

宗教と国家を考える

——最澄から日蓮へ——

小島 信泰

はじめに

国家とは何か。国家の来歴や役割をどう理解したらよいのか。これらは古来、語りつくされたテーマであり、誰もがそれなりの考えやイメージを持っているであろう。しかし、いまを生きる誰もがそれまで経験したことのない大震災のあと、日本ではこの問いかけはかつてない重みと深刻さを帯びている。

本年八月三日、与野党の修正協議がまとまり、東京電力福島第一原発事故による損害の賠償枠組みを定めた「原子力損害賠償支援機構法」⁽¹⁾が参議院本会議で可決・成立し、国家にも被災者に対する賠償責任があることが法律に明記された。地震とそれによって引き起こされた津波は、その規模が途轍もなく大きいとはいえ自然現象の領域にあり、国家や国民には如何ともしようがないが、被害を増幅させることになったと思われる行政の対応や現在もその行方が危ぶまれている原発事故は、国民の安全を守るといふ国家の役割が果たされなかったという意味で人災の領域にあり、そのことを法律の世界においても認めざるを得なくなったのである。

自然災害による人々の被害を結果として増幅した国家の責任を問う、ということはいずれの国においてもこれまで

繰り返されてきたことであるが、日本の歴史においては鎌倉時代の正嘉の大地震とそれに続く飢饉を目の当たりにした日蓮（一二三二～一二八二年）の言動を特筆してよいであろう。それは本稿のテーマである宗教と国家の関係を問うことになるばかりでなく、これからの震災復興に向けて重要な示唆を私たちに与え得るものと思われるからである。

ところで、日蓮は最澄（七六七（一説には七六六）～八二三年）が創建した比叡山で修学し、やがて鎌倉で布教を開始したのであるが、当時の日蓮は最澄を深く尊崇し、最澄が開いた天台宗と国家との関係を一つの模範として受け止めていた。しかし、正嘉の大地震を自ら被災し、これを機に「守護国家論」（一二五九年）、「立正安国論」（一二六〇年）を執筆することによって、独自の「宗教と国家」観を形成するに至った。そこで本稿においては、はじめに最澄に焦点を当てて、古代における宗教と国家の関係について概観する。次に日蓮がなぜ「立正安国論」を鎌倉幕府に提出するに至ったのかという問題に注目して、日蓮の国家観や国王観を調べてから、今日この時節にあつて、私たちは国家をどう理解していったらよいかを考えてみたい。なお、「立正安国論」提出後、度重なる法難を受けて深化する日蓮の宗教観とそれによって変革された国家観については、紙幅の関係上、次の機会に論じる予定である。

第一章 古代の宗教と国家

第一節 「国家仏教」の行方

宗教と国家の関係は時代や国によって違うが、日本の場合は、古代における「仏教公伝」や「国家仏教」、近世の「宗教統制」や近代の「国家神道」などの歴史的経験を理由に、宗教が国家権力によって強く統制される時代が多かったと言われている。しかし、最近の歴史研究においては、こうした宗教と国家の関係が再考されるようになってきた。また、宗教研究においては、国家権力を思想的に相対化した日蓮をはじめとする鎌倉仏教が依然として注目されている。筆者は、こうした研究に依拠して、日本における宗教と国家を歴史的、思想的に捉え直すことを年来模索してき

たが、本稿においては、古代の最澄と中世の日蓮について考える。なお、本稿は筆者の今後の研究計画の関係からタイトルの「宗教と国家を考える」としたが、仏教にテーマを絞って論じることを断っておきたい。

紀元後六世紀の欽明朝の時代に、仏教はわが国に伝来したと伝えられている。いわゆる「仏教公伝」である。百済の聖明王（?～五五四年）は、隣国新羅との戦いに備えて欽明天皇（?～五七一年）に接近したが、その時に際して釈迦仏像や経論を天皇に献上し、仏教を伝えたという。すなわち、国家間の外交上の関係を背景として仏教は公式に伝えられたのである。^② もっとも、例えば今日における日本と韓国との文化交流において、映画・歌謡曲・漫画などの一部の大衆文化がはじめは国家間の法的規制を乗り越えて（すなわち違法に）伝えられたように、^③ 仏教もその教えを信じる人びとによる民間のルートでそれ以前に伝えられていた（私伝）と、今に残る伝承などから考えられている。少なくとも、欽明朝以前に人々が仏像に接していたことは、仏教の仏・菩薩を表現した中国渡来の鏡が四、五世紀の古墳から出土していることなどから証明されている。^④ 当時はまだ今日のような国家が成立してはいなかったため、当然、厳密な出入国管理などはなかった。おそらく海を越えて人々の交流は活発に行われていたものと思われる。

『日本書紀』の記述によれば、その後、聖徳太子（五七四～六二二年）の新政や大化改新を経て、中国を範とする律令国家が構築され、その支配の頂点には天皇が置かれたという。聖徳太子の実在や大化改新の実像については論争のあるところであるが、欽明天皇の子の崇峻天皇（?～五九二年）が蘇我馬子（?～六二六年）の配下によって殺害されるという不安定な政治状況から「飛鳥浄御原令」（六八九年）が制定されるまでのおよそ百年の間に、確かに『日本書紀』に描かれたような大きな変革があったことは疑う余地がない。^⑤ この間、仏教においても豪族による私の信仰から天皇個人の信仰、さらには国家の資財を投入した寺院の建立がなされるようになったと考えられる。そして、僧侶になることは国家による公認が必要となり、律令制度には中国にはない僧尼令が制定されて、僧侶の行動は国家の強い

監視下に置かれることになったという。そのような国家によって統制された仏教は「国家仏教」と呼ばれ、この概念の枠組みの中で古代の国家と仏教の関係が研究者の間で長らく論じられてきた。

ところが、仏教を自らの管理下に置いて統括することは古代の律令国家の理想であったことは確かであるが、ここ二、三〇年の間にこの「国家仏教」の枠組みには収まらない地方豪族の仏教や民衆の仏教などの他の側面も注目され、また僧侶は必ずしも国家による統制の下にのみあつたわけではないことなどが論じられるようになり、「国家仏教」という概念は批判を受けるようになった。⁽⁷⁾ この問題については、⁽⁸⁾ このような小論で詳しく紹介することなどできないが、「国家仏教」という場合の「国家」には、今日の近代的な統一国家をモデルとした国家の理念が前提されているように見受けられるので、⁽⁹⁾ 今後は「古代における国家とは何か」という問い掛けと共に国家と仏教との関係を論じる必要があることを指摘して、先に進むことにしたい。

第二節 最澄と国家

最澄は延暦四年（七八五）四月六日、一九歳の時に奈良東大寺で具足戒を受け、国家によって公認された正式な僧侶となったが、わずか三か月後の七月一七日には官僧としての身分を捨てて山深い比叡山に入山し、厳しい仏教修行を積みながら煩惱具足の自己を内省して有名な「願文」⁽¹⁰⁾ を認めた。これが内供奉の寿興の目にするところとなつて、最澄は内供奉十禅師の一人として朝廷に仕えることになり、やがて仏教興隆を進める桓武天皇（七三七〜八〇六年）の信任を得ることになった。その後、三八歳の時には国家の命を受け入唐還学生として中国に渡つた。円・密・禅・戒の四種相承を伝えられて帰国した後は、延暦二五年（八〇六）に年分度者二名の勅許を受け、日本天台宗の開創を実現した。人事面では密教観の相違や弟子の帰属問題などを契機に空海（七七四〜八三五年）との関係が悪化し、また徳一（生没年未詳）との間では仏性をめぐる論争が激化するなど、多難な日々を送つたが、大乘戒壇の建立と大乘菩薩

僧の養成を畢生の大事として、その実現のために生涯を捧げたのである。⁽¹¹⁾

この略伝からもわかるように、最澄はいわゆる南都仏教の「鎮護国家」の枠の中に収まることなく、仏教求道を第一に据えてひとたび官僧の身分から離れることがあったが、時の天皇の信任を受けたことを契機として、その後は国家による仏教政策の枠組みの中であって、仏教者としての理想を追い求めたのである。⁽¹²⁾

かつて筆者は、拙稿「伝教大師最澄の僧俗観と国家―『顕戒論』を中心に―」において、「入山後、間もなく執筆したといわれる『願文』には、当時の最澄の心境が率直に語られている。そこでは、徹底した自己省察がなされ、五濁の悪世に生まれあわせた狂愚のわが身を知り、その地平に立って解脱に向けての決意と、衆生を度して仏国土を浄めんとする請願が述べられて」おり、「最澄は、国家の定める受戒制度下の一僧侶の立場からではなく、五濁の時代の一衆生の立場から自己をみつめ、そして自己を含めた一切衆生の解脱を指向している」と論じた。⁽¹³⁾ このように「願文」には、国家を相対化してあくまでも自己を主体的に捉える視点と国土を仏国土として把握する大乘仏教の視点がすでに現れている。後に弘仁一〇年（八一九）に撰述した『顕戒論』⁽¹⁴⁾では、この「願文」で述べられた五濁の世について、『仁王般若経』（『仁王経』）や『法滅尽経』に依って考察し、「五濁の世とは、釈迦の法が滅しゆく世であり、一切衆生が悪業を造り、僧までもが俗化して衆生をまどわしていつて、国土には様々な災難が出来る悪世⁽¹⁵⁾」であるとしている。ここには、後に日蓮の「立正安国論」で展開される天変地異の所以がすでに示唆されている。

ただし、最澄は前述したように国家の官僧という身分にあって、国家の宗教制度の変革を構想していったのである。筆者は前掲の拙稿において「最澄と国家」について論じたので、詳しくはそちらに譲るが、その要点について述べておきたい。すなわち、最澄は天台宗の依経である『法華経』に説かれた「諸法実相」、「世間相常住」の教えに基づいて現実の社会、国家を積極的に肯定したが、当時においてこの経の教えを弘通することの困難を直視し、これを可能にするものとして天皇の役割に注目した。最澄は、大乘戒壇の建立を天皇の權威を後楯にして実現しようとし、その

際に行った「山家学生式」の上奏は僧尼令の規定に反していないことを表明するなど、その改革は国家の宗教制度の秩序を乱すものではなかった。最澄が大乗戒壇の建立によって育成することを目指した大乘の「菩薩僧」には、「国宝」として国のために念誦し、国のために経を転ずることが命じられていたのである。⁽¹⁶⁾

第二章 中世の宗教と国家

第一節 最澄と日蓮

最澄が開いた比叡山での仏教修学を終え、建長五年（一二五三）四月二八日に生国の安房（現在の千葉県南部）で立宗宣言をした日蓮は、かつての遊学の地、鎌倉に上って布教活動を開始した。しかし、その直後の正嘉元年（一二五七年）八月二三日、鎌倉を巨大地震が襲った。正嘉の大地震である。これに続いて数年の間、正嘉の飢饉として知られる大飢饉が追い打ちを掛け、国土の疲弊、民の苦しみは極限に達した。日蓮はこれらの大災害を傍観するのではなく、自らも被災した当事者としてその因つて来る原因を宗教者の立場から究明することになった。こうして予測を遙かに超えた「大いなる出来事」(die grosse Ereignisse)⁽¹⁷⁾が日蓮に働き掛けて、仏教と自然災害さらには仏教と国家に関する日蓮独自の教説が生まれることになる。ここに古代の最澄とは違う、実体験を踏まえた日蓮の經典解釈の所以がある。本章では天台宗を中心とするいわゆる旧仏教における宗教と国家の関係が日蓮の考えにどのように継承され、また発展していったのかについて考察する。

最澄が中国より帰国した翌年の延暦二五年（八〇六）、年分度者二名が認められて日本天台宗が開創され、弘仁一三年（八三二）六月二日、最澄没後七日にして比叡山に大乘戒壇を認める太政官符が出された。ここに天台宗は「鎮護国家」の一翼を担いしつつ教団としての独立を果たした。⁽¹⁸⁾鎌倉での布教活動を開始した当時の日蓮は、この最澄から

源信を経て鎌倉時代に至る比叡山を中心とする法華仏教の伝統と教理を継承することになる。本節では宗教と国家に関する最澄の変革がどのように日蓮に継承されていったのかを考えてみたい。

最澄は、『法華経』をその思想的淵源とする「真俗一貫」の立場から、南都仏教における二百五十戒の小乗戒を捨離し、僧綱による統制から脱して『梵網経』の十重四十八輕戒のみを用いる大乘戒壇を独立させたが、それはあくまでも国家の宗教政策を重んじ、その上で自らの理想実現のための変革を国家に求めたものであった。最澄はそれまでの「鎮護国家」の伝統を守って、「天台法華宗年分学生式一首」（六条式）では前述した「国宝」について述べ、「護国」の使命を論じている。日蓮もこうした「護国」の精神を受け継いで「立正安国論」の提出を実現させたと言うことができ、最澄の大乘戒壇の独立については、佐渡流罪後の「撰時抄」や「報恩抄」で高く評価し、自らの「本門の戒壇」へと発展させて「真俗一貫」思想を完成させている。

また、最澄は天台宗が国家公認となつて以降、国家を鎮めるということを強調するようになるが、「勸奨天台宗年分学生式」（八条式）には、「住持仏法。守護国家」とあり、法相宗の徳一との論争の中で天台宗の開創を宣言した自らの書を「守護国界章」と名付けているが、この最澄の「守護国家」、「守護国界」の理念は日蓮の「守護国家論」、「立正安国論」に継承されていくのである。

高木豊氏は、最澄は『法華経』を依経として天台宗を自立させ、「天台法華宗年分度者回小向大式」（四条式）では一向大乘寺の建立を志向したが、日蓮はこれをさらに一向大乘の国として日本全体に開いていったこと、また最澄には神を守護神として包摂していく考えがあり、諸天衆・悪鬼も国土守護の役割を果すとする期待が日蓮の登場以前にすでにあつたことを論じている。さらに日蓮は平安時代から鎌倉時代に至るまでの旧仏教の影響も広く受けており、「立正安国論」も平安時代以後、諸道の学者や宗教者が朝廷の諮問に答えて上申した意見書である堪文の形式に則つたものであり、「立正安国論」で展開される念仏批判も、旧仏教側の「興福寺奏状」（二〇五年）や高弁（一一七三）

一二三三年)の「摧邪輪」(一二二二年)にその前例を見ることができるのである。⁽²⁹⁾

ところで、律令制度が変質し中世国家へと移行する時代になると、それまでのように律令国家の支援を期待できなくなった諸寺院は、寺領庄園の獲得という新たな経済的基盤の構築を目指したが、これを世俗の権力者たちに認めさせるために寺院の興隆は俗権の繁栄につながるという旧来からの論理に依拠して、仏法と王法は車の両輪の如く互いに相い依るものであるとする「仏法王法相依論」を唱えた。これが功を奏して、諸寺院は王法に対する仏法の相対的自立を獲得することができた。⁽³⁰⁾ 日蓮は、こうした時代の変化を比叡山で身を以て経験して鎌倉に入ったのである。したがって、当時の日蓮は、前述したように、天台宗を中心とする旧仏教の伝統と教理を確かに継承し、「仏法王法相依」という宗教と国家のあるべき関係を保持しようとしていたものと思われる。⁽³¹⁾ しかし、日蓮は、次節で論じるように、打ち続く天変地異に遭遇し、最澄が知っていたまだ体験していなかった末法の世の到来を知ることになる。⁽³²⁾ 「守護国家論」では、「伝教大師の末法灯明記を開くに我延暦二十年辛巳一千七百五十歳一説なり延暦二十年より已後亦四百五十余歳なり既に末法に入れり」と、⁽³³⁾ そのことが明言されている。しかも、日蓮は、こうした世の中を穢土として否定する念仏の教えが大きく広がるという現実直面するのである。この念仏の声の響く末法という時の自覚が、日蓮に新たな思索と行動を求めることになった。

第二節 天変地異

文応元年(一二六〇)七月二六日、日蓮は前執権北条時頼(一二二七―一二六三年)に「立正安国論」⁽³⁴⁾を提出した。比叡山を下り鎌倉に入って七年、時に日蓮三九歳のことである。ここでは、はじめに平安時代後期から鎌倉時代にかけてこの国を襲った数々の天変地異とそれによる甚大な被害について、日蓮の記述やそのころの史料を通して概観することによって、「立正安国論」提出の背景について考えてみたい。

日蓮が生まれる一〇年前の建暦二年（一一二二）、鴨長明（一一五五？～一二二六年）は『方丈記』において無常の人生を根底から揺るがす天変地異を生々しい筆遣いで記している。例えば、平家が壇ノ浦で敗れた元暦二年（一一八五年）、京都に大地震があったが、長明はこの地震について、「おびたゞしくおみふること待き。そのさまよのつねならず。山はくつれて河をうつみ、海はかたぶきて陸地をひたせり。土さけて水わきいで、いはほわれて谷にまろびいる。なぎさこぐ船は波にたゞよひ、道ゆく馬はあしのためをまどはず。みやこのほとりには在々所々堂舎塔廟ひとつとして、またからず。或はくづれ、或はたふれぬ。ちりはひたちのほりてさかりなる煙の如し。地のうごき、家のやぶる、おと、いかづちにことならず。家の内にをれば、忽にひしげなんとす。はしりいづれば、地われさく。はねなれば、そらをもとぶべからず。龍ならばや雲にも登らむ。おそれのなかにおそるべかりけるは只地震なりけりとこそ覺え侍しか」という、あまりにリアルで畳掛けるような記述をして、今回の大震災を思わすような地震の惨状や恐ろしさを伝えている。さらに、『方丈記』には、長明の生きた治承年間（一一七七～一一八一年）ころの大風や洪水、そしてそれらが原因となって起こった飢饉や疫病についても実際に見聞した者でなければ書けない筆致で綴られている。

しかも、『方丈記』はただ単に天災の脅威だけを書き記しているのではない。「又治承四年みな月の比、にはかにみやこうつり侍りき。いともおもひの外なりし事なり。おほかた、此の京のはじめをきける事は嵯峨の天皇の御時みやことさだまりにけるよりのち、すでに四百余歳をへたり。ことなるゆゑなく、たやすく、あらたまるべくもあらねば、これを世の人やすからず、うれへあへるさま、實に理にもすぎたり」とあるように、わずかの期間ではあるが、治承四年（一一八〇）におよそ四百年ぶりの遷都である福原遷都がなされ、京都の都人は時代の大きな転換を嘆いた事実がその背景にあったのである。このように『方丈記』には、武家の世の到来により常しなえの帝都にも終わりの時が来るという歴史の無常観が詠じられるように綴られているが、これが日蓮の生きた時代となると、承久の乱を経た実際に武家の世が興隆し、さらにはその武家政権内での闘争が激化してやがて国家そのものの存亡が危ぶまれると

いう段階に至るのである。この国はまさに未曾有の出来事に直面するのである。

鎌倉における布教をはじめた当時の日蓮は、そのような時代の到来を長明が経験した以上の天変地異を目の当たりにすることによって予感し、その因つて来る原因を仏教の經典に求めたのである。「立正安国論」提出直前の天変地異とそれによる災害について、鎌倉幕府が公的に編纂した史書である『吾妻鏡』⁽³⁷⁾や日蓮の「安国論御勸由來」⁽³⁸⁾等の記述からまとめてみると、建長六年（一二五四）の暴風雨、白虹、大地震、康元年（一二五六）の洪水、白昼光物、甚雨大風、赤班瘡流行、正嘉元年（一二五七）の日蝕、大地震、同二年（一二五八）の大暴風、寒氣、正元元年（一二五九）の大飢饉、大疫病、文応元年（一二六〇）の大地震、鎌倉中大焼亡、暴風洪水等があったことがわかる。「立正安国論」冒頭の「旅客来りて嘆いて曰く近年より近日に至るまで天変地天・飢饉疫癘・遍く天下に満ち広く地上に迸る牛馬巷に斃れ骸骨路に充てり死を招くの輩既に大半に超え悲まざるの族敢て一人も無し」⁽³⁹⁾という記述は、伝聞でも推測でもない日蓮自身の体験である。国を揺るがす大災害の現場にあった日蓮。一人の被災者であった日蓮のその思索の一端を国家に注目して次に見てみたい。

第三節 日蓮と国家

本節では「立正安国論」を中心として、日蓮の国家観、国王観に焦点を当て、宗教と国家に関する考えがどう発展していったのかを考察する。

日蓮は嘉禎三年（一二三三）、一六歳の時に出家したと言われている。その背景には、日蓮による後年の回想ではあるが、幼少のころから抱いていた二つの疑問があったという。すなわち、釈迦一仏の教えがなぜ八宗、十宗に分化したのかという疑問と一国の王たる天皇がなぜ臣下の手によって海中に没したり鳥流しになったりしたのかという疑問⁽⁴⁰⁾である。これらの疑問が真実であるならば、日蓮は幼少のころから仏教の教えとこの国の王の存在に深い関心を持つ

ていたことになる。その後、一七歳の時に鎌倉に遊学した日蓮は、二二歳の時にその成果として初めての述作である「戒体即身成仏義」を著わしているが、そこには、「法華経の悟と申は、此国土と我等が身と釈迦如来の御舍利と一と知也」と記されている。幼少のころの疑問を裏付けるかのように、ここでは早くも「法華経」の教えと（王がいて民が実際に生活するこの）「国土」を関係付けて考えている。

その後、前述したように、正嘉の大地震を体験して日蓮は「立正安国論」を幕府に提出することになるが、なぜそのような行動に出たのか。それは、結論を先に言くと、日蓮が「立正」、すなわち正法弘通における国王の役割に注目したことが大きな理由として考えられる。ここでは、はじめに「立正安国論」の下書きとも言われる正元元年（一二五九）執筆の「守護国家論」から見たい。

「守護国家論」には、「去る正嘉元年には大地・大に動じ同二年に大雨大風苗実を失えり定めて国を喪うの悪法此の国に有るかと勘うるなり」とあり、悪法とは日蓮によると念仏の教え、就中、法然（一一三三～一二二年）の「選根本願念仏集」（二一九八年）に帰着するのであるが、日蓮はこのような悪法が国土に広がった責任を国王に求めている。それはなぜかという点、「仁王経の文の如くならば仏法を以て先ず国王に付属し次に四衆に及ぼす王位に居る君・国を治むる臣は仏法を以て先と為し国を治む可きなり」と、『仁王経』に依拠して仏法が何よりも先に国王に付属され、国王は仏法によって国を治める責任があるからであると日蓮は同抄で述べている。ではなぜ国王にはそのような責任があるのだろうか。これについて日蓮は、同じく『仁王経』に、「仏・波斯匿王に告わく、乃至・是の故に諸の国王に付属して比丘・比丘尼・清信男・清信女に付属せず何を以ての故に王の威力無きが故に」とあることをもって、王の持つ「威力」に注目していることがわかる。ではなぜ国王にはこのような「威力」があるのだろうか。

これについては、「守護国家論」執筆の翌年、正元二年（一二六〇）の「災難対治抄」に、やはり『仁王経』にある、「一切の国王は皆過去世に五百の仏に侍うるに由つて帝王主と為ることを得たり」との一節を日蓮は引用している。すな

わち、国王となることは過去世に多くの仏に仕えた功德だというのである。このように国王には仏法の視点から見ると特別な力量と役割が備わっているということになり、それが「威力」として考えられたのではないだろうか。⁴⁸ そうであるから、同じく『仁王経』にあるように、「若し王の福尽きん時は一切の聖人皆捨て去ることを為さん若し一切の聖人去らん時は七難必ず起る」⁴⁹ ということになるのであろう。

日蓮は、この「守護国家論」で災難の原因を大乘経典を根拠にして明らかにし、これを前提として「立正安国論」を幕府に提出したのである。本稿との関連でいえば、「立正安国論」は、国家、国土そして国王、僧侶について論究しているが、その形式は古代からの伝統を継承した勘文として為政者を諫めたものであり、その構成は主人と客との問答として平易な論述になっている。

「立正安国論」には客の言として、「所詮天下泰平国土安穩は君臣の樂う所土民の思う所なり」⁵⁰、また「所詮国土泰平・天下安穩は一人より万民に至るまで好む所なり樂う所なり」⁵¹とあり、要するに誰しもが国土の泰平と天下の安穩を願っていることが繰り返し述べられているが、それを可能にするためには、主人の言として、「帝王は国家を基として天下を治め人臣は田園を領して世上を保つ」⁵²とあるように、帝王と人臣はそれぞれの役目を果たさなければならぬとして、帝王においては国家を本拠として政治を行わねばならないことが述べられている。それはなぜかと言うと、客の言であるが、「国亡び人滅せば仏を誰か崇む可き法を誰か信ず可きや」⁵³と、日蓮は仏教信仰の場として国家の存続を前提としているからである。だから、これに続く漢文体の「立正安国論」原文にある、「先祈国家須立仏法」⁵⁴という客の言は、「先ず国家を祈りて、(次いで)須く仏法を立つべし」と通例は読まれてきた。しかし、中尾堯氏は、これらの文の前に、同じく客の言として、「夫れ国は法に依つて昌え法は人に因つて貴し」⁵⁵とあることに注目し、これは仏法が国家に超越する意を示していると指摘して、この箇所は「先ず国家を祈らんには、すべからく仏法を立つべし」と読むべきであると述べている。⁵⁶ これに関しては、佐藤弘夫氏がそれまでの通説を批判して、「客」の立場を

見直し、「客」も安国実現に果たす仏法の重要性を十分認識していたのであって、安国のための仏法がなくてはならないものであることは「主人」と「客」の議論の前提であったと論じたことに依拠するならば、中尾氏のように読むことが適切であると思われる。

ところで、日蓮は客の言として、「汝賤身を以て輒く莠言を吐く其の義余り有り其の理謂れ無し」と記しているように、いまだ世に知られることのない三〇代の一僧侶として幕府に勘文を提出することが如何に大それたことかを十分理解していたが、破戒僧の怒りを買って刀杖をもって迫害された覚徳比丘と正法を護持するために戦で死んだ有徳王の説話を挙げて、命がけでこの行動に出たことを述べている。『涅槃経』に説かれているように、「若し正法尽きんと欲すること有らん時当に是くの如く受持し擁護すべし」なのである。それは正法流布こそが「天下泰平国土安穩」を現実のものにできると、日蓮が確信していたからである。すなわち、日蓮は、主人の最後の言にあるように、「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国なり仏国其れ衰んや十方は悉く宝土なり宝土何ぞ壊れんや、国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、此の詞此の言信ず可く崇む可し」として、「立正」があつてはじめて「安国」が実現されるという立場に立ったのである。しかし、ここに「仏国」もしくは「宝土」とあるように、日蓮は此土の国家や国土を手段化したのではなく、この此土こそが浄土となる可能性を説いて、「此土の復権」を実現しようとしたのである。であるから、国王による政治も単なる手段ではなく、「宝土」を守りその上に存立する「仏国」の建設そのものであると理解したのではないだろうか。だからこそ、日蓮は此土を離れた浄土を欣求する念仏僧の教えを厳しく批判したのであろう。日蓮によると、このような教えが広がるならば、『葉師経』と『仁王経』に説かれる「七難」が必ず起り、人によって築かれた国家が滅亡するだけでなく、国土を含めた自然環境そのものが「破壊し尽くされる」のである。

結 び

インドのマウリヤ朝のアショーカ王（生没年未詳、在位前二六八―二三二年頃）やクシャーナ朝のカニシユカ王（生没年未詳、在位二二七―一五〇年頃）は、地上の国家を仏教の理想国家にしようとしたので、その仏教と国家の関係は「教主王徒」であったが、中国に伝わった仏教は「王主教徒」の中国社会の伝統の中で、時の君主権に奉仕しかつ祖先崇拜に密着することになったと言われている⁶⁵。この中国化した仏教が朝鮮半島を経てわが国に伝来したことにより、仏教はその当初より国家と密接な関係を持つことになったのは確かであるが、これまでの通説で論じられたようないわゆる「国家仏教」としてそれを一面的に理解することには、前述したように疑問がある。古代の僧侶は必ずしも僧尼令の規定通りに宗教活動をしていたのではないことや、天皇や貴族だけではなく地方豪族や民衆の仏教信仰などにも注目して、実際の仏教と国家との関係について考え直していく必要がある。日蓮もそうした古代の伝統を継承している面があることを考えると、なおさらである。本稿においては、最澄の教えや行動が「鎮護国家」の仏教としてだけでは把握しきれないことを指摘したが、最澄の場合は国家の官僧として国家の枠組みの中で行動したこともまた事実である。律令国家が変質し中世国家へと移行し、「仏法王法相依論」が展開された時代を経て日蓮は登場したが、当時の日蓮は比叡山での修学を終えた一僧侶として鎌倉における布教をはじめたのである。しかし、日蓮は天変地異を体験し、その因って来る理由を「守護国家論」にまとめることにより「教主王徒」の立場を強め、やがて「立正安国論」提出を断行することによって、言わばアショーカ王らに見られるという仏教と国家のあり方に回帰していったと見ることができると。ただし、日蓮は眼前で繰り広げられる仏教と国家の関係を具に観察していく中で、仏教信仰における国家の意義を積極的に認め、この両者の関係を独自のものとして構築していった。すなわち、日蓮は、『法華経』を中心とする大乘の護国経典を拠り所として、仏教と国家との関係を主徒の関係から相即の関係へと捉え直し、⁶⁶

「仏国」実現のために国王の責任を重んじたのである。しかも、日蓮は、「守護国家論」では『法華経』、『涅槃経』、伝僧肇の『法華翻経後記』および源信の『二乗要決』に依拠して、この「日本国は殊に法華経の流布す可き処なり」としており、「立正安国論」では北条時頼に有徳王の説話を伝えていることなどを考える⁽⁶⁶⁾、この日本という国こそが「仏国」となるべきことを構想していたことがわかる⁽⁶⁹⁾。しかし、同時に日蓮は、この国が遭遇した惨状を直視して、もはや正法の興隆なくしては国家、さらには国土そのものが破壊されることを予言するに至ったのである。

ところで、日蓮が「立正安国論」で論じた「国」、「国家」とは何か。勝呂信静氏は、「国」、「国家」とは今日の一般的な意味としては二つの側面があり、「一つは国家が具現する制度・法律・人倫的秩序などで、それは人類の普遍的な理念にのっとったものとして、真理・道理の形式的な顕現であり、個々の国家を規制する規範であることにあり、国家の普遍性の方向を指示する。他は生活環境としての国土であって、固有の習俗・伝統・風土的条件を持ち、一般化された制度以前のものとして国家の特殊性・現実性の方向を指示する」として、日蓮の場合は「国家」というものを一つの人倫的な体制として捉え、そこに仏法の顕現を認めたといえるようである⁽⁷⁰⁾が、日蓮が「国土」について述べる時は「抽象的な世界一般というものではなくて、自己に身近な環境、自己がそこに生活している場所を中心にして思考していることが知られる」と述べている。こうした日蓮の考えは、「立正安国論」上程後の度重なる法難を経験して完成されていくのであり、「立正安国論」ではまだ十分な議論が展開されてはいないが、見てきたように「立正安国」の原理によって此土を浄土とする構想が示されているので、その原型をなす思想が「立正安国論」において形成されたことは確かである。

また、この日本という「国」、「国家」の「王」とは誰か。佐藤弘夫氏は、「日蓮は終生、日本の支配秩序の最高位にある人物＝国王は天皇であると考えていた」が、「当時の日本の実質的な支配者とみなしていたのは、武家政権の方だった」として、日蓮は国家支配の頂点にある天皇が「国王」であり、その下で政治の実権を握る鎌倉幕府の執権

が「国主」であると明確に区別していたと論じている。⁽⁷¹⁾「立正安国論」ではこのような区別が明確になされているわけではないが、「立正安国論」では「法然は後鳥羽院の御宇・建仁年中の者」⁽⁷²⁾であると記すなど、治天の君として時を支配する上皇を認める一方で、「立正安国論」が最明寺入道、すなわち前執権北条時頼に上程された事実から、すでにこのような区別を日蓮が意識していたことは確かである。⁽⁷³⁾

日蓮の国家観、国王観の変遷と完成については、詳しくは次の機会に譲ることにして、最後に日蓮が生きた中世鎌倉時代の「国家」に関する歴史学の研究状況について一言したい。日本の中世史学においては、黒田俊雄氏が提唱された「権門体制論」に代表されるような一つの国家⁽⁷⁴⁾や佐藤進一氏の「東国国家論」に代表されるような二つの国家といった学説が論じられ、さらには高柳光寿のいわゆる「中世無国家時代」⁽⁷⁵⁾や新田一郎氏の「中世に国家はあったか」という問題が提起されてきた。また、新田氏は「中世は古代の明確な否定ではなく、古層の単純な復活でもない。崩壊することなくなお眼前に健在である古代を重要なリソースとして、古代からの連続性の上に構築されたのである」⁽⁷⁶⁾として、中世国家の成り立ちを古代との継続性の観点から論じている。この点は本稿で論じた日蓮の思想と行動にも表れているが、そもそも国家をどう定義するかによってこうした議論は振出しに戻る恐れがある。そこで、今を生きるわれわれにとっては、新田氏が論じるように、「ある構造を「国家」と呼ぶかどうかよりも、その構造が具体的にどのような特質をもっているかのほうが、少なくとも実践的には重要であり、したがって、「共有された規準系・参照枠あるいは拘束としての国家というメカニズムの作用を、われわれの認識構造に照らしてどのように把握し、いかにしてわれわれ自身の責任と制御のもとにおくかをこそ、考えるべきなのかもしれない」⁽⁸¹⁾。しかし、最近、内橋克人氏が論じたように、現代の問題ではあるが、「多くの先進国、とりわけ北欧の国では、人が生きゆくのに必要な居住空間を保証することをもって国の責任とする」⁽⁸²⁾にもからわらず、「いまもって私たちの国は、人間の基本的な生存権を保証する社会、政治の構造になっていない。こうした日本社会の欠陥が災害のたびに浮き彫りにされてきた。阪

神・淡路大震災から今日の巨大複合災害に至る「変わらぬ日本社会」像を前に、そう問わずに済ますことはできない。国と社会のあり方を根源的に問い直すときがきている⁽⁸⁵⁾のである。われわれ日本の国民はいまだにこの国家なるものを「制御」できず、責任ある立場の者はその役割を十分果たしていないのではないか。であるならば、日蓮の国家への提言、そして国主への問いかけは、実は今日的課題でもある。

日蓮の論じる宗教と国家の関係は、経典はすべて仏説であるという鎌倉時代の常識を前提としたものであり、「立正安国論」は地震学をはじめとする近代科学が成立する以前の論理で貫かれているが、戦後日本の復興を先導した南原繁氏がその著『国家と宗教』の「改版の序」(一九五八年八月下旬)の冒頭で書いた、「或る時代または或る国民が、いかなる神を神とし、何を神性と考えるかということは、その時代の文化や国民の運命を決定するものである⁽⁸⁶⁾」という言や日蓮の「仏法やうやく顛倒しければ世間も又濁乱せり、仏法は体のごとし世間はかげのごとし体曲れば影なめなり⁽⁸⁶⁾」という言を読むとき、仏教とキリスト教との違いを越えて、宗教の持つ重み、そして国家権力と切り結んだ日蓮の精神がいまを生きるわれわれに迫ってくる⁽⁸⁷⁾。

注

- (1) 法令番号「平成二三年八月一〇日法律第九四号」。『朝日新聞』二〇一一年七月二六日「社説」参照。東日本大震災に対する国の法政策については、『ジュリスト』二〇一二年八月一―一五日合併号(No.一四二七)―特集・東日本大震災 法と対策―(有斐閣、二〇一二年)参照。
- (2) 速水侑『日本仏教史 古代』(吉川弘文館、一九八六年)一六―二七頁。今日の古代史研究においては、一般に国家の成立は七世紀後半で、「日本」の国号や「天皇」号もそのころに採用されたと考えられているので、このような仏教公伝説は再考の余地がある。ただし、都出比呂志氏が、古墳時代を「初期国家」、律令制国家を「成熟国家」と呼んだように、国家をどのように定義するかで、その成立時期は違ってくる(同著『古代国家はいつ成立したか』岩波書店、二〇一一年)。

(3) 拙稿「文化と国家について―日韓の文化交流に思う―」(一)・(二)『学光』一九九四年四月号・同一〇月号、創価大学通信教育部、一九九四年)。

(4) 速水・前掲『日本仏教史 古代』二五―二六頁。

(5) 井上光貞監訳『日本書紀下』(中央公論社、一九八七年) 参照。

(6) 井上光貞『日本古代国家の研究』(岩波書店、一九六五年)、同『日本古代の国家と仏教』(岩波書店、一九七一年)、田村圓澄『飛鳥仏教史研究』(瑞書房、一九六九年)、同『日本仏教史―飛鳥時代』(法藏館、一九八二年)、同『法華経と古代国家』(吉川弘文館、二〇〇五年) 等参照。

(7) 吉田一彦『日本古代社会と仏教』(吉川弘文館、一九九五年)、曾根正人「奈良仏教の展開」(末木文美士編『新アジア仏教史―日本―日本仏教の礎』佼成出版社、二〇一〇年) 参照。

ここでは国家による仏教統制を規定した僧尼令について一瞥する。吉田一彦氏は前掲書において、僧尼令の運用と効力について論じ、僧尼は僧尼令の規定通りに行動していたのではないことを実証して、「日本古代社会において、僧尼はかなり自由に独自の宗教活動を展開した、またしえた」(中略)：このことは結局、古代国家の基本宗教政策が仏法興隆にあったということから説明される：(中略)：古代国家にとって、仏法は尊重されるべき宗教規範であった。僧尼令という法規範も、宗教規範の前には、無力になることがあった」(五九頁)と結論している。また、かつて牧健二氏は、「我が中世の寺院法に於ける僧侶集会」(一)・(二)『法学論叢』第一七巻第四号・同第六号、一九三一年)において、僧尼令の下にあっても僧尼が仏法に依拠して自治制度を發展させ、中世には国法ではなく自治法規として諸大寺で僧侶集会における慣習法が形成されたことを論じている。牧氏の研究については、拙著『近世浅草寺の寺法と構造』(創文社、二〇〇八年) 八七―九〇頁参照。

(8) 上川道夫氏は『日本中世仏教形成史論』(校倉書房、二〇〇七年)において、戦前から使われた「国家仏教」という概念の変遷を論じてから、狭義の仏教史に限定されない全体史の一環として、古代仏教史像の再編成の必要を、石母田正、黒田俊雄の両氏の学説を通して論じ、「国家仏教」は黒田氏の言う「顕密体制」のような体制仏教の段階には来ていないとして、「定説としての「国家仏教」論には、概念構成の曖昧さや実態認識の不正確さがあり、日本古代の仏教を独自に理解する上で、あまり有効でない」と結論した。

(9) 本稿ではこうした国家論そのものについて詳しく論じる余裕はないが、萱野稔人氏が、「現代の国家形態が、国家を思考する仕方にまで影響をあたえている。国家のあり方が、それを思考する枠組みをも規定するのだ」(『国家とはなにか』以文社、二〇〇五年、一四一頁)と述べていることを記しておきたい。

- (10) 『伝教大師全集』第一（日本仏書刊行会、一九六五年）一～三頁。以下、『伝全』と略称。
- (11) 拙稿「最澄の真俗一貫思想」（『第三文明』一九九一年八月号、第三文明社、一九九一年）。
- (12) 本稿では、南都仏教の「鎮護国家」、次章で論じる最澄の「守護国界」、これらを継承、発展させた日蓮の「守護国家」・「立正安国」という系譜を論じる。その上で、「国家仏教」という概念を再考して、宗教と国家の関係を論じるのは今後の課題である。
- (13) 拙稿「伝教大師最澄の僧俗観と国家―『顕戒論』を中心に―」（『東洋哲学研究所紀要』第七号、一九九一年）二七～二八頁。
- (14) 『伝全』第一、所収。
- (15) 拙稿・前掲「伝教大師最澄の僧俗観と国家―『顕戒論』を中心に―」二九頁。
- (16) 同右。ただし、最澄は国家権力を単に手段化したのではなく、「顕戒論縁起」では、「妙法難伝。暢其道者聖帝」（『伝全』第一、二八二頁）と述べ、法華円教はこれに帰命した国王によって弘められるとし、「顕戒論」では「桓武皇帝哀愍彼一円法雨降延曆 円教法泉開心地 円機衆生得見水」（明抛五八、『伝全』第一、一九七頁）と述べ、実際に桓武天皇によって妙法の興隆がなされたとしている。なお、最澄は「山家学生式」の三式文の一つ「天台法華宗年分度者回小向大式」に、菩薩を「国宝」と呼ぶことは「法華経」を抛り所としていることを記している（『伝全』第一、一九頁。壬生台舜『叡山の新風―山家学生式・入唐求法巡礼行記―』筑摩書房、一九六七年参照）。竹田暢典氏は、「伝戒と護国との相即」に最澄の護国思想の特質があると論じている（『日本天台における伝戒護国の思想』塩入良道・木内中尾堯史編『伝教大師と天台宗』吉川弘文館、一九八五年）。なお、本稿では、他の文献からの引用の場合、漢字は現行の字体に変えた。
- (17) ニーチェが『ツアラトウストラ』（原題 *Also sprach Zarathustra*）第2部「大いなる出来事について」で使った言葉。「大いなる出来事」とは、ニーチェにとっては彼の生きた動乱期の背後にある歴史的必然性としてのニヒリズムを意味する。筆者はこのニーチェの言葉をアナロジーとして用い、天変地異を出来させる歴史的必然性としての末法を表現しようとした。
- (18) 拙稿・前掲「伝教大師最澄の僧俗観と国家―『顕戒論』を中心に―」。
- (19) 『法華経』と「真俗一貫」の関係については拙稿・前掲「最澄の真俗一貫思想」参照。
- (20) 道端良秀「大乘戒壇と菩薩僧」（天台学会編『伝教大師研究』一九七三年）参照。
- (21) 曾根正人氏は、最澄の天台宗は国家仏教内で優遇を受けて特異な位置を占めるべきだという理想を最終持っていたことを指摘している（『最澄と国家仏教―平岡定海編『論集日本仏教史三平安時代』雄山閣出版、一九八六年）。
- (22) 拙稿・前掲「伝教大師最澄の僧俗観と国家―『顕戒論』を中心に―」でも触れたが、井上光貞氏は以下に論じる「山家学生式」

のうち、「六条式」、「八条式」は延暦二五年（八〇六）の年分度試制に関する法令（格）に則る細則（式）にあたるものであるとし、「四条式」とその内容を敷衍した「顕戒論」が南都仏教とは異なる円戒の内容と意義を具体的に示したものであると論じている（前掲『日本古代の国家と仏教』九九〜一〇四頁）。

(23) 日蓮の遺文の引用については、堀日享編『日蓮大聖人御書全集』（創価学会、一九五二年。以下、『御書』と略称）と立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』全四卷（身延山久遠寺、一九五二〜一九五九年。本稿では一九九一年改訂増補第二冊を用いた。以下、『定遺』と略称）の両書の頁数を併記した。引用文は『御書』によった。「本門の戒壇」については「報恩抄」『御書』三三八頁、『定遺』一二四八頁。

(24) 拙稿・前掲「最澄の真俗一貫思想」参照。

(25) 『伝全』第一、一五頁、『伝全』第二、一五一頁。壬生台舜「最澄のころろ」（大蔵出版、一九八七年）一九四〜一九五頁参照。『四条式』では、『仁王経』に依拠して、まだ起きていない「大災」を未然に防ぐのが国を守る「国宝」としての菩薩僧であることが述べられている（『伝全』第一、一九頁）。最澄はまだ「大災」が起きていないとしており、日蓮の災害体験との違いが注目される。

(27) 高木豊「鎌倉仏教における国土の意識」（『鎌倉仏教史研究』岩波書店、一九八二年）二八二〜二八三頁。

(28) 同右、二九二頁。

(29) 佐藤弘夫「日本中世の国家と仏教」（吉川弘文館、一九八七年）一七四〜一七八頁。

(30) 佐藤弘夫「仏法王法相依論の成立と展開」（同著『神・仏・王権の中世』法藏館、一九九八年）参照。佐藤氏は、さらに日蓮が登場する直前の一三世紀初頭には、階級的利害を同じくする権門寺院全体が共同して、専修念仏という異端の排撃と自らの権益保全を要求するタイプの「仏法王法相依論」が出現したと論じている。

(31) 周知のように、「立正安国論」の日興書写本には「天台沙門」との署名がある。

(32) 小松邦彰「守護国家論の一考察」（中尾堯・渡辺宝陽編『日蓮聖人と日蓮宗』吉川弘文館、一九八四年）参照。

(33) 『御書』四六頁、『定遺』一〇〇頁。「末法灯明記」（『伝全』第一、所収）の最澄撰述についてはその真偽が問われているが、日蓮が最澄の言を一つの拠り所として末法の自覚を持ったことに疑問を差し挟む余地はない。最澄は「守護国界章」巻上之下（『伝全』第二）で、「正像稍過已」。末法太有近。法華一乘機。今正是其時」（三四九頁）と記しており、日蓮は後に「和漢王代記」に、伝教大師は天台の後身であるとして「守護国界章」のこの文を引用している（『御書』六一頁、『定遺』二二五〜二四頁）。なお、日蓮は自身と最澄との関係について、「されば日蓮が法華経の智慧は天台・伝教には千万が一分も及ぶ

- 事なけれども難を忍び慈悲のすぐれたる事は・をそれをも・いだきぬべし」(「開目抄」『御書』二〇二頁、『定遺』五五九頁、または「三国四師」(「顕仏未来記」『御書』五〇九頁、『定遺』七四三頁)と規定しているが、これらは佐渡流罪後のことである。
- (34) これまでに「立正安国論」に関する数多くの研究が蓄積されている。佐藤弘夫・全訳注『日蓮「立正安国論」』(講談社、二〇〇八年)の「立正安国論」解説、「引用・参考文献一覧」参照。
- (35) 鴨長明・山田孝雄校訂『方丈記』(改版第五〇刷、岩波文庫、一九七五年)五五〇～五六頁。長明が記した地震が元暦二年の大地震であることについては、築瀬一雄『方丈記解釈大成』(再版、大修館書店、一九八七年)一一七～一一八頁参照。
- (36) 同右、四六〇～四七頁。
- (37) 黒板勝美・国史大系編修会編『新訂増補国史大系第三三巻 吾妻鏡・後編』(吉川弘文館)。
- (38) 『御書』三三三頁、『定遺』四二二頁。
- (39) 『御書』一七頁、『定遺』二〇九頁。
- (40) 佐藤弘夫・小林正博・小島信泰『日蓮大聖人の思想と生涯』(第三文明社、一九九七年)三三三～三四頁。
- (41) 同右、四〇〇～四一頁。
- (42) 『定遺』一四頁。
- (43) 『御書』六〇頁、『定遺』一一六頁。
- (44) 平雅行氏は、中世は「仏教の時代」であるとして、「仏教が社会や国家をその根元において支えていた以上、社会批判や国家批判は仏教批判として提起されない限り、批判は批判として完結しません。仏教の時代における現実世界への根源的批判は、やはり仏教の形をとらざるをえないのです」(「専修念仏とその時代」『親鸞とその時代』法藏館、二〇〇一年、五三三頁)と述べ、日蓮に限らず鎌倉時代の多くの思想家たちが仏教の教えを厳しく問い直した理由を論じている。なお、本稿では日蓮以外の鎌倉時代の宗教者について論じることはできなかった。他の機会を期したい。
- (45) 『御書』五九頁、『定遺』一一五頁。
- (46) 『御書』五八〇～五九頁、『定遺』一一四頁。
- (47) 『御書』七八頁、『定遺』一六三～一六四頁。
- (48) ただし、「立正安国論」は時頼に宛てた勘文として国王の役割が強調されているのであって、日蓮は「守護国家論」で『法華経』に依拠して一乗こそ「真理の理」(『御書』五五頁、『定遺』一一〇頁)であるとしているように、王も民も同じ衆生

として成仏する点において差別はないことを前提としている。佐渡流罪赦免後に身延で書かれたものであるが、「一谷入道御書」には、「此の国の人人は一人もなく教主釈迦の御弟子・御民ぞかし」（『御書』一三二八頁、『定遺』九九二頁）と記されている（平雅行「中世仏教の成立と展開」同著『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年参照）。戸頃重基氏は、千葉県中山法華経寺所蔵の「立正安国論」真筆を検証して、そこで用いられている「国」という文字は、「國」、「国」、「圀」などが使い分けられているが、「國」という文字も反復して用いられているとし、これは「上野殿御返事」にある、「王は民を親とし民は食を天とす」（『御書』一五五四頁、『定遺』一六二二頁）という民本思想を背景とするもので、封建時代の為政者の目から見ると大変不快な文字であったに違いないと論じている（日蓮にとって国家及び天皇とは何か）（同著『日蓮教学の思想的研究』富山房、一九七六年）。

(49) 『御書』七九頁、『定遺』一六四頁。以上の「守護国家論」および「災難対治抄」に引用された『仁王経』の経文は、「立正安国論」にも引用されている。

(50) 『御書』二六頁、『定遺』二二〇頁。

(51) 『御書』三一頁、『定遺』二二四頁。

(52) 『御書』三二頁、『定遺』二二五頁。

(53) 『御書』二六頁、『定遺』二二〇頁。

(54) 『定遺』二二〇頁。

(55) 『御書』二六頁、『定遺』頁二二〇。

(56) 中尾堯『読み解く「立正安国論」』（臨川書店、二〇〇八年）一七九頁。

(57) 佐藤弘夫『日蓮―われ日本の柱とならむ―』（ミネルヴァ書房、二〇〇三年）一〇四―一〇六頁。これより先、佐藤氏は、「安国に果たす仏法の重要性を前提とする主客が、立正の具体的内容について意見を闘わせるところに『立正安国論』の中心テーマが存したのである」（『立正安国論』考）『日本史研究』第三〇四号、一九八七年、五五頁）と論じている。

(58) 『御書』二六頁、『定遺』二一九頁。

(59) 『御書』二八頁、『定遺』二二一―二二三頁。

(60) 『御書』二九頁、『定遺』二二二頁。

(61) 『御書』三三頁、『定遺』二二六頁。

(62) 佐藤弘夫氏は、「立正」とは、旧仏教を衰退させる元凶である法然の専修念仏を禁止する立場からは、天台宗をはじめとす

- る伝統教団を保護し興隆させることに他ならなかったが（初期日蓮の国家観―鎌倉田仏教との比較において―）『日本思想史研究』一〇、一九七八年参照）、この目標が実現した次の段階では、「実乗の一善」、すなわち最高の教えである『法華経』を選び取ることであり（前掲『立正安国論』解説、「近代の歴史学と『立正安国論』―日蓮における二つの『立正安国』の論理―」『福神』一四、二〇一〇年参照）、「立正安国論」はこの二つの段階とも説いていると論じている。
- (63) 高木・前掲『鎌倉仏教における国土の意識』二九〇頁。高木氏はまた、「日蓮はすでに初期の述作である『守護国家論』において、とりわけ『法華経』寿量品の「我（仏）常在此娑婆世界」等の文に拠りながら、「法華涅槃修行者所住処可捨淨土。何煩求他処乎」「信法華・涅槃行者非可求余処。信此經人所住処即淨土也」、「法華経」の「至寿量品実定淨土、此土即定淨土了」と此土即淨土を主張して、淨土教の西方淨土を瓦礫の土として否定している」（同頁）とも述べている。中尾・前掲『読み解く「立正安国論」』一三九頁。
- (64) 中尾・前掲『読み解く「立正安国論」』八〇頁。
- (65) 速水・前掲『日本仏教史 古代』一〇〇―一三頁。ただし、アショーク自身は仏教の在俗信徒であったが、他宗派も尊重した普遍的な倫理に基づいた政治を行ったこと、カニシユカと仏教との関係には多分に伝説が含まれていることに注意しなければならぬ（古井龍介「古代の歴史と社会」奈良康明・下田正弘編『新アジア仏教史―インドⅠ 仏教出現の背景』佼成出版社、二〇一〇年参照）。なお、後のことであるが、日蓮はアショークを「阿育大王」という尊号で何度も記し、仏教を信奉した賢王であると讃嘆している。
- (66) 佐藤弘夫氏は、いわゆる「国土即仏土論」は単一の理念ではなく、三つの類型があるとして、日蓮の場合は佐渡流罪以前においては天台本覚法門がその思潮の頂点に位置する、此土と淨土を一元化する「第一類型」的なものであったと論じている（『中世仏教における仏土と王土』同著・前掲『神・仏・王権の中世』参照）。
- (67) 『御書』七二頁、「定遺」一二八―一二九頁。戸頃・前掲『日蓮にとって国家及び天皇とは何か』、市川浩史「「捨てられた」国・日本―明恵、日蓮そして虎関師鍊―」（大隅和雄編『中世の仏教と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年）、同「日蓮と『日本国』」（佐々木馨編『日本の名僧―法華経の行者日蓮』吉川弘文館、二〇〇四年）参照。
- (68) 中尾・前掲『読み解く「立正安国論」』一九九頁。
- (69) 後の「開目抄」に、「我日本の柱とならむ我日本の眼目とならむ我日本の大船とならむ」（『御書』一三三二頁、「定遺」六〇一頁）とあり、「如来滅後五百歲始觀心本尊抄」に、「一閻浮提第一の本尊此の国に立つ可し」（『御書』二五四頁、「定遺」七二〇頁）とあるように、日蓮が生きたこの日本という具体的な国が注目されている。日蓮はなぜここまで日本という国に

- こだわったのかといった問題など、日蓮の日本観については次の機会に詳しく論じたい。
- (70) 勝呂信静「日蓮の国家観」(日本仏教学会編『仏教における国土観』平楽寺書店、一九九三年)二六七～二六八頁。
- (71) 佐藤・前掲「日蓮―われ日本の柱とならむ―」七四～七五頁、九五～九六頁。同「日蓮の天皇観」(同著・前掲『神・仏・王権の中世』)参照。
- (72) 『御書』二二五頁、『定遺』二一九頁。
- (73) 『立正安国論奥書』『御書』三三三頁、『定遺』四四三頁。日蓮が東国出身者であることなども考慮に入れる必要があると思われる。
- (74) さらに日蓮は、勝呂氏が論じているように、「真の権威的存在として仰ぐのは世俗を超越した仏界の釈尊であり、釈尊こそこの世における真の国王・国主に相当するものである」(前掲「日蓮の国家観」二六六頁)という考えに到達するが、これは後のことである。
- (75) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、一九七五年)、同『黒田俊雄著作集第一巻権門体制論』法藏館、一九九四年)参照。「権門体制論」とは、公家、武家、寺社は対立しながらもそれぞれの役割を分掌し、天皇を頂点とする一個の国家を構成していたとする学説。
- (76) 佐藤進一『日本中世史論集』(岩波書店、一九九〇年)、石井進『日本中世国家史の研究』(岩波書店、一九七〇年)参照。「東国国家論」とは、西国の朝廷に対する東国の鎌倉幕府に別個の国家としての可能性を見い出そうとする学説。
- (77) 高柳光寿「中世史への理解―国家組織の発達について―」(一)～(三)『日本歴史』第八～一〇号、一九四七～四八年)参照。「中世無国家時代」とは、中世にはいまだ近世のような統一的国家は存在していないとする学説。
- (78) 新田一郎「日本中世の国制と天皇―理解へのひとつの視座―」(『思想』第八二九号、一九九三年)、同『中世に国家はあったか』(山川出版社、二〇〇四年)参照。
- (79) 新田・前掲「中世に国家はあったか」八四～八五頁。
- (80) 同右、九七頁。
- (81) 同右、一〇〇頁。
- (82) 内橋克人「序のことば」(同編『大震災のなかで―私たちは何をすべきか―』岩波書店、二〇一一)vi。
- (83) 内橋・前掲「序のことば」ix。
- (84) 上原専祿氏は、日蓮は他の鎌倉仏教の諸師とは違って、災害や政治問題を「まっこうから信仰につながる問題として」(『日蓮を現代にどう生かすか』「上原専祿著作集二六経王・列聖・大聖―世界史的現実と日本仏教―」評論社、一九八七年、

(85) 『南原繁著作集』第一卷（岩波書店、一九七二年）三頁。
 「諸経と法華経と難易の事」『御書』九九二頁、『定遺』一七五二頁。

(86) 本稿は東日本大震災直後の停電の渦中、東京の自宅で灯した蠟燭の下で書いたプロットを形にしたものである。実際に筆を執つたのは八月からであるが、あのととき手元もよく見えないながらも、長らく経験したことのない静寂がささやかな着想を与えてくれたことをここに記しておきたい。加えて本稿の脱稿直前、台風一二号が紀伊半島を中心に甚大な被害を残したことも記しておく。国家のあり方が問われている今日、そして天変地異という人知を超えた驚異に国民が慄く今日、宗教と国家の関係を考えることははや避けて通れない。

(87) 二七一頁）受けとめたことを指摘したが、同じく上原氏が論じたように、当時の政権自体も直面する諸問題の解決のためにはやはり宗教的方法を考慮に入れていたことに注意する必要がある（「日蓮、殊にその法華経観」前掲『上原専祿著作集二六』三七一頁）。すなわち、日蓮が生きた当時は、政教が分離された今日とは時代状況がまったく違うのである。しかし、上原氏は「衆生をして速かに仏身を成就することを得せしめん」という釈迦の誓願に実践的な解答を出そうとした日蓮に注目して（「誓願論―日蓮における「誓願」の意識―」同著『死者・生者―日蓮認識への発想と視点―』未來社、一九七四年、九六―九八頁）、「歴史的・政治的に、現実の問題から離れた所において、自己の安心を確立してゆく、あるいは自己の往生を願ってゆく、いわば個別主義の立場」（「日蓮聖人と現代」前掲『上原専祿著作集二六』二九二―二九三頁）ではなく、「具体的な歴史の現実のなかで生みだされてくる諸問題を、どう仏教の立場でこなしていくかという問題を考えた」（前掲「日蓮を現代にどう生かすか」二八二頁）日蓮を評価している。この立場から上原氏は、例えば現代の公害のような歴史的・社会的な問題に対して超然としている宗教者に厳しい目を向けている（前掲「誓願論―日蓮における「誓願」の意識―」一二四―一二七頁）。

（こじまのぶやす・委嘱研究員）

Thinking about the Relation between Religion and a State

——From Saicho (最澄) to Nichiren (日蓮) ——

Nobuyasu Kojima

The governmental liability for the damage and the nuclear power plant disaster caused by the Eastern Japan Great Earthquake is now being questioned in Japan. What defines a state? For what purpose does a state exist? We have to consider these problems earnestly. In this paper, these problems are considered from the viewpoint of the relation between religion and state by focusing on Nichiren's writing, "Establishment of the Legitimate Teaching for the Protection of the Country" (「立正安国論」). Nichiren considered these problems more seriously than other Buddhists in Japan.

Nichiren is greatly subject to the influence of Saicho. In this paper, I will focus on how Nichiren inherited Saicho's philosophy and developed it. Next, I will concentrate on how the passage, "On Establishing the Correct Teaching for the Peace of the Land" describes the relation between religion and a state, and the king's role over national governance. Lastly, I will examine the role of Buddhists and discuss the ideal state for the Japan's future.