

日本における『法華経』の受容とその影響

宮田幸一

日本における『法華経』の受容とその影響を論じるにあたって、次の四点に議論を集中したい。

- 一 飛鳥、奈良時代における護国三部経の一つとしての『法華経』の信仰
- 二 平安時代における最澄の天台法華宗の創立
- 三 鎌倉時代における日蓮法華宗の創立
- 四 近代における『法華経』に基づく多様な新宗教運動、特に創価学会

である。これらの四点は日本中に『法華経』の信仰が広まる上で大きな影響を与えた。私はそれぞれの時代

において『法華経』の信仰はその時代の文化にうまく適応してきたと考えている。

一 飛鳥、奈良時代の『法華経』信仰の諸相

(一) 仏教の伝来と国家の統制

六世紀に欽明天皇に対して、仏教を採用するように勧めるために、百濟王から仏像、経典が貢献された（『日本書紀』によれば、五五二年。『元興寺縁起』によれば、五三八年。現在では後者が有力な学説となっている）。しかし天皇の役割は政治的であると同時に宗教的でもあつ

た。天皇は農耕社会の司祭者としての立場もあり、日本の神話の中で最高神である天照大神の子孫と考えられていたから、異国の神と見なされた仏像を宮廷に祀ることに躊躇した。祭祀を担当した中臣氏、軍事を担当した物部氏が反対したため、天皇は仏教を受け入れず、仏教信仰を主張した蘇我氏に仏像・経典を渡し、蘇我氏がそれを自宅に祀った。その後崇仏派の蘇我氏と排仏派の物部氏との間に、激しい争いがあった。聖徳太子の父である用明天皇は、病気の快癒を願って仏教に帰依したいという希望を表明したが、群臣たちの反対のため公的に仏教を信仰することはできなかった。しかし五八七年蘇我氏が物部氏を滅ぼすと、蘇我氏に敵対して排仏を主張する有力豪族はなくなった。蘇我氏は本拠地の飛鳥に本格的な寺院である法興寺（後に飛鳥寺、元興寺と改称）を建立し、また多くの豪族たちも蘇我氏の意向にそって氏寺を建立した。これ以後仏教は国内に広まっていくが、天皇家あるいは朝廷における仏教の受容には時間がかかった¹⁾。

推古天皇の摂政である聖徳太子は、皇族の中で例外

聖徳太子は優れた指導者であり、仏教興隆に大きな功績があり、太子が摂政になってから、豪族たちは競って氏寺を建立したが、推古天皇は天皇家の寺院を建立しなかった。その理由は、仏教興隆の主導権は渡来系僧侶と密接な関係をもった蘇我氏に握られたままであり、蘇我氏の建立した法興寺が三宝の棟梁として他の寺院を管理していたということにあった。

聖徳太子の死後、六二四年推古天皇は、仏教を朝廷に天皇によって統制しようとし、僧正、僧都などの中央僧官を任命し、僧尼の名簿作成などを命じた。しかし当時はそれぞれの豪族が自分の領地の私有民を直接支配していた時代であり、豪族の氏寺に止住する僧尼の得度権は豪族が実質的にもっていたため、推古天皇の仏教統制は形式的なものに終わった。実態的には、推古天皇は天皇家の氏寺がないため、蘇我氏の氏寺である法興寺の僧を僧正に任命したように、蘇我氏の仏教興隆における主導権を国家的に追認したものになった。

後に舒明天皇（中大兄皇子の父）は、聖徳太子が派遣

的に自主的に仏教を受容した。聖徳太子は日本における仏教の真の創立者であるといわれている。太子以前においては、仏教は、例えば用明天皇の事例に見られるように、病気の快癒、戦争の勝利、旱魃の時の雨乞いなどの、現実的功德を得るための手段として信仰された。さまざまな経典が、理解されることもなく、呪術の儀式として唱えられた。しかし、聖徳太子は仏教の道徳的哲学的意義を十分に理解していた。例えば、十七条憲法の第二条では道徳の根柢として仏教を信奉すべきことを強調している²⁾。

日本書紀によれば、六〇六年、聖徳太子は夫人の岡本宮で推古天皇に『法華経』を講義したとされる。また太子は、『勝鬘経』、『維摩経』、『法華経』についていわゆる三経義疏を著した（太子の法華経講義や三経義疏の執筆については現在論争がある）。太子にとって『法華経』は、普遍的救済と、あらゆる時代を通じて一切衆生を救済するために無数の菩薩を派遣する永遠の仏との福音であった。太子は自分自身をそれらの菩薩の一人と考え、その福音を広めようとしたのかもしれない。

し、その後帰国した大唐学問僧の助言により、隋・唐の皇帝が仏教を受容し、また仏法興隆の主導権を握っていることを参考にして、はじめて天皇家の寺である百濟寺（後に大官大寺、大安寺と改称）を建立し、帰国した大唐学問僧を止住させ、蘇我氏に対抗できる僧侶の人材確保に努めた。

六四五年中大兄皇子が、藤原鎌足などの協力を得て蘇我氏を滅ぼすと、法興寺に主要な僧侶を召集し、仏教興隆の詔を出し、蘇我氏にかわって天皇家が仏法の外護者となることを宣言した。そして僧官制度を改正し、僧尼統制の主導権を、法興寺の僧正から新たに任命した十師に移し、蘇我氏の影響力の残る寺院の管理を強化した。大化改新により公地公民制が施行されたため、改新政府が豪族にかわって直接人民を支配することになり、得度権は豪族から朝廷、すなわち天皇に帰属することとなった。しかし改新政府は親蘇我氏の影響が強い飛鳥の地から難波に都を移し、再び飛鳥に戻ったのは天武天皇の即位した六七二年であった。天武天皇は百濟寺を飛鳥に移し、大官大寺と改称し、法

興寺を超える序列第一位の寺とした。

七〇一年僧尼令が大安寺で説かれ、仏教教団に対する律令国家の統制は完成した。僧尼令第五条に僧尼が寺院以外に道場を建てて説法することを禁じていることに見られるように、以後僧尼は自由な活動を制限され、国家、天皇家の安泰を祈るための機関として、国家に奉仕することを義務づけられた。

(二)護国經典としての『法華經』信仰

仏教が伝来した初期においては、聖徳太子の事例に見られるように、『法華經』は重要な經典として信仰されていた。聖徳太子は例外的に仏教を道徳的哲學的意義において信仰したが、多くの日本人は現実的功德を得る手段として仏教を信仰した。『法華經』も氏寺において、氏族の繁栄を祈って誦誦された。しかし天皇が仏教を統制するようになってから、『法華經』は護国三部經の一つとして信仰されるようになった。護国三部經とは『仁王般若經』、『金光明經』(後に新訳の『金光明最勝王經』)、『法華經』をさす。

この『仁王般若經』、『金光明經』は護国經典と呼ばれるにふさわしい内容の教説を含んでいるが、『法華經』には特にそのような内容は含まれていない。『法華經』が護国三部經の一つとされたことには次のような事情が考えられる。

まず七三三年太政官は、僧尼の質の向上を求めて、『法華經』または『最勝王經』の暗誦を得度の条件とすることを求めた。このことにより僧尼の必須条件として、少なくとも『法華經』を読経できることが一般化したと考えられる。次いで七四一年聖武天皇は、諸国に『金光明最勝王經』、『法華經』を各十部書写安置させ、国分僧寺・尼寺を建立させ、僧寺を「金光明四天王護国之寺」、尼寺を「法華滅罪之寺」と称した。そしてこの国分尼寺で『法華經』を読経させた。ここにおいて『法華經』は、『金光明最勝王經』とならび鎮護国家の役割を担うにいたった。『法華經』提婆品の女人成仏の強調が、尼寺の經典として『法華經』を指定した理由と思われる。しかし国分僧寺・尼寺が鎮護国家のために建立されたから、尼寺の經典である『法華經』

六六〇年に仁王般若会が朝廷ではじめて行われた。

『仁王般若經』によれば、国土の破壊や外敵の侵攻などの国難にあたり、百体の仏像などを安置し、百人の僧に『仁王般若經』を講読させれば、国土の百部の鬼神が守護すると説かれている。その当時は百済が唐・新羅の連合軍に破れ、事実上滅亡した時期であり、この朝鮮半島における軍事バランスの崩壊が日本の国土防衛への危機意識へとつながり、仏法による国家守護を願って、仁王会をはじめ催したものである。

また『金光明經』あるいは『金光明最勝王經』には、四天王による国土守護が説かれている。聖徳太子創建という伝承がある難波の四天王寺には、その信仰が表れている。六四二年には大臣蘇我蝦夷が仏菩薩像と四天王像を安置し、『金光明經』により祈雨の法会を行った。六七一年に天智天皇が病気で伏したときに、高官たちは仏前で大友皇子を奉じることを誓約しているが、その時違約すれば四天王の罰が当たるとしているように、これは『金光明經』の教説による法会であったと考えられている。

も鎮護国家の經典と見なされ、『最勝王經』、『仁王經』とともに護国三部經の一つとされたのである。

次いで七四六年、僧正良弁が東大寺で法華会を最初に催した。以後官費によって毎年開催された。法華会における勧請によれば、天皇家や貴族の現世安穩と国土の安穩、五穀豊穡を祈るものであり、鎮護国家の目的をもつものであることを示している。

もちろん、『法華經』は護国經典としてのみ信仰されたわけではない。ここで当時の『法華經』信仰の諸相をあげてみれば、七二六年聖武天皇は、叔母の元正上皇の安穩のために『法華經』を書写させた。七四八年元正上皇は亡くなる。この年聖武天皇は、七月に上皇の追善供養のために『法華經』千部を書写させた。それ以前の追善のための写経の事例では、さまざまな經典の書写や一切経書写がなされており、特定の經に集中するということはなかったが、この聖武天皇の『法華經』千部写経以後、追善のために『法華經』を書写する事例が増えてきた。

また追善のために、『法華經』を一巻ずつ八回に分け

て忌日の度に講説するという法華八講も、七九六年に大和の岩淵寺で初めて行われた。この法華八講は急速に広まった。その後まもなく七九八年には、最澄が「乗止観院（後の延暦寺）」で法華三部経を十回に分けて講演する法華十講を初めて行った。これは天台大師の追善のための儀式であった。

二 最澄の天台法華宗の創設

(一) 法華一乘思想の主張

日本の『法華経』信仰の歴史において、九世紀の最澄による天台法華宗の創設は非常に重要な出来事であった。中国においては、天台宗は隋の時代に形成されていたが、奈良時代には、ほぼ同時期に形成された三論宗や、それ以後の唐の時代に形成された法相宗は伝えられたのに対して、天台宗は一つの宗として伝えられていなかった。天台三大部は鑑真によつて招来されたとされるが、鑑真は東大寺に戒壇を創設し、律を教えたが、天台宗の教義を教えることはなかった。

最澄は東大寺の戒壇で受戒してからまもなく南都を

去り、生地に近い比叡山に入山した。彼が通常の僧侶と異なる進路を取った理由は、南都の僧侶が戒を形式的に考え、墮落した生活を送っていたのに対し、最澄は戒を受けるにあたつて自分を深く反省し、彼自身の中にも多くの悪徳を見出したからであるといわれる。入山にあつて最澄が書いた『願文』には、自分自身を「愚の中の極愚、狂の中の極狂、塵垢の有情、底下の最澄」と呼んでいる。またこの願文の中で、六根相似位を得、あるいは淨戒を具足するまでは、通常の僧侶の職務を遂行しないと宣言し、厳しい修行に取り組む決意を述べている。また同時に修行の功德を独り占めすることなく、一切衆生とともに無上菩提を得るという大乘菩薩の誓いも述べている。

最澄は入山後十二年間比叡山を出ることはなかった。最澄はたゆむことなく毎日、『法華経』、『金光明経』、『般若経』を誦した。最澄は最初は中国華嚴宗の法蔵の『華嚴五教章』や『大乘起信論義記』を研究したが、それらの中に天台教学の引用がなされ、また高く評価されていたので、鑑真が招来した天台の教学書を研究

するようになった。七八七年には比叡山に一乗止観院を建立し、また七九八年には法華十講を開催した。最澄の天台学研究が進み、八〇一年には、比叡山に南都の学僧たちを招待して、法華十講を開催し、天台教学の卓越性を南都の学僧に宣伝した。次いで翌八〇二年に朝廷で重きをなしていた和氣弘世が、氏寺の高雄山寺で天台三大部の研究会の開催を企画し、南都の学僧とともに最澄も招待された。参加者はみな天台教学の卓越性を承認し、また最澄は天台教学の権威として認められた。桓武天皇はこの研究会のことを耳にして、激励した。

同年最澄は『請入唐請益表』を朝廷に提出し、天台宗の奥義を研究するために学僧を派遣することを請願した。最澄はその中で、南都で支配的であった法相宗、三論宗とともに論書を基礎にした経宗であり、天台宗のみが『法華経』を基礎にした経宗であること、また論書よりも經典がより根本的であることを主張し、天台宗の卓越性を主張した。八〇四年に最澄は中国に派遣された。中国で最澄は天台宗の教えのみならず、菩

薩戒、牛頭禪、さらに種々の真言密教も学んで八〇五年に帰国した。最澄は翌八〇六年「將に絶えんとする諸宗を続き、更に法華宗を加えんことを請う表一首」を朝廷に上表し、南都の僧綱も賛成し、天台宗は南都の六宗と並んで公認された。

八一七年に最澄は、法相宗の学僧であつた徳一との間で、一乘真實三乘方便の論争を始めた。法相宗では成仏は三世にわたる長い修行のすえにできるのであり、極めてわずかな人だけが成仏する可能性を持つと主張していた。彼らはそのことを、衆生の中には、仏法的悟りを得るための五種類の能力があり、その能力は努力しても変えることはできないという五性各別の教義によつて説明していた。この法相宗の主張に対して、最澄は『法華経』の一乘思想によつて成仏が全ての衆生にとつて実現可能なものであることを主張した。八二一年に最澄は『法華秀句』を著し、他の經典は長期間の厳しい修行を要求するけれども、『法華経』は即身成仏の直道を与えると主張した。

(二)大乗戒壇の建立

八〇五年に最澄が中国から帰国したとき、桓武天皇は重病であった。最澄は、中国において学んできた密教の灌頂を修することにより、天皇の回復を祈った。天皇が小康を得たので、最澄は翌年天台宗に年分度者二名を他の六宗とともに賜うことを願い出て、朝廷に許可され、天台宗は公認された。最澄は一名を天台の教義を専門とする止観業の者とし、他の一人を真言の教義を専門とする遮那業の者とした。

しかし同年最澄の最大の外護者であった桓武天皇が亡くなった。その後まもなく天台宗の危機が訪れた。天台宗に所属する沙弥は一人前の僧侶になるためには南都の東大寺の戒壇で受戒しなければならなかった。しかし受戒した僧の半数近くは比叡山に帰ってこなかった。その理由のひとつには、南都の六宗の、特に最大勢力の法相宗の指導的僧侶たちが、僧侶集団内部での将来の出世を約束して、天台宗から転属することを勧めたことにあった。もう一つには、真言の教義に関して、最澄は、中国において密教を本格的に学び桓武

天皇の死後に帰国した空海に劣っていたことにある。そのため遮那業の僧侶たちは最澄のもとを去っていった。空海は南都の僧網たちと密接な関係をもつようになり、密教である真言の教えは顕教である『法華経』の教えより優れているという考えを表明するようになった。これは、最澄の真言の教えは『法華経』の教えと両立可能であるという考えを攻撃したものであった。この天台宗の危機にあたって、最澄は、年分度者を比叡山に止住させるために、比叡山に大乗戒壇を建立することを決意した。八一八年最澄は東大寺の戒壇で受けた小乗戒を捨てることを宣言した。同年最澄は朝廷に『天台法華宗年分学生式』（六条式）を提出し、天台宗の学生は大乗の菩薩僧になるために、小乗戒ではなく大乗戒を遵守することを誓約すべきことを主張し、また学生には十二年間の住山を義務づけ、止観業の学生には、天台教学の学習と護国經典の誦誦を、遮那業の学生には、真言教学の学習と密教の護国經典の長念を義務づけた。

同年最澄は再び朝廷に『勸奨天台宗年分学生式』（八

条式）を提出し、比叡山で十二年間の修行を終えた僧侶には最上の僧位を与えることを願い、また天台宗を管理するために俗別当二人の派遣を要請した。後者の意味するところは、天台宗が南都の僧網による管理から離れ、太政官によって直接管理されることにより、南都の六宗から完全に独立することになった。南都の僧網は最澄の提案に強く反対したために、最澄の提案は朝廷の許可を得ることができなかった。

八一九年に最澄は更に『天台法華宗年分度者回小向大式』（四条式）を提出した。その中で最澄は、寺院には一向大乗寺、一向小乗寺、大小兼学の寺の三種類があることを主張し、天台法華宗は大乗仏教の宗であるから、この宗の僧侶は大乘の寺院に止住すべきことを主張した。最澄は小乗戒と大乗戒とを明確に区別し、大乘の僧になるには大乗戒のみで十分であるとして、比叡山に大乗戒壇を建立することを願ひ出た。しかし南都の僧網たちは再び反対した。そこで最澄は『顕戒論』を上程し、南都の反対論に対して詳細に反論を加えた。南都の僧網たちは不利な立場にあることを悟っ

て最澄の反論を無視した。戒壇建立の勅許が下りたのは、八二二年の最澄の死後一週間後であった。

その後天台宗は支配的な教団となり、比叡山の延暦寺は日本の仏教の中心地となった。天台宗の僧侶たちは『法華経』の信仰を日本中に広めた。天台宗には『法華経』の信仰以外に、真言、禪、戒などさまざまな信仰が含まれていた。後には延暦寺の僧侶たちは浄土信仰を導入した。彼らは、『法華経』は一乗思想と同時にさまざまな方便を教えているのだから、『法華経』の信仰は他の信仰と両立可能であると考えていた。平安時代には、『法華経』は文学、音楽（今様）、芸術などのような文化の諸側面に大きな影響を与えた。

三 日蓮法華宗の創設

(一)日蓮独自の『法華経』解釈

平安時代の人々は一〇五二年に末法時代が到来し、世の中が悪くなると考えた。藤原氏が代々摂政関白の地位に就き、政治を支配した時代がそれからまもなくして終わり、院政が始まった。朝廷と院という二重権

力の中で皇族や貴族の間の争いが激化し、それを武力で解決しようとした。その結果武士の力が強まり、まづ平氏が政権を握った。しかしその後源氏に滅ぼされ、源氏は一一九二年に鎌倉幕府を開いた。その結果東西に二つの政権が生じ、社会的に不安定になったのである。そのような社会状況の中で、念仏僧の法然が人々に南無阿弥陀仏と唱えることを勧めた。彼は末法の時代には称名念仏だけが阿弥陀仏の極楽世界に往生できる唯一の方法であり、他の全ての修行は無効になったと主張した。法然は他の宗派の僧侶や朝廷によって迫害を受けたが、彼の称名念仏の主張は急速に広まった。法然の死後、日蓮は末法に適合するように『法華経』信仰の改革を進めた。日蓮は、釈尊、天台、伝教、そして日蓮自身を『法華経』を広める、仏教の正当な信仰を継承した「三国四師」と呼んだ。

日蓮は、天台の一念三千の教義を継承し、それが一切衆生の成仏の原理であると強調する。彼は十界互具を衆生の成仏を可能にする理論として強調している。そして『法華経』以外の經典では二乗成仏を否定する

示した。

三大秘法とは『法華経』の「本門本尊」、「本門題目」、「本門戒壇」の三つをさす。

「本門本尊」とは信仰の対境として日蓮自身が紙や木に図顕した曼荼羅本尊（これは安価である）のことである。日蓮以前は釈迦仏像など（これは高価である）が本尊として信仰の対境とされていたが、日蓮はそれらの諸仏が成仏できた根本の原因である修行のための「法」こそ信仰の対境とすべきだとして、南無妙法蓮華経を中心に十界の衆生を配置した曼荼羅を本尊とした。

「本門題目」とは南無妙法蓮華経という題目を唱えることである。日蓮以前の『法華経』の修行方法は、出家者にとっては天台大師が『摩訶止観』で示した一念三千の観念観法などであり、在家信者においては『法華経』で説かれた五種の修行、読誦行や書写行（具体的には『法華経』を書写するための資金の提供）が重視された。これらの修行方法は、経済的社会的に裕福な階層には実行可能な修行方法であったが、多くの人々には実行不可能なものであった。日蓮は法華信仰を一般民衆に

ことにより実質的には十界互具を明かしていないので、『法華経』によってのみ衆生が実際に仏になるとする。

日蓮は、「観心本尊抄」の中で、「一念三千を識らざる者には仏大慈悲を起し五字（筆者注 妙法蓮華経）の内に此の珠を裏（つつ）み末代幼稚の頭に懸けさしめ給う」と述べている。日蓮は、一念三千論の仏種とは、末法においては「南無妙法蓮華経」にほかならないと主張している。日蓮は、末法の『法華経』とは南無妙法蓮華経、すなわち三大秘法であると明確に主張しているが、これは日蓮の独自の解釈である。

日蓮は自己の南無妙法蓮華経を「事行」、「本門」、天台の一念三千論を「理具」、「迹門」と表現して両者を対比し、末法における成仏の原理としての優位性を強調する。

（二）日蓮の中心教義としての三大秘法論

上述したように日蓮は、釈尊、天台、伝教と続く『法華経』弘教の正統な流れに位置しながらも、末法という時代において、新しい修行方法として三大秘法を

広めるために、唱題行という多くの人々に実行可能な修行方法を示した。

「本門戒壇」とは、『法華経』本門の戒壇を建立することをいう。日蓮は、伝教による比叡山延暦寺の大乗戒壇建立運動に影響を受けて、末法において『法華経』本門を広めるメルクマールとして、朝廷ならびに幕府の許可により『法華経』本門のための独自の戒壇の建立を後世に託した。

（三）日蓮の教えのいくつかの特色

日蓮は『法華経』のみが一切衆生が成仏できる唯一の經典であることを、一念三千論によって説明した。日蓮は、あらゆる人々の生命の奥底に無始の仏界が具わっていることを明らかにし、「観心本尊抄」には「我等が己心の釈尊は無始の古仏なり」とある。

すべての人々が清浄なる仏界を具し成仏の可能性を秘めているとすれば、あらゆる人々は尊い仏子として本質的に平等な存在である。だから、現世的な身分や地位の相違は何ら宗教的には意味のないものとなる。

「撰時抄」には「正像二千年の大王よりも末法の今の民にてこそあるべけれ」とある。また日蓮は、自分が「施陀羅の子」であることを自称しているが、身分制社会である鎌倉時代において、あえて最下級の賤称を用いた日蓮の信念は、信徒に身分制の枠を越えた意識と連帯の輪を広げていくことになった。これはまたカースト制度を否定した釈尊の態度を復活するものでもあった。

またすべての人々が仏界を具有しているという確信は、他方では、その尊い仏界をもつゆえに、生命の尊厳を何よりも重視するという思想を生み出すこととなった。そのことを、「一日の命は三千界の財にもすぎて候うなり」と述べている。

日蓮における救済とは、一生成仏、すなわち現世にありながらその身のままで成仏を遂げることには他ならなかった。日蓮はそうした立場から、『法華経』以前に説かれた諸経を、無限の時間をかけて修行しなければ成仏できない教え（歴劫迂回）として批判した。また来世の極楽浄土への往生に望みをかける念仏者に対して、

われわれが住む娑婆世界こそ仏が住む寂光土であり、西方極楽浄土は仮の教え（方便）にすぎないとして、現世を離れた浄土の幻想性を指摘している。

日蓮は『法華経』の「現世安穩・後生善処」を一生成仏の一つの姿として、現世における幸福を積極的に認めた。日蓮は病氣や生活苦にあえぐ信徒に対し、「転重軽受」（宿命転換）を説き、懇切にその回復を祈り、また「冬は必ず春となる」と述べて、苦難の中でも希望をもつて努力するよう励ましつづけた。

しかし究極的には、一生成仏のためには宗教的理由による迫害を忍耐し、信仰を持続し、布教者として生きていくことが大事であるとして、『法華経』を持ち奉るより外に遊樂はなし。現世安穩・後生善処とは是なり」と述べている。

（四）「立正安国論」の意義

『法華経』如来寿量品の一節には、「我成仏以来、（中略）我常在此、娑婆世界、説法教化」とある。日蓮は、この現実の国土以外には、仏教で説く理想世界である

「浄土」、「仏国土」はないと考えた。だが、日蓮は現実世界がそのまま浄土であると考えていたわけではない。

「立正安国論」ではあいつぐ天変地災や疫病・飢饉によって塗炭に落ちていた当時の民衆の様子が迫真の筆致で描写されている。日蓮が「立正安国論」を権力者に上程したのも、一般民衆が滅亡の危機の淵にあり、幕府の政策変更を求めたからであった。それゆえ日蓮が目標とした「安国」も、支配者と統治機構の安泰をさすのではなく、すべての民衆の平和な生活が保証される仏国土という理想社会の実現を、第一義としている。

また日蓮にとって民衆はただ受動的に救いを求めるだけの無力な存在とは捉えられていなかった。「国は法に依って榮え法は人によって貴し」とあるように、正法を広め安国を実現する主体はあくまでも人間であった。このように見てくるとき、立正安国の思想は、信仰を原点として積極的に社会に関わっていく人間の主体性を重視した思想であるといえよう。そしてその社会変革の論理は、権力者側ではなく、あくまでも民衆の側に立ってのものであった。

それはいいかえれば、日蓮仏法においては、信仰者はこの世に理想社会を実現するために行動することを使命とすることを示している。日蓮仏法を信仰する者は、単に宗教的な領域で信仰活動だけに専念すればよいというわけではない。世法と仏法とが相即不離の關係にあるがゆえに、信仰者は仏法の精神を根本としつつ、社会のあらゆる分野において社会正義と理想社会の実現をめざしてたゆまぬ実践をつづけていかなければならない。

四 近代の『法華経』を基盤とする多様な新宗教運動、特に創価学会について

（一）近代の『法華経』に基づく新宗教運動

念仏、禅、日蓮法華宗などの鎌倉新仏教は、中世には全国的に広まっていた。しかし、徳川幕府は宗教運動を規制し、仏教寺院を政府の一機関とした。幕府は全ての国民がいずれかの仏教寺院に所属することを強制し、彼らに寺院の維持を義務づけた。寺院の住職は檀家の身元引受人となる権限をもった。仏教は日本

の社会制度の一つとなり、すべての国民は形式上は仏教徒となった。しかし政府は仏教宗派が論争すること禁じたため、新しい宗教運動は不可能になった。

幕末に、長松清風が本門法華講を創設したが、これは『法華経』を基盤とする在家的仏教運動の先駆けであった。明治期には、還俗僧の田中智学が、立正安国会（後に国柱会）を創設し、国粹的な在家運動を展開した。その後、霊友会、立正佼成会、創価学会のような『法華経』に基づく在家的な新宗教運動が展開した。これらの教団は現世利益を強調し、例えば唱題のように容易な修行方法を説いたので、貧困で、未教育の下級階層によって支持された。これらの教団の中で最大かつ最も影響力のある創価学会について論じよう。

(二) 牧口常三郎による創価教育学会の創設

創価学会は、一九三〇年に牧口常三郎と戸田城聖が創設した創価教育学会から発展した。創価教育学会はもともと牧口の教育理念である創価教育学説を実現するための教育改革運動体であったが、その創立の当

和的であることを主張する。そして、仏は法に基づいた生活を行うことにより成仏した、すなわち最高の人格を得たと主張した。

次に個人的幸福と社会的責任という点では、仏教の中でも禅は個人の人格的完成をめざすという点で個人に価値をもたらす宗教であるが、社会的価値という点には関心が薄い。日本仏教の中で社会的問題への関心を最も強く持っていたのは日蓮仏法であり、「立正安国論」には宗教的立場から権力者を批判することの重要性が示されている。牧口は、宗教は社会的責任を促進すべきだと考えていたから、日蓮の教えを選択したのは当然であった。

また牧口は、日蓮がモットーとした「依法不依人」の格言を民主主義の原理として解釈し、日蓮仏法は権威主義的な人格的支配ではなく普遍的な法的支配を重視する教義であると解釈している。⁽¹⁴⁾

この牧口の日蓮仏法の受容の仕方は、日蓮仏法の単純な受容ではなく、ある独特の解釈の下での受容であったことを示している。牧口は宗教についての独自の

初から、牧口が自己の教育学説を実現するためには、日蓮仏法を基盤とする必要があるとしていたために、宗教運動的要素もあった。

牧口は日本で初めての体系的な人文地理学書の著書であり、生物進化論はもちろん、社会進化論も支持していた。牧口は宗教は科学と両立すべきであると考えていた。また教育者としての長い経歴によって、宗教は個人の幸福と社会的責任、つまり道德の源泉となるべきであると考えていた。彼はいくつかの宗教、例えば、プロテスタント、禅、国柱会、などを遍歴したが、それらの中に理想の宗教を見出さなかった。

ついに彼は日蓮の教えに出会い、それを理想の宗教であると考えた。日蓮の教えが科学的知識と両立可能であると考えたのである。彼は、日蓮の教えの三証（文証・理証・現証）という仏教的真理の確定方法は、科学における合理的理論の形成、ならびに理論の実験証明という科学的真理の確定方法と類似していることを挙げる。⁽¹⁵⁾ 彼は人格神や仏を崇拜する宗教と、『法華経』のように法を崇拜する宗教とを区別し、後者は科学と親

理念をもっており、その理念に適合するものとして日蓮仏法を選択したのであり、そのような理念により日蓮仏法を独自に解釈することにもなるのである。

牧口は、一九四〇年に正式に創価教育学会の会長に就任し、宗教運動を積極的に展開していった。一九四三年創価教育学会は日本の軍部政權の宗教政策に反対し、皇室の神社である伊勢神宮の大麻を受け取ることが拒否した。そのため創価教育学会は弾圧され、治安維持法違反と不敬罪によって告訴された。牧口は一九四四年に獄中で亡くなり、戸田が出獄したのは日本が敗戦するほぼ一ヶ月前であった。

(三) 戸田城聖による創価学会の再建

戸田は獄中で『法華経』を読む中で、「仏とは何か」という根本的な疑問を抱き、唱題と長い思索の結果、「仏とは生命そのものである」と自覚するにいたった。戸田はこのいきさつを、「生命論」⁽¹⁶⁾という論文で述べている。戸田はこの「生命論」において、『法華経』や日蓮の遺文を引用しつつ、「生命」は過去、現在、未来と

無始無終のかたちで存在するものと捉え、しかも「生命」は原因と結果という因果の理法に則って連続しているとする。戸田は生きている生物にのみ「生命」という存在を認めたのではなく、無生物を含む宇宙そのものが「生命」であり、衆生の死後の「生命」の存在も認め、それは宇宙の「大生命」に溶け込んでいるとする。この戸田の「生命論」は、『法華経』、天台、日蓮を教義的に結びつける「一念三千」論を「生命」という言葉をキーワードにして解釈する、創価学会の仏教解釈を方向づけている。

戸田は獄中でさらに『法華経』を繰り返して読みつづけたが、最後に『法華経』は全体として何のために説かれたのかという問題にいたった。そのことに思索を集中していたある朝、戸田に『法華経』に説かれる「虚空会」の儀式に地湧の菩薩の一員として参列している自分の姿が思い浮かんだ。この宗教的ヴィジョンを通じて、戸田は日蓮とともに末法に『法華経』を流布することにより、人々を救済するという宗教的使命を自覚したのである。

一つには貧困や病氣という困難の克服という生活上の現世利益、第二には生活の基礎となる旺盛な生命力の獲得、第三にこれらの現世的な功德を越えた成仏という永遠の幸福の獲得であり、戸田はその成仏の境涯について、輪廻の中で生まれる度に旺盛な生命力をもつて慈悲の心で人々を救済し続けることであるとした。

戸田は布教活動が進展していく中で、三大秘法の残された一つである「本門戒壇」建立について、「本尊流布」という布教活動を大規模に展開し、人々に日蓮仏法の意義を理解させた上で、国立戒壇として建立するというプランを明らかにした。戸田は「王仏冥合論」⁽¹⁸⁾で、「社会の繁栄が個人の幸福と一致する」という政治を実現するために、国立戒壇の建立を目的として政治活動に参加するとした。この戸田の議論には、社会の繁栄が個人の幸福と一致する政治の実現という世俗的目的と、国立戒壇の建立という宗教的目的とが未分化であった。戸田の提案は十分な法的検討を経たものではなかったために、後者の目的の実現は、日本国憲法の政教分離原則に違反するという批判を受けることと

戸田も牧口と同様に、生活に価値をもたらす宗教、科学と矛盾しない宗教という宗教観を継承し、そのことを「科学と宗教」、「幸福論」などの論文で明らかにした。しかしその場合戸田に特徴的なことは、獄中で獲得した仏教の生命論的解釈を解釈枠にしているということである。戸田は「幸福論」⁽¹⁶⁾で、「宗教は各人の生命の内面の問題の世界へ真理を求めて発展した」のであり、仏教では生命に「染浄の二法」が存在することを明らかにし、生命が輪廻の中で犯した悪い愚かな行為、生活が生命に染まり、そのような汚染した生命は「宇宙のリズム」に調和しないため、生命力を失い、不幸を感じるのであり、そのような汚染した生命を浄化する方法は、末法においては三大秘法の修行であり、それにより生命の浄化、強化が可能になり、幸福になると述べた。

戸田は日蓮仏法の信仰がもたらす功德を強調したので、創価学会は現世利益を宗教的目的とする新宗教であるかのように一般には理解されていたが、戸田の「大利益論」⁽¹⁷⁾によれば、信仰の利益を三つの段階に分け、

なった。

日蓮が生きた鎌倉時代には朝廷や幕府による特定宗教の保護、あるいは弾圧は当然のこととされ、政教分離という思想はなかったたので、日蓮も最澄の大乗戒壇建立をモデルにして、朝廷や幕府の許可を得て「本門戒壇」を建立することを想定していたと思われる。しかし一九七〇年に池田大作会長の時に、政教分離原則が近代に入って国家による信教の自由に対する抑圧への反省から生じた思想であり、また創価学会も戦時中に国家神道に反対して弾圧されたという歴史的経緯をふまえて、信教の自由を制度的に保障する政教分離原則を尊重して、「本門戒壇」は「国立」ではなく「民衆立」とすることが公式に決定された。また政教分離原則により適合するように、議員と創価学会幹部役職との兼任を禁止し、政治活動は宗教的目的をもたない独立した政党である公明党にゆだね、創価学会はその支援活動に限定し、活動の基調は宗教運動を基盤にした文化・平和・教育運動へと展開するようになった。

- (1) 1の叙述に関しては、田村圓澄『日本仏教史一飛鳥時代』所収の諸論文を参照した。
- (2) 十七条憲法には、「二曰。篤敬三宝。……則四生之終帰、万化之極宗。……其不帰三宝、何以直枉」(辻善之助『日本仏教史第一篇上古篇』六〇頁)とある。
- (3) 僧尼令第五条に、「凡僧尼非在寺院、別立道場、聚衆教化、併妄説罪福、及毆擊長宿者、皆還俗」(同、一〇六頁)とある。
- (4) 『願文』には、「愚中極愚。狂注極狂。塵禿有情。底下最澄」(『日本思想体系四 最澄』三九五頁)とある。
- (5) 『請入唐請益表』には、「天台独斥論宗。特立經宗。論者此經末。經者此論本。」(『伝教大師全集』卷四、三四二頁)とある。
- (6) (創)一五四、定一七二〇)
- (7) (創)一四七、定一七二二)
- (8) (創)一六〇、定一〇〇九)
- (9) (創)一八六、定一八六二)
- (10) (創)一二五三、定一〇〇〇)
- (11) (創)一一四三、定一一八二)
- (12) (創)一六、定一二二〇)
- (13) (牧五)三五九)
- (14) (牧五)三六二)
- (15) (戸三)一五)
- (16) (戸三)三三二)

- (17) (戸三)一四)
- (18) (戸一)二〇〇)

日蓮遺文については、『創価学会版 日蓮大聖人御書全集』の引用は(創)という記号の後に頁数を記し、同時に『昭和定本 日蓮聖人遺文』も同様に(定)という記号の後に、頁数を記した。

牧口常三郎については、『牧口常三郎全集』(第三文明社)から引用し、(牧)という記号の後に、巻数と頁数を記した。

戸田城聖(城外)については、『戸田城聖全集』(聖教新聞社、一九八二―一九八八)から引用し、(戸)という記号の後に、巻数と頁数を記した。

(みやた こういち／創価大学教授)