

日蓮における平和の思想と実践

松岡幹夫

はじめに

通常、人間が何としても避けたいのは〈自分の死〉である。ところが、人の死ほど、われわれの世界でありふれた出来事もない。テレビのスイッチをつけると、必ずどこかで誰かが死んだというニュースが流れる。ある程度の年配になると、毎年のように自分の近しかった人の死にも直面する。〈自分の死〉を恐れるのと同じように〈他人の死〉を恐れていては、とても正気で生きていけない。それが現実の人生だろう。

とはいっても、すべての人があまりとも〈他人の死〉を自分自身のものと感するようになれば、世の中から悲惨な戦争をなくすことができるのではないか。仏教者の反戦平和は、じつはここから始まる。仏教者は、他者の立場に自分を置き、他者を死に至らしめぬよう全力で行動する。釈尊は、「かれらもわたくしと同様であり、わたくしもかれらと同様である」と思つて、わが身に引きくらべて、(生きものを)殺してはならぬ。また他人をして殺させてはならぬ」と述べている。生きとし生ける者への同情を説く慈悲の思想こそが、仏教者の平和運動の思想基盤である。

ならば、現実社会の中で、仏教者はどのように反戦平和を考え、実践すればよいのか。本稿では、日本の鎌倉仏教

の祖師の一人である日蓮の思想と実践に光を当てながら、この問題を考察してみたいと思う。日蓮は、頻発する災害に苦しみ喘ぐ民衆の安穏を願い、慈悲の行動を開始した。それは政治家への宗教的諫言（立正安國）という形をとり、打ち続く自然災害を止めるとともに、将来起ころうるであろう戦争を未然に防ぐために行われた。反戦平和という次元で論すると、日蓮は根本的に正法への信仰という「非暴力の力」によって戦争という大量殺人行為に反対したとも言いうる。

もちろん、日蓮と言えば、その攻撃的で排他的な言動が知られ、他宗の僧らの斬罪を唱えるなど、好戦的、武断的なイメージも一般的には根強い。にもかかわらず、筆者は、日蓮が平和主義的な仏教者だったと認識している。そして、彼の平和思想は、注目すべき現代的意義を有するとも考えている。拙稿では、及ばずながら、そのゆえんを述べていきたいと思う。

本文中、日蓮の文の引用にあたり、二種類の日蓮遺文集の頁を列記した。前者が堀日亨編『日蓮大聖人御書全集』（創価学会、一九五二年）の頁、後者が立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本 日蓮聖人遺文』（身延山久遠寺、一九五二～一九五九年〔二〇〇〇年改訂増補版を使用〕）の頁を表す。また引用文に関しては、できるだけ平易な文体になるよう筆者が手を加えている。

1 日蓮の平和思想

（1）戦争防止論者としての日蓮

筆者が日蓮を平和主義者と呼ぶゆえんは、第一に、彼が戦争防止論者であり、また戦争の平和的解決論者だったからである。文応元（一二六〇）年に日蓮が上奏した『立正安國論』は、戦争問題に絞って言えば、「自界叛逆」「他国

侵逼」という内乱と对外戦争の勃発を未然に防ぐ方法を、「仏教的道理」に基づき為政者の北条時頼に説き示す、という目的を持つていた。日蓮は、戦争そのものを起こさぬ方途を仏教的に考え、それを時の政治家たちに教えようとして行動を起こした、いわば宗教的な戦争防止論者だったのである。そして蒙古の侵略が現実化したとき、日蓮は西国の防衛強化に必死な幕府の動向を横目にみながら、やはり「仏教的道理」をもつて救国の道を権力者たちに示し続けた。つまり、武力的解決よりも「仏教的道理」による解決を熱心に説いた。日蓮の奉する「仏教的道理」は、前述のごとく戦争防止のための道理であり、換言すると平和実現の道理に他ならない。したがって日蓮は「仏教的道理」を知る者として、すでに起きている蒙古との对外戦争の平和的解決を願つたと言えるのである。

日蓮はまた、現代的批判にも十分堪えうる平和主義者であった。彼がを目指した「立正安國」の平和社会とは、単に戦争が存在しない状態を言うのではなく、万人が心から幸福を楽しむ「安穏」な社会を意味していた。日蓮は『法華初心成仏抄』の中で、「法華經を以て国土を祈らば上一人より下万民に至るまで悉く悦び栄へ給うべき鎮護国家の大白法なり」（五五〇頁・一四二二頁）と述べている。現代の平和学では、戦争のような「直接的暴力」だけでなく、社会制度等がもたらす、人を苦しめ病氣や死に追いやる「構造的暴力」（structural violence）も問題化されている。飢餓、貧困、社会的差別、環境破壊、教育や医療政策の遅れなどは、人間が潜在能力を開花し自己実現することを妨げる要因となつており、行為者が不在の、社会構造に組み込まれた「構造的暴力」であるとみなされている。単純に論ずることなどできないが、万人の「安穏」を目指す日蓮の「立正安國」思想は、現代の「構造的暴力」のような考え方を排斥しない平和主義に立つように思われる。

さらに日蓮は、普遍主義的な視座を持つて行動する平和主義者でもあった。仏教者はともすれば、戦争などの政治的意味合いの強い問題に立ち入ることを避け、各人の「心の平和」ばかりを追い求めがちである。しかしそれでは、真に仏教の慈悲や縁起の教えを実践しているとは言いがたいだろう。原始仏典の『スッタニパータ』には、「生きも

のを（みずから）殺してはならぬ。また（他人をして）殺さしめてはならぬ。また他の人々が殺害するのを容認しては

ならぬ。世の中の強剛な者どもでも、また怯えている者どもでも、すべての生きものに対する暴力を抑えて——」と説かれている。「心の平和」を他者や環境へと広げていくことは、慈悲の佛教者の峻厳なる責務である。迫害をバネにするかのとき、日蓮の激烈な諫曉行動の一つ一つは、まさしく民の「安穏」を願う慈悲の発露としての平和主義の実践であった。しかも彼は、旧佛教のような支配体制のための「護国」ではなく、支配体制をはるかに超越した仏法普遍主義の地平から民衆の幸福のための「安國」を説いてやまなかつた。日蓮の安國論が国家超越的な普遍主義に立つことは、同論の中で「主人」が經典の真理を根拠に為政者のあり方を正すところから明らかである。また佐渡期以降の日蓮文書を読むと、当時の全世界を意味する「一闇浮提」という語がしばしば出てくる。仏法普遍主義者の日蓮は、終局的には「一闇浮提の一切衆生」すなわち全人類の救済を目指していた。こうした点からみて、日蓮佛教はいわゆる「一国平和主義」とは無縁である。

為政者に戦争防止の方途を教えるために生命の危険を承知で行動を起こし、人類救済という普遍的立場から日本の

民衆の「安穏」を願つた佛教者——それが日蓮だつたのである。

（2）日蓮佛教による反戦平和への志向

さて次に、日蓮の佛教思想に眼を転じてみよう。日蓮佛教による反戦平和への志向としては、①生命尊重の思想②万物調和の「法」への信仰と行動③主体的な佛教のコスモポリタニズム、という三点を挙げができる。

第一の生命尊重の思想に関しては、佛教の「不殺生戒」に立脚して展開されている。不殺生戒は「五戒」「八戒」「十重禁戒」「十善戒」といった佛教の基本的戒律の第一に挙げられ、生きものを殺すなけれ、との戒めである。經典

によると、不殺生戒をはじめとする十善戒を守る者は、天上では梵天王、世間では転輪聖王の果報を受けるが、不殺生戒を破る者は人間として生れても短命、多病の果報を得るとされる。殺生が地獄の因となる、と説く佛教の教えは中世社会に広く浸透していた。鎌倉幕府は「殺生禁断令」を発し、殺生の罪障消滅を願う「放生会」を毎年修している。また減罪を願う武士たちが、晩年に入道することもめずらしくなかつた。

そうした殺生の罪悪視は、当然、仏教僧である日蓮にも強くあつた。日蓮は、あらゆる生物にとって自己の生命こそが全世界における「第一の宝」「一身第一の珍宝」であるとし、「一日の命は三千界の財にもすぎて候なり」（『可延定業書』九八六頁・八六三頁）などと説示している。ただ、日蓮の生命尊重思想は、不殺生戒やそれに基づく当時の殺生禁忌の風潮を背景とすることはもちろんだが、他者の悲しみや苦しみに対する日蓮自身の鋭敏な感受性によつても高められていたように思われる。日蓮の書簡には、いたるところに「涙」「感涙」「なみだ」「なんだ」「なんだ」などの言葉が散りばめられている。日蓮は、ただ信仰の法悦に涙するのみならず、時には亡き壯年信徒（南条兵衛七郎）のことを思いやつて「なんだ」を流し、あるいは上野殿母尼の健気な供養の志に目を潤ませ、また蒙古襲来により亡國の民となるであろう日本國の万人に同情して「なみだ」にくれるような人物であつた。彼の涙は、人間らしい豊かな情感の現れであるとともに、菩薩の慈悲心の発露でもあつたに違ひない。万感込めて命の無上の尊さを教えようとする日蓮の語り口からは、単なる戒律や道徳の説明の域を超えた、すべての生きる者への日蓮自身の深い次元での共感を読みとることができる。

ともあれ、殺生禁忌の佛教倫理に基づく生命尊重の思想は、鎌倉時代の精神世界を覆つた思潮であり、当時の倫理的な一般常識となつていた。かつて戸頃重基氏は「武士を教団のおもな担い手とし、彼らと日常深く交わりながら相互に影響し合う佛教が、不殺生戒に関して、寛容になるというよりも、むしろルーズになるのは避けられない」と述

べ、そうした文脈の中で、日蓮もそれほど殺生を罪悪視していなかつたと主張した⁽³⁾。鎌倉武士は殺生をむしろ武門の譽れとした、とみる戸頃氏の大きいなる誤解が、日蓮を好戦的仏教家に仕立て上げてしまつてゐる。実際には、日蓮は、

8

殺生を罪悪視した当時の人々の倫理意識に訴えかけながら、生きる者への共感に満ちた仏教者として生命尊重の思想を力説していた。日蓮が生きた時代の社会は生命尊重の道徳的規範を重んじ、日蓮はさらにそれを徹底的に主張した慈愛の佛教者だったのである。

第二に、万物調和の「法」への信仰と行動であるが、これは日蓮佛教の社會思想的性格を決定づけるものと言つてよい。日蓮は、宗教的正義と社會的正義とを連続的に捉え、そこから平和への行動を起こしていく。正しい佛教の「法」への信仰は必ず万物を調和せしめ、地上に共生的平和の実現をもたらす。それが日蓮の「立正安國」の信念であり、思想史的には古代以来の日本人の災害觀、教義的には縁起思想の發展と言つべき天台教学の「一念三千」や「依正不二」の法門からの影響が指摘されている。彼の『立正安國論』の結論は、「汝早く信仰の寸心を改めて速に実乗の一善に帰せよ、然れば則ち三界は皆仏國なり仏國其れ衰んや十方は悉く宝土なり宝土何ぞ壊れんや、國に衰微無く土に破壊無んば身は是れ安全心は是れ禪定ならん」（三三二頁・一二一六頁）である。日蓮はまさしく万物調和の「法」を説き広め、それによつて自然と社會の恒久的平和を実現しようと考えていた。そして実際に、平和を目指す行動を起こしたのである。

日蓮は宗教的ファンティストであつて反平和的であるとか、日蓮は排他的だから反共生的であるといった意見は、いかにも皮相的な見方と言わざるをえない。日蓮は、平和と安穩を約束する「法」を闘争的に主張したのである⁽⁴⁾。そこに気づくならば、日本の佛教者は非常に稀な〈平和の闘士〉としての日蓮の実像に到達できるであろう。眞の反戦平和主義は、必ず行動をともなわなければならない。その意味では、平和と安穩をもたらす万物調和の「法」を掲げて具体的行動を起こした日蓮こそが、中世の日本に現れた先駆的な反戦平和の佛教者と呼ばれるべきであろう。

第三の佛教的コスモポリタニズムは、後半期の日蓮に顯著となる思想傾向である。國主諫曉を通じて政治權力と対決する側に回つた日蓮にとって、國家を超越した宗教的世界觀の確立は急務だつたと言えよう。そこで彼が注目した『法華經』の經文は、譬喻品の「今此の三界は皆是れ我が有なり 其の中の衆生は悉く是れ吾が子なり」や如來壽量品の「我常に此の娑婆世界に在つて說法教化す」であった。文永初期に書かれたと推定される日蓮の真蹟断簡では、こうした『法華經』の文を根拠に「この三界は皆釈迦如來の御所領なり」「過去五百塵点劫よりこのかた此の娑婆世界は釈迦菩薩の御進退の國土なり」（一二九七頁・一二五二八頁）と主張された。また文永六（一二六九）年の『法門申さるべき様の事』でも「親父釈迦如來の御所領」としての世界觀が示され、「日本秋津嶋」は「但嶋の長」が統治する辺土の一小国に過ぎない（一二六八頁・四四八頁）、と卑小視された。

それとともに日蓮の中には、一切衆生は本来釈尊の子である、との思いも高まつていく。同じく文永六（一二六九）年の作とみられる『六郎恒長御消息』では、「日本國の四十九億九万四千八百二十八人の男女各父母有りといへども其の詮を尋ねれば教主釈尊の御子なり」（一三六九頁・四四二頁）と宣せられた。この日蓮の信念は最後まで変わらず、晩年の身延在住期にも「一切衆生は釈尊の御子なり」（一谷入道御書）（一三三七頁・九九二頁）「今日日本の國王より民までも教主釈尊の御子なり」（本尊問答抄）（三六七頁・一五七六頁）といった言葉を書き残している。天皇も、幕府權力者も、無辜の庶民も、あらゆる人々が等しく「釈尊の御子」である、とする日蓮の言説は、彼が一國家を超えた佛教的コスモポリタニズムを志向していたことをうかがわせる。「文永の役」の翌年、日蓮は『撰時抄』の中で、侵略者であるはずの蒙古国を誇法治罰の「隣国の聖人」であると記した（二八三頁・一〇四七頁）。「釈尊の子」という視点から全世界の民衆に対して同胞意識を持つ日蓮だからこそ、かかる表現も出てきたのだろう。近代の日蓮主義者で、後に佛教的社會主義者となつた妹尾義郎は一時期、釈尊を中心とした「宇宙的家族主義」を唱え、國際協調の必要性を力説した。日蓮が『法華經』の教説中に見出した四海同胞の仏子觀は、國家を超えた佛教的コスモポリタニズムを生み

出さざるをえないものである。

そして日蓮にあつては、この四海同胞の仏子觀が「地涌の菩薩」の思想とも重なり合つてゐる、という点を見逃すべきではない。「地涌の菩薩」とは『法華經』の従地涌出品に説かれ、釈尊の呼びかけに応じて大地の底から登場し、末法の法華經弘通を釈尊から託される大菩薩の群衆のことである。その数は、インドのガンジス河の無量の砂粒の六万倍（六万恒河沙）にあたるとされる。つまり全世界の領主たる釈尊から末法の後継の任を託された無数の大菩薩が地涌の菩薩なのであり、その空前絶後のスケールは到底日本一国におさまるものではない。日蓮は、この地涌の大菩薩群が必ず末法今時に出現すると信じ、その先駆けが自分たちであると門下たちに教えた。地涌の菩薩の自覺を深めた日蓮は、もはや釈尊に愛護される仏子という受動的立場ではなく、釈尊の後継者として能動的に娑婆世界の全人類の救済に責任を持つ立場に立つた。それは、地涌の菩薩の先覚者が全世界に眠る無数の同胞＝潜在的な地涌の菩薩群を目覚めさせてゆく、ということを意味していたと言える。極めて主体的な仏教的コスモポリタニズムが、ここに見出される。かくして中世の日本に生きた日蓮は、全世界的な視座で主体的に物事を考え、行動を続けた。日蓮の文書に、当時の全世界を意味した「一閻浮提」の語が頻出するのはそのためである。「地涌千界出現して濁惡末代の當世に別付属の妙法蓮華經を一閻浮提の一切衆生に取り次ぎ給うべき仏の勅使なれば」（『教行証御書』一二八一頁・一四八六頁）と彼が言うとき、そこには主体者としての仏教的コスモポリタニズムが横溢していたのである。

仏教的コスモポリタニズムは同時代の親鸞にもみられるが、どちらかと言えばスタティックな印象があつても、戦争反対の行動を起こす思想的原動力にはなりにくいと考えられる。近代日本の思想界に現れた清沢満之の「精神主義」は、自己を捨て、妻子を捨て、國家さえ捨てた、阿弥陀如来への超然たる信仰を強調した。だが、その信仰は、地上の善惡の分別をも超越した境地を目指すがゆえに、結果的には日本の帝国主義戦争を無批判に肯定してしまったと言える。

個の実践的主体性を排除するような仏教の普遍主義は、およそ反戦平和の思想を生み出す土壤にはなれないだろう。それに対し、地涌の菩薩としての実践的主体性に貫かれた日蓮の仏教的コスモポリタニズムは、すぐれて反戦平和の倫理としての実効性を持つように思われる。

（3）否定的戦争觀

以上のように、日蓮仏教はいくつかの面で本質的に反戦平和を志向する思想であることがわかる。事実、日蓮は戦争に対して、常に消極的で否定的な見解しか示していない。

そのことは、日蓮の主著『立正安國論』をみれば明らかであろう。安國論の中で、戦争という現象は極めてネガティブに理解されている。すなわち同論は、『薬師經』『仁王經』『大集經』から種々の経文を引用しているが、その中に戦争を意味する「他国侵逼難」「自界叛逆難」「刀兵劫」「兵革」などの語が散見される。これらはいずれも、正しい仏法を誇り、失うことによって起くる「災難」の一種として挙げられている。安國論提出の後に起きた蒙古襲来や二月騒動は、まさしく『薬師經』の「他国侵逼難」「自界叛逆難」にあたるとされた。日蓮にとつて戦争とは、正しい法を誇った悪の報い＝災難であり、つまりは「法罰」だったのである。『立正安國論』では、「人仏教を壞らば復孝子無く、六親不和にして天神も祐けず 疾疫惡鬼日に來りて侵害し 災怪首尾し 連禍縱横し 死して地獄・餓鬼・畜生に入らん。若出て、人と為らば兵奴の果報ならん」という『仁王經』の文が引かれている（三三頁・一二五頁一二六頁）。これによれば、人間に生れて「兵奴の果報」を受ける、というのは仏教破壊の罪報の一つということになる。創価教育学会の牧口常三郎は日中戦争や太平洋戦争の最中、この文を根拠にして、兵士としての「出征」は榮誉などではなく「法罰」である、と会員に指導したという。結局、日蓮は悪業の因果の連鎖のうちに戦争を捉えていたとい

え、いかなる意味でも戦争が聖化されることはなかつたと言つてよい。

加えて、日蓮が戦闘行為を罪悪視していた、という点も重要である。日蓮には武家の門人が多数いた。しかし彼は、

元来が戦闘を生業にする武士といふ職業を罪悪視していた。例えは、甲斐国波木井郷の地頭・南部六郎実長に対し、日蓮は「貴辺は武士の家の仁昼夜殺生の悪人なり、家を捨てずして此所に至つて何なる術を以てか三悪道を脱る可きか、能く能く思案有る可きか」（『波木井三郎殿御返事』一三七三頁・七四九頁）と述べた後、法華経による罪業の転換を説いている。また日興の写本が存する晩年の『曾谷二郎入道殿御返事』では、治承・寿永の乱や承久の乱等の「天子と民との合戦」、あるいは蒙古襲来の件をあげながら、そうした合戦が現世の「修羅道」に他ならないと述べられている（一〇六九頁・一八七五・一八七六頁）。同書を送られた曾谷氏は幕府の御家人だつたと推察されるが、蒙古襲来の緊迫感ただよう中で、日蓮は武家信徒の曾谷氏の戦意を逆に喪失させるような指導を行つたわけである。

）のように日蓮からみた戦争は、国家間戦争にせよ、内乱にせよ、皆法罰にして修羅道ともいうべき悪現象であった。そして日蓮には、邪法で祈つた側は必ず戦争に敗れる、との宗教的信念もあつた。日蓮は『撰時抄』の中で承久の乱に言及し、そこで真言師に調伏の祈祷を行わせた後鳥羽上皇の側がかえつて破れ、隱岐に流されたことを、『法華経』の「還著於本人」の経文に符合する現証として紹介している（一八三頁・一〇四五・一〇四六頁）。また『法門申さるべき様の事』には、「震旦高麗等は天竺についてでは仏國なるべし、彼の国國禪宗・念仏宗になりて蒙古にほろぼされぬ、日本國は彼の二國の弟子なり二國のほろぼさんanicに此の国安穏なるべしや、國をたすけ家をもはん人はいそぎ禪念がともがらを經文のごとくいましめらるべきか」（一二七一頁・四五五頁）という記述もみられる。こでは、禪宗・念仏宗が流布したゆえに震旦（中国）や高麗（朝鮮半島の統一王朝）は蒙古國に滅ぼされたのだ、との日蓮の認識が示され、当時の日本國もこれらの邪法を認めないかぎり安穏ではない、と警鐘を鳴らしている。さらに弘安元（一一七八）年の『本尊問答抄』では、真言宗を厳しく批判した後、もし幕府が真言をもつて蒙古を調伏する

ならば、承久の乱などの時と同じく「還著於本人」の原理で日本國は逆に蒙古に調伏されるだろう、と警告している（三七三頁・一五八五頁）。

宗教の正邪が戦争の勝敗を決する——この日蓮の主張は、現代人の合理的思考に照らして、およそ理解できないところである。しかしわれわれはここで、日蓮にとつて戦争は「法罰」「災難」であった、という大前提に立ち返ねばならない。日蓮は、何も「正しい宗教を信じて戦争に勝て」と積極的に唱えたわけではない。日蓮は「いくさ」について、勝者よりも敗者を」とのほか問題にした。あの膨大な日蓮文書のどこを探しても、戦争の勝者への礼賛の言葉はみられない。彼はもっぱら戦争の敗者の悲惨さを語り、それを通じて「正しい宗教を信じて戦争の災難を免れよ」と教えているのである。日蓮の中では、戦勝する側も戦敗する側も、ともに「法罰」の働きであった。その場合、戦勝国は「法罰を下す」働きであり、戦敗国は「法罰を受ける」働きとみなされたように思われる。日蓮は、時に誇法の日本を罰する蒙古を「大蒙古国」「隣国の聖人」「天の御使」などと表現した。一見、蒙古の侵略を肯定するかのごとき、こうした記述も、じつは悪因悪果の報いという宗教的文脈の中で、蒙古を懲罰者的に語つたものにすぎないと言えよう。日蓮が戦争それ自体を否定的にみる以上、本質論的にはそう解釈するしかない。もとより日蓮に、蒙古が法華経有縁の国であるといった認識はなかつた。また真蹟が残つておらず、偽書の疑いも強いが、蒙古を「小蒙古」と称した、最晩年のものとされる日蓮文書（『小蒙古御書』）もあるにはある。

いざれにせよ、日蓮において戦争の勝利が肯定されるのは災難脱却という意味合いにかぎられる、ということは了解されよう。日蓮は、蒙古の侵略を受けた壱岐・対馬の島民の悲惨な状況がやがて日本全体に及ぶことを察しながら「なみだもとまらず」（『上野殿御返事』一五〇九頁・八三六頁）と記す一方で、「科なき蒙古の使の頸を刎られ候ける事こそ不便に候へ」（『蒙古使御書』一四七二頁・一一二頁）とも述べるなど、日本・蒙古双方の戦争犠牲者に対し深く同情している。戦争とは、あらゆる人にとつて第一の宝である命を無理やりに奪いとる、恐るべき災難である。両国の

人民に安穏なる平和をもたらすために、正法を立てて戦争という大なる災難を払え——。恐らくこれが、当時の日蓮の真意だったのではなかろうか。以上の諸点から、日蓮の戦争観の基調は戦争否定にあつたと考えざるをえない。

2 日蓮における平和の実践

(1) 非暴力の精神闘争

したがつて日蓮は、個人的次元においても限界まで武力に頼らず、できるかぎり非暴力を貫いたと言える。

「日蓮は過去の不軽の如く」（『佐渡御書』九六〇頁・六一七頁）「日蓮は是れ法華経の行者なり。不軽の跡を紹繼する故に」（『聖人知三世事』九七四頁・八四三頁）などと彼の文書にあるごとく、日蓮は「自らの折伏行こそが万人の仏性を尊敬礼拝した不軽菩薩の行為の継承である」と強く自負していた。その意味から言えば、日蓮の折伏は「われ深く汝等を敬う。敢えて軽め慢らず。所以は何ん。汝等は皆菩薩の道を行じて、當に仏と作ることを得べければなり」という、不軽菩薩の人間尊敬の思想を掲げる精神闘争であった。別言すれば、日蓮は人間の尊厳性について闘争的だったのである。ゆえに日蓮は、たとえ自己の敵対者であつても、その中に尊極の仏性を認める立場をとった。「信せん人は仏になるべし。誘せん者は毒鼓の縁となつて仏になるべきなり」（『法華初心成仏抄』五五二頁・一四二六頁）というのが、彼の宗教的信念であった。

また日本天台の思想的影響を受けた日蓮は、「善惡不二・邪正一如」（『一念三千法門』四一六頁・一〇四〇頁）という考え方を有していた。一念三千を構成する十界互具の法門からみて、善と惡ないし正と邪は不即不離の関係にあり、いざれも独立して自存することができない。實際、日蓮の言説には「善と惡とは無始よりの左右の法なり」（『治病大小權実違目』九九七頁・一五一〇頁）「仏と提婆とは身と影との」とし生生にはなれず」（『開目抄』二三三〇頁・五九九頁）

「大惡をこれば大善きたる」（『大惡大善御書』一三〇〇頁・八七七頁）といつた善惡、邪正の相即觀がみられる。しかしながら日蓮は、いわゆる本覚思想的な現実世界の直接肯定には陥らなかつた。むしろ彼は、末法濁世の現実改革を強く願つて行動した実践的仏教者だつた。そうしたところから、「邪惡な勢力とは徹底的に闘争しつつ、その本質的な存在意義を認めて包羅し救済していく」という日蓮独特の倫理思想が生じたと言える。邪惡なる敵対者といえども、じつは正義の顕揚、自己の善性の薫発に不可欠な存在である。邪惡を徹して責め、治罰することこそ、善惡不二・邪正一如という真理の世界を現出せしめる道であり、そこに初めて度し難き邪惡の輩の救済も可能となる。これが、日蓮の説いた法華経的倫理観であつたと考えられる。

このように、日蓮における不軽菩薩の後継者としての自覺や邪正一如觀に注目してみると、彼の唱導した「折伏」は、万人の仮性開発を願いつつ、邪正一如觀のうえから敵対者とともに仏道成就を目指す実践として理解されよう。文永八（一二七一）年九月のいわゆる「龍の口の法難」において、幕府の高官・平頼綱は、日蓮を逮捕するため兵數百人を引き連れて彼の草庵を急襲したという。日蓮自身の記述によると、その際、頼綱の郎従である少輔房は、日蓮の顔を『法華経』の経巻で三度打ち叩いている。これに対し日蓮は怒りの心情を隠さず、自己の正義を断固として主張しつつも、非暴力の態度を貫いた。そして「日蓮仏果をえむに争かせうばう（少輔房——筆者注）が恩をすつべきや」（『上野殿御返事』一五五七頁・一六三六頁）と述べ、「悪口罵詈」「及加刀杖」という『法華経』の文を自己に身讀せしめた少輔房の暴力にかえつて感謝し、将来の救済を心に期している。ここで少輔房は日蓮の敵対者ではなく、彼が仮道を成就するうえで不可欠な存在者であった。同様に日蓮は、彼を幾度も流罪に処し、あまつさえ斬首しようとした幕府の権力者たちに対しても「願くは我を損する國主等をば最初に之を導かん」（『顯仏未來記』五〇九頁・七四二頁）との思いを吐露しており、やはり自己の仏道成就に関する報恩の意味から、敵対者の救済を最重要視する姿勢を示している。

以上の見解をまとめると、日蓮のとった折伏の態度は万人の仏性を尊敬礼拝する絶対包容の立場を闘争的に擁護するものであり、現代的に言えば、非暴力の精神闘争であったとみなしうる。われわれは、日蓮その人が徹底的に諸宗の説法を指弾した反面、最後まで暴力的抵抗をなさずに「竜の口」の処刑の場に臨んだ、という事実を軽視してはならない。「王地に生れたれば身をば隨えられてまつるやうなりとも心をば隨えられてまつるべからず」（『撰時抄』二八七頁・一〇五三頁）との信念で、まさに非暴力の精神闘争に生きんとしたのが日蓮であつた。

また、いわゆる「熱原法難」も、非暴力の精神闘争という日蓮教団の態度を鮮明にした事件だつたと言えよう。弘安の頃、日蓮教団への改宗者が相次いだ滻泉寺では、院主代の行智が武士を味方につけ、武力弾圧を行うようになつた。そしてついに弘安二（一二七九）年九月二一日、武装した一団が非武装の日蓮側の農民信徒たちを襲撃し、暴行を加えたうえ信徒二〇人を下方政所に引き立てた。行智の側は、日蓮門下に滻泉寺の田の稻を奪い取つたという罪をきせ、鎌倉幕府に訴えた。これに対し、日蓮は弟子の日興とともに『滻泉寺申状』を認め、日秀・日弁の名で同申状を問注所へ提出して応戦した。だが、取調べにあたつた平頼綱は日蓮教団の弾圧に動き、結果的には三人の信徒を斬首、残りの一七人を徒犯者として追放の刑に処した。この一連の流れの中で、日蓮教団の僧俗がまったく武力を行使しなかつたことは注目に値する。法難の前から断続的に続いていた行智らの武装襲撃に対し、日蓮教団の側から何らかの武力的な報復がなされてもおかしくなかつた。『滻泉寺申状』によると、行智らは訴状の中で、法華宗徒の行状に関して「数多の人勢を催し弓箭を帯し院主分の御坊内に打ち入り下野坊は乗馬相具し」云々と訴えている（八五二頁・一六八〇頁）。ここから察するに、当地の日蓮門下が敵対者に対して武力で報復を行うことも、まつたく不可能ではなかつたと考えられる。

ところが日蓮や日興は、味方に武力による犠牲者が出ても、武力的な抵抗や報復を一切指示していない。日蓮の教団は、どまでも不輕菩薩のごとく、非暴力の精神闘争を貫いたのである。

（2）教団防衛のための武力行使

だが、こうした一方で、仏法を護るためにならば教団は武器を保持すべし、と日蓮が公然と唱えたこともよく知られている。文永八（一二七二）年、浄土宗の僧・行敏は、諸大乘經を誹謗する日蓮を幕府に告訴した。その中で、日蓮教団が弓箭・兵杖を蓄えて凶徒を室中に集めている、との告発もなされた。ところがこれに対し、日蓮は「涅槃經に云く天台云く章安云く妙樂云く法華經守護の為の弓箭兵杖は仏法の定れる法なり例せば国王守護の為に刀杖を集めが如し」（『行敏訴状御会通』一八二頁・四九九・五〇〇頁）と答えたようであり、護法のための教団の武器保持を、経釈が定める持戒のあり方として正当化したのである。

その背景には、日蓮一門の差し迫つた危機的状況があつた。すなわち、良觀・念阿・道阿等の反日蓮の高僧たちが策謀した結果、「頸を切れ所領を追い出せ等と勧進するが故に日蓮の身に疵を被り弟子等を殺害に及ぶこと数百人なり」（同前）と述べられるような事態がすでに起きていた。文永八（一二七二）年までの間に、日蓮教団の側では、すでに数百人にのぼる弟子等が不当な暴力によつて殺害されたといふのである。

僧徒による暴力と言えば、いわゆる「僧兵」の存在が想起される。僧兵の台頭に関しては、日本天台宗の慈覚の系統を汲む「山門派」の良源が比叡山で僧兵を誕生させたとの説や、奈良時代に多くの奴婢を抱えるようになった東大寺、法隆寺、藥師寺等の大寺院が僧兵と呼びうるものを作っていたとの説がある⁽¹⁾。寺院が僧兵を動かして立ち向かう相手は敵対寺院である場合も多く、比叡山と興福寺、比叡山と三井寺、東大寺と興福寺との間では、しばしば激しい抗争が繰り返された。そこでは、焼討ち、略奪、放火、殺傷などが行われたという。日蓮が活躍した時代にも、比叡山の延暦寺僧徒が園城寺等に乱暴狼藉を働く事件が相次ぎ、朝廷は文永一（一二六五）年に延暦寺僧徒の武装を禁止したが、効果はなかつたようである。⁽²⁾

南都北嶺の僧徒に比べると、いわゆる鎌倉仏教の各宗派の門人は、さほど武力行使に積極的ではなかつたようになれる。法然などは、むしろ南北僧徒の愁訴によつて過酷な暴力的迫害を受けた部類に属する。しかし、だからといって、日蓮在世の頃の法然念仏の徒輩が宗敵に対し、まったく暴力的攻撃を行わなかつたわけではない。日蓮は、自分が念仏者たちから暴力的襲撃を受けた、ということをはつきりと証言している。

例えば、文応元（一二六四）年十一月に起きた「小松原法難」の模様について、日蓮は『南条兵衛七郎殿御書』で「安房の国・東条の松原と申す大路にして、中西の時数百人の念仏等にまちかけられて候いて、日蓮は唯一人十人はかりものの要にあふものはわづかに三四人なり、い（射）るや（矢）はふ（降）るあめ（雨）のごとしう（討）つたち（太刀）はいなづま（雷）のごとし、弟子一人は当座にうちに大事の（手）にて候、自身もき（斬）られ打たれ結句にて候いし程に、いかが候いんう（打）ちもらされていま（今）までい（生）きてはベリ」（一四九八頁・三二六～三三一七頁）等々と書き記している。これによれば、数百人の念仏者たちが十人ばかりの日蓮一行を武力襲撃し、弟子の一人は即死、二人は重傷、日蓮自身も斬られ、打ちのめされている。この時の念仏者たちの中に僧分がいたかどうかは不明であるが、日蓮に敵対する念仏僧らがこうした殺傷行為を黙過していたことは想像に難くない。とすれば、念仏者たちの乱暴狼藉に中世仏教の僧兵の伝統がまったく影響を与えたかった、とみるのは不自然であろう。ともかく、当時の鎌倉仏教界の異端児とも言えた日蓮は、敵対勢力の不法な暴力にさらされ続けた。何百人の門下を殺され、日蓮自らも負傷し、彼の教団は力ずくで社会から抹殺されかけていた。そうした限界状況の中で、日蓮は、仏法守護のための武力行使を認めた『涅槃經』等の文を根拠としつつ、末法闇諦の悪世に応じた現実主義的な選択として、ある程度の武装を行う道を選択したのだろう。（参考文献）日蓮の「小松原法難」の記述 もつとも、日蓮教団の側から敵対勢力に武力攻撃を仕掛けた形跡はまったくみられない。不輕菩薩の後継者を自任した日蓮は、可能な限り非暴力的手段で敵対者に立ち向かおうとした。何よりも言論戦を重んじ、公場対決による勝

敗の決着を強く願つて行動を重ねたのが日蓮であった。そのうえで、突然に敵から命を狙われる場合などを想定して個人的護身用に最小限の武器を備え、時にそれを正当防衛上で使用したと言えるだろう。実例としては、念仏者たちの不法な武力襲撃を受けた日蓮とその門下たちが、やむなく武器を執つて防戦に努めた、先述の「小松原法難」が挙げられる。また同様に、念仏者たちが日蓮の草庵を深夜に急襲した「松葉ヶ谷の法難」においても、危機脱出のために護身用の武器を使つたかもしれない。

それらはいずれも、不意の暴力に對処するための例外的な武器使用とみなすべきである。しかも、それとて個人的護身の範囲にとどまり、教団として大規模な武力的応戦がなされたようにはみえない。また日蓮やその門下は、法難の嵐の中で生命の危険を巧みにかわしながら、武力攻撃に遭わないように思慮深く行動している。武器による防衛よりも、戦闘の回避に心を碎いていたわけである。日蓮は、防衛のために教団全体を武装化する意図など持つておらず、実際にそのような行動をとることもなかつたのである。

（3）公的な武力制裁の問題

そのかわり、日蓮は公的かつ非暴力的に敵対者に對処すべく、幕府に働きかけている。中山法華経寺に所蔵される文永六（一二六九）年書写的『立正安國論』をみると、日蓮が政治的で非暴力的な問題解決の方法を模索した様子がよくうかがえる。安國論の第七問答において、日蓮は、『涅槃經』の金剛身品に説かれた、本生譚の一つである有徳王と覺徳比丘の物語を引いている。——過去の世に、持戒の僧である覺徳比丘があり、正法を護持し弘法に努めた。だが、かえつて悪心を生じた破壊の悪比丘たちは刀杖をもつて覚徳を襲い、まさに正法が滅尽しようとした。その時、在家の有徳王は護法のために武器を執つて悪比丘たちと戦い、覚徳を護つたが満身創痍となつた。覚徳は王の正法護

持の戦いを大いに褒めたたえ、王は歓喜して命終した。しかし有徳王は、護法の功徳から阿闍梨の國に生じてこの仏の第一の弟子となり、覚徳比丘はその第二の弟子になった。かかる物語を説き終わつた釈尊は、有徳王とは今の我が身であり、覚徳比丘は迦葉仏である、と明かす。そして迦葉仏に対し「是の故に法を護らん優婆塞等は應に刀杖を執持して擁護することは是くの如くなるべし」「刀杖を持すと雖も我是等を説いて名けて持戒と曰わん、刀杖を持すと雖も命を断すべからず」などと述べ、仏滅後の濁惡の世においては護法のために武装すべきことを説く——。安国論の中の「主人」は、以上の『涅槃經』金剛身品の説を紹介した後、「須く國中の誇法を断つべし」(三〇頁・二二三頁)と訴える。だが、それを受けた「客」が「では、この『涅槃經』の經文に従つて誇法の僧を斬首刑にすべきなのか。そうなると、仏子たる僧侶を殺害するという罪業を犯すのではないか」と疑問を投げかけると、「主人」は「仏子を禁ずるのではなく、誇法の悪を責めるのだ。ただし過去世は罪人を斬つたが、釈尊としての教説は、惡僧への布施(供養)を止めよ、である。すなわち一切の人が惡僧に供養せず、正法に帰依すれば、いかなる災難も起こらないのである」(趣意)と答えている。日蓮は、先の『涅槃經』の中で釈尊が「刀杖を持すと雖も命を断すべからず」と述べたところも安国論に引用し、現実の誇法禁斷については斬首刑でなく供養禁止という方法をとるべきだと主張したのである。このあたりの安国論の叙述からは、不殺生戒を奉する佛教僧として何とか非暴力的に誇法者に対処したいとの日蓮の真摯な思いが読み取れよう。

日蓮は、いわば経済制裁に非暴力的な誇法退治の活路を求め、念佛僧への供養を禁止すべきことを為政者に訴えたわけである。ただし、日蓮としても最初から政治権力者に訴えて目的を遂げようと考へたわけではない。それ以前に、幕府上層部の意向を受けて彼の元を訪れた念佛者と法論するなど、日蓮は念佛者との直接的な言論対決を行つてゐる。つまり日蓮は、自ら敵対者と直接的な対話を行つたうえで、その公的裁定を求めて安国論を提出し、為政者に直言したのである。このあたりの安国論の公的な裁定を求めたことに関しては、当時の王法が仏法を意のままにできた、といふ事情を考慮すべきであろう。

結果的に、宿屋禪門の取次ぎによつて北条時頼に提出された日蓮の安国論は、幕府から黙殺された。のみならず、日蓮は武装した念佛者の襲撃を受け、伊豆に流罪され、「竜の口」で処刑寸前になり、あげく流刑として最も重い遠流の地・佐渡ヶ島に流される、といった徹底的迫害を受けることになつた。また日蓮だけでなく、数百人にのぼる彼の愛すべき弟子たちも殺害されたといふ。事態はむしろ、日蓮教団の政治的弾圧という方向へと進んだ。そして日蓮からみれば、この正法滅亡をはかる動きの果報が「他国侵逼難」、すなわち蒙古の襲来となつて現れたのである。

ここに至つて日蓮は、ひたすら民の安穏を願うがゆえに、「立正安國」を実現するための急進的方法も検討するようになつた。と言つても、日蓮の誇法退治論の基調は、終始一貫して「誇法僧への供養を止める」という非暴力的な経済制裁論にあつた。例えば、建治と弘安の交に書されたと推定される『立正安國論』の広本でも、まず「其の施を止む」という文永六(一二六九)年書写的安国論の主張が提示され、そのうえにさらなる選択肢として、為政者が誇法僧に関して速やかに「重科」に行う、というあり方が示されている(なし・一四七四頁)。「重科」とは、止施から流罪、死罪にまで及ぶ、様々な形の重刑という意味にとれる。つまり、幾度も苛酷な法難を経た後の日蓮は、非暴力的な経済制裁(止施)を第一義的に考えながらも、場合によつては為政者が亡国の邪僧らを流罪や死罪に処すべきだ、と考えるようになったのである。

「竜の口法難」以降の日蓮が、公権力による誇法僧への非暴力的制裁を切に望みつつ、新たに身体的刑罰の可能性も視野に入れ始めたのは、一体なぜだったのだろうか。根本的な理由としては、「文永の役」の勃発や蒙古の使者の斬首などを知つた日蓮が、亡國・亡民への危機感をつのらせたことが挙げられよう。建治元(一二七五)年の『蒙古使御書』には、「一切の大事の中に國の亡びるが第一の大事にて候なり」(一四七二頁・一一一頁)との日蓮の思いが述べられている。身延期の日蓮は、ひとえに亡國=亡民の危機を救うために、非常時の手段として国家による誇法僧

の嚴刑を唱えたと考えられる。

けれども、ここで一つの疑問が生ずる。「他国侵逼難」を逃れ亡国の危機を回避するためなら、文永六（一二六九）年書写的『立正安國論』の中で主張されたように、供養停止（止施）の処置を唱えることで目的は達成されるはずである。蒙古襲来の危機下で、事は急を要すると言つても、幕府権力が強圧的に諸宗への供養禁止を徹底すればすむ話であろう。「非常時だから」というのは、止施のうえに流罪や死罪といった身体的刑罰を選択肢として加える本質的な理由にはならない。にもかかわらず、なぜ身延期の日蓮は、止施という自ら設定した誣法退治の原則以外に、流罪・死罪という強硬手段をも構えるに至つたのだろうか。そのゆえんは、自身が受けた法難と他国の侵略を関連づける発想が日蓮の中にあり、法難をなくすには時に強硬手段が必要である、と認識したからではないかと筆者は思う。

このことをうかがわせる日蓮の文書は多々ある。建治元（一二七五）年の『瑞相御書』では、『守護国界経』の説として「彼の悪僧等正法の人を流罪死罪に行ひて王の后乃至万民の女を犯して誣法者の種子の國に充満せば國中に種種の大難をこり後には他國にせめらるべし」とかれて候、今の世の念佛者かくのとく候上真言師等が大慢提婆達多に百千万億倍すぎて候」（一四二頁・八七六頁）などと述べられている。同じく建治元年の『高橋入道殿御返事』にも、「他国侵逼難と申して鄰國よりせめられて或はいけどりとなり或は自殺をし國中の上下万民皆大苦に值うべし、此れひとへに行菩薩のかび（加被）をかをほ（蒙）りて法華經の題目をひろむる者を或はの（置）り或はう（打）ちはり或は流罪し或は命をた（断）ちなんどするゆへに」（一四五九頁・一〇八六頁）云々とある。また弘安元（一二七八）年の『妙法比丘尼御返事』には「念佛者・禪宗・律僧・真言師等定めて忿りをなしてあだを存じ王臣等に讒奏して我が身に大難おこりて、弟子乃至檀那までも少しも日蓮に心よせなる人あらば科になし、我が身もあやうく命にも及ばんずらん」（一四二二頁・一五六〇頁）とあり、そのしばらく後に「大族王・優陀延王・武宗・欽宗・欽明・用明或は鬼神・外道を崇重し或は道士を帰依し或は神を崇めし故に、釈迦仏の大怨敵となりて身を亡ぼし世も安穏ならず、其の法・外道を崇重し或は道士を帰依し或は神を崇めし故に、釈迦仏の大怨敵となりて身を亡ぼし世も安穏ならず、其の

時は聖人たりし僧侶大難にあへり、今日本國すでに大誣法の國となりて他國にやぶらるべしと見えたり」（一四一二頁・一五六一頁）と記されている。こうした身延期の日蓮文書からは、「正法の人」である日蓮を「念佛者・禪宗・律僧・真言師等」が「讒奏」して大法難を起こしたからこそ他国の侵略を受けるのだ、という主張がはつきりと読みとれる。

身延期の日蓮において〈日蓮教団への迫害→他国侵逼難〉という思考が定着化したことに意をとどめるならば、蒙古襲来の危機を乗り切るうえで誣法僧への身体的処罰もやむなし、と彼が考えを改めた理由もわかるような気がしてくる。いくら誣法寺院に対する止施が行われても、日蓮を執拗に傭む僧らが存在するかぎり、彼らは巧妙に政治権力者にとり入り、その庇護の下で公的もしくは私的な武力を行使して日蓮教団を迫害するからである。日蓮はそのことを、自らの法難体験を通じて否応なく痛感したのである。

建治元（一二七五）年の『撰時抄』をみてみよう。日蓮は同抄で過去の「竜の口の法難」に言及し、「日蓮は日本國の棟梁なり予を失なうは日本國の柱権を倒すなり、只今に自界反逆難とてどしうちして他国侵逼難とて此の國の人々他国に打ち殺さるのみならず多くいけどりにせらるべし、建長寺・寿福寺・極楽寺・大仏・長榮寺等の一切の念佛者・禪僧等が寺塔をばやきはらいて彼等が頸をゆひのはまにて切らすば日本國必ずほろぶべしと申し候了ぬ」（二八七頁・一〇五三頁）と平頼綱に言い放つたことを記している。日蓮への迫害が内乱や外寇を呼ぶ、という認識がまず示され、それを止める手段として誣法僧の斬首が訴えられている。日蓮教団への迫害を即刻停止するために誣法僧を斬首せよ、それが亡国の危機を救う根本方策である、といった考えが身延山に入った後の日蓮にあつたことがうかがえる。じつは「竜の口の法難」の頃の日蓮の誣法斬罪論には、別の戦略的意図——公場での召合せを実現するための挑発的な意図——が多分にみてとれる。だが、この『撰時抄』の記述に関しては、「日本國の柱権を倒す」そうとする誣法僧を斬刑によつて実力阻止し国を救うべきだ、という意味合いの方が強く感じられるのである。

ちなみに、日蓮は建治の安國論広本で「重科」論を出すにあたり、宣宗皇帝の故事を引いている（なし・一四七四頁）。

中国唐代の武宗は道教を厚遇し、激烈な「会昌の廢仏」を行った。この廢仏では、四六〇〇余の仏寺が壊され、二六万五〇〇人の僧尼が還俗させられたという。しかるに武宗の死後に即位した宣宗皇帝は、人民の信望厚く、よく仏教を保護して武宗の下で増長した道士を誅し、多くの仏寺を復興させたという。恐らく日蓮は、空前の仏法破壊と戦い外道の仮敵を誅した宣宗の故事を引くことで、日本の国主に対し、賢王たらんと欲するならば、正法正義を立てる日蓮の命を狙い、その弟子を数百人も殺害した誇法の僧らを早く重刑に処せ、と訴えたかったのであろう。建治の広本の「重科」論は、敵対者の激烈な武力弾圧に対し、正法護持のために国家による厳重な法的処罰を求める、という意図から唱えられたとみてよい。当時の法制に照らしても、度重なる不法な殺人行為は明らかに「重科」に値する。要するに、日蓮が誇法退治の一方でに國家による身体的処罰の案を加えたのは、正法護持のための実力行使を迫られ、しかもそれを国法に則つて行おうと考えたからである。文応元（一二六〇）年に初めて安國論を提出したときと違い、現実の厳しい法難を経験した後の日蓮は、公的な武力制裁によつて正法を護り、その結果として民衆生活の安穏を守ることを検討するようになったのだろう。

しかし日蓮はそれでも、可能な限り非暴力の道を模索している。死者まで出た「小松原法難」や伊豆への流罪を経た後も、彼は文永六（一二六九）年書写の安國論において、依然として「刀杖を持すと雖も命を断ずべからず」の立場を守つてゐる。また「竜の口の法難」の前の日蓮の「寺焼け・頸斬れ」発言は、彼の場合、公場対決に持ち込むための挑発的言辞だった可能性が高い。さらに建治年間以降における日蓮の誇法斬罪論の裏面には、じつは敵対者救済の願望も隠されていた。建治元（一二七五）年の『高橋入道殿御返事』の中で、日蓮はかつて自分が平頼綱に「念佛者と禪と律僧等が頸を切つてゆい（由比）のはま（浜）にかくべし』（一四六一頁・一〇八八頁）と訴えたことを回想しているが、この回想に先だつて「あだをなす念佛者・禪宗・真言師等をも並びに国主等をもたすけんがためにこそ

申せ、かれ等のあだをなすはいよいよ不便にこそ候へ』（一四六〇頁・一〇八七頁）と述べ、敵対者の救済を願う自己の心情を吐露している。

しかも、これらに加えて、身延期の日蓮が本氣で誇法僧の斬首を国家に要求したようにみえない、という問題もある。この時期の誇法斬罪論は、主に門下宛ての手紙の中で唱えられるにとどまつてゐる。また後の日蓮門下も、公武への諫曉の際に、建治の広本ではなく略本の方を呈出している。建治の安國論広本を、安易に日蓮の公式主張とみなすことはできない。そう考へると、身延期の日蓮の誇法斬罪論は、一種の比喩的、誇張的な諸宗批判の表現だつたともみなしうる。実際、「日本國の敵にて候念佛・真言・禪・律等の法師は切られずして科なき蒙古の使の頸を刎られ候ける事こそ不便に候へ』（蒙古使御書）一四七二頁・一一二二頁）「八宗の智人とをもうものを或はせめ或はながし或はせ（施）をとどめ或は頭をはねてこそ代はすこしをさまるべきにて候へ』（減劫御書）一四六六頁・一一三〇頁）といつた表現などは、日蓮の真剣な願望というより、為政者に向けた一種の皮肉の類である。

かくして、日蓮の非暴力主義へのこだわり、悪人包容的な心情の一面、身延期の誇法斬罪論が本氣で公的に主張されなかつたこと等々を踏まえたうえで、彼の「重科」論や誇法斬罪論を再考したとき、筆者は率直な問いを立てざるをえない。すなわち、「日蓮が現代の民主主義社会に生きていたならば、はたして誇法者を極刑にせよと叫んだであろうか」という問い合わせである。日蓮の主張によれば、誇法者の斬罪は釈尊の過去世や仏教史上で幾度も行われ、そうして仏法を守つた王こそが護法者として賞賛されてきたのだという。敢然と誇法者を誅した有徳王、仙予国王、宣宗皇帝らを、日蓮は賢王として高く評価している。けれどもそこには、われわれの生きる世界とは大きく異なる社会体制があつたことを決して忘れてはならない。

端的に言うと、誇法斬罪とは、人権などまるで保障されておらず、しかも政治と宗教が未分化な社会体制において、まさに賛嘆されるべき行為なのである。そのような社会では、政治権力者と宗教者が癡着して敵対する宗教を暴力的

に弾圧する、といった事態が容易に起こりうる。だからこそ、国王が正法を護る、という守護付囑がことのほか重視されたのだろう。有徳王が戦ったのは、先に相手のバラモンが武器をもつて攻撃してきたからであり、宣宗皇帝が道士を誅したのも、道士の側が武宗と連着して仏教を空前の規模で大弾圧したからである。同じように、日蓮が為政者に邪僧の嚴刑を強く要求したのは、人権軽視、政教未分化の社会体制下で、良観らの謙言を容れた幕府が日蓮を竜の口で間に葬り去ろうとするような正法滅尽の危機が、常に現前していたからに他ならない。そこににおいて正法を磐石に護持し安国を実現するには、政治権力と結託して暴力的攻撃を仕掛けてくる敵対者を、逆に政治権力によつて根絶やしにする以外にない、という場合も出てくる。それが、『涅槃經』等の経文に説かれた、あるいは日蓮が生きた、国と時代の偽らざる現実だったのである。護法のための邪僧の斬罪が、不殺生戒を犯すにもかかわらず例外的に善行とみなされたのは、まさにこのゆえであった。日蓮の誹法斬罪論は、あくまで前近代的な社会体制を前提としたうえでの話なのである。

翻つて、今日の民主主義国家のごとく、基本的人権、信教の自由、政教分離が確立された社会体制の下で、日蓮仏教者が正法護持の目的から誹法者の斬罪にこだわるべき理由があるか。答えは、もちろん否である。そんなことを要求するのは、護法どころか法を下げる愚行であり、不必要的殺生を望む破仏法の振舞いに他ならない。そして何よりも、人権なき政教未分化の鎌倉社会においてすら非暴力と対話を重んじ、敵対者の救済を内心で願つた日蓮の意に真っ向から背くことになる。

ここまで考察を整理しておく。日蓮の誹法退治論は、公的な非暴力的制裁（止施の政策）を基調とする。「竜の口の法難」の頃の日蓮の「寺焼け・頸斬れ」発言は、政教未分化の体制下で政治権力者の関心を引くための方便にすぎず、日蓮の意図は公場対決の実現にあつたと言える。また身延期の日蓮も、為政者が邪僧を重刑なし斬刑に処すべきだとの考えを表明しているが、それは、第一に前近代的な社会体制において正法を護り安国を実現するための緊急

の方策であり、第二に教団内での比喩的な主張にとどまり、第三に非暴力的制裁ができるない場合の選択肢であった。結論として、日蓮は前近代的な社会体制にあっても、公的な武力制裁ができるだけ避けようと努力していたのである。

（4）体制内改革の政治的志向

ところで、日蓮はなぜ、国家による誹法僧の処罰を訴えてやまなかつたのだろうか。これには様々な理由が考えられるが、筆者は思想的次元からみて、日蓮が体制内改革の政治的志向を持つていたからではないかと思う。つまり、日蓮の最終目的は誹法僧の処罰にあつたのではなく、政治権力者に仏法の正邪を教え、支配体制の内側から善政による平和国家への改革を目指すことだつたと考えたいのである。

日蓮は『法華經』の「諸法実相」観に基づき、「智者とは世間の法より外に仏法を行（おこなわ）ず」（減劫御書一四六六頁・一一三〇頁）「まことのみち（道）は世間の事法にて候」「世間の法が仏法の全體」（白米一俵御書一五九七頁・一二六三頁）との見方をとつていた。この「世法即仏法」の立場は、二つの政治的志向を生ずる可能性がある。一つは所与の政治体制を無批判に肯定する権力迎合的志向であり、もう一つはその政治体制を仏法の理想に近づけようとする改革主義的志向である。日蓮は、後者の改革主義的志向を持つていたと言える。なぜならば、「仏法は体のごとし世間はかけ（影）のごとし」（諸經と法華經と難易の事）九九二頁・一七五二頁とも彼が述べるように、日蓮における「世法即仏法」はどこまでも仏法を主体とし、仏法と世法との間に確然たる緊張関係があるからである。世俗世界は仏法の影であり、仏法を根源としなければならない——これが日蓮の考え方であり、そこからは必然的に、仏教的理想に立つて体制内変革を目指すような政治的志向が導かれよう。

ゆえに日蓮は、既存の支配体制そのものは決して否認せず、むしろその体制内で正法を流布し、国家や社会を改革

していこうとした。「國主諫曉」という彼の基本的な政治闘争のあり方は、まさしく体制内変革の立場である。断つておこが、ここにいう「体制内改革」とは支配体制を政治的に支持するという意味ではない。日蓮の政治的志向を体制内改革と呼ぶのは、彼が支配体制の正否にはこだわらず、ただ為政者を仏教的理想へ導こうとしたからである。

この意味での体制内変革の政治的志向を日蓮が持つかぎり、謗法僧の治罰も、国家のルールに従つて公的に行われる必要があつたと考えられよう。何ら政治権力の後ろ盾を持たない日蓮が、彼を襲つた念仏者のごとく非合法的な武力行使に及べば、必ず大問題となつて嚴重な法的処罰を受けたはずである。そうなれば当然、国家や社会をそのまま妙法化する、という「世法即仏法」を実現する道は断たれてしまう。体制内改革という日蓮の行動基準に照らせば、現代の宗教的テロリズムのとき非合法的な暴力行使は絶対に容認できないところである。

昭和の初期、日蓮主義者から社会主義者に転身した妹尾義郎は、「涅槃經の疏」が「場合によつては力による解決をやれ、と教えている」と述べたうえで、「『一を殺して万を生かすべし』ともあるから、非合法が必ずしも罪悪ではなく、その根本態度と、場合とを省察することによって肯定されるべき」だと主張した。妹尾は、自らが始めた仏教的無産運動を原則的に合法的なものとしたが、一方では無産社会実現のための非合法的な武力行使の可能性も否定しなかつた。このような、体制転覆を目的とする非合法的な武力行使の容認は、およそ日蓮のとつた体制内改革主義に反する見解である。妹尾にみられる武断的な体制打倒への言及は、明らかに当時の彼が傾倒したマルクス主義的な革命思想からきていると考えられる。

日蓮仏教は、どこまでも仏法の社会的宣揚を目指している。ゆえに、極めて多くの人命にかかるような余程の事情でもないかぎり、非合法的な武力行使は一切認めていないと言つても過言ではないだろう。

(5) 国家としての武力行使

次に、国家が武力を行使することについて、日蓮仏教者はどのように考えるべきなのだろうか。この問題は、日蓮の反戦平和思想を現代的に考察するうえで非常に重要である。結論から言うと、日蓮仏教の立場はどこまでも国家間の戦争回避を第一義におくが、いわゆる無抵抗主義をとるとは考えにくい。

日蓮が蒙古との戦争回避を第一に考えていたことは、すでに述べたとおりである。日蓮は、蒙古の侵略が法華經誹謗の日本国に対する宗教的懲罰であると主張し、蒙古を「隣国の聖人」と肯定的に表現することすらあつた。簡単に言うと、悪いのは敵国ではなく日本の方である、という宗教上の論理である。この論理から、憎むべき敵国・蒙古といつた認識が出てくるはずもなく、日蓮の考えは戦争回避の平和路線だったとみてよい。そもそも日蓮の否定的戦争観に基づけば、いかなる戦争も「誹法」や「三毒強盛」によって引き起こされる悪事である。ゆえに戦争回避こそが、仮教的な正義であり善とされる。心情面から言つても、民衆が塗炭の苦しみに喘ぐ戦争の悲惨さは、日蓮にとつて耐え難いことであつた。日蓮は「文永の役」で地獄と化した壱岐・対馬の様子を我がことのように書き記し、筑紫へと防衛に向かう際の夫婦の辛い別れを同情的に描写している。民衆の安穏な生活を破壊する戦争ほど、日蓮の身を苛むものはなかつたに違ひない。教義面からも心情面からも、日蓮は間違いなく国家間の戦争の回避を祈り願つた宗教者だつたと言つていい。

しかしながら蒙古の侵略に際し、日蓮が日本国に武力放棄の無抵抗主義を呼びかけた形跡は見当たらない。この点、われわれは、事実として日蓮が無抵抗主義者ではなかつたことを認めるしかないだろう。蒙古の襲来は、少なくとも当時の日本側からみれば、紛れもない侵略行為であつた。幕府は蒙古国からの親書を侵略の前触れとみて返書を出さず、有力寺社に敵国調伏の祈祷を命ぜるとともに西日本の防衛体制を整えていた。日蓮も、蒙古の国書を日本侵略の明確な意思表示とみていた。文永六（一二六九）年の日蓮の『立正安國論奥書』には、「西方大蒙古国自り我が朝を

襲う可きの由牒状之を渡す」（三三頁・四四三頁）と記されている。そして日蓮は、蒙古の侵略に対し、日本国が武力的に応戦することには何ら異議を唱えなかつたのである。

「武力的応戦は殺人行為をともなう。けれどもそれが、仏教の生命尊重思想に反するとは必ずしも言い切れない。大乗仏教では、すべての人間が仮性を有し平等に尊厳であると説く。であれば、われわれは、侵略者の生命を尊重する半面、侵略される側の民衆の生命も平等に尊重しなければならない。もし侵略者の殺害行為に対して無抵抗の犠牲を仏教で義務づけるとしたら、侵略者の方が犠牲者よりも高い生命価値を持つという、おかしな理屈になる。もちろん、日蓮にみられる殉教の信念から、国家としての非暴力主義の実践を導き出すこともできよう。だがそれは、主観的心情の次元における選択の問題である。客観的な「原理」としての無抵抗主義となると、不殺生や慈悲を説く仏教思想においても理論的正当化は難しいようと思われる。

では、日蓮は自衛戦争の積極的な肯定論者だったのか。じつは、そうとも言えない。なぜならば、日蓮は「文永の役」が起きた後でさえ、厭戦的な言葉を頻繁に残しているからである。少しく列挙してみたい。「あはれ平の左衛門殿さがみ殿の日蓮をだに用いられて候いしかば、すぎにし蒙古国の朝使のくびはよも切せまいらせ候はじ、くやしくおはすらなん」（『兵衛志殿御書』、一〇九五頁・一三八八頁）「闘諍堅固の時に当つて此の国修羅道となるべし」（『神国王御書』一五二五頁・八九一頁）「日蓮が勘文粗仏意に叶うかの故に此の合戦既に興盛なり、此の國の人々今生には一同に修羅道に墮し後生には皆阿鼻大城に入らん事疑い無き者なり」（『曾谷二郎入道殿御返事』一〇六九頁・一八七六頁）「自界叛逆して盜賊國に充满し他界きそいて合戦に心をつひやす、民の心不孝にして父母を見る事他人のごとく僧尼は邪見にして狗犬と・猴とのあへるがごとし、慈悲なれば天も此の國をまほらず邪見なれば三宝にもすてられたり」（『上野殿御返事』一五五二頁・一五九六頁）「闘諍堅固白法隠没と云つて人の心たけく腹あしく貪欲瞋恚強盛なれば軍合戦のみ盛にして」（『法華初心成仏抄』五四八頁・一四一九頁）――。これらの言々句々をみれば、日蓮が日本の自衛戦争にあ

たつて戦意を高揚しようとしなかつたことは明らかであろう。むしろ彼は、自衛戦争すら本質的に否定していたと言わざるをえないものである。

ただし、こう推断するには、さらにいくつかの日蓮文書を議論の俎上に乗せなければならない。まず、弘安一（一二七九）年十月、日蓮が弟子の日秀らにかわつて書いた幕府への陳状である『滝泉寺申状』の中に、「聖人國に在るは日本國の大臺にして蒙古國の大臺なり諸竜を驅り催して敵舟を海に沈め梵軒に仰せ付けて蒙王を召し取るべし、君既に賢人に在ざば豈聖人を用いずして徒に他國の逼を憂えん」（八五〇頁・一六七八頁）という箇所がある。「諸竜を驅り催して敵舟を海に沈め」た事件とは、「文永の役」の「神風」を指すとも言われている。^[12]ここでは、日蓮という正法を持つ聖人を採用すれば侵略者の蒙古を撃退できる、と暗に主張されている。日蓮が、幕府に対して蒙古への武力的応戦を積極的に支持していたかのごとき表現にもそれよう。しかしながら『滝泉寺申状』が幕府に対する公式文書（陳状）であることを思えば、この一文は、政治権力者の心情に訴えつつ「立正安國」を教えるための戦略的表現だった可能性が大である。日蓮は幕府への諫曉にあたり、できるだけ為政者の納得と共感が得られるような言語表現を心がけた。『太田左衛門尉御返事』には、「予が法門は悉檀を心に懸けて申すならば強ちに成仏の理に違わざれば且らく世間普通の義を用ゆべきか」（一〇一五頁・一四九六頁）と述べられている。日蓮は「日本國の國師」（『教機時国抄』四四〇頁・二四三頁）たる自覚の下、為政者をも教育的に導こうとしたのである。

とともに日蓮文書には、教化上の方便とも言うべき比喩的な言説が多く見受けられる。蒙古関係の例を挙げると、この『滝泉寺申状』の文以外にも、弘安四（一二八二）年の作とされる『富城入道殿御返事』の中に「蒙古の大王の頸の参りて候かと問い合わせし」（九九四頁・一八八八頁）というのがある。これは、蒙古の日本懲罰という日蓮の予言にもかかわらず、弘安の役で蒙古軍が大風を受けて壊滅したとの報を伝え聞いた日蓮が、弟子の疑いを晴らすべく書き記した書簡の一節である。すなわち、今回の蒙古軍の撤退は蒙古王の頸をとるような決定的勝利などではない、

と弟子に教える中で出てくる比喩的な話であり、日蓮が本当に敵国の王の頸取りを蒙古問題解決の絶対要件とみたわけではない。彼はむしろ、「文永の役」の後に斬首された蒙古の使にも同情していたくらいなのである。

ついでに、国内の戦乱に関する、教化上の方便としての日蓮の言説も紹介しておこう。佐渡流罪中の文永九（一二七二）年一月、日蓮を論難しようと、塚原三昧堂に数百人の念佛者・真言師たちが集結し、いわゆる「塚原問答」が行われた。『種種御振舞御書』によれば、日蓮は同問答に勝利した後、佐渡の守護代・本間重連に「いつ鎌倉へ上の御大事にあひて所領をも給わり候をこそ田畠つくるとは申せ、只今いくさ（軍）のあらんずるに急ぎうちのぼり高名して所知を給らぬか、さすがに和殿原はさがみ（相模）の国には名ある侍そかし、田舎にて田づくりいくさ（軍）にはづ（外）れたらんは恥なるべし」（九一八頁・九七五頁）と述べ、重連を慌てさせたという。日蓮が重連に「いくさ」への早期参戦を勧めたという、この文を指して、戸墳重基氏は「僧侶たる日蓮が、武士たる重連にたいし、かえつて武士道を逆説法している」と皮肉を交えて評した。^(B) だが日蓮にとって、内乱とは「自界叛逆難」という忌むべき災難であり、仏法守護に關係のない殺生も恐るべき修羅の悪道だつたはずである。もし日蓮が本心から「武士道」を重んじ、重連に「いくさ」への参加を勧めたとするならば、彼の基本信条である否定的戦争観との間に重大な齟齬をきたすことになる。ゆえに当文に関しては、日蓮が重連に正法の力を教えるために内乱勃発の予言を行い、教化上の方便として、重連の立場に配慮しつつ早期の鎌倉行きを勧めた内容である、と解するのが最も自然であろう。現に、日蓮の「いくさ（軍）にはづ（外）れたらんは恥なるべし」との発言の翌月、「二月騒動」と呼ばれる北条時輔らの乱が起これり、予言適中を目の当たりにした重連は念仏を捨てて日蓮に帰依したと言われる。

最後に、『夢想御書』と呼ばれる、文永九（一二七二）年一〇月二十四日の日蓮の夢想を記した真蹟断簡を検討したい。そこには、「来年正月九日、蒙古治罰の為めに、相国より大小向かうべし」（なし・六六〇頁）と記されている。正確

な意味は不明だが、来年の正月九日に相模国から大小の軍勢が蒙古治罰のため出發する、という意に解釈できる。だが、もしその解釈が正しいとしても、かかる記述のみをもって、日蓮が蒙古の侵略に対する武力的応戦を積極的に支持していた、とみなすことにはかなりの無理があろう。『夢想御書』は、日興書写の『立正安國論』（玉沢妙法華寺に所蔵）の紙背に書かれた文書である。ということは、この日蓮の夢想は『立正安國論』に説かれる否定的戦争観と内容的に対立しない、と考えてもよいようと思われる。

以上、好戦的にみえる日蓮文書の数々について、筆者自身の見解を記した次第である。結局のところ、右に示した、どの日蓮文書も、確たる経論に基づく日蓮の厭戦表現の数々を打ち消すほどの史料的根拠にはなりえないと言えよう。日蓮が戦争を「災難」と捉えるかぎり、国家としての武力行使は、たとえ自衛のためでも積極的には意義づけられないものである。

おわりに

日蓮の諸文書には生命尊重、万物調和、四海同胞の理念が散見され、かかる反戦平和の思想への志向は、日蓮に否定的戦争観を強く抱かしめるに至っている。また日蓮は、宗教的な平和思想家にとどまらず、自らの布教活動を通じて非暴力の精神闘争を貫いた人物でもあった。とはいえ、彼は決して無抵抗主義者ではなく、非常時の身辺護衛を目的とする軽微な武装も整えていた。

さて、このような日蓮の平和思想とその実践を念頭に置いた場合、いまや世界各国に存在する日蓮仏教の信奉者たちは、現代において、いかなる平和の倫理を構築すべきなのだろうか。最後に、この問題について一考したい。

日蓮の仏教を思想基盤とする平和の倫理において、いわゆる聖戦（holy war）や正戦（just war）の思想は、まず否定

されるしかない。⁽¹⁴⁾むしろ日蓮仏教は、思想面では反戦論を強く支持する。ただし、実践面から言えば、反権力的な反戦平和の闘争運動にはなじまないと考えられよう。日蓮が生涯にわたって唱え続けた「立正安國」の主張は、一面からみれば、仏教的な戦争防止論であった。仏教者は正しい仏法を立てて戦争を防止せよ、という宗教的アプローチが、日蓮における平和の実践の基調となる。

また先述のことく、日蓮は体制内改革を志向した仏教者であり、彼の政治へのアプローチは常に教訓的なものであった。明らかなだけで四度に及ぶ国主諫曉の実践は、そのことを如実に物語っている。したがつて現代の日蓮仌教者による政治的な反戦平和への取り組みも、教訓的态度、一般的に敷衍するならば教育的な態度で行われるべきだろう。宗教性を根幹に置きつつ、単なる体制迎合ではなくして体制を教育するために体制の側に立ち、国民や政治家の精神を変革せしめて国家や世界を恒久平和の方向へと導いていく——そのように、宗教性に根ざした教育的态度を基調とする平和運動こそ、現代の日蓮仌教者にふさわしいのではないか、と筆者は考えている。⁽¹⁵⁾

次に、自衛のための必要最小限の武力行使に関して、日蓮仌教は、それを現実主義的な選択として認容するようと思われる。けれども「自衛戦争は国家の当然の権利である」といった類の原則論的な発想自体は、放棄しなければならないだろう。日蓮は危機的な非常時の対処として、やむなく武力による護身をはかったのであり、彼の理想は明らかに非暴力の貫徹にあつた。現存する史料によるかぎり、あの苛烈な暴力の嵐に見舞われながら、日蓮教団の人々は誰一人として暴力の加害者になつていない。日蓮と弟子たちは、中世仌教の僧兵的な風潮には染まつていなかつたのである。

それを思えば、他国から侵略を受けた際に無抵抗主義をとらない、と解釈するだけでは、災難たる戦争の回避を念願し、事実として非暴力闘争に生き抜いた日蓮の精神が十分に反映されない嫌いがある。非暴力の理想をあくまで捨てず、それでいて「専守防衛」という次善の現実の方策も否定しない——こうした態度にこそ、日蓮仌教的な反戦平和の立場があるのでなかろうか。言うは易く行うは難し、の理想論かもしれない。反対に、不殺生の仌教的理想を捨てた妥協論と言う人もいるだろう。けれども、現代という時代は、まさに理想主義と現実主義の統合を真剣に模索しているように思われる。

社会哲学者の山脇直司氏は、自身の目指す「公共哲学」の方法論として「社会の現状（ある）のリアルな分析」と、『望ましい（あるべき）社会の理想の追求』と、「その理想の実現可能性（できる）の探索」という三つのレベルを、区別しながらも切り離さず統合していくことを提唱し、「理想主義的現実主義」と「現実主義的理想主義」という二つのあり方を示している。山脇氏によると、諸宗教がとるべき立場は「理想主義的現実主義」の方であり、それは「理想郷としてのユートピアの追求とリアルな社会の現状分析を基に、理想の実現がどこまで可能かを熟慮し、その上で採るべき措置や政策を提言する方法・立場である」という。⁽¹⁶⁾

「宗教の公共的責任」を果たすために諸宗教は「理想主義的現実主義」に立すべきだとする山脇氏の主張は、現代の日蓮仌教者が日蓮の平和思想を実践していくうえでも示唆に富んでいるようと思える。日蓮の「立正安國論」にみられる誘法僧への非暴力的制裁論などは、まさに「社会の現状（ある）のリアルな分析」の中で「不殺生」の理想の実現可能性を探るものだったと言えよう。また日蓮教団が非常時の護身用に最小限の武器を携行したのも、不殺生の理想を現実の中で追求し、より少ない災禍（less evil）を選ぼうとしたからに他ならない。

理想主義的現実主義という考え方は、ある意味で仌教の「中道」の思想とも共鳴しあうところがある。現代の日蓮仌教者は、理想主義的現実主義、中道的な倫理観から出発し、今日の社会科学的な現状認識も十分に踏まえつつ、不殺生の仌教的理想を実現すべく励んでいくべきであろう。⁽¹⁷⁾

以上を要するに、日蓮仌教における平和の黄金律とは「仌教者は『法』による戦争防止を第一義とすべし」「武力行使には可能な限り慎重たるべし」「平和運動の実践にあたっては教育的かつ中道的なアプローチをとるべし」とい

つたところにありそつである。

注

(1) 中村元訳『ブッダの言葉』岩波文庫、一九八四年、一五三頁。

(2) 同前、八一頁。

(3) 戸頃重基『日蓮の思想と鎌倉仏教』富山房、一九六五年、五〇四頁。

(4) ここで、日蓮の闘争感情について一言したい。昔から、日蓮は野人的な熱血漢として描写されることが多かつた。戸頃重基氏によると、日蓮は「自然のままの感情を爆発させて」謗法斬罪を「絶叫」し、昭和のテロリストがそこに「一殺多生」の論理をみいだしたという（『近代社会と日蓮主義』評論社、一九七一年、三一頁）。だが反面、戸頃氏も指摘しているように、日蓮には「水のように冷静」な「自己折伏」の態度もあつた。「疑つて云く念佛者と禪宗等を無間と申すは諍う心あり修羅道にや堕つべかるらむ」（三四四頁、六〇五頁）——この一文は、日蓮が『開目抄』の中で、自分の過激な諸宗批判は「修羅道」ではないか、と自己批判するところである。日蓮はそこで、種々の經論を引用しながら自己の攻撃的言動の是非を冷静に検討していく。そして結論的に「我が父母を人の殺さんに父母につげざるべしや、惡子の醉狂して父母を殺すをせい（制）せざるべしや、惡人寺塔に火を放たんにせい（制）せざるべしや、一子の重病を灸せざるべしや、日本の禪と念佛者とをみて制せざる者はかくのことし」（二三七頁・六〇八頁）と述べ、民衆救済を願う慈悲のゆえの闘争感情を是認するに至るのである。日蓮に感化された昭和のテロリストたちには、かくのごとく、自己の内面の「諍う心」を徹底的に見つめる姿勢が欠落していたと言えよう。われわれは、日蓮の闘争感情が自己反省に媒介されたものだったことを看過してはならない。日蓮は、過激な言葉とは裏腹に、武力行使の実行となると非常に慎重であった。そのゆえんは、慈悲の立場は当然として、彼が常に自己の「諍う心」を内省したからでもある。

(5) 妹尾義郎は『日蓮主義大観』の中で「宇宙的家族主義が確立して一切は久遠來、仏子同胞である大因縁が自覺されて眞の平和が将来され」「主師親三徳の本仏を中心とした宇宙的家族主義」等々と論じている（稻垣真美編『妹尾義郎宗教論集』大倉出版、一九七五年、六六、六七頁）。当時の妹尾には、「本仏」たる法華經本門の教主・釈尊の下、全人類はその「佛子」として等しく同胞兄弟である、とする一種の仏教的コスモポリタニズムの信念があつたと言える。

(6) 菱木政晴氏によれば、清沢満之は、いつたん仏教を政治権力や経済社会から切り離して「自立」させ、近代的な「信仰」を

樹立した。けれども、そうして確立された「宗教的信念」が決して当時の帝国主義的な国策と矛盾しないことは、「銃を肩にして戦争に出かけるもよい」との清沢自身の言葉に明らかであるという（『非戦と仏教』——「批判原理としての浄土」からの一問い）白澤社、二〇〇五年、一四九（一五〇頁）。

(7) 原典を挙げておくと、『仁王般若波羅蜜護國經』の嘱累品に「人壞仏教無復孝子。六親不和天神不祐。疾疫惡鬼日來侵害。災怪首尾連禍縱橫。死入地獄餓鬼畜生。若出為人兵奴果報如響應声」（大正八・八三三下九一）とある。

(8) この点については拙稿「牧口常三郎の戦争觀とその実践的展開——宗教的・教育的反戦アプローチをめぐって」（『東洋哲学研究所紀要』第一八号、二〇〇二年、三五（三六頁））を参照されたい。

(9) 日置英剛編著『僧兵の歴史』戎光祥出版、二〇〇三年、四八、五一頁。

(10) 同前、三三〇・三三一頁。

(11) 前掲書『妹尾義郎宗教論集』二九八頁。

(12) 川添昭二『日蓮と蒙古襲来』清水書院、一九八四年、一七〇頁。

(13) 戸頃前掲書『日蓮の思想と鎌倉仏教』四九一頁。

(14) 日蓮は、戦争の根本原因が侵略國よりも自國の側にある、と強く周囲に訴えた。とくに為政者に対しては、宗教的な自己反省を通じて戦争の回避や早期終結に努力すべきである、と貫して説き続けた。戦争の根本原因を常に自國の側に求める日蓮仏教が、「聖なる戦争」や「正義の戦争」の思想を支持するとは考えられない。

(15) なお、反戦デモや署名運動、良心的兵役拒否などについて言えば、その自己犠牲をも恐れぬ政治権力への抵抗運動が心ある人々の良心を啓発し、平和な世界を取り戻すための重要な力になつてきたという歴史的事実がある。その意味では、これらの抵抗運動も、一種の教育的な反戦平和運動と言えよう。しかしながら一部のラディカルな反戦運動については、善悪二元論的に戦争肯定派の人々を敵視するあまり、対立者に対する教育的な働きかけを忘れ、暴力的態度に出る傾向が多分にあつたことを指摘せねばならない。「力による闘争」で解決をはかるという点では、ラディカルな反戦運動家も主戦論者も同じ穴の貉になつてしまつ危険性がある。こうした反省を踏まえ、近年、政治学者の小林正弥氏は、対立者をも同胞にして潜在的な友と見る「和戦」の平和運動を新たに提唱している（『非戦の哲学』ちくま新書、二〇〇三年、一二六頁）。

(16) 山脇直司「公共哲学と宗教問対話」『現代世界と宗教の課題』蒼天社、二〇〇五年、三〇頁。

ちなみに、創価学会を支持母体とし、仏教的な中道主義を掲げる公明党の「綱領」（平成六年十一月五日決定、平成十年十月二十四日一部改正）の中には、「われわれは、高き理想の追求と冷徹なりアリズムに徹する姿勢と共に持ち、『現実』と『理想』の両立を図る架橋作業に努めます」との一文が盛り込まれている。

（まつおか　みきお・研究員）