

日蓮聖人「大曼荼羅」の背景

渡 邊 寶 陽

はじめに―問題の所在―

日蓮聖人立教開宗七五〇年という記念すべき第五十二回日蓮宗教学研究發表大会に、報告の機会を頂戴し、まことに有り難く存じております。

ここに、『日蓮聖人「大曼荼羅」の背景』という課題を掲げさせて頂きました。敢えて「背景」という語を付けさせていただいたのは、「大曼荼羅」解釈をめぐるのは、さまざまな困難があるという事実に立つて、理解の可能性と、反面、理解の困難性との二面を確かめながら、進展を図る必要があるのではないかと考えるためであります。

およそ教義理解には、いつでも困難さが付きまとうことではありましようが、「大曼荼羅」解釈をめぐる困難性については、第一に解釈史を顧みてそこに困難性を見る爲であります。第二には、第二次世界大戦後の日本社会の宗教運動をめぐる嵐のなかでは、落ち着いて意見を換すことに支障があつたと考えられるからであります。

それにもかかわらず、これに触れることになったのは、最近、外部から無視しえない二つの研究がなされたと判断するからであります。その一つは、渡邊喜勝氏の『文字マンダラの世界』（岩田書院、一九九九年刊）であり、第二はドルチェ・ルチア氏の『Esoteric patterns in Nichiren's thought.』（Ph.D.dissertation, University of Leiden.

日蓮聖人「大曼荼羅」の背景（渡邊）

2002年）であります。渡邊氏は中世日本仏教に共通する信仰形態として「文字即仏」を掲げ、一遍の「南無阿弥陀仏」の文字が飛んでくる」という宗教体験や、付札の広布等と並列して、日蓮聖人の文字曼陀羅の意義を論説しています（同氏著『一遍智真の宗教論』〈岩田書院、一九九六年刊〉参照）。すなわち聖人の大曼荼羅図顯・本尊建立や曼荼羅授与等の布教を、久遠本仏釈尊の絶対世界の図像化・法華経の永遠なる救済世界の具現化という基本的視点からというよりも、まず端的に「文字即仏」という信仰の範疇の中で捉えて行こうとするものと窺われます。

いっぽうルチャア氏の論文は、ライデン大学の博士学位論文でありますが、日蓮聖人の法華信仰の形成段階において、密教の影響が甚大であることを究明しようとするものであります。その中で聖人の密教思想摂取の最も大なるものとして大曼荼羅本尊を論じております。この点自体は従来より論議の対象となってきましたが、国際的な視点からの日蓮仏教理解に対し、大きな影響を与え得る論考と思われます。ルチャ氏は、より客観的に日蓮という仏教者を捉えようとする視点から、真蹟遺文を中心とした日蓮像を究明しようとするものでありますが、その点は大いに評価すべきであります。ただし聖人の密教摂取に対する視点の角度は、従来の日蓮教学の視点とは少しく異なるものであることは否めません。

これらの「大曼荼羅」理解に対し、伝統的な立場に立拠しつつ、最近までの研究成果を視野に入れた見通しをあらためて大まかに示しておくことも意義なしとしないであろう、と考えるようになりました。大曼荼羅に関する日蓮教団内の伝統的な解釈は、様々な変遷を経て今日に至っていますが、第二次大戦後、望月欽厚先生を中心に一尊四土本尊論が唱えられ、大曼荼羅解釈のあり方が問い直されました。この問題は、茂田井教亨先生等にも引き継がれていきます。そのような中で、渡邊氏やルチャ氏は、自由で素直な見方で、大曼荼羅のあり方を見直した面があ

ると評価することができましょう。しかし今申し上げたように、両氏の提言が必ずしも全て適切であるとも言いきれません。この大曼荼羅本尊の解明が、改めて見直され問い直される必要もあると思われるのです。

1、日蓮教団における大曼荼羅解釈の段階と変遷

宗祖日蓮聖人滅後の本尊論の展開を詳細に究明することは、今なお充分に行われているとは言えないと考えますが、ここでまず、私なりの概観を申し上げておきたいと存じます。

日蓮聖人滅後の上代の日蓮教団においては、日蓮聖人の人格的影響力が強く、門下の活動が教団の拡張に急務であった爲に、大曼荼羅本尊の意味・意義について必ずしも意識的に詳細に記述されることは少なかったかもしれません。もちろん大まかな相伝はあったものと窺われます。

A、本尊相伝

室町期に入り、身延山久遠寺十一世行学院日朝上人（一四二一—一五〇〇）等を中心とする本尊相伝が盛んになります。これは日本中古天台の影響下において形成されていったものです。『本尊論資料』に、その一端が示されています。本尊を戒・定・慧の三学に分ける相伝、迹門・本門・観心・証道元意の四重に分ける相伝、等がその主流です。

B、教観本尊の系譜

教観本尊とは、身延山二二世心性院日遠上人（一五七二—一六四二）に始まる本尊論です。この概観をまとめた論考として、藤田文哲師の『本尊教観史論』（『大崎学報』二七号）があります。清水龍山師は、自らの著述『本門

本尊論』の末尾に、この藤田師の論文を付加されている程、その所論の妥当性が認めていたと思われます。これによると、日遠——妙日堯——慧明日燈——観如日透——健立日諦——本妙日臨——優陀那日輝——桓睿日智の各上人へと続く教観本尊の流れが指摘できます。

日遠上人は『当家本尊義落居』において、①法華一部・題目を本尊とし、釈迦・多宝二尊以下を脇士とする「定の本尊」、②本門釈尊を本尊とする「戒の本尊」、③妙法五字を中尊（不変真如）として十界（随縁真如）を悉く本尊とする大曼荼羅本尊を「慧の本尊」とし、①②を教門本尊、③を観門本尊と主張します。また『本尊抄私記』において四重興廢（爾前〈迹門〉本門〈観心〉の本尊を立て、本門の本尊を実質一尊四士、最終的な観心の本尊として実質大曼荼羅を示しています。

いつばう草山元政上人（一二三——一六六八）は、理論的には法本尊論に傾斜しつつも、信仰的態度としては釈尊を本尊としています。その久遠釈尊への尊崇の態度は、大きな影響を与えたものと想定されます。すなわち元政上人の弟子、慧明日燈律師（一二四二——一七一七）は『三大秘法弁』において、本尊である久遠実成の釈尊は法界無作本覚如来であり、その宝号を妙法蓮華經と名くると主張します。この主張は後に本妙日臨律師・優陀那日輝和上へと継承されます。

観如日透上人（一二五三——一七一七）は『本尊義』において日遠の四重興廢本尊を踏襲しながら、後の二重の正意を法本尊とし、本門本尊を首題本尊、観心本尊を大曼荼羅とします。

了義日達上人（一二七四——一七四七）は『本迹雪謗』に三種本尊を示します。①法華經本尊、②釈尊本尊、③十界曼荼羅。①②を教門本尊、③を観門本尊とします。これは日遠上人の本尊論の継承と判断できます。健立日諦上人

（生没年未詳）等の『年譜攷異』の教観本尊論も大同と言えましよう。

一妙日導上人（一七二四—一七八九）は『祖書綱要』において、①十界曼荼羅、②二尊四士、③一尊四士は広略の差であり、本尊そのものは唯だ一体であるという見解を示します。そして三者を広・略・要に分け、①②は順縁のみの本尊（順縁受持の行者の観心本尊）、③は順縁・逆縁に渡る本尊であるとするものです。細かい点は措いて、先師の説に必ずしも与同せず、教観に分けて本尊を論じていない点、さまざまな本尊の本体を一つと見る点に導師の勝れた識見が感じられます。導師のこの着想は優陀那和上に継承されます。

本妙日臨律師は『本化別題教観撮要』において本尊を、①顕露本尊（本門の本尊、久遠実成釈尊）、②深秘本尊（観心の本尊、十界本有無作本仏—大曼荼羅）の二種に分けます。これも教観本尊論の一形態と言えましよう。

優陀那日輝和上は『妙宗本尊弁』において本尊を本門釈尊と大曼荼羅に二分し、その本体は一体であるとし（一妙日導の継承）、人本尊であるとし（草山元政の継承）、この人本尊に立脚して教門本尊・観門本尊を分けています（心性日遠の継承）。優陀那和上は、先師の良いところを総合して自らの本尊論を構築していると理解できましようか。

そして一尊（釈尊）・二尊（釈尊多宝）・題目（表）を教門本尊として傍意とし、題目（裏）・大曼荼羅を観門本尊として正意としております。さらに『本尊略弁』では、本尊の意義を根本尊崇・本来尊重・本有尊形の三方面から論じ、卓越した見解を示しています。優陀那和上の本尊義は、佐前佐後の教観本尊の傍正等、細かく言えば更に複雑ですが、大要を以上の通りとして掲げてみました。綿密な論考ですので、詳細な検討を必要とするように思います。

恒睿日智上人（一八一九—一八五四）は優陀那和上の本尊義を踏襲しながら、五大本尊義（大曼荼羅の本体は行者の五大とする義）を加上していきます。

以上のような中世・近世における日蓮教団内の本尊論は、ともすると形式論的になりがちな観も否めません。

C、近代の本尊論外観

優陀那日輝和上の本尊論を全面的に継承した日蓮宗の学匠として立正大学第八代・十一代学長清水龍山師がおられます。その著書『本門本尊論』は優陀那教学の敷衍・発展と言えます。この書は、法華經中心の釈尊本尊論を掲げた本多日生師や、田辺善知師の本尊論を意識しながらもなされました。また龍山師は、清水梁山師・高佐貫長師等の天皇本尊論に対し、激しい批判を展開します。龍山師の信奉した優陀那教学は、望月歆厚・茂田井教亨の両師を画期として、それまでの全面的依用・継承から、批判的分析・超克の対象となつて行きました。それに伴い、本尊論に関しても、第6節に見るように、新たな展開を示すことになりました。

いっぽう田中智学居士は、「木像を以て正式の本尊とすることはできない」として、宗門として本尊を統一すべきとの論を展開し、具体的には佐渡始頭御本尊を宗定本尊とすべしとしました。（『妙宗』『本尊瑣談』・『本尊造立私儀』（明治四十年・四十一年）等。）それを承けて山川智應居士は『本門本尊論』において総合的論議を展開し、「本門本尊は畢竟して超越の宗教なり」と結論づけております。

着実な文献主義に基づく大曼荼羅本尊の整理・統合・分析を進めた流れとして、片岡随喜居士―山中喜八居士の立正安国会の系譜を顕彰すべきものと思われれます。

戦後は日蓮系新興宗教の台頭があり、富士門流大石寺系の宗祖本仏論に根ざした本尊論、立正佼成会による通仏教的釈尊観に立った独特の一尊四土本尊観、等が主張されました。

このような流れを踏まえた上で、今一度原点に立ち戻って、日蓮聖人の大曼荼羅本尊を見つめることが、現時点に課せられている課題かと考えるものであります。

2、真言密教の曼陀羅と、明恵・親鸞・一遍らに見る曼陀羅様式

日蓮聖人における大曼荼羅本尊の問題に入る前に、日本仏教における曼荼羅の諸様式の展開について確認してみたいと存じます。

日本仏教を通覧すると、曼陀羅様式に関し、連続性と不連続性を看取することができましよう。曼荼羅と言えは誰もが思い起こすのは弘法大師空海（七七四―八三五）が日本に将来した真言密教における曼荼羅ですが、明恵上人・親鸞聖人・一遍上人の曼陀羅は、様式も、その内面的意味も少しく異なるように見受けられます。

真言密教の曼陀羅は周知のように、代表的なものとして、金剛界・胎藏界の二種が掲げられます。金剛界曼陀羅は、大日如來の金剛（ダイヤモンド）の如き堅固なる智慧が展開された世界とされます。いっぽう胎藏界曼陀羅は、大日如來の慈悲が、胎児の宿る母胎の世界という基本的意味から出発するとされております。この二種の曼陀羅を基本として、日本の台東両密の曼陀羅が様々に展開・変容を繰り返すのでありますが、曼陀羅の思想は、真言密教の教義にのみ閉ざされていたものではありませんでした。

親鸞聖人（一一七三―一二六二）の自筆の番号本尊は三種ありますが、三種ともまったく違った阿弥陀仏の表現であることは、有名です。現在真蹟としては高田派専修寺・本派本願寺・三河妙源寺等に蔵する番号本尊は、「帰命尽十方無碍光如來」「南無不可思議光仏」「南無阿弥陀仏」の、十字・八字・六字等の三種で、多くは上下に経釈の讃

日蓮聖人「大曼荼羅」の背景（渡邊）

文があり、中央に大きく名号を記した紙本墨書で、およそ縦三尺・横一尺内外で、執筆の年記があるものは八三歳と八四歳です。名号本尊は親鸞の創始であるといえます（宮崎圓達著『親鸞の研究』下、一四頁）。

明恵上人（一一七三—一二三二）は華嚴宗を再興し、戒律を厳守した清廉なる高僧ですが、明恵の華嚴宗は「嚴密一致」すなわち華嚴と真言の思想の宥和を核とするものであります。明恵が練若台の草庵に懸けて、毎日三時九返に称礼させた曼陀羅（三宝札名字本尊）は、次のようなものです。

万相莊嚴金剛界心

大勇猛知慧藏心

南無同相別相位持仏法僧三宝

如那羅延堅固幢心

如衆生海不可尽心

『華嚴經』の仏といえますと、東大寺の大仏を思い浮かべることができます。大仏は、「一即多、多即一」「極大極微」の華嚴の教理を顕す盧舍那仏です。つまり、この宇宙の全ての極小の存在は宇宙全体と一体であり、宇宙全体が、それを構成する一つ一つの小さな事物に宿っているということであらわしています。

この図の両側に画かれる四つの心は、『華嚴經』に説かれる二十種の菩提心の内の四心で、しかもこれが達成されるならば、盧舍那仏の持つ四つの智慧（四智）となるとされます。それに対し、中央に描かれているのは、そのままの姿、あるいは別々の異なる姿であらわれる仏陀の教えや、それを伝える僧に向かって礼拝する様子であります。それは、さまざまなきっかけによって培われる菩提心を拝むことであるといえます。ところで、どうして仏陀の完成した悟りの世界を拝まないで、未完成の菩提心を拝むのでしょうか。それは、煩惱の中から初めてすぐれた心を起こす

ことこそもっとも尊敬すべきことで、すぐれた心をかいま見るとは三日月を拝むようなもので、またそれによって必ず満月のような仏果に到達できると信じられたからであります。

やがてこれは、「五秘密仏光合行の事相」という思想へと展開していきます。つまり、華嚴宗で行われている仏光三昧觀（仏の光明を観察する瞑想法）と五秘密次第（金剛界の五人の菩薩の曼陀羅を本尊として滅罪を祈る法）とが一体化したものです。前掲の曼陀羅の四方は四智をあらわしますが、中央と合わせて五智にまとめられれば、金剛界曼陀羅の図像的パターンとなります。明恵は、左のような図の前で仏光觀の修行をするようになります。つまり、普く一切を照らす諸仏の智慧の光明を観察する修行を通じて、自らの一心を淨め、智慧の光を輝かしめ、空と同化することを目指す爲の図であると思われます。明恵は、この修行によって「生死即涅槃（人々が彷徨う生死流転の世界に即して、ただちに不生不滅の悟りの世界がある）、煩惱即菩提（一般には煩惱を断ち切ってはじめて到達できるとされる仏陀のお悟りが、実は煩惱に即して存在する）、凡即是仏（凡人の世界から遠く高く離れたところにいるらしやるとされる仏陀が、実は私たち凡人に即して存在する）」を体現することを目指したのです。

この明恵の本尊は、嚴密一致思想に淵源するものですが、実質的な内容および形態は、真言密教の曼陀羅本尊とは異なる変容を遂げているといえましょう。（石井教道「嚴密の始祖高弁」〈日本仏教宗史論集〉第二卷『南都六宗』327頁・332頁ほか）

一遍上人（一二三九—一二八九）には、法然上人（一一三三—一二二二）よりも深い名号に対する思いがあったようです。法然にとつて名号とは「阿弥陀」の三字、または「阿弥陀仏」の四字でありましたが、弟子の証空（一一七七—一二四七）は名号を「南無阿弥陀仏」の六文字ととらえ始め、一遍に至ってこの傾向が強くなります。つ

日蓮聖人「大曼荼羅」の背景（渡邊）

まり一遍は、この六字名号の中に、阿弥陀仏が有する以上の、衆生救済に関する絶対力を見出します。そこでは、阿弥陀仏の位置は二義的になっていきます。名号にこそ救済の絶対力が存在するという、いわば名号至上主義を徹底させていったのです（『十一不二の頌』『六十万人の頌』『六字無生の頌』参照）。一遍は、人も仏も往生も何もかもすべて六字の名号に収まり、名号こそが全ての真理の世界であると受け止めたのです。一遍は諸国を遊行し、「南無阿弥陀仏六十万人決定往生」と刷られた縦一〇センチ足らずの紙の名号札を、会う人ごとに配りました。念仏に縁を結ばせるための札であります。この名号札は、他師の本尊とはやや異なりますが、一遍にとつての唯一の絶対的救済の世界そのものをあらわす六字名号を人々に配布したことから、本尊の同一線上にあると見たいのです。

親鸞聖人の名号本尊、一遍上人の名号札等も、渡邊喜勝氏により、音声を文字化したものであるとの示唆がなされているように思われます（『一遍智真の宗教論』『文字マンダラの世界』等参照）。

このように、真言密教に限らず、仏教の世界（法界）を認識し表現する手段として、曼荼羅的な図像の展開が確認できると言えましょう。このような背景を踏まえた上で、次に日蓮聖人の大曼荼羅について検討して行きたいと存じます。

3、大曼荼羅における諸尊の配置

日蓮聖人真蹟の大曼荼羅は現在一二〇余幅が確認されています。『日蓮聖人真蹟集成』第一〇巻（立正安国会版『日蓮聖人御本尊集』を再録）には、文永期二五幅、建治期二幅、弘安期七七幅の一二三幅の真筆大曼荼羅の影写を収録しますが、その後、立正大学日蓮教学研究所以よつて、それ以外に二幅の大曼荼羅が確認されています。焼失

等で現今に伝えられていない曼荼羅を含めて身延山三三三世遠沾日亭上人が、その当時の聖人自筆の大曼荼羅を収録した『御本尊鑑』があり、また稲田海素師『御本尊写真鑑』があります。

聖人の大曼荼羅の中心をなす中央の首題は、「法」を除くそれぞれの文字から「光明点」と呼ばれる線が長く描かれています。この首題は、釈尊の説きたもうた法華経・題目をあらわすと共に、久遠本仏釈尊の根源を示すものとも拝察されます。聖人は『開目抄』において「一念三千の種子」こそが、すべての仏陀の根源であるとも説かれます（『定遺』五七九頁取意）。

首題の左右には釈尊牟尼仏と多宝仏が掲げられ、その他、場合によって十方分身諸仏、東方善徳仏等が配されます。つまり法華経は釈尊の説法と多宝如来の真実の証明。さらに諸仏の讃歎・衆生への諫暁が揃って成立する經典と言えます。善徳仏等の仏は十方分身諸仏の中に含まれると理解し、さらに十方分身諸仏は本体の釈迦牟尼仏に収束されると考えらるならば、首題（久遠本仏釈尊の種子、一念三千の種子）と釈迦牟尼仏・多宝仏・十方分身諸仏の三仏が一体となった姿が大曼荼羅の中央に掲げられていると拝せましよう。その、三仏が一体となった久遠本仏ともいえる「南無妙法蓮華経」「南無釈迦牟尼仏」「南無多宝如来」の両脇には、さらに本化の四大菩薩が掲げられます。大曼荼羅の中に一尊四士を見出すとすれば、この部分がそれに当たるでしょう。

以上、「南無妙法蓮華経」を中心として、最上段に描かれた部分こそ、この大曼荼羅の中心と思われます。それはつまり、崇敬し帰依する聖なる境地が示されているからです。

しかし、その下や両側に、諸菩薩や肉身を伴った釈尊の直弟子、諸天が書き示されています。「文殊菩薩」「普賢菩薩」は迹化の菩薩、「舍利弗」「目連」等の声聞の弟子は法華経において菩薩道に開会されます。「梵天」「帝釈」「大

日蓮聖人「大曼荼羅」の背景（渡邊）

日天子」「大月天子」等の天の神々も法華經・久遠本仏に帰依した姿として描かれます。「鬼子母神」「十羅刹女」等の鬼も、四天王も、「不動明王」「愛染明王」さえも、法華經・久遠本仏の下に生かされます。そして法華經弘通の先師である「龍樹菩薩」「天台大師」「伝教大師」等も列座せしめられます。一番下には、聖人自身の「日蓮」という自署と花押が認められます。

4、不動・愛染の意味、花押の意味

大曼荼羅本尊に関し古来より問題視される要素の一つとして、不動明王・愛染明王の種子が示されていることがあります。この明王は本来、大日如来の脇士と理解できます。しかしながら『開目抄』（『定遺』五七六頁）等で、久遠本仏釈尊は諸仏を統一する仏として叙述されますので、大日如来も「十方分身諸仏」の中に含められ、法華經は顕密二教を統一する真の経王であり、久遠本仏釈尊は全ての顕密の諸仏諸尊を統一する究極の本尊であるという意味合いも出てきます。

日蓮聖人の諸宗批判は、おおまかに言えば念仏↓禪↓東密↓台密という流れで展開され、密教の超克は日蓮仏教の最終課題であったと言えます。なぜならば、若き日の日蓮聖人の依拠とした清澄寺は台密寺院であり、聖人自体を智者として目覚め立たせたきっかけは、清澄寺の本尊である虚空藏菩薩に向かい求聞持法を修して智慧の宝珠を得たことに始まります。（『清澄寺大衆中』『定遺』一一三三頁）。つまり密教の超克は、聖人にとっての最終的な超克の段階であったとも言えます。

顕密体制の中にあつた当時の日本国において、一切経を法華經によって統一し超克するということは、必然的に顕

密二教を法華經によつて止揚統一し超克するというステップを必要としたと考えられることでしょう。

このような諸要素を踏まえ、不動・愛染が法華經の久遠の世界に開会された姿として大曼荼羅本尊中に勧請されているとする解釈が可能となるとも考えられますが、この点についてはさらに考察を要すると思われます。

また、聖人の花押についても、バン字・ボロン字（弘安元年にバン字からボロン字へ変化）であるとの説、妙の字であるとの説等があります。古来より様々な論議がありますが、それらについての論議はひとまず置いて、その意味は「この大曼荼羅は、日蓮が末法の衆生のための本尊として初めて明らかにしたもので、この世界によつて衆生の成仏を保証する」といったものであると簡潔に理解したいのです。

大曼荼羅にあらわされる聖人の宗教的境地は、龍口法難の時に開けていったものと推察されます。それまでは法華經の世界を文章の上で抽象的に示してきた聖人が、この龍口法難を契機として、以後にわかにはヴィジュアルに法華經世界を大曼荼羅を通じて説示し出したことは、本化地涌四大菩薩の上首上行菩薩の自覚の確立があつたからに他ならないものでしょう。

5、文永・建治・弘安年間の形態の変化について

文永・建治・弘安年間と展開するなかで、聖人の大曼荼羅本尊図顯の形態に変化が見られることについては、従来とも指摘されてきたことは言うまでもありません。文永十年四月の始頭本尊（※大曼荼羅として整った形として始めて顯された本尊です。これ以前に楊枝本尊等が認められますが、『本尊抄』本尊段の叙述に沿った大曼荼羅は、これが始めてといえます）は焼失していますが、日享上人の『御本尊鑑』で確認できます。ここでは列座の諸尊すべてに

「南無」を冠しているので「総帰命の本尊」と呼ばれます。総帰命のかたちは文永十二年四月まで続きますが、以後は四聖帰命式（仏・菩薩・声聞・縁覚のみに「南無」を冠する形）に安定していきます。

大曼荼羅は縦に三段に大きく分けられます。第一段は釈迦・多宝・分身仏等の諸仏および本化四菩薩が勧請されます。第二段は主に釈尊在世の弟子が書き記されます。第三段は法華經弘通の先師・鬼神・日本の諸神等が配されます。特に十羅刹女の座配は変化が多く、①文永から建治の末までは時に第二段であつたり第三段であつたり未定の状態、②建治元年十一月の大曼荼羅（京都妙顕寺蔵）では第二段の菩薩の下に配され、③弘安以後のものでは修羅、輪王、竜王、提婆等がおおむね第二段目と第三段目との間あたりに配されています。また四隅の四天王の配置は、文永・建治の頃は混用されていましたが、始頭本尊ならびに弘安期晩年は東方持国天が右上、西方広目天が右下、北方毘沙門天が左上、南方増長天が左下と配列されています。厳密に見れば、大曼荼羅の勧請諸尊とその座配については、すべての曼荼羅が少しずつ異なっていると言えます。しかしながら、大きく見れば、弘安期後半には安定した形式となっているように窺えます。

6、一尊四士と大曼荼羅

望月敏厚・鈴木一成・執行海秀の諸先生は、一尊四士本尊論を展開されました。

『観心本尊抄』の本尊段には「その本尊の体たらく、本師の娑婆の上に宝塔空に居し、塔中の妙法蓮華經の左右に釈迦牟尼仏・多宝仏。釈尊の脇士は上行等の四菩薩。…是の如き本尊は在世五十余年に之なし。…正像二千年の間は、小乗の釈尊は迦葉・阿難を脇士と爲し、權大乘ならびに涅槃・法華經の迹門等の釈尊は文殊・普賢等を以て脇士

と爲す。これらの仏を正像に造り画けども、いまだ寿量の仏まします。末法に來入して始めてこの仏像、出現せしむべきか。…本門寿量品の本尊ならびに四大菩薩をば三国の王臣ともにいまだ崇重せざる由、之を申す」等と説かれております。①の部分を中心的に見ると大曼荼羅本尊論になりますし、②③を中心的に考えて①を見ると一尊四士本尊論が浮かび上がってきます。一尊四士本尊論の主張は、「その本尊の体たらく」として指している本尊とは、本化四菩薩を脇士とする本門寿量品の釈尊であり、大曼荼羅は、その寿量品の釈尊を含めた輪円具足の法華經世界である、とするものと窺われます。つまり、あくまでも久遠本仏釈尊が中心であり、脇士によって、その久遠性が示されるという主張です。その久遠本仏（本尊）の下で、様々な諸仏・諸菩薩・諸天善神が統一された姿が大曼荼羅であるという主張と推察されます。

教主釈尊を中心とする一尊四士の形態は、久遠実成を明らかにする本門法華經の仏陀のすがたを鮮明にしておられます。それにもかかわらず日蓮聖人が、大曼荼羅本尊を図顕された本意を明らかにすることが重要な点であると筆者は考えます。綿密な論理的構造を明らかにすることが重要であります。『観心本尊抄』の文を虚心に拝しますと、大曼荼羅も一尊四士も、久遠本仏釈尊の法華經世界を示した同一の本尊であると窺われます。どちらが欠けても『本尊抄』の御文章が理解できなくなりますでしょうし、大曼荼羅図顕・門下授与の意義が明確になってこないように感じられます。そのことを確認しておくことも非常に大切なことと考えます。

7、大曼荼羅奉安の場所―法華堂と大曼荼羅―

先に述べたように、現在、立正安国会編『御本尊集』等により確認できる大曼荼羅本尊は一二三幅（現存が確認さ

れている本尊は全部で一二五幅）です。その中で、一紙に図顯されたものが五〇幅、二枚継九幅、三枚継五一幅、四枚継三幅、十枚継二幅、その他六枚継・八枚継・一二枚継・一八枚継・二十枚継・二八枚継各一幅となっています。つまり、現在、伝えられる大曼荼羅の圧倒的多数は一紙乃至三枚継であるということになります。

これらの大曼荼羅本尊を奉安する道場として「法華堂」の存在を確認しておくことも重要であると考えます。『開目抄』（『定本』五六七頁）、「富城入道殿御返事」（『定本』一八八頁）に「法華堂」という言葉が見え、法華経を信奉する門下の拠点となっていたことが確認できます。上古の日蓮教団においては具体的には、①下総若宮法華堂（富木常忍）、②鎌倉比企谷法華堂（比企能本・日朗）、③身延山久遠寺（南部実長）、④上総茂原法華堂（齋藤兼綱・日向）、⑤下総平賀法華堂（曾谷教信・）⑥下総真間弘法寺（富木常忍）、⑦武蔵池上（池上宗仲）、⑧鎌倉弁阿闍梨の坊（日昭）を挙げることができます。

中でも⑧については、『兩人御中御書』（弘安三年十月二十日、真蹟京都妙顕寺）と日照授与本尊（建治二年、八枚継、玉沢妙法華寺。日照授与と思われる）・日照授与本尊（弘安三年十一月、十二枚継、玉沢妙法華寺）を注意深く拝察しますと、弘安三年に鎌倉の弁阿闍梨の坊（法華堂）が新たに拡張されたとき、日蓮聖人は『兩人御中御書』を送ってこれを褒めたたえ、その翌月、新たな堂宇の爲に十二枚継の本尊を授与したと思われます。また、京都本願寺藏本尊（十枚継、もと鎌倉妙法寺藏と推察される）、阿仏房妙宣寺藏本尊（一八枚継）、平賀本土寺藏本尊（二十枚継）等は、それぞれの地域の中心の法華堂に奉掲されていたであろうことが想像できます。

ところで、日蓮聖人より少し前の時代に活躍した親鸞の拠点は小堂であり、それがやがて有力な寺院へと発展したものであることが指摘されています。そして、従来あった道場に寓居した場合以外、すなわち親鸞とその教団が小堂を

結んで布教拠点にしたケースにおいては、名号本尊が掲げられたであろうことが推定されています。（宮崎圓道著『親鸞の研究』下、一二頁）。このような歴史を参考に据えますと、上記のような推論も可能かと思われるのです。

日蓮聖人御真筆の大曼荼羅が唱題修行の札拝の対象であったことは言うまでもないことです。一紙に図顕された大曼荼羅は弟子の各草庵や、信徒の家に掲げられていたことと推定され、三枚継以上になると、ある程度の門下の集合体が想定されるのではないかと思考するものです。

法華堂がさらに大きな寺院へと発展して行く中で、本堂に奉安する曼荼羅の材質が紙から木材に替わってくるケースが出てきます。中尾堯師は、本尊の紙本から板曼荼羅への材質の転化について次のように述べています。今に残る当時の紙本の曼荼羅本尊がとても良好な保存状態にあることは、これが門下の講会の折に掛けられ、終了すると同時に巻き納められたものであるということです。教団の発展とともに宗教施設が独立坊から寺へと発展すると、常に掲げられる本尊、いつ参詣しても札拝できる常住の本尊が必要となり、板曼荼羅が掲げられるようになったのです。中山門流においては古いものとして、応永三年（一三七〇）二月、日祐（一二九八—一三七四）染筆の六浦上行寺の本尊が確認できます。縦三尺、幅一尺五寸、厚さ一寸（九九×四九×三センチ）が確認できます。（中尾堯著『日蓮宗の成立と展開』一八五—一八六頁）。

この大きさですと、十枚継の紙本尊とおなじ位になります。大石寺に伝承される板曼荼羅についても、宗祖のものとは考えられず、おそらく富士門流が發展していく中で造立された曼荼羅でありましょう。

板本尊に関連する論文としては、影山堯雄先生の「わが宗御本尊の形式の変遷について」（『大崎学報』一〇〇号）、塩田義遜先生の「大曼荼羅儀相の研究」（『棲神』二二号）等が挙げられます。祖山学院で長らく教鞭をとられた塩田

義遜先生は、決して本尊論争のなかに加わることはありませんでしたが、しかし実は地道に大曼荼羅の構造を理解することを考えつづけて、研究を重ねられております。今後の大曼荼羅解釈の基本となる大きな成果を挙げておられることを讃美したいと思います。

8、「未曾有の大曼荼羅」の讃文の意味

大曼荼羅は、初期のものは別として、文永十二年四月以降、「仏滅後二千二百三十余年之間一閻浮提之内未曾有大曼荼羅也」等の讃文が、ほとんど記載されるようになります。この文は『観心本尊抄』の「今末法の初め、…天地顛倒せり、迹化の四依は隠れて現前せず。諸天その国をすてて之を守護せず。この時、地涌の菩薩始めて世に出現し、ただ妙法蓮華經の五字を以て幼稚に服せしむ。因謗墮惡必因得益とは是なり。我が弟子、之を惟え」（『定遺』七一九頁）と照応するものです。文永十一年十二月の御本尊（保田妙本寺藏）の讃文には「甲斐の国波木井の郷の山中において之を図す。大覺世尊入滅後、二千二百二十余年、爾りといえども月・漢・日の三ヶ国の間、未だこの大本尊有らず。或いは知りて之を弘めず。或いは之を知らず。我が慈父、仏智を以て之を隠し留め、末代の爲に之を残したまへり。後五百歳の時、上行菩薩世に出現して、始めて之を弘宣したまふ」と記されています。本化地涌上行菩薩の自覺に立ち、久遠本仏釈尊より譲与された大曼荼羅本尊を弘宣するという表白が示されています。

9、その他の讃文の意味

また「未曾有」云々以外の各種の讃文、A「当知身土一念三千…」、B「今此三界皆是我有…」、C「閻浮提人病

之良藥…得聞是經。病即消滅不老不死」、D「有供養者福過十号。若惱乱者頭破七分」、E「謗者開罪於無間。讀者積福於安明」、F「誦誦持法華經者…其罪復過彼…其福復過彼」、G「已今當說…最爲難信難解」、H「已今當…誹法之罪苦流長劫」、I「…如來現在猶多怨嫉。況滅度後」、J「一切世間多怨難信…」、K「余失心者…」、L「是好良藥今留在此…」、M「然於病者…」、N「…其病難治、一謗大乘、二五逆罪、三一闡提…」等の意味をまとめると、すべて滅後末法の衆生は謗法の大病・大逆罪に墮しており、無間地獄への道をふさぐことのできるの、ひたすら釈尊の隨意としての法華經本門の救いを信ずることに尽きること、その信仰を貫徹するためには、さまざまな障害が出て来るであろうことが明らかである経文・釈文が挙げられていると見ることが出来ます。

行者守護の本尊という側面からは、四条金吾の妻日眼女に宛てた手紙『日眼女釈迦仏供養事』の「御守書てまいらせ候」(『定遺』一六二三頁、真蹟身延曾存)という文と、弘安三年二月の日眼女授与本尊との照合が指摘できます。ここでいう「御守」とは、一般的な病氣に限らず「時代の病」すなわち末法の衆生が共通して罹っている墮獄に至る病である謗法からの絶対的救済(法華經題目信仰により無間地獄の道を塞ぐこと)を意味していること、その謗法墮獄からの救済が各個の肉体的・精神的救済を包摂していることが『新尼御前御返事』(『定遺』八六七頁)、『曾谷入道殿許御書』(『定遺』八九五頁、九〇〇頁、九〇三頁)、『妙心尼御前御返事』(『定遺』一一〇三頁)、『高橋入道殿御返事』(『定遺』一〇九一頁)等より判ります。

また『新尼御前御返事』(『定遺』八六八頁)によって知られるように、聖人は信仰を退転する態度のみられた大尼に大曼荼羅授与を拒否されます。つまり大曼荼羅は信仰のあかしとして授与されるのであります。また折に触れ、堂宇の状況によって授与されます。大曼荼羅授与も、讃文の内容も、ケースバイケースが考えられます。

10、讃文と起顕竟法門

つぎに、ここで大曼荼羅の讃文と起・顕・竟法門の關係について仮説を立ててみたいと思います。大曼荼羅本尊は虚空会十二品、中でも本化地涌の菩薩が揃う本門八品にその様式が見られます。細かく言えば、寿命品を除いては釈尊は始成正覺の要素を有している（『定遺』五五三頁取意）との点から見れば、嚴密には「本門寿命品の本尊」という理解もできるかもしれません。しかしながら広義に捉えれば、虚空会の様相が大曼荼羅本尊の下地となっていることは言うまでもありません。この虚空会十二品の主題は起顕竟法門にあります（『新尼御前御返事』『定遺』八六七頁）。

この起顕竟のうち「起」とはすなわち宝塔品に示される釈尊の滅後弘通の勸奨・諫曉を意味します。具体的には三箇の勅宣（付嘱有在〈未來弘通に向けての付嘱の表明〉・令法久住〈法華經を弘通し永遠に存続せしめる勅命〉・六難九易〈法華經弘通の困難性の説示と、それを超越する弘經の意志の勸奨〉）が示されますが、その精神は法師品の「如來現在猶多怨嫉況滅度後」（未來弘通の困難性）、「已今當最爲難信難解」（法華經の超勝性・教化の困難性）等の經文に根拠します。法師品では持經者の功德が説かれ、宝塔品では法華經の未來弘通が募られます。D・E・F・G・H・I・Jは法師・宝塔の両品の主題のなかに包含されます。

つぎに「顕」とはすなわち付嘱の本体が顕される寿命品の説示で、Mの「是好良藥」およびCの「病之良藥」がこれに当たります。その良藥（題目）を受けるべき末法の衆生であるKの「余失心者」は、すなわちMの病重篤な子供に当たります。その重篤な子供とは、Nの五逆・謗法・一闡提の機根を有する衆生を指すこととなります。こ

して見ると、C・K・M・Nはみな良薬治子喩の範疇に含まれることが確認できます。またBの釈尊の主師親三徳の文は寿量品の久遠本仏の三徳として理解されるでしょう。（良医は失心の子の父であり、医師でありますし、使いを遣わす主人でもありません）。Aの一念三千の証悟の世界は本門寿量品の法界として理解され得るでしょう。

つぎに「竟」とは、つまり神力品に代表される付嘱の意であります。これは保田妙本寺藏文永十一年十二月の本尊に「我が慈父、仏智を以て之を隠し留め、末代の爲に之を残したまへり。後五百歳の時、上行菩薩世に出現して、始めて之を弘宣したまふ」という表現があります。また『本尊抄』弘通段（『定遺七一八～七一九頁』）を拝察いたしますと、地涌千界の大菩薩が神力品で釈尊より妙法五字の題目を授与され、嘱累品では迹化他方の菩薩と共に法華經の総付嘱を受け、やがて末法に出現して題目と本門の本尊を広く行ずる様相が示されます。この中で「疑て云く。正像二千年の間に地涌千界、閻浮提に出現してこの經を流通するや。答えて曰く爾らず。驚て曰く…何ぞ正像に出現してこの經を弘通せざるや」との重ねての問いに答える中で「試みに粗ぼ之を説かん。法師品に云く況滅度後。寿量品に云く今留在之。分別功德品に云く惡世末法時。藥王品に云く後五百歲於閻浮提広宣流布。涅槃經に云く譬如七子…然於病者…云云」と、I・L・Mおよび保田妙本寺藏本尊の「五百歲」等の讀文と共通する引用を示しています。

その後、『本尊抄』では、末法の始めに地涌千界の菩薩が出現して、本門の釈尊の脇士となり、一閻浮提第一の本尊がこの国（本朝日本国）に立つであろうと示されます。そして、四大菩薩が出現して末代幼稚（末法の初心の受持者）を「守護する」ことが確信をもって述べられ、結びとなるわけです。先ほども申しましたように「守護」ということが重要なキーワードとなります。つまり大曼荼羅本尊（それは先述のように一尊四士と団体であります）は行者守護の本尊であるわけです。その行者守護の主体は、大曼荼羅本尊の中でも特に本化地涌四大菩薩が中心である

日蓮聖人「大曼荼羅」の背景（渡邊）

と窺えます。法華經の力により謗法墮獄の時代病を塞ぐという守護と同時に、日本国の守護、信仰の場としての道場の守護、さらには行者個々に対する守護という意味合いを有してくるものと思われます。

このように、大曼荼羅の讃文と起顕竟法門を照らし合わせて見ることによって、大曼荼羅本尊の意義が、より明確化されてくるのではないかと思考いたします。この点については、機会を改めてさらに論じてみたいと思っております。

小 結

以上、現時点での私の大曼荼羅本尊に関するおおまかな理解を述べさせていただきました。

日蓮聖人という世界人類思想史上の巨人が残した宗教的モニュメントとも言える大曼荼羅本尊の完全なる解明は、到底可能なことではありません。しかしながら日蓮門下の一端である我々が常にアプローチしていかなければならない使命があることも、まぎれもない事実でしょう。

いまだ論ずべくして論じていない部分もございますが、立教開宗七五〇年に当たり、宗祖日蓮聖人における大曼荼羅本尊の背景について、日ごろ思うところを少しく述べた次第です。

（本稿は、平成十四年十月二五日に身延山大学で開催された、日蓮宗教学研究発表大会における発表原稿を整理したものです。一部、増広したところがあります。）