

創価学会の日本仏教史における位置

宮田幸一

仏教は創唱以来さまざまな国、社会、文化の中で多様な変遷を経て、今日においても多くの人々によって信仰されている。釈尊がタイム・マシーンで現代に来て、多様な仏教の信仰形態を見たら、「私はこんなこと教えなかった」と叫ぶかもしれない。しかし宗教にとっては、創唱者の意図よりも、特定の文化的社会の中にいる人々の信仰に対する意味付与、解釈こそ優先されるべきである。それがなければその宗教は忘れ去られ、消滅するしかない。日本においても仏教は社会、文化の変化に対して、信仰の意味を問い直し、絶えず

自己変革を遂げたから、今日においても多数の仏教徒が存続している。この発表の前半で、社会の変化とそれに対応した仏教の変化を歴史的にたどり、後半において現代社会のどのような社会的文化的ニーズに創価学会が対応しているのかを考察したい。

一 日本仏教の歴史的変容

(一) 仏教伝来と氏族仏教（飛鳥時代）

インドで成立した仏教は、後漢の時代に中国に伝えられ、その後四世紀には朝鮮半島に伝えられ、日本に

おいても、これらの国々から来た渡来人によって、仏像や経典が運ばれ、かれらによって信仰された。六世紀に、百済王が、天皇に対して仏像などを献じて、仏教を信仰することを勧めた。天皇は政治的指導者であると同時に、宗教的祭祀者でもあったので、仏教を信仰することには、群臣の反対も強かった。そこで渡来人と親交の深かった蘇我氏が、天皇から仏像を拝領し、私宅で祀った。

その後、反仏派と崇仏派が争ったが、崇仏派の蘇我氏が政権を掌握し、同時に崇仏派の聖徳太子が推古天皇の摂政となり、他の豪族も次第に仏教を受け入れるようになった。蘇我氏は自分の氏族の繁栄と先祖の供養を願って、氏寺の法興寺を建立した。この時代に建立された氏寺は畿内を中心に数十を数える。それとともに、古墳の造立も少なくなり、死者の供養の新しい形態として仏教が受容されたことを示している。

はじめは仏教信仰に対して傍観的であった天皇家も、舒明天皇が初めて天皇家の寺院を建立し、宮廷で仏典を講義させるなど、仏教の受容に努めた。この段

階の天皇家の仏教信仰は他の氏族と同様に、自己の一族の繁栄と死者の冥福を祈るという氏族仏教の域を出ていなかった。

(二) 国家仏教の成立と展開 (奈良時代)

仏教が氏族仏教の段階から、天皇家を中心とした国家体制そのものの安定、鎮護国家を願う国家仏教の段階に進むためには、大化改新から始まる中央集権国家の構築という社会的状況の変化を経なければならなかった。六四五年に蘇我氏への権力集中に対して危機感を持った中大兄皇子がクーデターにより蘇我氏を滅亡させてから、社会状況は大いに変化した。改新政府は、帰国した学生、学問僧の助言により唐をモデルにした中央集権国家を作ろうとして、氏族の土地と人民の支配権を剥奪して、公地公民制を実施した。改新政府は、仏教教団に対して、蘇我氏に代わって仏教興隆の指導的立場に立つことを表明した。その当時唐・新羅の連合軍に対抗して百済を支援して、劣勢だった日本は、この国家的危機を乗り越えるために、『仁王般若経』に

説かれる仁王般若会を営んだ。『仁王般若経』などの護国経典を重視し、その功德を期待して国家的行事として仏教行事を営むことは、氏族仏教の段階から国家仏教の段階へと発展したことを意味する。

その後聖武天皇は、疫病や飢饉という国内の動揺と、新羅の侵攻の危機感から、鎮護国家のために、国分寺、国分尼寺の建立を命じた。この寺には、一定数の僧尼が居住し、定例日に『金光明最勝王経』や『法華経』の読誦が義務づけられ、護国と滅罪が祈願された。また総国分寺として東大寺が建立された。このように国家によって建立された寺院に、国家によって出家を認められ、生活を保障された僧尼が居住し、国家のために宗教儀式を行うという国家仏教は奈良時代に完成した。

(三) 貴族仏教の展開 (平安時代)

奈良時代の国家仏教保護政策は、寺院の建立、免税特権を持つ僧侶の増加による租税負担者の減少など、国家財政に深刻な影響を与えた。桓武天皇は、奈良仏

教の影響力を排除するために、奈良の平城京から、京都の平安京へと遷都し、平城京の諸寺院の移築を許さなかった。桓武天皇は、仏教統制を行っただけではなく、新しい時代に即応した新しい仏教を求めた。

その頃最澄は長く山林で修行と天台宗学の研鑽にはげみ、その名声が天皇のもとに届き、天皇は最澄を唐に派遣し、日本に新たに天台宗を創設しようとした。最澄は唐において、天台宗の奥義を相承しただけではなく、菩薩戒、禪、真言密教をも学んできた。最澄が帰国したとき、天皇は病床にあったが、最澄の招来した真言密教による祈祷は、天皇の病気を一時的に軽減させ、その功績により天台宗は奈良の六宗と並んで正規の宗派として認められた。

最澄と同時期に活躍した空海は、唐から本格的な真言密教を導入し、嵯峨天皇から手厚い保護を受け、平安京の最重要寺院である東寺を与えられ、代々真言宗の僧侶が住職となり、真言宗の拠点となった。

平安仏教である天台宗、真言宗は奈良仏教に対して、それぞれ一切皆成、即身成仏という新しい教義によつ

て理論的卓越性を示しているが、朝廷がこれらの新宗に期待したのは、従来の經典読誦を越える、新しくより効果のある鎮護国家のための真言密教の修法であった。天台宗では円仁、円珍が唐に渡り、密教の新しい儀礼を招来し、真言宗の東密に対して、台密と呼ばれた。また天台教学の密教化も進んだ。

平安時代初期には律令制度を維持しようとする努力が払われていたが、やがて藤原氏による摂関政治が常態化するにつれて、律令制度は形骸化し、公地公民制は崩れ、荘園制度が大勢となり、荘園の寄進先である摂関家との個人的結びつきが重視されるようになった。仏教界においても、国家財政による援助が期待できなくなり、摂関家のために特別な祈禱を行うことで、経済的寄進を受けようとする傾向が強くなり、また摂関家の子弟を寺院の要職に迎えるという貴族仏教の姿を示すようになった。

(四)専修教団仏教の成立と展開(鎌倉、室町時代)

十一世紀の後半になり、摂関政治から上皇による院

政へと政権が移行し、政治的な権力闘争を武力で解決する傾向も強まり、それとともに武士階級の力が強まった。鎮護国家を願うべき大寺院も僧兵を擁して、武力によって諸要求を実現しようとし始めたことは、貴族階級にとつては、經典に説かれた悪世、末法の到来と信じられた。また一般民衆も、支配体制の動揺から生じた戦乱や、統治能力の欠如から生じた、防災能力の低下による自然災害の深刻化などにより末法の到来を感じるようになっていった。

このような時代に、貴族に支えられてきた奈良、平安仏教の諸宗派は、人々に救済を約束する能力を失っていった。源平の争乱が激しい時に、まず法然が専修念仏を主張する浄土宗を開いた。称名念仏の伝統は古くからあったが、平安仏教においては、それは資質の低い者が行う低級な、不十分な修行であるとされていた。それに対して法然は、平安仏教の修行方法は、末法の時代には有効性を失っていると批判し、誰でも容易に修行できる方法として称名念仏を勧め、さらにその修行だけで成仏できる理由として阿弥陀仏の救済の

本願を挙げ、他の修行は必要がないと主張した。

鎌倉仏教の最大の特徴は特定の修行方法のみを専修し、他の修行方法は宗教的には無意味であるとして捨てるといふ専修、選択思想にあるが、その立場を最初に鮮明にしたのが法然であった。法然の専修思想に基づく称名念仏は多くの人々から支持され続けた。法然の専修思想の主張は、仏教が氏族仏教、国家仏教、貴族仏教の段階から、同じ信仰を持つ多くの人々の自主的な信仰心に支えられた、専修教団仏教の段階に入ったことを示している。法然の専修念仏の思想は、さらに親鸞の浄土真宗、一遍の時宗をも生みだし、念仏信仰は鎌倉時代以後、今日に至るまで仏教信仰の大きな流れを形成している。

鎌倉仏教は、称名念仏という伝統の再解釈から始まったが、次いで中国から禅宗を導入した。栄西は宋に渡り、その当時中国で全盛であった禅宗を伝えた。栄西自身は天台宗の伝統である兼修を認め、四宗相承の一つであった禅の修行方法として、新しく臨済派の禅の修行形態を採用した。専修としての禅宗を自覚的に

日本に導入したのは曹洞宗の道元であった。禅宗は文明国である中国から新しく導入された仏教であったために、貴族仏教に対抗して新しい仏教を求めていた鎌倉幕府の関心を引き起こし、鎌倉には禅宗寺院が次々に建立された。

称名念仏からヒントを得て、それまでなかった唱題行という新しい修行形態を伝統的な法華信仰に導入したのが日蓮であった。『法華経』に対する信仰は、日本においては聖徳太子の『法華義疏』の作成、奈良時代の護国三部経の一つとしての読誦、さらに天台宗の根本經典として大きな流れを占めてきた。鎌倉時代に入っても『法華経』の読誦、写経という修行は、それなりに続いていたが、称名念仏の圧倒的な流行に押されていた。日蓮は『法華経』を最高の經典とする天台宗の教義的伝統を受け継ぎつつ、称名念仏に対抗する新しい修行形態として唱題行を提唱した。さらに日蓮は次第に天台宗の伝統である兼修思想を捨て、唱題行を専修することを主張した。

鎌倉幕府は十四世紀に滅亡し、一時的に天皇親政が

行われたが、まもなく武家政権である室町幕府ができた。しかし実態的には守護大名の連合政権であり、中央集権的な統治体制は一層内実を失い、応仁の乱を経て戦国時代へと移っていく。このような政治権力の地方分散化は、仏教においても信者、保護者を求めている自由競争の時代となり、武士、農民、商工業者それぞれの欲求に対応する宗教運動が展開された。浄土真宗は、蓮如の時代になって、土着武士と農民による一揆と結びつくことにより一向一揆運動として大きな影響を与えた。また京都においては商工業者に信者の多かった日蓮教団が法華一揆を起こすなど専修教団の社会的影響力は大きくなった。

(五) 教団仏教の統制と体制内化（江戸時代）

戦国時代の終わりに、織田信長、豊臣秀吉は統一政権を目指して、延暦寺などの大寺院を焼き討ちし、その影響力を奪った。しかし一向一揆に代表される専修教団の影響力を排除することは、教団組織が全国に広まっていたために、困難であった。

江戸幕府は専修教団の信者への影響力を利用し、教団を幕府の支配機構の一部にすることにより、宗教一揆に名を借りた農民一揆を予防しようとした。幕府はキリスト教禁止を名目に、寺請制度を全国で実施し、寺院によりキリスト教徒ではないことの証明を受けることを農民に強制した。これは国民全員にどこかの仏教寺院に所属することを義務づけ、仏教を国教とすることを意味した。寺院は信徒の身分保証の権限を持つことを悪用して、信徒にさまざまな経済的負担を強制したが、このことを『御条目宗門檀那請合之掟（東照宮十五ヶ条）』という偽文書の作成によって正当化した。寺院側はさらにいくつかの偽文書を作り、離檀（所属寺院変更）の禁止を正当化した。これらの偽文書により、信者は信仰心の有無とは無関係に、自分の家の菩提寺に対して経済的負担を負い、寺院は葬式仏教化していった。仏教教団は檀家制度により、教団の安定化、定着化に成功したといえ、支配機構の一部に組み入れられたことにより、信者のさまざまなニーズに応えることができなかった。幕末期になって幕府の支配体

制が動揺すると、人々は神道系の新宗教に新たな救いを求めるようになった。

(六) 神道の隆盛と伝統仏教の不振（明治から敗戦まで）

明治期になってから、神仏判然令を契機として始まった廃仏毀釈運動は、人々が寺院による信徒支配を拒否した運動であった。権力の後ろ盾をなくした一部の強欲な寺院に対して、地域住民が仏像などの破壊行為に出たのである。明治政府は、天皇中心の国家を作るために神社神道を国教とした。政府は神社の社格を定め、税金で神社の維持を行い、神職を公務員とした。政府はキリスト教禁止を継続しようとしたが、欧米の批判により撤回し、信教の自由を認めざるを得なくなった。他方、神社神道を国教として維持する必要があるために、政府は祭祀と宗教を分離し、神社神道を国家の祭祀とし、公務員である神官の宗教活動を禁止した。そして人々の信仰を集めていた神道系の諸宗教を教派神道として別に扱うことにした。

仏教は国家による保護を失い、国家神道の枠内での

信教の自由が認められたために、他の諸宗教に対抗して仏教の優位性を主張する必要が生じたが、それには成功しなかった。政府はさらに、僧侶の肉食妻帯を自由とし、古代から続いた、僧籍を別に作り僧侶身分を特別に扱う出家制度を否定した。さらに明治期に入ってから、西洋の仏教研究が紹介され、伝統的な宗派的仏教解釈とは区別された学問的な仏教研究が、次第に進んでいった。そのため宗派的な伝統教義よりも、釈尊や開祖達の宗教思想の意義を、さまざまな観点から考察することが重視されるようになった。

総じてこの時代の仏教運動は、江戸時代の檀家制度の伝統に安住して停滞期にあった。人々の宗教的ニーズは教派神道の天理教、大本教などへと向かっていった。しかしながら日蓮系の在家仏教運動として本門仏立講、国柱会、霊友会などの新宗教がさまざまな国家神道の規制の中で運動を進めていたことは、国家神道崩壊後の在家仏教運動の展開を予測させた。

(七) 仏教系新宗教の展開（敗戦後）

第二次世界大戦の敗戦後は、宗教界にとって大きな出来事が生じた。連合軍最高司令官はまず人権指令を出し、信教の自由を確保するために、戦前に宗教統制のために作られた宗教団体法を廃止することを命じた。次いで神道指令で、神社神道を国家から分離し、国家や地方公共団体が神社神道を支援することを禁止し、神道は他の宗教と同列に扱われた。日本国憲法は政教分離と信教の自由を認め、宗教は私事として国家の干渉を受けることがなくなった。

これらの政策変更は、従来厳しかった宗教統制の下で活動していたさまざまな宗教グループの自立を生み出し、分派独立、新設の宗教法人が続出した。戦後の新宗教の展開の中には天理教などの教派神道なども含まれるが、法華系の霊友会、それから派生した立正佼成会、さらには伝統教団の信徒団体という特殊な形態（内棲型教団関係）をとった創価学会などの在家仏教運動の展開がめざましい。これらの新宗教の発展の理由は、伝統教団が葬式仏教という家の宗教から抜け出て、個人の悩みに応えるための、教義的組織的体制作りがで

きなかったこと、また人口の都市への集中が進んだが、伝統教団は都市への布教対策を取ることができなかったことなど、伝統教団内部の問題があった。

新宗教の教団は基本的に出家制度を採用せず、在家教団として展開し、教団幹部と一般会員との生活状況がそれほど変わらなかったために、一般会員のさまざまなニーズにうまく対応できるような教義解釈を与えることができ、一般会員の生活に信仰をうまく組み込むことに成功した。また仏教系新宗教の中には浄土系の教団は発展しなかったが、それは浄土思想が来世志向的であったために、人々の現世的ニーズにうまく応えることができなかったことにあった。その結果として法華系、あるいは密教系の祈禱型の新仏教運動が主流になった。

二 現代の社会的文化的ニーズに対する 創価学会の意味付与

創価学会は、一九三〇年の創立以来七十年以上の歴史がある。その間に日本の社会も大きく変化した。創

立当時は、文化的には大正デモクラシーの余韻が残り、

経済的には世界恐慌の開始、政治的には帝国主義諸国の生き残り競争の激化という状況であり、国家神道を国教とする天皇制国家という社会制度の中で、牧口常三郎の指導により創価学会の活動は始まった。次いで第二次世界大戦の敗北の後、GHQによる日本の民主化政策により、国家神道の廃止、信教の自由、政教分離という文化的状況、他方で戦争による国内経済の疲弊、東西冷戦を背景にした国内政治の分裂という社会状況の中で、戸田城聖により戦後の創価学会の再建は展開された。

そして第一次安保闘争の後の、日本経済の高度成長、自民党政権の安定、大都市への人口集中という社会的状況の中で、創価学会は池田大作の指導の下、次第に社会的摩擦を避け、安定的に運動を展開するようになる。ここには社会的、文化的状況の変化に対して、創価学会が人々のさまざまな悩み、ニーズの変化に対してそれなりに新しい運動を提供することによって、宗教の社会的文化的意味を付与してきたことが示されて

いる。

(一) 牧口常三郎の時代

創価学会は、一九三〇年に牧口常三郎と戸田城外（後に城聖）によって創立された創価教育学会を前身としている。創価教育学会は、長年初等教育に関わっていた牧口が、教育改革のために発表した『創価教育体系』の思想を実現するための組織であった。しかし牧口はその直前に、日蓮正宗に入信し、日蓮仏法による人格形成が教育改革にとって重要な要素であると考えたために、創価教育学会はやがて宗教団体の側面が強くなっていた。

牧口はプロテスタントや国教会などに一時的に関心をもったが、自分の科学観、哲学観と一致しないので信仰しなかった。日蓮正宗の在家講の幹部であった三谷素啓を通じて知った日蓮仏法の特色として、①文証（文献の根拠）・理証（理論的整合性）・現証（現実の証拠）という三証に立脚しており、科学の方法論と合致している、②信仰対象が、人格的な神仏ではなく、成仏す

るための法を象徴している曼陀羅である、③『法華経』で強調される世法即佛法という教えは、世法である道徳、哲学、科学と佛法という宗教とが矛盾しないことを意味する、④日蓮が好んだ『涅槃経』の「依法不依人」ということは、専制君主制よりも立憲政体を重視する民主主義的な教えを意味する、などのことを牧口は発見し、日蓮正宗に入信した。

牧口は宗教活動をするにあたって、『創価教育学体系』で展開した美・利・善の価値論を利用して布教し、仏を人々の救済に励み、社会を混乱から救う最高の人格者、大善生活を行う人であるとし、そのような人格形成に必要なものとして日蓮佛法の信仰を勧めた。このような牧口の宗教運動は、伝統的な宗派仏教、葬式仏教として存続してきた日蓮正宗とは異質な側面を持っていた。牧口は科学的思考、民主的思想、経験主義的思想という当時の文化的状況に対応した在家的仏教運動を展開した。

軍部政権は天皇家の祖先神である伊勢神宮の神札を祀ることを国民に強制したが、牧口は日蓮の専修思想

に基づいて、神札の受持を拒否した。軍部政権は創価教育学会を治安維持法違反で弾圧し、牧口は最後まで信念を曲げず獄中で亡くなった。これは天皇制国家の中でも、思想、信仰の自由のために最後まで戦った数少ない事例の一つであった。

(二) 戸田城聖の時代

牧口とともに入獄した戸田は、獄中で二つの宗教体験を得た。一つは法華三部経の一つである『無量義経』の仏身を説明した箇所を読み解こうとして努力していたときに、仏を人間と宇宙に共通する生命の状態であるというインスピレーションを得たことである。後に戸田はこれを生命論として体系化する努力を重ね、今日においても創価学会の仏教解釈の一つの枠組みを構成している。第二の体験は『法華経』で説かれる虚空会の儀式に地涌の菩薩の一員として参加していたという宗教的ヴィジョンである。戸田はこのような宗教的ヴィジョンが成仏のための条件であるとはしなかったが、自分の特別な宗教的使命を感じて、出獄した後、

創価教育学会を創価学会と名称変更し、宗教活動を展開していった。

戸田が一九五一年に第二代会長に就任するまでの間は、牧口が布教に使用した価値論から生命論への理論的転換がなされたが、組織的にはそれほど発展しなかった。戸田は会長就任後は、日蓮正宗に伝わる本尊の功徳の絶対性を強調し、病氣、貧困、人間関係の不和の解決という現世利益を強調して、宗教活動を展開した。さらに新入会員に対して、日蓮正宗のみを絶対の真理とする日寛教学を組織的に教育した。創価学会に加入した人は農村から都市へ流入した不安定な生活環境にある人々が多かったが、その生活環境からの脱出の約束とイデオロギー的な絶対性を与えられて、将来に希望を持って運動に参加し、かなりの社会的摩擦を生じながらも、布教活動は急速に進んでいった。

戸田は布教活動が全国的に進展するのを見て、さらに政治活動にも参加していった。戸田は政治活動への参加の理由を、一つには、日蓮の三大秘法の教義の一つである本門の戒壇を、国立戒壇の建立と解釈して、

国会の議決により、本門の戒壇を作るためであるとして、宗教的目的を強調した。もう一つの理由として、当時の政治が東西冷戦を背景に保守と革新との対立が激しく、大都市に多かった未組織労働者や零細企業経営者の生活上の欲求を汲み上げることができず、かれらの政治的不満が高まっていたという社会的状況の中で、世俗的目的である個人の幸福と社会の繁栄が一致する社会の形成を、信仰者の社会的使命として挙げた。戸田は会長就任時に掲げた七十五万世帯の折伏という目標を実現した後、一九五八年に亡くなった。

(三) 池田時代

戸田の死後、創価学会の宗教運動を指導したのは、青年部出身の池田大作であった。池田は創価学会の発展を展望する七つの鐘、舎衛国の三分の一構想や、立正佼成会・天理教への総攻撃の指示など巧みな指導により布教活動をさらに大きく展開した。創価学会が組織的に大きく発展し、また政界進出の規模が大きくなるにつれて、創価学会は公明党を形成して、衆議院に

も進出するようになった。

公明党自身は宗教的目的を謳わなかったが、それを支持する創価学会の会員は宗教的目的を自明なものとしていた。創価学会が宗教的目的としていた国立戒壇の建立は、日本国憲法の政教分離原則に違反していたから、それに対する批判が相次いだ。言論出版問題を契機に、一九七〇年に池田は創価学会本部総会において、思想・信教の自由を最大限に尊重する立場から、明確に国立戒壇、国教化路線を否定し、本門戒壇を民衆立とした。

しかしこの国立戒壇問題は日蓮正宗の最重要教義の一つである本門戒壇の解釈問題に関することであり、日蓮正宗の伝統的解釈は国立戒壇であったから、日蓮正宗の一部の僧侶と古い信徒は創価学会に対して、伝統的解釈を守る原理主義の立場から批判を加えた。結果的に日蓮正宗法主の細井日達は、双方の立場を考慮して、池田が発願し建立した正本堂を将来の本門戒壇となるべき建物であるとした。この頃から教義の解釈権をめぐる、日蓮正宗と創価学会の対立が激化し、

将来の日蓮正宗と創価学会の組織的分離へとつながっていった。

創価学会は日蓮正宗の信徒団体という形式を一貫して保ち、本尊や日常の宗教儀礼に関して日蓮正宗の伝統を受け入れていた。しかしその信仰形態に関して言えば、日蓮正宗は僧侶を中心とし、葬儀を宗教活動の主な内容とする伝統教団であり、創価学会は、在家信者が幹部となり、日常生活のさまざまな悩み、ニーズを、信仰を媒介にして解決に向かうよう指導する在家仏教運動団体であった。信仰への確信を持たせるために、日蓮正宗の教義や儀式を使用してはいるが、その教義も現代の文化的状況に応じて柔軟に解釈しているところに、多くの人々の支持を獲得している理由がある。

池田が創価学会を指導し始めた頃は、まだ戸田時代と同様な戦間的な運動を行っていたが、言論出版問題を契機に、組織運営をタテ線（法縁関係）からブロック（地縁関係）に変更し、また高度経済成長とともに会員の悩みも貧困、病氣、人間関係の不和の克服というこ

とから、生き甲斐の探究、自己実現という多様なものへと変化していった。池田はそれに対応して、さまざまな文化活動、平和運動、教育運動を育成し、また海外への仏教文化の伝播にも積極的に取り組んだ。

現在の創価学会は宗教活動を基盤にしつつも、平和・文化・教育活動に大きなエネルギーを費やしているが、それは現代の宗教がおかれた文化的状況に積極的に対応し、人類の現実の苦難に少しでも解決を与えるように努力することが仏法を信仰している者の社会的責任であると考えているからである。宗教の社会的責任の強調は牧口常三郎以来の創価学会の一つの特徴であり、現代における仏教の一つの信仰形態を形作っている。

（みやた こういち／創価大学教授・東洋哲学研究所主任研究員）