楽大師の文が引かれています。

第二項の「②天台大師と一念三千」では、一念三千の法門は天台大師が三十年にわたった弘法の最後に説かれ、インドの大論師たちも及ばない重要な法門であるが、その後に華嚴宗と真言宗の祖師たちに盗まれてしまったことが指摘されています。

「第二章 百界千如と一念三千の相違」では、第一項「①教門の難信難解」の最初に文字どおり「玄義」や「文句」に説かれる百界千如と「止観」第五の一念三千との相違を問い、それに対して国土世間を欠落する百界千如が有情界に止まる法門であるのに対し、一念三千は有情と非情にわたると答えたところ、それでは草木にも心があつて有情と同じように成仏するのかと質問します。これに関して、天台宗の教学には教相門と観心門の二つの難信難解があり、教相門の難信難解として二乗作仏と久遠実成が挙げられていますが、これらについては先の「開目抄」にて詳細に論じられましたので、これ以上の言及はここにはありません。

一方、第二項の「②観門の難信難解と草木成仏」では、観門の難信難解とは草木や国土にも色心因果があつて成仏するといふ一念三千の法門であるが、この一念三千に基づく草木成仏の法門がなければ、諸宗の本尊義も成立しないと断じられ、草木国土の色心因果の証文が示されています。なお、この草木国土の依報の成仏論は、後述の「第五章 末法の本尊」を説き興す伏線となつていふように見えます。

「第三章 十界互具の文証と現証」の第一項は「①観心と向鏡」ですが、その冒頭に

観心とは、自分の心を観察して、その中に本来具わっている十法界を見ること、これを観心という。【11頁】（これは本書の頁数です。以下同じ）

と定義され、観心の焦点がそれまでの一念三千から十界互具へと絞られています。この十界互具論の尊重は聖人の教学において比較的早期から見られるものですが、詳細は次項に譲るものの、ここで注意しなければならないのは、この『一念三千』から『十界互具』への移行は、同時に『天台大師の迹門に立脚した理の一念三千』から『聖人独自の本門に立脚した事の一念三千』へという転換を示しているであろうということです。これは、真の十界互具・一念三千は「法華經」本門寿量品にて久遠の仏界が明かされて始めて成立するという聖人の認識に拠るものですが、それゆえにこれ以降の問答は主に皆この本門立ちの一念三千について展開されていると考える必要があります。

第二項の「②法華經の文に見える十界互具」では「法華經」の文を引いて最初に九界所具の仏界と仏界所具の九界を示し、さらに十界それぞれに十界を具すことを示すというところで、合計十二の經文が引かれています。第三項は「③人界具十界の難信と現証」で、ここでは三つの問答を設けて、私たち人間界が日常の中で十界互具を体験できるかどうかという現証論へと移り、その難信と勸信が説かれています。そして第四項の「④人界具仏界の難信と現証」では、十界の中でも特に具足することが信じられない仏界に焦点が絞られて行き、最終的には中国古代の聖王である堯・舜や、常不輕菩薩・悉達太子の現証に基づいて仏界の具足を信ずることが勧められています。

総じてこの第三章は、眼に見えない一念三千の理から眼に見

える十界具足の事へ、また天台大師の迹門立ちの理の一念三千から日蓮聖人の本門立ちの事の一念三千へ、そして同時に単なる観念的な理の所談ではなく、私たち凡夫の現実的な事感覚の中で、最難信の仏界具足が成立するのか否かというように、『理から事へ』という大きな流れを見て取ることができます。

なお、この「本尊抄」にも昔より序分・正宗分・流通分の三つに分けて解釈する方法が採られてきましたが、その際はここまでが序分とされ、以下正宗分に入るとされます。

「第四章 事具十界と受持の成仏」は以上のような流れを受けて、第一項の「①事具十界への疑難」と第二項の「②爾前經の眞実性と天台大師の僻見」にわたって長文の質問が設けられています。その冒頭に

問うていう。へこれ以下の論述は堅く秘密にせよ。教主
釈尊は見思・塵沙・無明の三惑というすべての煩惱を断尽
された仏である。【23頁】

等とあり、これまではいまだ天台理具の範囲内の法門で、諸人の知るところであるが、ここからは文字どおり事具の話となるので、他言は無用であるという聖人の明確な指示が見られます。

しかも、聖人独自の十界互具を中心とする本門立脚の事の一念三千が、さらに久遠実成の釈尊に限定され、その迹本および因果にわたる相貌が詳細に示されて、それほど仏を我々凡夫の己心に事具することなど可能かという、非常に具体的かつ現実的な質問がされています。また、十界全体の事具の可否に

加えて、「法華經」以外に仏界に惡の存在を説く經論がないことや、一念三千は天台大師一人の僻見ではないか等々、疑義されています。

それに対して、第三項の「③総じて事具十界への諸難に答える」では、諸經と「法華經」の勝劣や天台大師と他師との相違等を答え、十界互具の明文としてあらためて方便品の「欲令衆生開仏知見」の文が示されてはいるものの、肝心の教主積尊の事具の問題については、その難信難解を示すだけで、解答自体は次へと先送りされています。

第四項の「④法華經だけに説かれる一念三千の仏種」はその事具の大難を遮すとして、この經の持經者は仏子であるという「無量義經」の文と、仏種はこの經に具備するという「普賢經」の文が引かれています。その結果、この開結二經の引用から「法華經」だけに仏種がある旨が示されて、あるいはさらに「法華經」の受持を絶対的条件とした仏種の具足が説かれるかと思いきや、さにあらずして、一念三千Ⅱ仏種を説く「法華經」と他經との勝劣が説かれ、その一念三千の仏種によつてのみ、有情の成仏も木画二像の本尊義も成立することが指摘されています。

そして、肝心の積尊事具の大難に関しては、ついに第五項の「⑤具足と受持と讓与」に持ち越され、六波羅蜜行の自然在前を説く「無量義經」の文と、「法華經」方便品の「欲聞具足道」およびその具足義を助説する五文が引かれています。その文の

心を取るかたちで、

積尊が覺りのために修した万行と覺りによって得た万徳はすべて妙法蓮華經の五字に具足している。それゆえ、私たち凡夫がこの妙法蓮華經の五字を受持・信行するならば、おのずからその因行と果徳の功徳を譲り与えて下さることになる。【41頁】

と述べられて、妙法五字の題目受持という絶対条件下での積尊の事具の成立がここに宣言されました。

さらに、その己心の事具の成立を受けて、あらためて「法華經」の諸文が引かれて、四聖の事具のさまが示され、最後に以上の觀心の論義を結ぶかのように、妙樂大師の

心して知れ。十界の衆生の身やその身を置く国土は、一念に具わる三千諸法である。【44頁】

等の文が引かれています。これは同時に「身を置く国土」とありますように、それまで言及されなかった国土、依報・正報でいえば依報の問題を引き起こす重要な役割をしています。

「第五章 末法の本尊」では、前章の凡夫心における仏界積尊の事具という觀心成就を受けて、いよいよ末法の本尊の原理と相貌が明かされています。先ず第一項の「①無常の仏土」では、前項末尾に引かれた妙樂大師の文を踏まえて、諸經に説かれる仏土はみな無常であると断定されています。

そして、第二項の「②本門の極理」では

そのような無常の仏土に対して、今、本門寿量品の説法

により開顕かいけんされた久遠本時の娑婆世界しやばせかいは、根本の災いである火・水・風の三災にも破壊されず、成・住・壊え・空の四劫しやくという変遷をも超克ちやくくした永遠の浄土である。【45頁】

等と永遠の浄土が明かされ、これをもって三種世間を具備した事の一念三千の成就が宣言されていますので、厳密に言えば当処が本書冒頭から展開されてきた観心段の最終結論ということになります。

右の一段は本因・本果・本国土の三妙が一体になった久遠の一念三千の姿を説いたのですが、原文が漢字四十五字から成るために、一般に「四十五字の法体段」と呼ばれて、本書の最重要段とされています。本項ではその法体段がまた「本門の肝心の南無妙法蓮華經の五字」と表現されて、本門八品の中で釈尊が地涌じゆの菩薩に付属されたと述べられています。

第三項の「③本尊の相貌と出現」では、右の事の一念三千の内容を本門の三妙で説明した「四十五字の法体段」と、それを教法として表現した「本門の肝心の南無妙法蓮華經の五字」を実践修行するために必要な本尊として、その姿が

その南無妙法蓮華經の本尊の相貌そうみようを示せば、久遠実成の本師釈尊が常住して説法される娑婆世界の上に、多宝塔が虚空に浮かび、その多宝塔内中央の南無妙法蓮華經の左に釈迦牟尼仏しやかむにぶつ、右に多宝如来、さらにその釈尊の脇士きようしには本化の菩薩の上首じようしゆである上行・無辺行・淨行・安立行の四大菩薩がおられる。権大乘や迹門の釈尊の脇士であつ

た文殊菩薩もんじゆや弥勒菩薩みろくらはその眷属けんぞくとして末座に坐し、その他の迹化しやくけの菩薩や他方から来集した大小さまざまな菩薩たちは、あたかも万民が大地に坐つて殿上人てんじやうびとや公卿くきやうを仰ぎ見るように、多宝塔中を礼拝らいはいしている。

また、十方の世界から来集した釈尊の分身仏ふんじんぶつたちは靈鷲山りやうじゆせんの大地の上におられる。それは十方の諸仏が釈尊垂迹すいじやくの仏であり、諸仏の国土が娑婆世界の垂迹の土であることを表わすためである。このような相貌の本尊は、釈尊一代の五十数年の説法には例を見ないところであり、法華經が説かれた八年間のうちでも、從地涌出品第十五から属累品第二十二までの八品に限つて姿をあらわした。

【46頁】

と説明されています。これは「このような相貌の本尊は、從地涌出品第十五から属累品第二十二までの八品に限つて姿をあらわした」とありますように、「法華經」二处三會にしよさんねの内の虚空會で、しかも地涌の菩薩の在座を見る本門の八品の姿を表したものであること、まさしく十界曼荼羅本尊の説明であることが知られます。しかしまた、当項の末文に

釈尊滅後、正法一千年および像法一千年の二千年の間に、これらの小乗教の釈尊や権大乘教などの釈尊の姿を、木像に造つたり画像に描いたりはしたが、本化の四菩薩を脇士とする久遠実成の教主釈尊を造りまいらせることはなかつた。末法に入った今、はじめてこの久遠の本仏の尊像

を出現させることになるう。【47頁】

とありますように、聖人は仏像としての本門の釈尊および四菩薩の尊像（『一尊四士像』と通称されます）をも末法の本尊とされていると考えられます。所詮、文章の解釈というものは、最終的には人それぞれの意楽に従うことになりましようが、この第三項のご文を虚心に拝した場合、形態の異なる二種の本尊の説示をそこに認めることは至当かと思われます。

なお、当章までが序分・正宗分・流通分の三分法では正宗分に当たり、次章以下が流通分になります。

「第六章 末法に流布すべき法華本門の教え」には三項あり、第一項の「①五重の三段」では、滅後末法に流布すべき法華本門の大法が仏教全体の中でどのような位置にあるのかを示すために、一代・一經・迹門・本門・本法の五重の序・正・流通を論じ、法華本門以外に仏因・仏種がない旨が強調されています。

第二項の「②末法為正と種脱の相對」では、「法華經」の迹門と本門のそれぞれの救済の対象について一往・再往を設けて、再往実義においては迹門・本門ともに末法の始めの凡夫を救済するために説かれていると述べ、さらに釈尊在世の本門と滅後末法の初めとは同様に純円の時であるが、在世の本門は脱益・一品二半、末法の初めは下種益・題目五字という相違があることが示されています。聖人はここに両者の立て分けを明かすだけで、その勝劣等の価値判断には言及されていませんが、本項全体の在世よりも滅後末法という指向に基づけば、在

世の脱益よりも末法の下種に聖人がより高い価値を見られていると考えることは、それほど的外れではないでしょう。

第三項の「③滅後末法のために説かれた本門の教え」では、本門の序・正・流通の三段がすべて末法を正意とする証文として、序分から涌出品の品初の文、正宗分からは同品の弥勒疑請の文と寿量品の良医譬の文、そして流通分からは分別功德品の「惡世末法時」の偈文が引かれています。またその内、最初の涌出品の文で滅後の弘經を願ひ出た他方の諸菩薩の發誓を、釈尊が「止めなさい、良家の子息たちよ。汝等がこの法華經を護持する必要はないのだよ」と制止された理由について、末法の初めは謗法惡機のために迹化・他方の菩薩ではその任に堪えず、そのために地涌の菩薩を大地より召し出して妙法五字を付属し、一切衆生に授与させると述べられています。

「第七章 末法弘通の導師」の第一項「①四種の四依」では、前項に引かれた寿量品の良医譬の中で毒氣が深く入りこんで本心を失い、良藥を飲もうとしない子どもたちのために、父の良医が一計を案じ、使いをやつて「父は他国で死んだ」と告げさせて、子どもたちに本心を取り戻させたことを表す「遣使還告」の經文に関して、仏滅後に衆生を教導する四依に小乗・大乘・迹門・本門の四種が分類されています。

そして、第二項の「②遣使還告と神力別付」では、第四の本門の四依として末法の初めに出現する地涌の菩薩こそ「遣使還告」であることを明かし、そのために寿量品の肝要である南無

妙法蓮華經が、如来神力品において地涌の菩薩に付属されたこと（神力別付）が述べられています。

第三項の「③総付属と拊拾遺属」では、次の属累品ですべての菩薩等に総付属が行われたこと、さらに経末の六品と「涅槃經」などで述化の菩薩等にもう一度この経が付属されて（拊拾遺属）、付属の儀がここに完結した旨が記されています。

「第八章 地涌の菩薩の末法出現と本尊建立」では、第六・第七の両章の論述により、地涌の菩薩が滅後末法に出世して「法華經」を弘通することは了解されたが、正法一千年・像法一千年はどうかという質問に対して、第一項の「①地涌の菩薩の正像不出現の理由」では、地涌の菩薩は出現しないと断言されています。そして三請三止の後、その理由として正法一千年は小乗・權大乘、像法一千年は「法華經」迹門の教えがそれぞれ流布する時代であり、それゆえ地涌の菩薩が出世して法華本門の教えを弘通することはないと説明されています。なお、項末に『天台』迹面本裏・理具一念三千』に対する形として『日蓮』事行南無妙法蓮華經・本門本尊』とあり、明確なものとしては聖人の遺文中に初めて天台との相違が示されています。

第二項の「②地涌の菩薩出現の必然」では、あらためて地涌の菩薩が末法の初めの「今」に出現し、不輕菩薩の逆縁毒鼓の儀式に准じて妙法五字を衆生に下種すること、そして「③本尊建立と瑞相」ではさらなる末法流通の経釈を引いた後に、地涌の菩薩が本門の釈尊の脇士となつて一閻浮提の本尊を日本国に

建立することが宣言されています。また、「立正安国論」では法然浄土教等の謗法が原因とされた正嘉元年の大地震等の天変地災が、地涌の四菩薩が出現する前兆かと推測されています。

そして、最後の「第九章 総結」では、先づ前半の一念三千の観心成就の問題と、後半の地涌の菩薩の末法出現と妙法五字弘通を総括する形で、

一念三千の法門を知ることができない者に対しては、仏は大いなる慈悲の手を差し伸べ、妙法蓮華經の五字の中に一念三千の珠を包んで、末代の幼稚な者の頸に懸けさせるようにされた。【80頁】

と結論し、続いて地涌の菩薩の行者守護を示して、本書は擲筆されています。

以上が「観心本尊抄」一巻のおおよそのあらすじですが、これを更に簡略していえば、本書はおおよそ三つの部分に分けるとができるように思います。

先づ第一章から第四章まで（厳密にいえば第六章第二項も含みます）は、天台大師の理の一念三千を土台としながらも妙法五字の受持を必須条件とした事の十界互具・一念三千の成立が説かれており、それが第一です。次の第五章が第二で、ここでは右に成立した事具の一念三千の本時のすがたが示され、その本時の裏付けの上に曼荼羅本尊および一尊四士本尊の相貌と末法出現が説かれています。そして、第三が第六章以下で、末法の初めに釈尊より付属を受けた地涌の菩薩が出現し、妙法蓮華

經の題目を下種し、本門の本尊を建立・弘通することが説かれています。

そこで、これらの三義が一体どのような根拠に支えられて聖人の中に成立してきたのか、途中に欠かすことのできない一念三千の仏種の問題等を差し挟みながら、次項以降に論じていきたいと思ひます。

二、本門に立脚する事の一念三千

「本尊抄」の主題の一つである一念三千とは、私たち凡夫が現実に起こす一念の心に、三千という法数で示される一切諸法が具足するという法門で、天台大師が本書冒頭に引かれてあります「摩訶止観」の第五卷に至ってはじめて示された深義であります。

具体的には、「華嚴經」の中に一切の衆生を迷いから悟りの十種の世界に分類して説かれた地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天・声聞・縁覺・菩薩・仏の十界とその互具（百界）に、「法華經」方便品にすべての事物がどのように存在し、生起するかを表した相・性・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等の十如是、それに「大智度論」に諸法を五陰世間と衆生世間の正報と国土世間の依報に分けて説明した三世間を掛け合わせた三千諸法は、私たちの日常の一思いの心に漏れなく具わっている

ので、その不思議な真理のさまを止観の修行によって觀察することを、天台大師が説き勧められたものであります。

日蓮聖人は正嘉二年（一二五八）の三十七歳の時に書かれた「一代聖教大意」以来、一念三千は天台大師が「法華經」の中より拾い出された肝要の深義であるという認識の下に、一貫して大切にされてきました。文永六年（一二六九）頃より集中的におこなわれた「摩訶止観」に対する研鑽の中で、この一念三千についての理解の中に大きな変化が表れてきたようです。文永六年あるいは八年の著とされる「十章抄」の中に、

一念三千の法門は法華經の迹門でさえ説くことはできない。ましてや法華經以前の諸經には絶えて見られない法門である。一念三千の法門は、法華經迹門方便品の「略して三乗を開して一乗を顕わす」一段の十如实相の經文を出所とするが、その義は法華經の本門に至ってはじめて成立する。法華以前の諸經は法華經迹門の義により、その迹門は本門の義により、それぞれの文を解釈すべきであり、文から直接にその義を取ることができるのは、ただ法華經本門に限られる。

とあります。右のように、三千諸法の構成要素である十如是は「法華經」迹門の方便品に説かれていますので、その意味では一念三千の法門は迹門の教えに立脚した法門であるといえますが、ただし、その真実の義は本門においてのみ成立すると聖人はここで述べられています。けれども「十章抄」にはその理由

について明かされていません。

それが文永九年（一二七二）の「開目抄」に至って、

これらの爾前諸經にある二つの過失について、妙樂大師は次のように述べている。一つは「差別や次第を重んじて平等や円融を説かないために、權教と実教の差別を打ち破って平等にすることができない」と。十界の互具・円融がなく、迹門の一念三千も成立しないので、二乗作仏も決して許されない。もう一つは「専ら釈尊は菩提樹下ではじめて成道されたと説くので、始成の垂迹身を開いて久遠の本地身を明かすことができない」と。本門に説かれる釈尊の久遠実成も隠れたままである。

この二つの偉大なる法門は、釈尊一代の教えの大綱および骨子であり、すべての經典の中心である。法華經迹門の方便品では一念三千の法門の基礎が説かれ、それに基づき二乗作仏の義が許されたので、爾前經の二つの欠点のうち、一つが解消された。

しかし、いまだ始成の垂迹身を開いて久遠の本地身が顕わされていないので、一念三千もその真実の意義は成就せず、それゆえやっと許された二乗作仏も、非常に不安定なままである。まるで水面に映った月の影を見るようであり、根無し草が波の上に漂う姿に似ている。

それが、本門の寿量品に至って久遠実成の本地身が明かされ、インドの菩提樹下で覺りを開いた釈尊は垂迹身と下

されたので、それまでの藏教・通教・別教・円教の仏果は実体のない虚妄の果徳となった。仏果が虚妄であれば、その仏果に至る修行の道筋たる九界の因行も否定される。

このように、爾前の諸經および法華經迹門に説かれた十界の因果はことごとく否定されて、久遠の本地に基づいた本門の十界の因果が新たに説き明かされた。これが本因・本果の法門である。地獄から菩薩に至る九界も永遠の仏界に包まれ、仏界もまた永遠の九界に備わって、真実の十界互具・百界千如・一念三千の法門がここに成就した。

と説かれて、本門寿量品に至り、五百塵点劫の譬えで表される釈尊の久遠の成道および壽命が示され、仏果・仏界が真実永遠になることにより、それに互具する仏因・九界も無始常住となつて、ここに真実の十界互具・一念三千がはじめて成就すると説明されています。

さらに「観心本尊抄」には、

そのような無常の仏土に対して、今、本門寿量品の説法により開顯された久遠本時の娑婆世界は、根本の災いである火・水・風の三災にも破壊されず、成・住・壞・空の四劫という変遷をも超克した永遠の淨土である。久遠実成の教主釈尊は、過去世に入滅せず、将来世にも出生されない永遠の存在であり、その所化たる九界の衆生もその常住の釈尊と一体不二の存在である。この本国土・本果・本因の三妙が一体である境界こそが、妙法を受持する凡夫の己

心に具わる三千の法界であり、国土・衆生・五蘊という三世間が具わった姿である。【45頁】

とあり、久遠の十界互具に久遠の娑婆国土が説き加えられて、その本因・本果・本国土が一体になった姿こそが法華本門に立脚する真実の一念三千であると説かれています。また同抄に

次に、像法一千年の中頃に觀世音菩薩が南岳大師、薬王菩薩が天台大師、末期にはさらに伝教大師とそれぞれ垂迹・示現して法華經を弘通し、迹門を表とし、本門を裏として百界千如・一念三千の実義を説き尽くされた。

ただし、それは衆生の一念に三千世間が道理として具備するという理具を論じるのにとどまって、現実に末代凡夫の劣心に仏界が具備するという事具、およびその事具を實現するための事行たる南無妙法蓮華經の五字と本門の本尊については、広くこれを世間に弘通することはなかった。

【74頁】

とあり、この本門に立脚する一念三千に対して、天台大師の一念三千は「迹門を表とし、本門を裏とし」た「理具」の一念三千である、その相違が明確にされています。

弘安元年（一二七八）九月の「治病大小権実違目」の末文には、

一念三千の觀法には二つある。一つは理であり、もう一つは事である。天台大師や伝教大師等の像法時代は理であり、今の末法時代は事である。觀念の内容および方法が勝

っている、起こってくる大難も激しい。天台大師が説かれたのは迹門に立脚した一念三千であり、今我々が行じているのは本門に立脚した一念三千であって、両者の間には天と地ほどの相違がある。

とあり、一念三千における天台大師と聖人の教えの相違が、本迹二門および事理によつて説明されています。

三、釈尊の因行果徳の妙法五字具足

前々項の「あらまし」でも触れましたように、「觀心本尊抄」の一念三千論は冒頭に「摩訶止觀」第五の文が引かれて、天台大師の迹門に立脚した理の一念三千より出發しながらも、「第三章 十界互具の文証と現証」に至つて、「觀心とは、自分の心を觀察して、その中に本来具わっている十法界を見ること」

【11頁】と定義され、先ず一念三千が十界互具へと絞られていきます。それと共に、その後の「法華經」における「仏界所具の九界」の証文として、寿命品の

是の如く我れ成仏してより已来、甚だ大いに久遠なり。寿命無量阿僧祇劫なり。常住にして滅せず（このように、私は仏としての覺りを得て以来、数えきれない時間が経過している。その寿命の量も無限であり、常に存在して滅することがない）。【13頁】

という本果妙の依文と、

諸の善男子、我れ本菩薩の道を行じて成ぜし所の寿命、今猶を未だ尽きず、復た上の数に倍せり（良家の子息たちよ。私がこの覺りを得るために菩薩道の因行を修して得た寿命もまだ尽きておらず、成仏して以来の五百億塵点劫に倍する時間がこれからもある）。【同右】

という本因妙の依文が連続して引かれています。これは、久遠の仏果・仏界と久遠の仏因・九界が具足するという十界互具の引意であり、前項に引用しました「開目抄」の文でいえば、

このように、爾前の諸經および法華經迹門に説かれた十界の因果はことごとく否定されて、久遠の本地に基づいた本門の十界の因果が新たに説き明かされた。これが本因・本果の法門である。地獄から菩薩に至る九界も永遠の仏界に包まれ、仏界もまた永遠の九界に備わって、真実の十界互具・百界千如・一念三千の法門がここに成就した。

という本門に立脚した事の一念三千の成就に当たりますので、ここにおいてそれまでの『迹門に立脚した理の一念三千』から『本門に立脚した事の一念三千』へという大きな舞台回しが行われていることを知る必要があります。

また、先にも少し触れましたように、聖人は初期の「一代聖教大意」や「守護国家論」等の御書以来、一貫して十界互具を一切衆生成仏の成立基盤として重視されてきましたが、この「本尊抄」においてもここで『一念三千→十界互具』とされる聖人

の意図としては、妙樂大師が「止観弘決」第五で

一念の心において、十界に約せずんば、事を収むること遍ねからず。（衆生の一念の心に關して、十界を挙げなければ、事実・事象として具足を示すことはできない。）

と説かれていますように、眼に見えない無相の三千よりも眼に見ることのできる有相の十界を問題の中心に置いて、その互具を示して行こうというお考えと思われます。そして、これはおそらく眼に見える有相としての文字曼荼羅本尊の図頭へとつながっていく聖意であると考えられます。

さて、このような『理から事へ』という大きな流れを受けて、次の「第四章 事具十界と受持の成仏」【23頁】では久遠の仏果・仏界がより具体的に『本門の教主釈尊』に限定され、その本迹の因行果徳を含めて、それらが果たして凡夫の劣心に具足するかという最疑問が中心に置かれ、また十界互具・一念三千に対する諸難が付加されて問われています。

それに対して、まず「③総じて十界互具への諸難に答える」【30頁】では付加された諸難が払われ、「④法華經だけに説かれる一念三千の仏種」【36頁】では「法華經」のみに仏種がある旨が主張されて、その中で「法華經」およびその題目の受持という方向性を示唆するという形になっています。そして、「⑤具足と受持と譲与」に至り、ついに右の最難問に対して

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、此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。【41頁】

と答えて、釈尊の仏因の万行と仏果の諸徳はみな妙法蓮華經の五字に具足しているので、私たちがこの五字を受持すれば、おのずからそれらの功德を譲与されて、凡夫の劣心に久遠の仏界が事具するという事具十界の筋道すぢみちが示されたのであります。

これは見方を変えますと、三毒強盛さんどくかうじやうの末法の衆生が煩惱を捨てることなく、ただ南無妙法蓮華經の五字七字を受持・唱題することにより成仏を遂げるといふ唱題成仏なうだいじやうぶつのありようを、聖人が実質的なものとしてはじめて説き明かされたものとなりますが、この成仏論が成立するためのポイントは何かと考えてみますと、右の項目タイトルにもありますように、『具足』と『受持』と『譲与』の三つになるうかと思ひます。このうち、『受持』は私たち衆生側が選択する主体的な行為であり、『譲与』はその行為の結果としておのづからもたらされるものであることを思えば、この成仏論が成立するかどうかの最も大きなポイントは『具足』にあると言えましよう。

それゆえ、聖人も右の「釈尊の因行果徳……」のご文の直前に「無量義經」十功德品の第七・不可思議功德力ふかしぎどくどくりきの中に見える

禪定・智恵の六波羅蜜ぜんじやうを修行できなくとも、仏の加護と經法の力用によつて、六波羅蜜ろくはらみつの修行の功德をおのずからその身にそなえる。【40頁】

という經文と、「法華經」方便品で舍利弗が釈尊に広開三頭一

の説法を願う言葉である

具足の道をお聞きしたいと願っています。【同右】

という經文を引かれています。そして、特にその中の『具足』を説明するために、「涅槃經」・龍樹「大智度論」・慧均「無依無得大乘四論玄義記」・吉藏「法華義疏」・天台大師「法華玄義」の五つの短い文証を引き合わせて、妙法蓮華經の『妙』の字義に『具足』と『六』があること、またインドでは『六』具足であることを示して、全体的には『妙』＝『具足』であり、それに基づいて「釈尊の因行果徳の二法」は「妙法蓮華經の五字」に「具足」していると断定されています。

ちなみに、この『具足』に関する一連の引文群は、最初の「無量義經」の文を除いたものが、ほぼ同様の順序で「開目抄」の中程少し前あたりに引き載せられていますが、こちらの方では『具足』の内実として「六度万行の具足」と「十界互具」の二義を聖人は提示されています。

さて、このような手続きを踏まえて示されている『具足』義ではありますが、実を申しますと、このあたりの聖人の記述を拝していますと、ある意味、一種意外な感じを受けてしまいます。と言いますのも、前の「あらずじ」でも見ましたように、本書におけるここまでの聖人の記述は、一念三千・十界互具の正否せいひについて問答を重畳ちやうじやうし、しかも「観心本尊抄副狀」に

この書は問難は多いが、答えは簡略で少ない。【81頁】とみずから仰せのように、質問を多く強く構えて、それに対し

てぎりぎりのところで答えていくというものでした。

この姿勢は前回の「開目抄」にも一貫して見えるもの（本誌創刊号79頁）でありましたが、それに比べますと、この肝心の具足義を証明するために示されているのは一群の引文に見える字義の連鎖であり、そこから「釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華經の五字に具足す」といきなり結論されますと、少なからず唐突な感じを受けてしまいます。そして、何かがそこで省略されているような印象が残ります。

そもそも、この「釈尊の因行果徳の二法」を「妙法蓮華經の五字に具足」させた主体者は誰かと考えてみますと、この「本尊抄」の「第九章 総括」に見える

一念三千の法門を知ることができない者に対しては、仏は大いなる慈悲の手を差し伸べ、妙法蓮華經の五字の中に一念三千の珠を包んで、末代の幼稚な者の頸に懸けさせるようにされた。【80頁】

のご文や、また本書より約一年前に女性の身一つで鎌倉から佐渡まで足を運んで信心の誠を表された日妙尼に書き与えられた「日妙聖人御書」にある

この妙の宝珠には、むかし釈尊が檀波羅蜜といつて、わが身を飢えた虎に与えたり、鷹に追われた鳩の代わりに身を捧げた布施の功德や、尸羅波羅蜜といつて、須陀摩王として約束を守った持戒の功德、あるいは忍辱仙人として歌梨王に両手足を切られても耐え忍んだ忍辱の功德や、能施

太子として精進波羅蜜を修して得た如意宝珠で人びとの窮乏を救った功德、また尚闍梨仙人として禪波羅蜜を修して鳥類にまで慈悲を与えた功德など、六波羅蜜の功德をすべてお納めになられた。それゆえ、末法惡世の我等衆生がこの妙の一字を受持すれば、善行を一つも修めなくても、六波羅蜜の功德をみなお与えくださる。

という仰せなどからしますと、具足させたのは釈尊ご自身の力ということになりますが、ただしこの問題に関して、本誌前稿でその内容を検証した「開目抄」の記述を考え合わせた時に無視できないのが、かの不輕菩薩の存在であります。

すなわち、本誌前号の「佐渡の日蓮聖人（上）——竜口でもたらされたもの——」の『四、不輕菩薩と「其罪畢已」』以下において、私は聖人が「法華經」不輕品の『其罪畢已』の一句に注目することにより不輕菩薩との一体感を得られ、そのことが「開目抄」のメインテーマである法華經の行者値難問題の解決に決定的な働きをし、更にまたそれが一つの基点となって聖人の信仰体系全体に多大な影響を与えていったさまを描写してみました。それゆえ、この竜口から佐渡にかけてという時期に聖人が展開された数々の教えを考察する場合、必ずや何らかの形でこの不輕菩薩との一体感が、その影をどこかに落としているものと想定する必要があるのではないかと思います。

ご承知のとおり、不輕菩薩とは往古の威音王仏の滅後像法時代に「法華經」を受持して六根清淨の功德を得た菩薩で、「法

華經」常不輕菩薩品第二十に仏滅後の流通を勧めるために、釈尊が自身の過去世の因行として説かれている菩薩であります。しかるに、「本尊抄」より三ヶ月後の消息である「南部六郎三郎殿御返事」に

その上、釈尊は不輕品にみずからの過去世の菩薩行を示して、「その時に一人の菩薩がいた。常不輕という名前である」「人びとからひどい言葉でののしられた」「また杖や木で打たれ、瓦や石を投げつけられた」などと説かれ、自身の因行を示して、滅後末法の始めに出現して弘經に努める者を激励されたのである。

不輕菩薩は「法華經」を修行し弘めることにより種々の迫害を受け、その功德によつて成道を遂げられた。日蓮は「法華經」を人びとに勧めたことが原因で刀杖の難を受け、流罪に処せられた。私の未来の成仏は疑いようがない。とありますように、聖人は法華修行のありようや時代・階位等のすべてにおいて『日蓮』不輕菩薩』と確信することにより、釈尊が成仏のために実践された因行を、不輕菩薩を介してみずからが追体験したことを強く実感されたものと思われま

す。「本尊抄」には「釈尊の因行果徳の二法」とありますが、果徳は因行の完遂によつておのずからもたらされるものでありますので、問題はひとえに釈尊の因行をいかに妙法五字に具足させるかにあります。それは右の「本尊抄」でも、また先ほどの「日妙聖人御書」でも、もっぱら大乘の菩薩行である六波羅蜜

行の具足に焦点が当てられていることから知ることができます。

そして、このように考えますと、前に触れましたように「釈尊の因行果徳」を「妙法蓮華經の五字に具足」させた主体は釈尊ご自身となりますが、ただそれを強く後押ししたのは聖人の因行追体験の実感にあつたと見る必要があるのではないか、と思います。

私は前号の拙稿において、『日蓮』不輕菩薩』はおそらく文永八年九月十二日夜半の竜口の頸の座で聖人にもたらされたものと推測しましたが、そうなれば今の不輕菩薩を仲介した釈尊因行の追体験もほぼ同じ竜口で聖人は体感されたことでありましょう。

そして更に申せば、自身の信行的な努力の結果として釈尊の因行果徳が具足された妙法五字をみずから受持して、釈尊の因果にわたる功德を残らず譲与され、事具仏界および十界の凡夫成道を聖人が感得されたのも、同じ竜口の頸の座であつたと考えるのが至当でありましょう。

ともしますと、私たちは聖人の中に、後項にても述べるような法華經の行者から上行菩薩へという宗教的エリート像のみを見がちですが、この「本尊抄」の中でも

末法時代の一分の信解もない理即但妄の私たち【20頁】

末法の初めの私のような者【73頁】

とみずから仰せのように、末法の凡夫の代表としての聖人が居

られます。

そして、かの釈尊が一切衆生の中で最初に覺りを開かれ、その宗教体験に基づいて仏として他の衆生を教導するために教えを説かれて行かれたのと同じように、日蓮聖人は末法の凡夫の一番手として文永八年九月の竜口にて題目受持の現身げんしんの成道を遂げられ、その中で得られた宗教体験に基づいて「開目抄」「観心本尊抄」でさまざまな教えを説かれ、また曼荼羅本尊を図顕されて行かれました。特に、曼荼羅本尊まんだらほんぞんに関しては、その中央に「南無妙法蓮華經 日蓮(花押)」とありますように、南無妙法蓮華經の受持による聖人の凡夫成道ぼんぷじやうどうが決定的な成立要因になっていることは、後述する通りであります。

このように見てきますと、妙法五字の受持・唱題の成仏論を説いた文と通常考えられています「釈尊の因行果徳いんぎょうかどくの二法は妙法蓮華經の五字に具足す。我等、此の五字を受持すれば、自然じねんに彼の因果の功徳を譲り与えたもう」という「本尊抄」のご文は、同時にといえますか、あるいはそれに先立って「我等」である聖人がみずから竜口で得られた成道体験をストレートに説明されたものと見る必要があるのではないか、と考えます。

四、一念三千事具成仏の成就と靈山往詣

前の「一、『観心本尊抄』のあらすじ」でも指摘しましたよ

うに、「第四章 事具十界と受持の成仏」の最末尾に引かれています妙楽大師の「止観弘決」の文は非常に大切な役割をしています。

すなわち、聖人は「第三章 十界互具の文証と現証」の初めに「観心とは我が己心を観じて十法界を見る」【11頁】と定義されて、一念三千を十界互具に縮小してその事具を論じられてきました。が、前項で見ました事具の成立を受けて、あらためて妙楽大師の「当まさに知るべし、身土は一念の三千なり」【44頁】を置き、そのことよって再び主題を一念三千へと還かえされていきます。これには『一念三千↓十界互具』とする中でずり落ちてしまった国土世間を「身土は一念の三千」と明示して、回復しようというお考えがあり、またその国土世間の回復には次のような二つの意味合いがありました。

一つは「第二章 百界千如ひゃくかいせんじよと一念三千の相違」の「②観門の難信難解と草木成仏」に

一念三千の理に基づき、草木に十如是を具足して色心および因果を具えなければ、木像や画像を本尊として仰あおぎ奉ることが成り立たないからである。【10頁】

と述べられていますように、草木世間Ⅱ国土世間を含む一念三千の法門でなければ草木成仏が成立せず、成仏しない草木で造立した画像・木像の本尊では、真実の本尊とはならないと聖人は主張されています。

これは、それゆえに一念三千を説く「法華經」以外の諸經に

基づいて造立される諸宗の本尊は有名無実であると批判し、同時に第四章の最後で国土世間の回復がされているということ、次の「第五章 末法の本尊」で説きおこす十界曼荼羅本尊は、一念三千・草木成仏の上に建立される真実の本尊であることを強く示唆したものであると理解されます。

そして、もう一つは前の「あらずじ」でも触れましたように、国土世間を回復することにより、それまでの十界互具および人界具仏界という正報中心の本書の主題を、依報である仏土へと転換して、大きく舞台回しをしようというものであります。その結果、常住の娑婆世界という仏土に裏付けられた「法華経」靈鷲山虚空会の姿を借りて表される十界曼荼羅本尊の叙述【46頁】への道を開いて行こうとするものですが、その両者の間に示されているのが、

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。所化以て同体なり。此れ即ち己心の三千具足、三種の世間なり。【45頁】

という本門に立脚する一念三千事具の結語であります。

前項において詮索しました「釈尊の因行果徳の二法は……」等の文の方は、妙法受持を絶対条件としての衆生心における久遠の釈尊の事具ということで、形としては釈尊が私たち衆生の方へ降りてこられる（久遠釈尊↓私たち）というものでした。それに対して、右の文は「所化以て同体なり」とありますように、

私たち衆生が本果の釈尊および「本時の娑婆世界」たる本国土に事具されるということ、形としては私たちの方が久遠の釈尊が居られる本時の仏国土に推参する（本国土↑私たち）というものになります。

申すまでもなく、この二つは九界即仏界・仏界即九界の十界互具と一念三千の異表現です。前項で推測したように、事具仏界の凡夫成道の方が聖人が竜口で感得されたものであるとすれば、この本国土への推参もやはり同時に聖人が竜口で得られた宗教体験であったことでしょう。そして、この聖人が竜口で得られた一念三千事具成道の中に含まれる本国土への推参に基づいて説かれたのが、靈山往詣の教説であります。

この靈山往詣につきましては、私は本誌前号の拙稿の中に「八、転重軽受と三世の成道」の一章をもうけ、聖人が「涅槃経」および「般泥洹経」に説かれる転重軽受の法門に拠って、過去世の重罪を今世で転重軽受し、その功徳により来世で靈山浄土に往詣するという、三世にわたる凡夫成仏の道を「開目抄」で示されたことを述べてみました。

そして、その中で弘安三年（一二八〇）七月の「千日尼御返事」のご文から、靈山往詣とは「法華経」寿量品が説かれる靈鷲山虚空会に往詣することであることや、その往詣する靈鷲山はまた同品自我偈に「常在靈鷲山」「我此土安穩」「我浄土不毀」「常住此説法」等とあるように、久遠常住の仏土（本国土）でもある旨に触れてみました。

ただし、「開目抄」にはこの靈山往詣の教説が一体何に基づくものなのか示されておらず、それゆえに非常に座りの悪い感じがありました。このように聖人が竜口で感得され、「本尊抄」に示された一念三千事具成道に伴う本国土への推参をその本拠に定めることにより、より安定した教説として、その重要性が強まるように思われます。

ところが実はここに一つ問題があります。それは右にも触れましたように、「開目抄」に説かれている靈山往詣は未来世における往詣であるのに対して、「本尊抄」に説かれる本国土への推参は現世のことと理解されますので、この両者の間には明確な時の相違があるということです。この問題について私は次のように考えています。

すなわち、聖人が竜口で体験された現世の往詣を基にして、「開目抄」に至るまでの間に未来世の往詣が新たに形成されたという想定です。その原因は、おそらく観念的な現世往詣よりもより現実的な未来往詣をという、「本尊抄」の論調の中にも見られた聖人の『理から事へ』という強い志向にあったものと思われる。そして、その志向の上に、具体的には次のような二つの事柄が、その形成を強く促したように考えられます。

一つは、蒙古襲来の問題を座標軸の中心に置いて聖人の思想・信仰を長らく考察されている川添昭二先生が、文永五年（一二六八）閏正月に蒙古の国書がもたらされてからにわかにクローズアップされた後生善処の信仰が、未来往詣の信仰への橋

渡し的な役割をしている可能性を指摘（「日蓮と鎌倉文化」72頁）されていることであります。

もう一つは、先ほど言及した転重輕受の法門であります。

この法門はそれ自体の中に過去・現在・未来の三世わたる構造を持ち、しかも未来世の果報についてはあまり詳細な設定がされていませんので、ある意味ではごく自然な形で、聖人の『理から事へ』という志向に押されて、靈山往詣が未来世の果報に落ち着いたのではないかと推測されます。

以上が考えられる未来世の靈山往詣形成のありさまでですが、この推測を多少なりともサポートしてくれる聖人のご文が二つほどありますので、最後にそれを紹介しておきたいと思います。

一つは「開目抄」の

日蓮といふし者は、去年九月十二日子丑の時に頸はねられぬ。此れは魂魄、佐土の国にいたりて、返る年の二月雪中にしろして、有縁の弟子へをくれば、をそろしくてをそろしからず。みんないかにをぢずらむ。

というご文です。これは同書撰述のさまを聖人みずから不思議な表現で簡潔につづられたものですが、私は本誌前稿の「おわりに」の中で、これは聖人が竜口の頸の座に自身の擬似的な死を強く意識することによって、現世の佐渡を靈山浄土に見立てて、自分の魂魄が往詣したという擬似的な靈山往詣を述べたものであるという解釈を試みました。

この佐渡往詣説とでも呼ぶべきものの中で、聖人は往詣を死

後の未来世とされていますが、同時に靈山を現世の佐渡に設定しているところに、靈山往詣の本拠である現世往詣の名残りがうかがえるのではないでしょうか。

そして、もう一つは「本尊抄」の翌日に書かれました「観心本尊抄副状」に見える

乞い願わくは一見を歴來たるの輩は、師弟共に靈山淨土に詣で、三仏の顔貌を拝見したてまつらん。【82頁】

というご文です。これは「どうか、この書を一度披見した門弟らよ、日蓮とともに法華経が永遠に説かれる靈山淨土に参詣して、釈迦・多宝・十方分身仏の三仏のお姿を目にし申し上げようではないか」と呼びかけられたものですが、文章の調子からは現世・未来世どちらの往詣とも拝せます。「本尊抄」に説かれる本国土への推参とのつながりからは現世の意が強いかとも思われますが、ともあれ、この時期の聖人の中には現世と未来世の二つの往詣が共存したことを示すような文章ではないかと思えます。

五、本門の一念三千の仏種

仏種とは、仏に成るための種子であり、仏種子ともいいます。

通常は、衆生の中にある仏性を指しますが、聖人は仏や菩薩によって下される成仏の因子という意味で多く使われます。

その聖人がこの時期、どれほどこの仏種に対する関心を高く持たれていたかを示すものが本書の中にありますので、それを紹介してみたいと思います。それは「第四章 事具十界と受持の成仏」の「④法華経だけに説かれる一念三千の仏種」に「観普賢経」の経文が二つ引かれています。その前の方の引文に

普賢経に云く「……乃至、汝、大乘を行じて仏種を断

ぜざれ」等云云。【37頁】

とあります。これは諸仏が行者に「この大乘經典である『法華経』ならびに『観普賢経』を修行して、仏種を絶やさないうにせよ」と命じたものですが、実は「観普賢経」の経文には「汝、大乘を行じて法種を断ぜざれ」とありまして、「仏種」ではなく「法種」となっています。聖人が作成された「注法華経」にも同文が引かれており、そちらも「法種」となっていますので、聖人は「本尊抄」に引用されるに際して、意図的に「法種」を「仏種」と変えて書き込まれたことは間違いありません。

ご存知のとおり、「法華経」の譬喩品には

若し人、信ぜずして、この経を毀謗せば、則ち一切世間の仏種を断ぜん。

という釈尊のお言葉があります。「法華経」を信じない者はみずからの仏種を断絶してしまうという内容ですが、この経文を強く意識された聖人が、どちらかといえば、すべての人に本来平等に備わっているとされる「仏性」に近いイメージの「法種」を嫌って「仏種」と改め、それが「法華経」の結経で

ある「観普賢經」に説かれていることを示すことにより、最終的に仏種が本經の「法華經」だけに説かれている旨を主張されんとしたものであると考えられます。

元來、この仏種を含み説く種熟脱の三益という考え方は、最初に仏に成る種子を下し（下種益）、中間に種子を調養して成熟させ（熟益）、最後に仏種を得脱せしめる（脱益）という、仏が衆生を教化する始終を表したものです。天台大師は「法華玄義」の中で、「法華經」が他の經典より勝れる理由を三つ挙げられています。その中の一つとして、この種熟脱の化導の始終は他經に見られず、「法華經」だけに説かれる教説であると述べられています。

当然、この三益の中ではあらゆる意味で下種益が根源となりますので、下種および仏種という成仏の根幹がないことを指摘して、諸經を批判することは非常に有効であり、それゆえ聖人もすでに「開目抄」において

真言宗や華嚴宗などが依りどころとする經典には、下種益・熟益・脱益という大切な仏の化導の三義に関してはその名称すら説かれていない。ましてや、その内容が示されているはずもない。

華嚴宗や真言宗の經典などでは、一生の間に初地という高い位に到達して、この身のままで成仏するなどと説かれるが、經典そのものが仮りに説かれた方便の教えに過ぎず、成仏の根源である過去の下種益も明かされていない。下種

のない成仏は何の実体もなく、あたかも秦の始皇帝の家臣・趙高や日本の弓削道鏡が王位をうかがおうとしたようなものである。

諸宗はお互いに自分の宗旨こそが優れていると争っているが、私はそのような争いには加わらない。ただ經典の心に任せるだけである。法華經だけに示される仏種に基づいて、インドの天親菩薩は法華經の種子が最高であると述べた。その仏種とは、天台大師が説かれた一念三千に他ならない。

といい、また

また、仏に成る方法としては、華嚴宗の唯心法界觀や三論宗の八不中道觀、法相宗の唯識觀や真言宗の五輪觀などが説かれるが、それらによって仏道が成就するとは思われない。ただ天台大師が説き示した一念三千の法門だけが、成仏にいたる道と考えられる。

この一念三千の法門についても、末代の凡夫たる我々は少しばかりの理解力もないので、当然その修行に堪えることはできない。けれども、釈尊が一代五十年で説かれた諸經の中で、この法華經だけが一念三千の玉を含み持っている。

その他の經典の極理は玉に似ているようで、その実は価値のないただ黄色いだけの石にすぎない。砂をいくらしばっても油は出てこない。子供を産めない女性に子供を求め

でも無理な話である。

それゆえに、他の經典では智者でさえも仏には成ることはできない。一方、この法華經はいかなる愚人であつても成仏の因たる仏種を得ることができる。前に引いた涅槃經に「強いて求めなくても解脱にはおのずから至る」と説かれる通りである。

と述べられています。ここにはまた、仏種の実質的な内容が一念三千の法門であり、それは一念三千だけがあらゆる衆生を成仏に導く教えだからという理由が明示されています。ただし、「本尊抄」に

このように、法華以前の諸經や法華經迹門の中に説かれる円教でさえ成仏の真因とはならない。【54頁】

と仰せになっていますように、この仏種も迹門に立脚した理の一念三千ではなく、あくまでも本門に立脚した事の一念三千であることを確認しておく必要があります。

以上のように、この時期、「開目抄」から「本尊抄」にかけて聖人が「法華經」の仏種に注目された理由の一つとして、その有無に拠つて諸經・諸宗の勝劣を判定し、「法華經」の独勝を示していこうとされたことがあつた訳ですが、もう一つ、より大きな理由として考えられるのが、次に述べる末法は下種に限るといふ断案（だんあん）に基づく地涌の菩薩の末法下種であります。

六、上行菩薩の自覺と逆縁毒鼓の末法下種

これまで、本誌前号の拙稿では「開目抄」、そして本稿では「觀心本尊抄」を拝読し、それぞれの内容を考察して、この時期の聖人がどのような教えを説き示されているか、その特徴的なものを取り上げて紹介してきました。

その内、これまでのほとんどのものは、基本的には聖人が文永八年九月十二日の竜（たつのくち）口の頸の座に臨まれた時に、それまでのみずからの信行的努力の意味を「法華經」常不輕菩薩品の『其罪畢已』の四字に認められ、それと同時に体得された不輕菩薩との一体感という宗教体験の上に成立したものであります。

それに対して、本項の上行菩薩ならびにその末法下種に関しては、これから述べますように、「開目抄」にその方向性や道筋らしきものは見えますが、肝心の地涌の菩薩および上行菩薩への着目には特筆すべきものではありませんので、「開目抄」を書かれた後、「本尊抄」が著されるまでの一年二ヶ月ほどの間に、新たに聖人にもたらされたものと思われれます。

さて、私は前回の「佐渡の日蓮聖人（上）」——竜口でもたらされたこと——の中に「五、勸持品と不輕品」の一章を立て、聖人が竜口で得られた不輕菩薩との一体感と、「法華經」における修行や衆生教化の方法が三世不変であるという原則に基づいて、「法華經」勸持品の二十行偈（にじゅうぎょうげ）を色読（しきどく）する正当性を主張され、

それによつて日蓮が法華經の行者であることが確定した旨を論じてみました。その結果、勸持品の二十行偈を説いて受難の中での滅後の弘經を誓つた八十萬億那由陀の諸菩薩の代理という自負を聖人が語られていることに触れ、その自負の先に上行菩薩の自覺が想定されるさまを述べてみました。

その上行菩薩および地涌の菩薩に対する関心ですが、「開目抄」の方はあれだけの分量を持ちながら、その関心はただ一ヶ所にしか見ることができません。本誌前号に示した「目次」【前号2頁】でいいますと、「第十章 本門の師弟關係」の第二項「②地涌の菩薩の出現」の中で、「法華經」の説相にのつとつて上行等の四菩薩を上首とする地涌千界の諸菩薩が大地より出現し、それが機縁となつて如来寿量品で五百塵点の仏寿が開顯されたことが述べられています。また、そこではその高貴なさまが強調され、釈迦・多宝・十方分身の三仏を除けば、一切衆生を成道に導く善知識であるとは仰せですが、ある意味ではただそれだけで話題は転じてしまい、むしろあつけないように感じられるくらいであります。

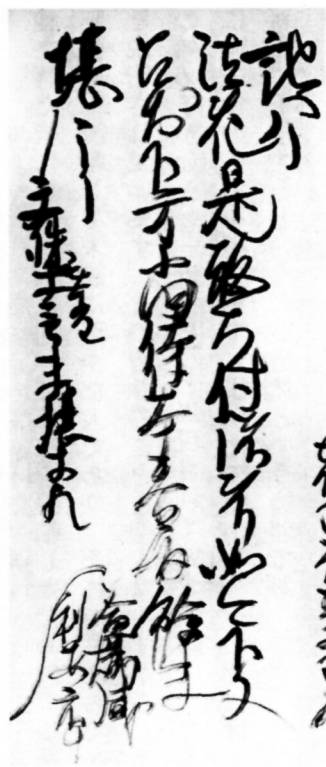
けれども、その「開目抄」の後、聖人は『果たして仏滅後、特に末法時代においてこの「法華經」の教えを弘通して、人びとを導いていくのは誰なのか』という課題を追求されていかれたようで、そのあたりの状況を示す聖人の記述が一つありますので、紹介してみたいと思います。

それは、近年には弘安元年（一二七八）とする説もあります

が、從來文永九年（一二七二）の撰述とされてきた「下方他方旧住菩薩の事」という御書であります。本書は、先ず諸菩薩を下方Ⅱ地涌の菩薩、他方Ⅱ觀音等、旧住Ⅱ文殊・弥勒・藥王等に三分し、旧住（娑婆世界に古くから居住する）で迹化（迹門の釈尊に教化された）の菩薩である藥王の再誕とされる天台大師および伝教大師は、釈尊よりの付属がなく、末法という時を得ない等の理由から、「法華經」本門の教えを弘通することができないこと、そして本化（本門の釈尊に教化された）の地涌の菩薩こそが釈尊の付属を受けて本門の教えを弘宣することを示す内容となっております。

本書のご真蹟は全部で四紙で、現在は中山・法華經寺に所蔵されていますが、次頁上段に載せましたのはその一部分と当該部の釈文です。最初に「記八」と見えるのは妙樂大師の「法華文句記」卷八の文であります。聖人はこの文をよほど大切な証文と考えられたようで、短い本書の中で二回にわたつて同じものを引用されています。上の写真はその二つ目の所のもので、先ず「記八云」として、次に三行にわたつて「法花は秘密……」と記されています。

文意を取りますと、「法華經は深密の法であるから菩薩たちに付属される。ただ、法華經本門の付属に関しては、釈尊は本化の地涌の菩薩の出現を待たれた。というのは、末法の弘經は大変にきびしいので、他の菩薩ではその任に堪えることができないからである」となります。そして、全体の四行目の「堪云



「下方他方旧住菩薩の事」

記八云

法花是祕密付諸菩薩如今下文

召於下方尚待本眷属餘未

堪云云——文殊藥王等云未堪等歟

云」に斜め下に線を引かれて、「文殊藥王等云未堪等歟」の十
字が記されていますが、これはこの引用文を受けての聖人のコ
メントといえますか、感想文であります。訓み下してみますと
「文殊・藥王等を未だ堪えず等と云うか」となり、多少誇張し
て意味を取れば、「これは何ということだろう。文殊や藥王と
いう偉大な菩薩たちでも、末法で法華本門の教えを弘通する役
目を果たすことができないのであるうか」となりましょうか。
書き込みの様子から、多少の驚きを込めた聖人のつぶやきが聞
こえるように思われますが、いかがでしょうか。

ともあれ、「開目抄」以後、このような段階を経て、いよいよ

よ「法華經」を付属された諸菩薩を退けて、聖人の関心は独り
釈尊より法華本門の付属を受けられた地涌の菩薩へと絞り込ま
れ、その滅後末法における衆生教化を確信されます。「本尊抄」
の「第七章 末法弘通の導師」【63頁】では、仏滅後に人びと
を教導する四依の導師に小乗・大乘・迹門・本門の四種を立て
て、第四の本門の四依は地涌の菩薩であると断定されています。
そして、その理由として地涌の菩薩だけが寿命品の肝要たる妙
法蓮華經の五字を結要付属されたがゆえにと述べて、「法華經」
神力品の經文が引かれています【67頁】。このように押します
と、最終的に聖人は神力品に説かれる釈尊よりの結要付属・別
付属をやはり決定的な証拠として、滅後末法の導師を地涌の菩
薩に限定されたことが知られます。

そして、その教化の意義ならびにありさまについては、「第
六章 末法に流布すべき法華本門の教え」の「②末法為正と種
脱の相對」に、在世の本門と末法の初めを對比させて、

釈尊が靈鷲山で説かれた法華經本門の教えと、末法の
初めに弘まるべき教えとは、同じように純粹な円教である。
ただし、釈尊在世の本門は過去に下種を受けた衆生に解脱
を与える時であるのに対して、末法の初めは過去下種を持
たない衆生に仏種を下す時である。それゆえ、在世の本門
には一品二半の教法を説き、末法の初めには題目五字の要
法を流布するのである。【57頁】

と記し、本門が脱益であるのに対して、末法の初めの地涌の菩

薩の教化が妙法五字の下種益であると明示されています。

聖人がこのように末法の初めは妙法の下種であると考えられた理由はおおよそ二つのことが考えられます。第一の理由は、前項で取り上げた一切衆生の成仏を可能にする一念三千の仏種は、「法華経」の本門だけが含み持っているという聖人が注目された事実でありまして、そこからその一念三千の仏種をつつみこんだ妙法五字を末法の衆生に下していこう（下種益）というのは、至極自然な発想であつたと思われまゝす。

そして第二の理由は、末法の衆生には仏種がないという聖人の断案（だんあん）であります。ただし、どうして末法の衆生が仏種を持たないのか、その訳を述べる場合、御書の中には次のような二つの説明が見られます。

一つは、本書に引かれている「法華経」如来寿量品の良医（りやうい）の譬えの文【62頁】に見える毒藥を飲んで「本心を失つた子」と「本心を失わなかつた子」のうち、「本心を失わなかつた子」とは、過去世に下された仏種を失わずに「法華経」の本門で得脱した人びとであるのに対して、「本心を失つた子」とは、下種された後に悪い友人に遇つて仏法を退転したために、仏種を忘失（わしつ）し、流転して末法に至つた人であり、それが私たちであると説明されています。その辺りのことを聖人はみずから「末法の始め予が如き者」【73頁】と表現されていますが、このように過去世の仏種を喪失（そうしつ）してしまったのだから、その者にはまた新たに下種するというのが当然という論理であります。

そして、もう一つは文永十年（一二七三）の「小乗大乘（しょうじょうだいじよう）分別抄」や同十二年（一二七五）三月の「曾谷入道殿許御書（そやにゆうどうどのがかり）」に見えるものですが、こちらは過去に仏種を下された者の多くは釈尊の在世で得脱してしまい、たとえそれに漏れた者や、在世で新たに下種された者も、正法・像法の二千年の間に小乗・権大乘・迹門などの教えを縁として、仏種を熟して解脱してしまふ。その結果、末法の衆生は全く過去に下種されたことのない者ばかりとなるので、あらためて仏種を下して行こうという論理であります。

このように、以前下されたものを忘失したか、それとも全く下された経験がなかつたかという説明の相違はありますが、ともあれ、末法の衆生は仏種を持たないという断案と、「法華経」の本門だけに説かれる事の一念三千の仏種という後押しを受けて、「本尊抄」の第六章以降の結論が次のように述べられています。大切なご文ですので、訓（よ）み下し文と現代語訳の両方を載せておきます。訓み下し文は

今、末法の初め、小を以て大を打ち、権を以て実を破し、東西共にこれを失し、天地顛倒（てんどう）せり。迹化（てん）の四依は隠れて現前（げんぜん）せず。諸天、其の国を棄（す）ててこれを守護せず。

此の時、地涌の菩薩始めて世に出現し、但妙法蓮華経の五字を以て幼稚（ようち）に服せしむ。「謗（よ）に因つて悪に墮（お）せば、必ず因つて益を得」とは是れなり。

とあり、現代語訳の方は

今、時は末法の初めに入り、小乗教が大乗教を打倒して権教が実教を破折し、東西の分別もなく天地もさかさまに認識されるような謗法の悪世である。法華迹門の教えを弘める四依の導師は謗法者の迫害にとっても耐えることができず、隠れて出現しない。また、諸天善神も謗法の国を見捨てて、守護することはない。

こうした時に、釈尊より結要付属を受けた地涌の菩薩が初めて世に出現し、要法たる妙法蓮華經の五字の良薬を末代幼稚の衆生に服用させる。すると、人々は正法の五字に反逆し誹謗して一度は罪を得るが、後にそれは救いを受ける縁となる。妙樂大師が「謗法の科によつて惡道に堕ちた者は、必ず謗法の因縁によつて利益を受ける」と釈した通りである。【74頁】

となります。この最後に地涌の菩薩が末法の衆生を教化する具体的な姿を示すものとして引かれている「謗に因つて惡に墮せば、必ず因つて益を得」という文は、妙樂大師が「法華經」常不輕菩薩品の經文を解釈された「法華文句記」第十の文です。

ご承知のとおり、常不輕菩薩品には礼拝行をおこなう不輕菩薩を杖木瓦石で迫害した四衆が、その罪によつて一度は地獄に堕ちますが、それが逆縁となつて再び不輕菩薩にめぐり値い、その所説の「法華經」を聞いて得益するという姿が説かれています。右文はその教説の肝要を妙樂大師が一句の内に説かれたものであり、いわゆる逆縁毒鼓義を示されたご文であり

ますが、聖人がその一句の釈文をここに引用されたことによつて、地涌の菩薩がまさしく不輕菩薩の逆縁毒鼓の化儀にのつて、末法の衆生に妙法五字を下種することを、私たちは知ることができるのであります。

本誌前号を読んでいただいた方は覚えておられるかと思いますが、前稿において私は「六、順縁から逆縁へ」の一項を設けて、文永八年九月の竜口法難において聖人が体得された不輕菩薩との一体感に基づいて、それまでの最終的には正や善のみに存在する順縁世界から、邪や惡を認めて、邪や惡があるゆえに正や善もまたあるという逆縁世界へと、その信仰世界の土台が転換されたことを述べてみました。また、それに続く「七、逆縁毒鼓の折伏」では、この『順縁→逆縁』という転換を受けて、天台大師が「摩訶止観」に説かれた「涅槃經」の順縁の折伏を退けて、不輕品の逆縁毒鼓の折伏を聖人が「開目抄」において推奨されていることを紹介しました。

しかるに、このように竜口から「開目抄」にかけて、聖人の中で急速にその重要性を増してきた不輕菩薩の逆縁毒鼓義でしたが、「本尊抄」に至つて滅後末法の下種の導師が地涌の菩薩に指定されるや、ついにその下種・教導の具体的なあり方をも担うようになりました。これは見方を変えていえば、竜口における不輕菩薩との一体感という宗教体験に淵源する逆縁毒鼓義の発見がなければ、果たして聖人は末法の導師として地涌の菩薩に着目され、その教化方法を具体的に示すことがおできにな

つただろうか、という思いに私たちを導きます。

ところで、右の文に聖人が「謗ぼうに因よつて惡に墮おせば、必ず因つて益を得」という妙樂大師の釈文を置いて、地涌の菩薩の末法下種の行儀を逆縁毒鼓に指定された理由については、ご自身では明らかにされていませんが、おそらく私が前稿で不輕品の折伏の根拠に想定した次のような天台大師の「法華文句」第十のご文が、聖人の心中にはあったものと思われまふ。

問うて曰く、釈迦は出世して踟躕ちちゆくして説かず。今は此れ何の意ぞ。造次ぞうじにして説くは何ぞや。

答えて曰く、本と已すでに善有るには、釈迦は小を以てこれを將護しょうごし、本と未だ善有らざるには、不輕は大を以てこれを強毒かうどくす。

これは天台大師が釈尊と不輕菩薩の布教方法が相違する理由を述べられたものですが、現代語に訳してみますと、次のようになります。

問うていう。釈尊は世に出てすぐではなく、成道後四十二年を経てようやく法華經を説かれたのに対し、不輕菩薩はどうしてこのようにいきなり法華經を説いたのであるうか。

答えていう。釈尊が教化された人びとは過去世に法華經を聞いて仏種を受けていたので、先ず小乗教を示し、順次に導いて彼らを助け護つていかれたが、不輕菩薩が教導した人びとは過去世でも法華經を聞いたことがなかったの

で、ただちに実大乘の法華經を強しいて説き聞かせて、仏種を下したのである。

すなわち、ここでの大きなポイントは、釈尊の教化対象が「本と已に善有る」、つまりすでに『善い仏種』を受けて持っていた人びとであったのに対して、不輕菩薩の方は「本と未だ善有らざる」と仏種を持ち合わせない人びとと言うことで、これは右に述べたように、聖人が規定された末法の衆生のありようと一致し、それゆえに不輕菩薩の逆縁毒鼓の行儀が地涌の菩薩の末法下種に適用されたものと考えられます。

ただし、右の「法華文句」第十の文は、文応元年（一二六〇）の「唱法華題目抄」と文永十二年（一二七五）の「曾谷入道殿許御書」の両書に引かれていますので、聖人が文永八年の竜口で不輕菩薩との一体感を得られた際に即座にこの文を想起され、先ず末法の衆生教化は不輕菩薩の逆縁毒鼓だと決定された上で、そこから改めて衆生の機根を観察されて、そこに「本と未だ善有らざる」という仏種無きさまを見られた、という過程を想定することも可能であります。

ともあれ、このように末法の下種は逆縁毒鼓とされたのに対して、右の文に「釈尊が教化された人びとは過去世に法華經を聞いて仏種を受けていたので、先ず小乗教を示し、順次に導いて彼らを助け護つていかれた」とありますように、釈尊は人びとの仏種を損なうことのないように小乗→大乘→「法華經」と順次に説いて、最後に本門の寿量品にて人びとに得脱とくだつをもたら

しました。そのところを前には現代語訳を挙げましたが、聖人は

在世の本門と末法の初めは一同に純円じゆんえんなり。但し彼れは脱、此れは種なり。彼れは一品二半いっぽんにはん、此れは但題目ただの五字なり。【57頁】

と表現されたと考えられますので、この脱（釈尊）と種（地涌・不輕）という対比も、右の「法華文句」第十の文に見える（釈尊）対（不輕）の図式に基づくものと断定して、そう大禍たいかないものと思われます。

なお、ただ今は末法に出現する地涌の菩薩の行儀が逆縁毒鼓の下種である旨を述べてみた訳ですが、実は同じ「本尊抄」には

当まさに知るべし、此の四菩薩、折伏しやくふくを現けんずる時は賢王けんわうと成りて愚王ぐわうを誠責かいしやくし、摂受しやうじゆを行ずる時は僧と成りて正法を弘持くわじす。【76頁】

という、よく知られた一文があります。これは地涌の四菩薩が出現して折伏の姿で弘教する時には、世間の賢王となつて愚かな国王を誡め、摂受の相を示して修行する時には、出世間の僧となつて正法を受持・弘通するというご文ですが、すでに先学によつて指摘されていますのは、このご文のポイントは地涌の菩薩が蒙古国もうここくの賢王となつて謗法の愚王である日本国王を折伏することにあり、それゆえ対置される僧の摂受には重要な意味合いはさほど含まれていないという解釈です。

これは「開目抄」で不輕品の逆縁毒鼓の折伏を推奨すいしょうし、「本尊抄」では同じ逆縁毒鼓を実質内容とする地涌の菩薩の下種益を明示された聖人の意図を重視する時には、まず妥当な解釈ではないかと思ひます。

最後に、本項で述べてきました聖人の地涌の菩薩、およびその上首である上行菩薩への関心と着目は、そのままその菩薩の役目を引き受けて実践して行こうとする聖人のご自覚へと繋がることが言うまでもありません。この聖人が果たして上行菩薩の自覚を持たれていたか否かという問題はしばしば取り上げられますが、これに対する答えとしては、聖人が文永十一年（一二七四）十二月に凶顕された曼荼羅本尊（通称・万年救護本尊）の讀文さくもんに

大覚世尊だいがくせそん、御入滅の後、二千二百二十余年を経歴す。しかりと雖いふとも、月・漢・日の三ヶ国の間、未だ此の大本尊ましまさず。あるいは知つてこれを弘めず。あるいはこれを知らず。我が慈父じふは仏智を以てこれを隠し留め、末代の為に残したもう。後五百歳の時に上行菩薩、世に出現して始めてこれを弘宣くわせんす。

とあり、上行菩薩がこの大本尊を弘宣すると明言され、それを聖人が実践されている事実を挙げるだけで十分ではないかと思ひます。

それゆえ、本項の記述をとりまとめますと、「開目抄」執筆以降に上行菩薩を上首とする地涌の菩薩の自覚を得られた聖人

は、末法の衆生を無仏種と規定することにより、不輕菩薩の逆縁毒鼓の下種を弘經の方軌と定め、未曾有の曼荼羅本尊を図顯して弘宣し、末法の人びとを教導して行くことを、「本尊抄」で表明されたのであります。

七、曼荼羅本尊の図顯

「一、『觀心本尊抄』のあらすじ」で述べましたように、「第五章 末法の本尊」の「③本尊の相貌と出現」には

其の本尊の爲體、本師の娑婆の上に宝塔空に居し、塔中の妙法蓮華經の左右に釈迦牟尼仏・多宝仏、釈尊の脇士は上行等の四菩薩、文殊・弥勒等は四菩薩の眷屬として末座に居し、迹化・他方の大小の諸菩薩は、万民の大地に処して雲閣月卿を見るが如し。十方の諸仏は大地の上に処したもう。迹仏・迹土を表する故なり。是の如き本尊は在世五十余年にこれ無し。八年の間にも但八品に限る。【46頁】とあり、流れとしては『本門に立脚する事の一念三千』↓『地涌の菩薩に付属された本門の肝心の南無妙法蓮華經』↓『其の本尊の爲體』ということで、「事の一念三千をつつみ具足した南無妙法蓮華經の本尊」としての曼荼羅本尊の相が説明されています。

十界の内、ここには仏界と菩薩界しか見えませんが、地涌の

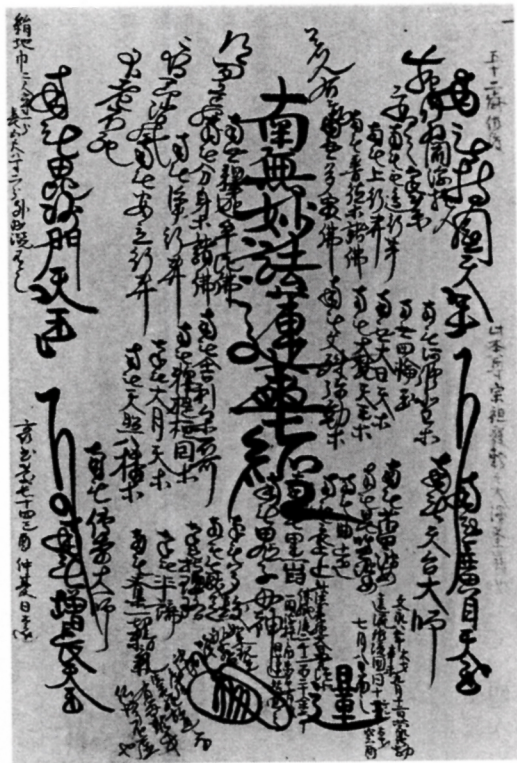
菩薩が在座する涌出品から属累品までの八品に出現したとありますので、本門虚空会の姿を借りた十界曼荼羅のご本尊を指した記述と理解してよろしいかと思えます。

また、その際に確認しておかなければならないのは、右のようにこの曼荼羅本尊自体が地涌の菩薩に結要付属された南無妙法蓮華經に基づいていますので、この本尊を建立する権限を持つのは地涌の菩薩に限られるという事実であります。

次頁上段に掲げましたのは、聖人が「本尊抄」を書かれてから約二ヶ月半後の文永十年七月八日に、佐渡の「一谷」において、相貌が整足したものととしては初めて図顯された曼荼羅本尊で、一般には「佐渡始顯本尊」と通称されています。ご眞蹟は明治八年の身延山の大火で焼失しましたが、同山第三十三世の日亨師（一六四六―一七二二）が臨写したものが現存し、左はその写真と図版であります。が、時期的な順序からしても、この相貌は文字どおり、右の「其の本尊の爲體」云云という記述に基づいて顯されたものと考えられます。

しかし今、あらためて「本尊抄」と曼荼羅本尊との関係に思いを致してみますと、「觀心本尊抄」という書名をおおよそ『聖人が心中に感得された本尊について解説した書』と理解し、その著作の動機を『佐渡流罪以前は一貫して本尊と定め、「本尊抄」の時点でも四菩薩像を副えた一尊四土として本尊と拝する釈尊像があるにも関わらず、どうして自分はそれ以外に曼荼羅本尊を図顯しなければならぬのか、という問題を説明するた

南無毘沙門天王	《愛染明王》
得聞是經 病即消滅 不老不死	南無釈迦牟尼仏 南無分身等諸仏 南無淨行菩薩 南無安立行菩薩
南無妙法蓮華經	南無舍利弗等声聞 南無鬼子母神 南無多髮 南無無厭足 南無持環珞 南無一切精氣 南無傳教大師 南無增長天王
若人有病	南無無多宝仏
南無持国天王 此經則為閻浮提 病之良藥	南無阿修羅王等 南無毘沙門王等 南無四輪王等 南無大日天王等 南無大梵天王等 南無殊勝勒等 南無黒齒 南無天台大師 文永八年太歳辛未九 月十二日蒙御勸遠 流佐渡国同十年七 月八日蓮
《不動明王》	南無広目天王



佐渡始頭本尊（日亨臨写本）

め』と想定した場合、両者の関係に対する理解は大分違つてく
るように思います。

すなわち、右の「其の本尊の為体」云云の一段が曼茶羅本
尊の相貌を直接説明したお言葉であることに変わりはありま
せんが、「本尊抄」はそんなごく一部分に止まらず、一巻すべ
てが曼茶羅本尊を説明した書であると考えるのが、より自然で
はないかということであります。

私はこれまで、「本尊抄」で聖人がどのようなことを説かれ
ているか、その大体を述べてきた積もりですが、実はその中で
三つの聖人のお姿を拝見してきました。

一つは「三、釈尊の因行果徳の妙法五字具足」の中で、文永
八年九月の竜口において不輕菩薩との一体感による釈尊因行の
追体験の後押しのもとに、釈尊の因果の功徳を具足した妙法五
字をみずから受持することにより、末法の凡夫の一番手として
事具十界の凡夫成道を遂げられた聖人のお姿を拝見しました。

二つ目は「四、一念三千事具成仏の成就と靈山往詣」の中で、
右の妙法受持による凡夫成道と同時に本時の仏国土に推参し、
現世の靈山浄土に往詣される聖人のお姿を拝見しました。

なお、本項の冒頭に引きました「其の本尊の為体」云云の
一段のご文は、この聖人のお姿を受けて述べられていますので、
そこから言い直せば、これは曼茶羅本尊の相貌であると同時に、
私たちが現世で、また未来世で往詣すべき靈山浄土を表現した
ものであり、その靈山はまたその本処としての久遠の本国土の

意を裏に含み持つ靈山淨土であることを表しています。

最後の三つ目は「六、上行菩薩の自覺と逆縁毒鼓の末法下種」において、「開目抄」擱筆以後に到達した上行菩薩および地涌の菩薩応現の自覺の下に、十界曼荼羅本尊を建立し、かつて竜口で得た不輕菩薩の逆縁毒鼓の行儀に基づいて、末法の衆生に妙法五字の仏種を下して救済して行こうとされる聖人のお姿であります。

私は、このように「本尊抄」の中に拝見される三つのお姿を、みずから一幅の中に文字を用いて示さんとされたのが、聖人の曼荼羅ご本尊であろうと考えています。勿論、そのようなことを聖人が直接仰せになったものなどはありませんが、次のような事実は多少ともその推測を手助けしてくれるものになるうかと思えます。

それは相貌が整束したものの最初として通称・佐渡始頭本尊を右に紹介しましたが、実は聖人はそれ以前にいわゆる相貌が整備されていない曼荼羅本尊を、現存する分に限れば十数幅図顕されています。これらは一般に「簡略」な「試作」「習作」と規定されて、右の佐渡始頭本尊以降の整足されたご本尊とはかなり明確に区別されています。

およそ曼荼羅本尊全体の考察においては、多く後期のものほど相貌は整備されて、聖人晩年の弘安期（一二七八〜八二）に至って完成するという見方が古来より支持されています。けれども、それはあくまでも相貌レベルでの話であって、聖人が一

番最初に、また最も基本的なその中にどのような意義を込めようとしていたかを見て取ろうとした場合は、むしろ原初的なもののほどその材料を提供してくれるというのは、当然の話であります。今はそのような関心から、その相貌が整束していない十数幅の内、図顕の年月日が明記されている二幅の曼荼羅本尊を取り上げてみたいと思います。

先づは文永八年（一二七一）十月九日に相模国の本間依智郷において図顕されたご本尊で、現在は京都の立本寺に所蔵されています。次頁上段の写真と図版を見ていただいで分かりますように、中央に「南無妙法蓮華經」と大書され、左下に「日蓮（花押）」、上部左右に不動明王と愛染明王の種子の梵字とされる「𑖀（カン）」字と「𑖐（ウン）」字、そして右下には「文永八年太歳辛未十月九日、相州本間依智郷にてこれを書す」と記されています。申すまでもなく、その九月十二日に聖人は竜口の頸の座に着かれており、それから一ヶ月足らずということで、その余韻いまだ冷めやらざる内での図顕であつたと思われるます。

相貌はこれですべてですので、果たしてこの一遍のお題目と署名・花押のたった十文字から一体何を読み取ろうというのか、と言われるかも知れませんが、私としては本稿にてこれまで考察してきましたように、曼荼羅本尊を聖人みずから解説された書である「観心本尊抄」の記述にこの十文字を照合させた時に、そこにみずからの「釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華經

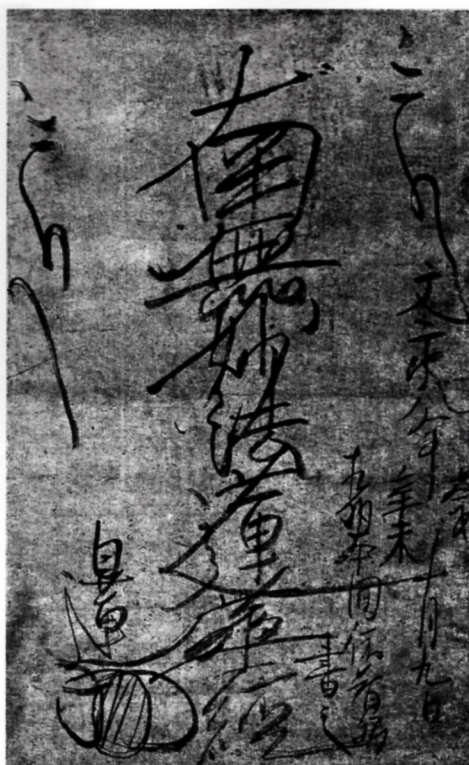
〈愛染明王〉

南無妙法蓮華經

日蓮（花押）

〈不動明王〉 文永八年（太歳辛未）十月九日

相州本間依智郷書之



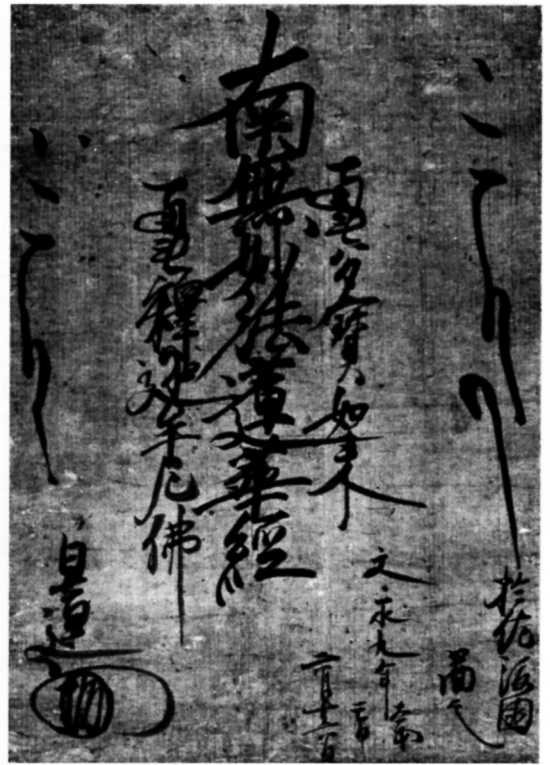
京都立本寺蔵

の五字に具足す。我等、此の五字を受持すれば、自然に彼の因果の功德を譲り与えたもう」の記述のとおり、南無妙法蓮華經を受持して現身に凡夫成道を遂げられる聖人のお姿を拝するのは、ある意味では至極当然のことではないかと思えます。

つまり、右に紹介した私が「本尊抄」の中に拝見した一番目の聖人のお姿であります。勿論、ご体験そのものは九月十二日の竜口の頸の座で聖人にもたらされました。それから一ヶ月足らず、果たしてあの体験・体感を何とか眼に見える形に表現するにはどうすればよいのか、聖人はあれこれと思案をめぐらされたことでしょう。これはその結果の十文字であり、この自身の成道の姿を表現した「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」が、その後に図顕されて行きます曼荼羅本尊すべての中核になっていくことは言うまでもありません。

その次に見ていただきたいのは、文永九年（一二七二）六月十六日に佐渡の「谷」にて図顕されたご本尊で、ご眞蹟は京都の妙蓮寺に嚴護されています。次頁上段の写真と図版にありますように、先ず「南無妙法蓮華經」と「日蓮（花押）」という中核が書かれてありますので、これによって聖人の妙法受持成道が表されていることは、今述べたとおりであります。

次に、このご本尊には「南無妙法蓮華經」のお題目の左右に「南無釈迦牟尼仏」「南無多宝如来」と記されていますが、これは申すまでもなく本項冒頭に引きました「本尊抄」の「其の本尊の爲体、本師の娑婆の上に宝塔空に居し、塔中の妙法蓮



京都妙蓮寺蔵

〈愛染明王〉

於佐渡国図之

文永九年〈太歳壬申〉

南無多宝如来

六月十六日

南無妙法蓮華經

南無釈迦牟尼仏

日蓮(花押)

〈不動明王〉

華經の左右に釈迦牟尼仏・多宝仏」という姿そのものであります。それゆえ、これは「法華經」の靈山虚空会の姿を極めて簡略に文字化したものであり、その下に「日蓮(花押)」を据えることにより、聖人が靈山浄土へ、そしてその靈山の本処である本国土へ往詣したという、前記した二つ目のお姿を読み取るこ

とができるのであります。

前述したとおり、これは本来、右の現身成道と一具のもので、すので、やはり竜口の頸の座におけるご体験であつたと拝されます。聖人はこの体験を表現するに際し、先ず「開目抄」に「日蓮といふし者は、去年九月十二日子丑の時に頸はねられぬ。此れは魂魄、佐土の国にいたりて」云々と記されて、靈山に見立てた佐渡に自身の魂魄が往詣した旨を述べられました。そして、それから四ヶ月ほど後に図顯された上掲のご本尊に「南無妙法蓮華經 日蓮(花押)」の外に「南無釈迦牟尼仏」「南無多宝如来」の二尊を書き加えて、自身の靈山往詣を追加して表現されたのであります。

なお、口絵に掲載させていただきました「佐渡百幅御本尊」と通称される曼荼羅本尊も同じ相貌ですので、同様の意義内容を持ち、年月日の記入がありませんが、おそらく「開目抄」から「佐渡始顯本尊」の間に図顯されたものと推測されます。

このように聖人は先づ文永八年九月十二日の竜口にて成就された妙法五字の受持成道と、それに伴う本国土および靈山浄土への往詣という、自行化他でいえば、自行とその得果のみずか

らの姿を曼荼羅本尊の中に表現されました。けれども、本項冒頭にも念記ねんきしましたように、この曼荼羅本尊は基本的に積尊より結要付属を受けた地涌の菩薩だけがそれを建立する資格を持つていますので、聖人ご自身が地涌の菩薩の応現おうげんとしての自覚に到達されない限り、本当の意味での曼荼羅本尊の建立はありません。右の二幅のご本尊はやはり「試作」「習作」ということになりましようか。

ともあれ、このような成立の過程を経ることによって、地涌の菩薩の自覚を得られた聖人は、文永十年四月二十五日に「観心本尊抄」を著作して、曼荼羅本尊の意義内容のすべてを説き明かし、それに基づいて同年七月八日に前掲の「佐渡始頭本尊」を図顕えんされました。前記のように、ここに至って初めて十界の聖衆の列座などの相貌が整束せいそくされた訳ですが、その追加・整備された相貌の中では、次の二つのことが注意されます。

一つは地涌の菩薩の上首である上行・無辺行むへんぎょう・浄行・安立行の四菩薩の在座であり、もう一つは「佐渡始頭本尊」で言え

此の法華経の大曼荼羅は仏滅後二千二百二十余年、一閻浮提の内、未だ曾かつてこれましまさず。日蓮、始めてこれを

図す。

という讃文さんもんであります。讃文の方に関していえば、前項末尾に引用しました「万年救護本尊」の讃文の方がより詳細でして、その中には「此の大本尊……後五百歳の時に上行菩薩、世に出現して始めてこれを弘宣す」とありました。そして、ここには

私が「本尊抄」の中に拝見した三つ目の聖人のお姿である、地涌の菩薩の自覚の下に曼荼羅本尊を建立し、末法の衆生に逆縁毒鼓の下種益を施して行こうとされる化他の姿を読み取ることができると思います。

以上のように拝見できるとしますと、相貌の整足された「佐渡始頭本尊」以降の曼荼羅本尊には皆、右のように順次に成立し、追加されていった三つの聖人のお姿が基本的に表現されていると考えてよろしいかと思えます。しかも、その三つの姿がまたまったく同じ順序で「本尊抄」の中に示されているというところに、「本尊抄」と曼荼羅本尊の緊密性きんみつせいがよく窺うかがえますし、同時にその事実が今の私の推測をも強く補証ほしょうしてくれているようにも思います。

聖人はそのような内実を持つ曼荼羅本尊を、現存する分だけでも一二七幅、実際はおそらくそれに数倍する数を図顕して、弟子や檀越の人びとに授与されて行かれました。

聖人ご自身が説明されています（文永十二年二月十六日「新尼御前御返事」）ように、その目的の一つに授与された人の守護の意があつたことは勿論ですが、同時といえますか、あるいはそれ以前の本来的な目的として、ご自身が竜口および佐渡で行じられ、その姿を曼荼羅本尊自体の中に籠こめられた自行化他にわたる妙法蓮華経の修行を、何とかして弟子・檀越の人びとに受け継いでもらいたい、そのための曼荼羅本尊の図顕であり、授与であつただろうと考えられます。

おわりに

私は前回の本稿副題を「竜口でもたらされたこと」とし、今回のそれを「開目抄から本尊抄へ」と付しました。けれども、ここまで読んできて下さった方はすでにお気づきだと思いますが、これはあくまでも前回が「開目抄」、そして今回が「本尊抄」というように、それぞれの考察の対象を分けて論ぜざるをえなかったがための仮りの処置でありまして、本来この二つは全く一つのものとして、総合的に考察して論述すべきものであると思います。

そのあたりのことを、何とかもう少し分かりやすい形でと思い、前回に多少苦しまぎれながら作成して稿末に示した叙述内容の概略図がありましたので、それに今回の分を付け加えたものを次々頁に付しておきました。一往、明朝体みんちょうたいで表記したのが前回の「開目抄」の分、そしてゴチック体の表記が今回の「本尊抄」の分となります。

前回の「開目抄」についての論考における一番のポイントが『其罪畢已』ごさいひつちを介しての日蓮「不軽菩薩」であったのに対し、今回の拙稿においては「一念三千事具成仏の成就」が最も大きな難関なつかんであると思います。特に、聖人が常不軽品の「其罪畢已」の四文字を決定的な文証として不軽菩薩との一体感を得られた

ことは、「開目抄」等に明言されているのに対して、聖人ご自身が妙法五字を受持して即身の成道を遂げられたことを直接指示すご文はなく、また日蓮教学一般においては聖人ご自身の成道を論じることがほとんどないこともあり、それがこの問題をより解りにくくしているのかも知れません。

けれども、建治四年けんじ（一二七八）二月の「三沢抄」みさわしょうに

又法門の事はさど（佐渡）の国へながされ候ひし已前の法門は、ただ仏の爾前の経とをばしめせ。此の国の国主、我れをもたもつべくば真言師等にも召し合はせ給はずらん。爾の時まことの大事をば申すべし。弟子等にもなひなひ申すならば、ひろう（披露）してかれらし（知）りなんず。さらばよもあ（合）わじとをもひて、各々にも申さざりしなり。しかるに去ぬる文永八年九月十二日の夜、たつ（竜）の口にて頸をはねられんとせし時よりのち、ふびんなり。我れにつきたりし者どもに、まことの事をいわざりけるとをも（思）て、さど（佐渡）の国より弟子どもに内々ないない申す法門あり。とあり、これを現代語訳しますと、

また、法門のことは、日蓮が佐渡へ流される以前の法門は、みな釈尊の「法華経」より前に仮りに説かれた方便の諸経と同じとお考えなされよ。もし国主が平穩に国を治めようと思えば、いづれ真言宗の者たちとも対論させなさるだろう。その時こそ大切な法門を申し述べよう。弟子たちにたとえ内々でも申し聞かせたならば、自然と漏れて彼れ

らの耳にも入り、そうなれば対論できないように謀るはかだろ
うと思つて、みんなにはそれまで話さなかつた。しかし去
る文永八年九月十二日の夜、竜の口で頸を斬られようとし
た時から、自分を信頼してくれる人びとに真実を申し述べ
ずにきたのは氣の毒であると考えて、流罪地るざいの佐渡から弟
子たちに内々に申し送つた法門がある。

となります。ここには佐渡以前ニ爾前經ニ方便權教、佐渡以後
 八年九月十二日の竜口の頸の座が方便と眞実の分岐ぶんきとその表明
 に関して重要な役割をしたさまを読み取ることができます。

私としてはこの「三沢抄」の仰せ等に、右の「七、曼荼羅本尊の図顕」で紹介した竜口法難の粗一ヶ月後にほとんど「南無妙法蓮華經 日蓮(花押)」だけで成り立っている、最も原始的な曼荼羅本尊が図顕されているという事実をすり合わせることに、聖人が竜口の頸の座で「釈尊の因行果徳の二法」を「具足」した「妙法蓮華經の五字」を「受持」して、一念三千の事具に基づく成仏を遂げられたと推測することは、一往可能ではないかと思えます。

また、たとえば「佐渡御勘気抄」に見える

仏に成ろうとすれば、必ずみずからの命を捨てるくらいのことを実践してこそ、はじめて叶うものと思われまゝす。

などの捨命しやみように成仏に着目するならば、先に佐渡往詣説として紹介した「開目抄」の

日蓮といふし者は、去年九月十二日子丑こぞのとし　ねうしの時に頸くびはねられぬ。此れは魂魄こんぱく、佐土の国にいたりて、返る年の二月雪中にしるして、有縁の弟子へをくれば、をそろしくてをそろしからず。みんないかにをぢずらむ。

というご文なども、非常に微妙な表現ながら、その奥に自身の成道の成就を含蓄がんいされていると見ることもできるのではないでしようか。

さらに、もしこの竜口における聖人の事具成道じくじょうどうがなければ靈山往詣りやうきの説示もありえなかったことは、先に述べたとおりでありますし、またこの成道と往詣という自行の果満がなければ、化他行としての「上行菩薩の自覚にもとづく逆縁毒鼓の末法下種」へとたどり着くことも、あるいはなかったのではないかと想像されます。

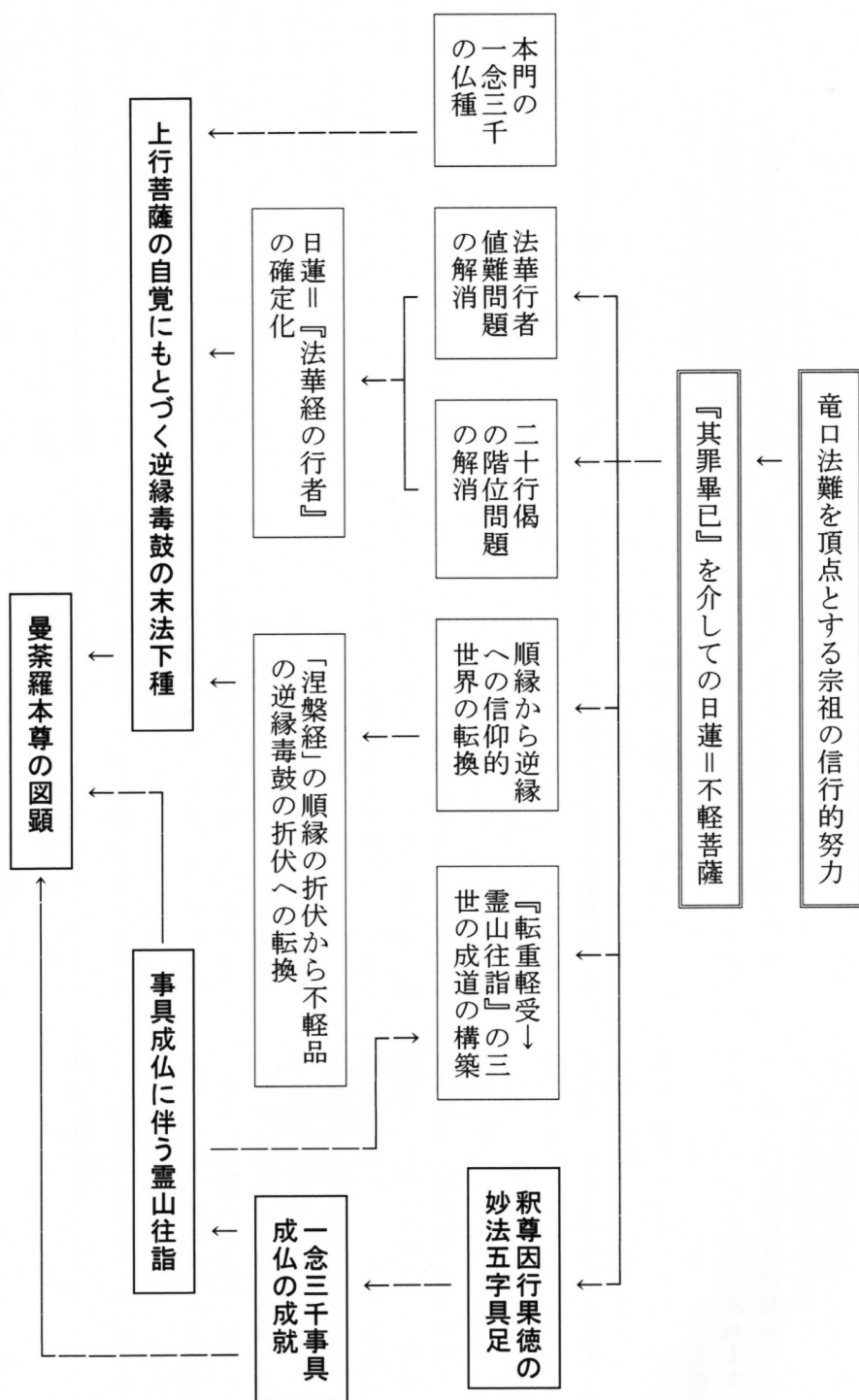
さて、左の概略図を見ていただいて分かりますように、一番上の「本門の一念三千の仏種」こそ出処不明の部分があります。が、後はすべて何らかの形で、聖人が竜口法難を頂点とするみずからの長年にわたる信行的努力の意味を「法華経」常不輕品の『其罪畢已』の四文字に発見し、同時にそれを契機として竜口で感得された『日蓮』不輕菩薩の一体感に淵源していることが見て取れます。

同時に「転重軽受↓靈山往詣」の三世の成道の構築」の中の未来世の靈山往詣を、「事具成仏に伴う靈山往詣」の現世の靈山往詣に摂入しようにゆうすることが許されれば、図中のすべてが漏

れなく最終的には「曼荼羅本尊の図顕」に流入し、そこに結実^{けつじ}しているさまをうかがうことができます。前項において私は、釈尊本尊の外に末法の本尊としてどうして曼荼羅本尊を図顕しなければならぬか、という問題を聖人みずから説明されたのが「本尊抄」であると述べましたが、この図の中にその理由の一端が表れているようにも思われます。

文永八年九月の竜口から「開目抄」「本尊抄」の両書をはさんで曼荼羅本尊図顕に至るまでの二年足らずの時間は、聖人の教えの故郷^{ふるさと}と言つてよい一種の黄金期であつたと思いますが、そこに展開されている宗教的世界はこのように非常に自己完結^{じこかんけつ}性の高いものであつたと私は思います。

けれども、途中で少しく触れましたように、聖人が末法に建立すべき本尊として、曼荼羅本尊と共に釈尊および地涌の四菩薩^{いつそんしぜう}の一尊四士像をも認められていたことも事実であります。これはある意味では、非常に大きな矛盾^{むじゆん}であり、実際にそれは平成の今に至るまで解決されずに持ち越されてきた部分がありますが、次稿ではこの本尊の問題に聖人がどのような対処をされていったか等を中心に、佐渡期以降に展開された聖人の教えのありさまの一端を述べてみたいと思います。



編集後記

佐渡へ行って「開目抄」と「本尊抄」を拝読したいと思いついてから十年余り、実際に昨年島に渡ってきてから一年半が経ち、どうにかこうにか自分なりに両抄を拝読して、その中に見える聖人の教えを拾い出すことができました。

今は、何だか長い旅が一つ終わったなあという感じがしています。おそらくこの旅はこれからも当分続いていくでしょうが、それでも宝所は無理としても、せめて化城にはたどり着いたかな、というところです。

思い返してみますと、前回全く未熟な中で「開目抄」と「本尊抄」を拝見し、そこに示されている聖意を学ぼうと試みたのは、もうかれこれ十五年程前のことになりました。今回は二度目ということになりますが、もし与えられた寿命があるならば、又十五年後にもう一度両抄にチャレンジできれば、などと文字どおりの夢を見えています。

私にとりましては二度の夏をまたいだ一年半でしたが、その間考え続けたのは、もちろん竜口から開観両抄をはさんで曼荼羅本尊始頭に来るまでの二冬を越えた、一年十ヶ月間の日蓮聖人のことが中心でありました。と同時にいつも脳裏にあったのが、その聖人と非

常に密接した状態でご生活を共にされていたであろう日興師の存在であります。

佐渡の諸寺に現存する32幅の書写ご本尊からも、二年半に及んだ聖人の佐渡流罪のご生活に、日興師が随侍されたことは確実と思われますが、年齢でいえば、文永八年の流罪時に聖人は50歳、日興師は26歳となります。私などはこの日興師の26歳という年齢に、何とも程よい感じをつい受けてしまいます。

当然、成人して基礎的な知識や経験は一通り身に付けたながらも、いまだ人生に疲れることを知らないような、そんな年頃に見えます。絵を画くことに譬えるならば、真っ白いキャンパスの前に、人一倍の力量を持った画家が絵の具を充分に備えて、今まさに筆を取らんとしている、そんな状態を26歳という年齢に思い浮かべます。

そのような日興師の目の前に、信仰的にも数学的にも一種の黄金期にあった日蓮聖人が居られた訳ですから、さぞかしその場の圧力は高いものであったでしょう。真っ白いキャンパスの日興師がみるみる内に聖人の色に染まっていくさまが、まるで眼に見えるように思われます。

特に、聖人独自の曼荼羅本尊が出来上がっていくさまを、リアルタイムで間近に見られたことは、やはり大きな意味があったことと

思います。今に伝わる「南無妙法蓮華經 日蓮在御判」を堅守しての曼荼羅本尊書写の形態や、その中に籠められる日蓮本尊義という日興門流の伝統は、やはりこの佐渡期の日蓮・日興という密着した師弟のありかたの中で醸成されたものと考えられます。

その意味でいえば、この佐渡流罪期は日蓮聖人の教えの故郷であると同時に、日興門流形成の故郷でもあると言えましようが、このことにつきましては、又余裕があれば本誌本論の中で述べてみたいと思います。

なお、「開目抄」から「本尊抄」へという行論の関係もあって、今回の「現代語対訳」は前回の「開目抄(上)」に続く「同(中)」ではなく、「観心本尊抄」の掲載という変則的なものになってしまい、読者の皆さま方には大変なご迷惑をおかけします。「開目抄(中)」は次号、「同(下)」は次々号の掲載となりますので、よろしくご容赦願います。

また、口絵には佐渡・妙宣寺に所蔵される通称・佐渡百幅御本尊の写真を掲げさせていただきました。こころよくご許可を下さいました妙宣寺さまに、この場を借りて厚く御礼申し上げます。

〔大黒喜道〕

佐渡日蓮研究 第二号

平成二十一年十一月十五日発行

編集 大黒喜道
発行 佐渡日蓮研究会

〒952-1324

新潟県佐渡市中原二一〇二

コーポ城塚二〇二号

振替 01025915717961

印刷 中野コロタイプ
(佐渡日蓮研究会)