

牧口常三郎、戸田城聖と『法華経』

宮田幸一

国内的には創価学会、国際的にはSGI (Soka Gakkai International) は、牧口常三郎、戸田城聖によって現代的解釈をなされた仏教的信仰を基礎にし、池田大作の指導によって国際的に発展した宗教運動である。インドの釈尊を源流とする仏教という宗教運動、とりわけ大乘仏教運動の中で形成された『法華経』が仏教の中の最高の經典であると創価学会は考えている。さらにその『法華経』を末法という時代性において新しく解釈し直した、日蓮大聖人の「三大秘法」が、現代において仏になるための唯一の修行方法であるという信仰を基

礎としている。そして日蓮大聖人は、仏を人間の生命状態、人格の状態ととらえ、すべての人々の成仏の可能性を主張し、また『立正安国論』において宗教の社会的使命を強調した。創価学会は、その日蓮大聖人の仏法解釈の現代的意義を再発見した、牧口常三郎、戸田城聖の仏法理解を基礎に運動を展開している。以下において、「一 日蓮大聖人と『法華経』」、「二 創価学会の宗教的理念と『法華経』」に分けて、創価学会の宗教的理念を特に『法華経』との関連で明らかにしていきたい。

一 日蓮大聖人と『法華経』

一——日蓮大聖人による『法華経』選択と独自の解釈

(一)『法華経』選択の理由

日蓮大聖人（以下敬称略）は出家得度の後、仏教を学ぶ間に「仏教は多くの宗派に分裂しているが、釈尊の究極の真意は何だったのか」という根本的な疑問を持った。そして『涅槃経』の「依法不依人」の原則に従い、諸經典を比較検討した上で、『法華経』こそ最高の經典であるとの結論に達した⁽¹⁾。

『法華経』が最高の經典であるという理由は二つある。一つは、天台の五時八教という教判を手掛かりにしながら、釈尊の一代の説法の中でどの經典が釈尊の究極の真意を伝えているかを決定するという作業による。『無量義経』に、『法華経』以外の主要な經典が釈尊の真意を伝えていないことが記述され、『法華経』が釈尊の真意を述べた晩年の説法であることが示唆されていた⁽²⁾。

もう一つは、宗教的救済という観点から見れば、『法

華経』には「二乗作仏」「久遠実成」という他の經典では説かれていない思想があるということによる⁽³⁾。すなわち他の經典では成仏できないとされていた声聞・縁覚の二乗という人々も成仏できるとした普遍的救済の思想、ならびに釈尊はインドで成仏したのではなく、むしろ永遠の仏陀（久遠実成仏）の一つの歴史的な出現であり、その永遠の仏陀とその弟子達（地涌菩薩）による絶えざる救済活動という永遠的救済の思想が説かれていたことによる。

(二)独自の『法華経』解釈

日蓮は、釈尊、天台、伝教、そして日蓮自身を『法華経』を弘める、仏教の正統な流れを継承した「三國四師」と呼んだ⁽⁴⁾。

天台は『法華経』方便品の「十如実相」の記述を使用して、『摩訶止観』の中で一念三千論を説く。一念の心を分析すると、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、声聞、縁覚、菩薩、仏の十法界の十々の界がそれぞれ十法界を具して（十界互具）、百法界となる。また、一界に、

五陰、衆生、国土の三世間と、『法華經』方便品に説かれた十如是とを乗じた三十種の世間を具しているの、全体で三千種の世間(差別)を具している。

このように、一念三千論は、諸法(現象世界のすべてのもの)が三千種の世間から構成されており、それがとりもなおさず実相(真実の姿)の内的構造であることを体系的に示したものであり、円融の世界観を示している。現代的に表現すれば、一念三千論は究極的に悟るべき真理がいかなるものであるかを示している。

日蓮は、天台の解釈を継承しながら、より端的に、一念三千論は、一切衆生の成仏の原理であるとするとする。その理由として、特に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『法華經』以外の經典では二乗成仏を否定することにより実質的には十界互具を明かしていないので、衆生が実際に仏になることは理論的にできないとする。⁽⁵⁾

さらに日蓮は一念三千論を「仏種」と表現する。⁽⁶⁾ここに至って、一念三千論は、実相の内的構造の理論とされる天台の解釈の枠を越えて、われわれ迷いの衆生に

示した。

三大秘法とは「本門の本尊」「本門の題目」「本門の戒壇」の三つを指す。⁽⁹⁾

「本門の本尊」とは信仰の対境として日蓮自身が図顕した曼荼羅本尊のことである。日蓮以前は釈迦仏像など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、南無妙法蓮華經を中心に十界の衆生を配置した曼荼羅を本尊とした。

「本門の題目」とは「本門の本尊」を信受して南無妙法蓮華經の題目を唱えることである。日蓮以前の『法華經』の修行方法は、出家者にとっては天台が『摩訶止観』で示した一念三千の觀念観法などであり、在家信者においては『法華經』で説かれた五種の修行、とりわけ書行(具体的には『法華經』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

とって最も緊要な課題である成仏と直結する仏種という表現を与えられた。そしてこの一念三千論という仏種と日蓮仏法との関連について、『観心本尊抄』に「一念三千を識らざる者には仏大慈悲を起し五字(筆者注妙法蓮華經)の内に此の珠を裏み末代幼稚の頭に懸けさしめ給う」とあるように、一念三千論の仏種とは末法においては「南無妙法蓮華經」にほかならないとされる。ここにおいて南無妙法蓮華經という末法における日蓮仏法の独自の立場が現れたのであるが、日蓮は自己の一念三千論を「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。⁽⁸⁾

一―二 日蓮大聖人の仏法の概要

(一) 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『法華經』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

を一般民衆に広めるために、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。⁽¹¹⁾

「本門の戒壇」とは、「本門の本尊」を安置する「戒壇堂」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戒壇建立運動に影響を受けて、末法において日蓮仏法を弘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日蓮仏法のための独自の戒壇堂の建立を後世に託した。⁽¹²⁾

(二) 日蓮仏法のいくつかの特色

(a) 生命論としての一念三千論

日蓮は『法華經』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ことは上述の通りである。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。⁽¹³⁾

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。⁽¹⁴⁾ また日蓮は自分が「旃陀羅の子」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、その尊い仏界を持つゆえに、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。⁽¹⁶⁾

(b) 幸福論としての一生成仏論

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。⁽¹⁷⁾ 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。⁽¹⁸⁾ 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。⁽¹⁹⁾

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」⁽²¹⁾（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、苦難の中で希望を持つて努力するよう励まし続けた。

しかしより究極的には、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。⁽²³⁾

(c) 『立正安国論』の意義

日蓮の生涯を一貫する立場は、この現実の国土以外には、仏教で説く理想世界であるところの「浄土」「仏国土」はないという強固な信念であった。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る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るという認識に発するものであった。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指すのではなく、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という意味を、第一義として⁽²⁴⁾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。「国は法に依って栄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つてのものであった。

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づけられてい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、⁽²⁶⁾ 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目指してたゆまぬ実践を続けていかなければならない。

二 創価学会の宗教的理念と『法華経』

以上のような日蓮仏法の意義は必ずしも、日蓮以後の日蓮教団にそのまま継承されたわけではない。江戸時代の長い間の宗教統制の中で、日蓮仏法の意義は日蓮教団においてはむしろ見失われていたといえよう。それを再発見したのは牧口常三郎、戸田城聖であり、

創価学会の信仰はかれらによる日蓮仏法の再発見、あるいは再解釈に基づいている。創価学会の理念は、牧口の価値論的解釈による日蓮仏法受容とその運動化、並びに戸田が獄中の宗教体験で得た生命論的解釈や地涌菩薩の自覚などを基礎に、日蓮仏法の現代的展開として形成されたものである。

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とは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。

一九四〇年に牧口が創価教育学会会長に就任する時に、綱領、会則などを改正し、宗教運動を中心にする事となった。その後創価教育学会は軍部主導の国家の宗教統制政策に反対し、皇大神宮の大祓(神札)の強制奉祀を拒否したために、不敬並びに治安維持法違反の罪で弾圧を受け、牧口会長は獄中でなくなり、戸田

理事長も敗戦直前まで留置された。戦後戸田は再建するに当たって創価学会と名称を変更し、日蓮正宗とは別個の独立した宗教法人として独自に運動を展開していった。

二― 創価学会の源流―牧口常三郎の宗教運動

(一) 牧口の宗教遍歴と宗教選択

牧口は一九二八年に日蓮正宗の在家信者三谷素啓を通じて、日蓮仏法を受容した。牧口の宗教遍歴を見てみると、プロテスタント系キリスト教、禅や田中智学の国柱会の日蓮主義などに興味をもったこともあったが、深く信仰することはなかった。⁽²⁷⁾

牧口はその理由を自分の哲学観、科学観とそれらの宗教が調和しなかったからであると説明している。⁽²⁸⁾明治以後の西洋近代文明の流入の中で、牧口は科学的知識に対してある程度信頼を置き、そのような知識と矛盾すると思われる宗教を信仰することはできないとした。⁽²⁹⁾また牧口は教育者として活動する中で、個人の幸

福実現を重視するとともに社会的共同性を自覚する人格形成をも重視した。⁽³⁰⁾その意味で個人の幸福と社会的責任をともに実現する宗教を求めていたといえよう。

牧口は独自の宗教選択の基準を持って、その基準に適う宗教を模索していたのであるが、三谷素啓を通じて受容した日蓮仏法がその基準に適うことを次の点に見ている。

まず科学と矛盾しない宗教ということについては、日蓮仏法の三証(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。⁽³¹⁾また日蓮仏法における信仰対象は、他の多くの宗教のような絶対的な救済力を持つ人格的な神や仏ではなく、人間の人格的完成者である仏になるための「法」であり、それは科学が探究する法則と普遍性という点で類似するとされる。⁽³²⁾牧口はキリスト教が科学と矛盾すると考えて受容しなかった。

次に個人と社会に価値をもたらず宗教という点では、仏教の中でも禅は個人の人格的完成を目指すという点

で個人に価値をもたらず宗教であるが、社会的価値ということには関心が薄い。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。したがって社会に価値をもたらず宗教という選択基準を持ち、しかもキリスト教を除外するならば、牧口が日蓮仏法を選択するのは、当然の結果であったといえよう。

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。⁽³⁴⁾

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理念を持っており、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。

(二) 牧口の独自の宗教運動

牧口は「依法不依人」の教義を受容し、日蓮がその教えを書き残した日蓮の遺文集をよく読み、僧侶に継承された伝統的解釈を通じず、直接日蓮の教えに肉薄しようとした。

その牧口独自の解釈の一つに日蓮仏法の価値論的解釈がある。牧口は、日蓮仏法の「世法即仏法」という教えを、仏法も世法も因果法則を説くが、世法である自然科学や社会学が一部の対象領域の因果法則を説くのに対して、仏法は全体的な因果法則を説くと解釈し、仏法が世法と矛盾せず、世法を包括する教説であると⁽³⁵⁾した。そして因果法則を人間の生活に役立てる科学として価値科学ということを構想し、宗教も宗教的因果法則を生活に役立てようとするところに宗教的救済の本質があり、その意味では生活に価値を与えるものとして宗教の価値科学的研究が可能であると考えた。牧口は日蓮仏法が現世の生活上に価値(功德)を与えるものでもあることを述べた上で、信仰者に功德があるのみならず、信仰を誹謗する者には法罰があるという法

罰論を、日蓮自身の言葉と法の普遍の実効性という観点から主張した。⁽³⁷⁾

この功德と法罰という日蓮仏法の価値論的解釈により、牧口は日蓮仏法が個人に利的価値をもたらす宗教であることを強烈に主張し、生活上の価値の実験証明運動として独自の宗教運動を展開していった。牧口は新しい宗教運動を展開するにあたって、伝統的な日蓮正宗の講組織にならず、また寺院での僧侶中心の說法という運動形態を取らず、⁽³⁸⁾牧口らの在家幹部を中心とした少数人数による指導や信仰体験を語り合う座談会を重視した。この牧口の日蓮仏法の価値論的解釈を理念的基礎とする宗教運動は、葬儀を中心とする檀家制度に支えられた伝統的な日蓮正宗の信仰形態から日蓮仏法を解放し、死のための仏教から生のための仏教へと転換するものであった。

また牧口は日蓮仏法を個人的な利的価値を実現する宗教としてだけではなく、社会的な善的価値を実現する宗教としても展開する必要を感じていた。⁽³⁹⁾牧口は日蓮と同様に正しい宗教を基礎にして初めて社会の安定

が得られると信じていたから、日蓮仏法を広めることは善なる行為であると考えていた。そして牧口は、日蓮の法華信仰至上主義を厳格に踏襲し、当時の軍部政権が国民に強制していた国家神道は誤った信仰であるとして批判していた。⁽⁴⁰⁾牧口は国家権力による弾圧を覚悟しつつ日蓮と同様に国家諫曉すべきと考えて、そのような信仰に立つ大善生活を訴えていた。

牧口は、日蓮正宗僧侶が国家神道との妥協を進めることを批判したが、日蓮正宗が最終的に皇大神宮の大祓禊を決定し、創価教育学会にもそれに従うよう命じた時、創価教育学会がそれを拒否したこと⁽⁴¹⁾で、両者の決別は決定的となり、以後創価教育学会は組織的弾圧を受け、牧口会長は獄中で亡くなった。

二―二 創価学会の再建

―戸田城聖の日蓮仏法解釈の深化

(一) 戸田の獄中の悟達

戦後の創価学会の再建は理事長であった戸田城聖の

獄中の宗教体験から始まった。戸田は獄中で『法華経』や日蓮の遺文に本格的に取り組んだ。

牧口は日蓮仏法を価値論的に解釈し、それにより日蓮仏法の生活上の有益性を明らかにし、また「仏」を人格的完成者と解釈することにより日蓮仏法の社会的意義を強調したが、その解釈を『法華経』さらには日蓮の遺文によって根拠づけるといふことはあまりなかった。むしろ『創価教育体系』第二巻で展開された美・利・善の価値論を解釈枠にして日蓮仏法を解釈していった。

戸田は獄中において価値論という解釈枠をはずして、『法華経』や日蓮の遺文によって日蓮仏法を直接理解しようとした。『法華経』の開経である『無量義経』の「仏」を三十四の否定で説いてある箇所に出会い、「仏とはいったい何か」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」と自覚するに至った。戸田はこのいきさつを、一九四九年に創刊した『大白蓮華』に「生命論」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とらえ、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』を繰り返し読み続けたが、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至った。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」の儀式に地涌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。⁽⁴⁵⁾ 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。

利益論⁽⁴⁷⁾によれば、信仰の利益を三つの段階に分け、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っ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「本門の戒壇」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。⁽⁴⁸⁾ 戸田は「王仏冥合論」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。⁽⁴⁹⁾ 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。⁽⁵⁰⁾ 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

(二) 戸田による日蓮仏法の理念的展開とその運動化

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」⁽⁴⁶⁾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」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もので、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

分離原則に違反するという批判を受けることとなった。

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もので、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「本門の戒壇」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宗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、宗教の自由を制度的に保障する政教分離原則を尊重して、「本門の戒壇」は「国立」ではなく「民衆立」とすることが公式に決定された。⁽⁵¹⁾ また政教分離原則に一層適合するように、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持たない独立した政党である公明党にゆだね、創価学会はそれ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。

注

- (1) 日蓮の初期の代表的な教判的文獻である『守護国家論』では、『涅槃經』の「依法不依人・依義不依語・依智不依識・依了義經不依不了義經」という法の四依を諸經の選択原理として、「依法不依人」によって、釈尊以降に出現した菩薩・論師・人師の論釈よりも經典を優先し（創一四四、定一九八）、「依了義經不依不了義經」によって、經典の中でも法華經が最高の經典であることを論証している（創一四三、定一九七以下）。
- (2) 『守護国家論』では、まず『無量義經』に「四十余年未顕真実」とあることから、『無量義經』以前の經典は釈尊の真意を伝えていないと主張し、また『法華經』「序品」には「説大乘經。名無量義。教菩薩法。仏所護念。仏説此教已。結跏趺坐。入於無量義處三昧。」とあることから、『法華經』が『無量義經』より後に説かれた經典であることを論証し、また『法華經』「法師品」には「我所説經典。無量千萬億。已説。今説。當説。而於其中。此法華經。最為難信難解。」とあり、『法華經』が過去・現在・未來の經典の中で最高の經典であるという議論を展開している（創一四〇、定一九三以下）。
- (3) 『守護国家論』では、「問うて云く法華經と無量義經と何れが勝れたるや、答えて云く法華經勝れたり、問

- うて云く何を以て之を知るや、答えて云く無量義經には未だ二乗作仏と久遠実成とを明さず故に法華經に嫌われて今説の中に入るなり。」（創一四〇、定一九四）とあり、『法華經』が最高の經典である理由として「二乗作仏」と「久遠実成」とをあげている。
- (4) 『顕仏未來記』には「伝教大師云く『浅きは易く深きは難しとは釈迦の所判なり浅きを去つて深きに就くは丈夫の心なり、天台大師は釈迦に信順し法華宗を助けて震旦に敷揚し・叡山の一家は天台に相承し法華宗を助けて日本に弘通す』等云云、安州の日蓮は恐くは三師に相承し法華宗を助けて末法に流通す三に一を加えて三國四師と号く」（創一五〇九、定一七四二）とある。
- (5) 『守護国家論』には「法華經より外の四十余年の諸經には十界互具無し、十界互具を説かざれば内心の仏界を知らず、内心の仏界を知らざれば外の諸仏も顕われず、故に四十余年の権行の者は仏を見ず、設い仏を見ると雖も他仏を見るなり、二乗は自仏を見ざるが故に成仏無し、爾前の菩薩も亦自身の十界互具を見ざれば二乗界の成仏を見ず、故に衆生無辺誓願度の願も満足せず、故に菩薩も仏を見ず、凡夫も亦十界互具を知らざるが故に自身の仏界も顕われず、故に阿弥陀如来の来迎も無く諸仏如来の加護も無し、譬えば盲人の自身の影を見ざるが如し。今法華經に至つて九界の仏界を開くが故に四十余年の菩薩・二

- (6) 『観心本尊抄』には「詮する所は一念三千の仏種に非ずんば有情の成仏・木画二像の本尊は有名無実なり。」（創一二四六、定一七一一）とある。
- (7) （創一二五四、定一七二〇）
- (8) 『観心本尊抄』には「像法の中末に観音・薬王・南岳・天台等と示現し出現して、迹門を以て面と為し、本門を以て裏と為して、百界千如・一念三千其の義を尽せり、但理具を論じて、事行の南無妙法蓮華經の五字並びに本門の本尊未だ広く之を行ぜず」（創一二五三、定一七一九）とある。
- (9) 『報恩抄』には「問うて云く天台伝教の弘通し給わざる正法ありや、答えて云く有り、求めて云く何物ぞや、答えて云く三あり、末法のために仏留め置き給う、迦葉・阿難等・馬鳴・竜樹等・天台・伝教等の弘通せさせ給はざる正法なり、求めて云く其の形貌如何、答えて云く一つには日本・乃至一閻浮提・一同に本門の教主釈尊を本尊とすべし、所謂宝塔の内の釈迦多宝・外の諸仏・並に上行等の四菩薩脇士となるべし、二には本門の戒壇、三には日本・乃至漢土・月氏・一閻浮提に人ごとに有智無智をきはらず、一同に他事をすてて南無妙法蓮華經と唱うべし、」

- (10) （創一三三八、定一二四八）とある。また『法華取要抄』には、「問うて云く如来滅後二千年・竜樹・天親・天台・伝教の残したまえる所の秘法は何物ぞや、答えて云く本門の本尊と戒壇と題目の五字となり、」（創一三三六、定一八一五）とある。
- 『本尊問答抄』には「問うて云く日本国に十宗あり、所謂・俱舍・成実・律・法相・三論・華嚴・真言・浄土・禪・法華宗なり、此の宗は皆本尊まちまちなり、所謂・俱舍・成実・律の三宗は劣応身の小釈迦なり、法相三論の二宗は大釈迦仏を本尊とす、華嚴宗は台上のるさな（盧遮那）報身の釈迦如来、真言宗は大日如来、浄土宗は阿弥陀仏、禪宗にも釈迦を用いたり、何ぞ天台宗に独り法華經を本尊とするや、答う彼等は仏を本尊とするに是は經を本尊とす、其の義あるべし、問う其の義如何、仏と經といづれか勝れたるや、答えて云く本尊とは勝れたるを用うべし、例せば儒家には三皇五帝を用いて本尊とするが如く仏家にも又釈迦を以て本尊とすべし。問うて云く然らば汝云何ぞ釈迦を以て本尊とせずして法華經の題目を本尊とするや、答う上に挙ぐるところの經の題目を本尊とするや、私の義にはあらず、釈尊と天台とは法華經を本尊と定め給へり、末代今の日蓮も仏と天台との如く法華經を以て本尊とするなり、其の故は法華經は釈尊の父母・諸仏の眼目なり、釈迦・大日総じて十方の諸仏は法華經より出生し給へり、故に今

能生を以て本尊とするなり、」(創一三六、定一五七四)とある。

- (11) 『守護国家論』では唱題の宗教的効力について「第二に但法華經の題目計りを唱えて三惡道を離る可きことを明さば、法華經の第五に云く『文殊師利是の法華經は無量の國中に於て乃至名字をも聞くことを得べからず』、第八に云く『汝等但能く法華名を受持する者を擁護する福量る可らず』、提婆品に云く『妙法華經の提婆品を聞いて淨心に信敬して疑惑を生ぜざらん者は地獄餓鬼畜生に墮ちず』、大般涅槃經名字功德品に云く『若し善男子善女人有つて是の經の名を聞いて惡趣に生ずと云わば是の處有ること無けん』、涅槃經は法華經の流通たるが故に引けるなり」。問うて云く但法華の題目を聞くと雖も解心無くば如何にして三惡趣を脱れんや、答えて云く法華經流布の國に生れて此の經の題名を聞き信を生ずるは宿善の深厚なるに依れり、設い今生は惡人無智なりと雖も、必ず過去の宿善有るが故に、此の經の名を聞いて信を致す者なるが故に、惡道に墮せず。」(創一七〇、定一七)とあり、日蓮は、唱題という容易な修行だけでも三惡道に墮ちないことを、經文を引用して主張していた。また『守護国家論』の翌年の著作である『唱法華題目抄』では、「問うて云く只題目計を唱うる功德如何、今法華經は四十余年の諸經を一經に収めて、十方世界の三身圓滿の諸仏をあつめて、

釈迦一仏の分身の諸仏と談ずる故に、一仏・一切仏にして妙法の二字に諸仏皆収まり、故に妙法蓮華經の五字を唱うる功德莫大なり、諸仏・諸經の題目は法華經の所開なり、妙法は能開なりとしりて、法華經の題目を唱うべし。」(創一三、定二〇二)とある。

- (12) 『三大秘法抄』に關しては眞偽問題があるので、論拠とはしないが、『撰時抄』には質問の文ではあるが「伝教大師は日本國の土なり、桓武の御宇に出世して、欽明より二百余年が間の邪義をなんじやぶり、天台大師の円慧・円定をせんじ給うのみならず、鑒真和尚の弘通せし、日本小乗の三処の戒壇をなんじやぶり、叡山に円頓の大乗別受戒を建立せり、此の大事は仏滅後一千八百年が間の身毒・尸那・扶桑乃至一閻浮提第一の奇事なり、内証は竜樹・天台等には或は劣るにもや、或は同じくもやあるらん、仏法の人をすべて一法となせる事は、竜樹・天親にもこえ、南岳・天台にもすぐれて見えさせ給うなり、」(創一七二、定一〇二六)とあり、日蓮が最澄による大乘戒壇建立を高く評価していることなどを考えると、日蓮も最澄に倣って本門戒壇を朝廷の許可によって建立しようとしていたと見ても、不合理ではない。

- (13) 『観心本尊抄』には、「寿量品に云く、『然るに我実に成仏してより已来・無量無辺百千万億那由他劫なり」

- (14) 『撰時抄』には、「道心あらん人人は此れを見、きき(聞)て悦ばせ給え、正像二千年の大王よりも、後世ををもん人人は、末法の今の民にてこそあるべけれ、此を信ぜざらんや、彼の天台の座主よりも、南無妙法蓮華經と唱うる頼人とはなるべし、」(創一二六〇、定一〇〇九)とある。

- (15) 『佐渡御書』には、「日蓮今生には貧窮下賤の者と生れ、旃陀羅が家より出たり、心こそすこし法華經を信じたる様なれども、身は人身に似て畜身なり、魚鳥を混丸して赤白二滯とせり、其中に識神をやどす、濁水に月のうつれるが如し、糞糞に金をつつ(包)めるなるべし、」(創一九五八、定一六四)とある。

- (16) 『可延定業書』には「命と申す物は一身第一の珍宝なり、一日なりとも・これを延るならば千万両の金にもすぎたり、法華經の一代の聖教に超過していみじきと申すは寿量品のゆへ(故)ぞかし、閻浮第一の太子なれども、短命なれば草よりもかろし、日輪のごとくなる智者なれども、天死あれば生犬に劣る」(創一九八六、定一八六二)、あるいは「一日の命は三千世界の財にもすぎ候なり…命は三千にもすぎ候・而も齡もいまだ・たけさせ給はず、而して法華經にあわせ給いぬ、一日もい(活)きてをはせば功德つも

るべし、あらを(惜)しの命や・をしの命や、」(同)とある。

- (17) 『二生成仏抄』は内容的に疑義があり、日蓮自身が「二生成仏」という用語を使用したとは考えていないが、『開目抄』の「我並びに我が弟子・諸難ありとも疑う心なくば自然に仏界にいたるべし、」(創一二三四、定一六〇四)や、『観心本尊抄』の「釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華經の五字に具足す我等此の五字を受持すれば自然に彼の因果の功德を譲り与え給う、」(創一二四六、定一七一)に見られる「自然に仏界に至る」という概念を「一生成仏」と命名しておきたい。この意味では日蓮がよく使用した「即身成仏」という用語とは同義と思われるが、「即身成仏」は最澄の議論に見られるように「三生成仏」までも含むことが可能な多義的な概念であり、日蓮には「三生成仏」の議論は全くないので、「即身成仏」という用語を避け、「一生成仏」という用語を使用した。

- (18) 『守護国家論』では、『無量義經』の「初に四諦を説き〔阿含〕、次に方等十二部經・摩訶般若・華嚴海空を説き、菩薩の歴劫修行を宣説す」を引用している(創一四〇、定一九三)。また『唱法華題目抄』では、「爾前の円をば別教に撰して、約教の時は前三為・後一為妙と云うなり、此の時は爾前の円は無量義經の歴劫修行の内に入りぬ、又伝教大師の註釈の中に、

(19)

爾前の八教を挙げて四十余年未顕真実の内に入れ、或は前三教をば迂回と立て、爾前の円をば直道と云い、無量義経をば大直道と云う、委細に見る可し。」(創一一、定一一〇)とあり、『無量義経』『法華経』以前の諸経の修行を歴劫迂回としている。

『守護国家論』には、「問うて云く法華経修行の者何の浄土を期す可きや、答えて云く法華経二十八品の肝心たる寿量品に云く、『我常此の娑婆世界に在り』、亦云く『我常此処に住し』、亦云く『我が此土は安穩』文、此の文の如くんば本地久成の円仏は此の世界に在り、此の土を捨てて何の土を願う可きや、故に法華経修行の者の所住の処を浄土と思う可し、何ぞ煩しく他処を求めんや、…問うて云く華嚴・方等・般若・阿含・觀經等の諸経を見るに、兜率・西方・十方の浄土を勧む、其の上・法華経の文を見るに、亦兜率・西方・十方の浄土を勧む、何ぞ此等の文に違して、但此の瓦礫荆棘の穢土を勧むるや、答えて云く爾前の浄土は久遠実成の釈迦如来の所現の浄土にして、実には皆穢土なり、法華経は亦方便寿量の二品なり、寿量品に至つて実の浄土を定むる時、此の土は即ち浄土と定め了んぬ、但し兜率・安養・十方の難に至つては、爾前の名目を改めずして、此の土に於て兜率安養等の名を付く、…法華経に結縁無き衆生の、当世西方浄土を願うは、瓦礫の土を樂う者なり、法華経を信ぜざる衆生は、誠に分添の浄

(24)

のがれず。」(創一一四三、定一一八一)とある。

『立正安国論』には、客の言葉として、「所詮天下泰平国土安穩は君臣の樂う所、土民の思ふ所なり、夫れ国は法に依つて昌え、法は人に因つて貴し、国亡び人滅せば仏を誰か崇む可き、法を誰か信ず可きや、先ず国家を祈りて須く仏法を立つべし」(創一二六、定一二二〇)とあり、「土民」と表現されている一般民衆の平和な社会への希望が示されている。また同じく『立正安国論』に、主人の言葉として、「汝早く信仰の寸心を改めて速に美乗の一善に帰せよ、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、」(創一三二、定一二二六)とあり、平和で安全な国土を実現するという仏国土思想が述べられている。またテキスト的には真跡、古写本がないが、内容的には問題がそれほど無い『如説修行抄』には、「天下万民・諸衆一仏乘と成つて妙法独り繁昌せん時、万民一同に南無妙法蓮華経と唱え奉らば、吹く風枝をならさず雨壤を碎かず、代は義農の世となりて、今生には不祥の災難を払ひ長生の術を得、人法共に不老不死の理顯れん時を各各御覽せよ、現世安穩の証文疑い有る可からざる者なり。」(創一五〇二、定一七三三)とあり、仏国土のイメージが中国古代の「義農の世」として示されている。ここには帝王、皇室の

(20)

土無き者なり。」(創七一、七二、定一二九、一三〇)とある。

(21)

『法華経』『葉草喻品』に「是諸衆生。聞是法已。現世安穩。後生善処。以道受樂。亦得聞法。」(石一二八二)とある。

(22)

『転重經受法門』には、「涅槃經に転重經受と申す法門あり、先業の重き今生につきずして、未來に地獄の苦を受くべきが、今生にかかる重苦に値い候へば、地獄の苦み、ばつと、きへて、死に候へば、人天・三乗・一乗の益をうる事の候、不輕菩薩の惡口罵詈せられ、杖木瓦礫をかほる(蒙)も、ゆへなきにはあらず、過去の誹謗正法のゆへかと。みへて、其罪畢已と説れて候は、不輕菩薩の難に値うゆへに、過去の罪の滅するかとみへはんべり」(創一〇〇〇、定一五〇九)とある。

(23)

『妙一尼御前御消息』には「法華経を信ずる人は冬のごとし、冬は必ず春となる、いまだ昔よりきかず。みず、冬の秋とかへれる事を、いまだきかず法華経を信ずる人の凡夫となる事を、経文には「若有聞法者無一不成仏」ととかれて候。」(創一二五三、定一〇〇〇)とある。

テキスト的には問題があるが、『四条金吾殿御返事』には、「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、ただ世間の留難来るとも・とりあへ給うべからず、賢人・聖人も此の事は

(25)

安泰という伝統的な鎮護国家思想は見られない。

(26)

日蓮の初期の著作である『災難対治抄』には、「仏法

已前に五常を以て国を治むるは、遠く仏誓を以て国を治むるなり、礼義を破るは仏の出したまえる五戒を破るなり、問うて云く其の証拠如何、答えて曰く金光明経に云く「一切世間の所有る善論は皆此の經に因る」と、法華経に云く「若し俗間の經書・治世の語言・資生の業等を説かんと皆正法に順ず」と、普賢経に云く「正法をもつて国を治め人民を邪枉せず是れを第三懺悔を修すと名く」と、涅槃經に云く「一切世間の外道の經書は皆是れ仏説なり外道の説に非ず」と、止観に云く「若し深く世法を識れば即ち是れ仏法なり」と」(創一八四、定一六九)とあり、仏法と世法、とりわけ道徳とは深い関係があることを示している。

(27)

『創価教育体系梗概』には「もとは禅宗の家に生れ、法華の家に養はれたのであったが、何等信仰の念はなかった。苦学力行の青年期に敬愛し親近した師友は、大概基督教徒であったが、遂に入信の程度には至らなかった。壮年上京以後儒教の道徳だけでは不安に堪へずして、再び、禅に参じ、基督教に聴き、深呼吸法をも習ひ、その他の教説にも近づき多少の入信はしたが、遂に深入りするに至らなかった。が古神道に基づく禊会には十数年間、夏冬の何れか

(28) に大概参加し、お陰で今でも毎朝の冷水浴は欠さないほどに至つてゐる。が心から信仰に入ることにはできなかった。」(牧八—四〇五)とある。

『創価教育学体系梗概』には、それらの宗教は「いずれも科学及び哲学の趣味を転ぜしめ、またはそれと調和するほどの力あるものと感ずる能わなかつたからである」(牧八—四〇五)とある。

(29) 『創価教育学体系』には、「もとよりわれわれと雖も科学をのみ万能視するものではない。科学の力をもつて、宗教や芸術の領域までも解釈し、解決しうべしとするものではない。けれども現代のわれわれの生活において、科学によらないものに、宗教と芸術の一部との外はありえないことは、ことさらに説明を要しないほどだからである。宗教家や芸術家のある者が、冷眼もつて科学の微力を嘲笑するのは一面において道理ではあるが、しかし宗教家も芸術家も、哲学者も、道徳家も、科学の後援無しには何事もできまい。二十世紀までの科学の発達を無視して、いかにして現代人を満足せしめることができよう。」(牧五—一三〇)と、科学の影響力の大きさを容認している。あるいはまた「宗教家等に往々科学を冷笑するものがあるが、正当の研究である学問的方法によつた認識、即ち帰納的推理によつて確定し、さらに実験証明をして認定した真理は即ち宇宙の法則ではなからうか。宇宙の森羅万象が所謂神の意志とする

(32) と現証との具有にあらざれば、仏法論述の自由を禁ぜられてゐる」(牧五—一三五九)とある。

同じく『創価教育学体系』には、「内道と自称する仏法から見た外道の教えはもちろん、仏法中において法華経以前の教説すなわち四十余年の諸経に停滯する宗派は、信仰の対象が人格的の神または仏と名づける具現的の本体であつて、これを崇拜する各個人の意識の内に構成する所のあるものに他ならないから、科学の対象とし理想とする真理、法則とは全く異なつてゐるのである。すなわち宗教と科学の背反するゆえんで、したがつて道徳とも一致せぬゆえんである。しかるに法華経における肝心はその名題の表す通り「法」であり、これを讃歎した「妙法」であり、泥中から出た純潔清浄な法に違つた生活をなして法を具現した仏に譬えた「蓮華」、これをまた説教した「経」であり、これに讃歎帰入するのが「南無」であり、すなわち「南無妙法蓮華経」であつてみれば、全世界の科学者の憧憬して向かいつつある所と合致するものではないか。」(牧五—一三五九)とある。

(33) 『創価教育学体系』には、「人生究竟の悩みから人を救つて、そして安心立命の境地に至らしめんとする、その安心立命の境地を勝ちすなわち聖なる価値をするとなれば結局は社会的にわれらが考察してきた道徳的価値を一致しないであらうか。また個人的考察

ならば、科学者があらゆる苦心をなし、これが認識を誤らざるために、大なる努力をして確定し、それが正しいと誰もが承認して疑わぬ真理は、即ち宗教の説く所と一致すべきものではないか」(牧五—一七二)と宗教の教説が科学と矛盾してはならないことを主張する。

(30) 『創価教育学体系』には「人生の一面は生存競争ですが、もう一面は共同生活です。同じ人間が、一方で醜い競争生活をして修羅の世界を示し、他方で好ましい共同生活を営み、菩薩の世界を示しています。この二つが個人にも、社会にも、同時に含まれていることは、いかにも不思議です。しかしよく見ると、利己的意識が競争生活を生みだし、社会意識が共同生活を生みだします。利己的意識しか持っていない人に、いくら道徳を勧めても結局無駄です。いわゆる道徳生活という共同親和の生活を奨励するには、なによりもまず社会意識を自覚させることが大事です。」(牧五—一八〇、一八一)とある。

(31) 『創価教育学体系』第二巻「価値論」には「われわれの爲している科学は事実の総合統観によつて真理を明らかにし、これをさらに現実の証拠に当てはめてみて、そのうえで信用するのである。法華経においてはこれらの道理と現証との外に文証という経文明記の教証を加え、この三事具有をもつて、法門上の所論の必須条件とされている。すなわち道理と文証

(34) よりするならば利的価値と呼ぶことができないであらうか。人を救い世を救うことを除いて宗教の社会的存立の意義があるか。人を救うことは利的価値ではないか。世を救うことは道徳的価値ではないか。」(牧五—一三五六)とある。

『創価教育学体系』には「涅槃経の法四依なる『依法不依人。依義不依語。依智不依識。依了義経不依不了義経。』また『国依法而昌。人因法而尊。』との教えは二十世紀文明国の等しく帰依している立憲政体の本義にも合致しているもので、また科学の期待するところとも合致するではないか。どこの国でも、専制政治の時代にあつては法に依るよりは人に依つて治められていたものである。…しかるに一般人民の知識の次第に開けたによつて、人よりも法が重く見なされるようになり、憲法が制定された以上は君主と雖もこれを尊重し、故なくこれに違背することなしと契われたのがすなわち今日の憲法政治の本旨で、また法則の認識、人生規範の定立をもつて任とする科学の本旨と一致する所である。」(牧五—一三五、一三六)とある。

(35) 『創価教育学体系』には、「世法即仏法、仏法即世法」との釈尊の教へは究竟する所、又道徳と科学と宗教との一致を意味するものであるのみならず、仏法の中に悉くが包容される事を意味するものであらう。唯だもし異なる所があるとするれば、倫理道徳の取

扱ふ所の人道即ち社会的因果の法則(道理)は現世に限られ、科学の取扱ふ所の因果の法則は各分科の現象のみに限られて居り、総合科学たる哲学と雖も現世を超越し得ざる人生観、世界観に限られて居るのに対して、仏教の教へる所は、…世間及び出世間即ち過去、現在、未来の三世に亘つての因果流転の法則を明にした所にあると思はれる」(牧五―三五八)とある。

〔科学と宗教との関係を論ず〕という論文には、「宗教の本質の把握は技芸の本質の把握と同様、信行の体験と、その評価という価値科学の方法によってのみ、出来ることで、単なる客観的認識の自然科学的方法によつては到底不可能である。何となれば幸福生活の祈願に応ずる価値の供給によつてのみ宗教の存在があり、無益の宗教は人の信を繋ぐに足らぬものであるからである。宗教心の対象は単なる自然の大威力に対する驚嘆に留まらず、帰入同化せんとする意向を表はす信仰心によつて利益を願ひ価値を獲得し、以て生命の安定と幸福生活の保証を得んとするのにある。」(牧九―一八八)とある。

〔創価教育法の科学的超宗教的実験証明〕には、「新に登場した超宗教は、何よりも先ず制裁的威力を問題としなければなるまい。刑罰の力のない法規が如何に綿密であつても、名ばかりにして実のない如く、悪人を罰する位の力を持たぬ神様が、善を保護する

力を持つてゐるわけがない。人間の信頼をなすに足らぬ存在である。是に於てか宗教の価値の有無、多少の判定には、先ず以て罰するだけの力があるか否かを、ためして以て、取捨選択を決するの標準とすることを要する」(牧八―一八一)とあり、価値という観点から宗教を研究する場合には法罰論は必要な理論であることを主張する。

〔創価教育学会々長牧口常三郎に対する訪問調書抜萃〕には「私は正式の僧籍を持つ事は嫌ひであります。僧籍を得て寺を所有する事になれば、従つて日蓮正宗の純教義的な形に嵌つた行動しか出来ません。私の価値創造論をお寺に於て宣伝説教する訳には参りませんので、私は矢張り在家の形で日蓮正宗の信仰理念に価値論を採入れた処に私の価値がある訳で、此処に創価教育学会の特異性があるのであります。創価教育学会其ものは前に申上た通り日蓮正宗の信仰に私の価値創造論を採入れた処の立派な一個の在家的信仰団体であります」(牧一〇―一八八)とあり、日蓮正宗の教義を基礎にしているが、組織的運動的にはそれと異なつた在家的宗教運動体であることを明確にしている。

牧口は「法華経の信者と行者と学者及び其研究法」において「信者と行者と区別しなければならぬ。信するだけでも御願ひをすれば御利益はあるに相違ないが、ただそれだけでは菩薩行にはならない。自

分ばかり御利益を得て、他人に施さぬやうな個人主義の仏はないはずである。菩薩行をせねば仏にはなれぬのである。即ち親心になつて他人に施すのが眞の信者であり且つ行者である。が、さてさうすると必ず魔が競ひ起るのであつて、日蓮大聖人は「この法門を申すには必ず魔出来すべし…天台宗の人々の中にも、法華経を信するやうにて、人を爾前へやるは、悪道に人をつかはす獄卒也」と仰せられた。日蓮大聖人御在世當時の天台宗は、現今の日蓮宗の中でも、『日蓮正宗』に相当すると思はれる。さらば従来の日蓮正宗の信者の中に「誰か三障四魔競へる人あるや」と問はねばなるまい。そして魔が起らないで、人を指導しているのは『悪道に人をつかはす獄卒』ではないか。」(牧一〇―一五一)と述べて、利的価値のみを求める個人主義的信仰と、他者を救う菩薩道を実践する信仰とを区別している。

〔創価教育学会々長牧口常三郎に対する訪問調書抜萃〕には、「日蓮正宗は始めから、此の硬派の旗頭で『神天上』とは各神社に祭られた神々は天へ上つて社殿は空虚になつて、其の代を悪鬼が後に入つて居るから、参詣する必要はなしと謂つて神社参拝を拒否して居たのであります。伊勢の皇太神宮に對しましても、同様の意味で天照皇太神は天へ上つて後は空虚で悪鬼が入代つて居るから、そんな処へ参拝する必要なしと云ふのであります。之は本尊に帰依しな

がら他の神仏を拝む事は謗法になりますので、宗門では謗法を強く戒しめて居ります処から、左様な理屈を付けたのであると思ひます。私の伊勢皇太神宮に対する觀念の眞意は矢張り其処にあるのであります」(牧一〇―二〇六)とある。

後に戸田城外はその時のことを回想して「創価学会の歴史と確信(上)」の中で次のように述べている。『神札』を一応はうけるように會員に命ずるようにしてはどうかと、二上人立ち会ひのうえ渡辺慈海師より申しわたされた。御開山上人の御遺文にいわく『時の眞主為りと雖も仏法に相違して己義を構えば之を用う可からざる事』。この精神においてか、牧口会長は、神札は絶対にうけませんと申しあげて、下山したのであつた。しこうして、その途中、私に述懐して言われるには「一宗がほろびることではない。一国がほろびることを、なげくのである。宗祖聖人の悲しみを、おそれるのである。いまこそ、国家諫曉のときではないか。なにをおそれているのか知らん」と。(戸三―一〇六)

〔創価教育法の科学的超宗教的実験証明〕では、日蓮正宗の五重の相対的教判を利用して、下種の本仏について、生活目的観という観点から「模範人物としての完全円満の果徳は具備するとともに、一般民衆の近づきえない高位大徳の示現はなく、最低級なる姿をもつて下種の利益をなして遠大なる結果を築し

(43) 「無量義經」には「其身非有亦非無、非因非縁非自他、非方非円非短長、非出非没非生滅、非造非起非為作、非坐非臥非行住、非動非転非閑靜、非進非退非安危、非是非非非得失、非彼非此非去來、非青非黄非赤白、非紅非紫種種色」(石一七三)とある。

(44) (戸三二五以下)

(45) 「創価学会の歴史と確信」では「ちようど、牧口先生の亡くなったころ、私は二百万べんの題目も近くなくて、不可思議の境涯を、ご本尊の慈悲によって体得したのであった」(戸三一〇八)と抽象的に述べられているが、戸田の『人間革命』には、「彼は、数限りない大衆と一緒に虚空にあつて、金色燦爛たる大御本尊に向かって合掌している自分を発見した。…彼は経文通りの世界にいることを意識している。」(戸八一五・一七以下)と具体的に描かれている。

(46) (戸三二二以下)

(47) (戸三一四八以下)

(48) 「広宣流布と文化活動」には、「国立戒壇(本門の戒壇)の建立は、日蓮門下の重大使命である。しかし、重大使命であるとしても、もし国立戒壇(本門の戒壇)が、現在の状態で建立されたとしたら、どんな結果になるであろうか。一般大衆は無信仰であり、無理解である。単に国家が之を尊重するとするならば、現今の皇太神宮や、明治神宮のごとき扱いを受

(49) (戸一一二〇〇以下)

けるであろう。しからば、『かかる日蓮を用いぬるともあしくやまはば国亡ぶべし』のご聖言のように、国に災難がおこるであろう。国立戒壇(本門の戒壇)建立の大前提として、本尊流布が徹底的になされなければならぬ。」(戸一一一九二)とある。

(50)

「王仏冥合論」には、「われらが政治に関心をもつゆえんは、三大秘法の南無妙法蓮華經の広宣流布にある。すなわち国立戒壇(本門の戒壇)の建立だけが目的なのである。」(戸一一二〇〇)と宗教的目的を明確に述べている。また同時に「社会の繁栄が、即個人の幸福と一致しないということが、むかしからの政治上の悩みではないか。ここに、日蓮大聖人が、政治と個人の幸福とは一致しなければならぬと主張あそばれたのが、王仏冥合論である。社会の繁栄は、一社会の繁栄であつてはならない。全世界が、一つの社会となつて、全世界の民衆が、そのまま社会の繁栄を満喫しなければならぬ。それが、王法と佛法との冥合である。」(戸一一二五二)と世俗的目的も述べている。

(51) (戸一一二〇二の注参照)

使用文献一覧

『法華經』『無量義經』の引用については、『大石寺版 妙法蓮

華經並開結』から引用し、(石)という記号の後に頁数を記した。

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、一九八一―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)