要約版・宮田論文への疑問
——日蓮本仏論についての一考察

須田晴夫

序文

2015年9月5日、創価大学で開催された日本宗教学会第74回学術大会で、同大学教授の宮田幸一氏が「学問的研究と教団の教義—創価学会の場合」として口頭発表を行い、それを加筆訂正した論文が宮田氏自身のホームページで公表された。

氏が個人の立場でどのような内容を発表しようと、「表現の自由」「内心の自由」に属することで何の問題もないが、氏は創価学会の教義形成に影響力を持つ何らかの立場にあると聞いている。仮に氏がそのような立場にあるということになると、氏の見解は個人的意見にとどまらず、幾分か教団全体に関わる意味を帯びてくる。そこで筆者は、氏の論文に触れて若干の疑問を感じたので、氏の他の論文を含めて検討し、取り上げられた問題について議論を深めるための参考資料として本稿を作成することとした。

目次

(1) 「本門の本尊」があれば日蓮宗各派の信仰にも功德はあるか	3 頁
(2) 「功德と罰」を主張することは誤りか	3 頁
(3) 近代仏教学との関連	4 頁
(4) 日蓮本仏論	7 頁
①日蓮本仏論はカルトの理由となるか	7 頁
②日蓮自身による日蓮本仏論	9 頁
③日蓮が末法の教主（本仏）である所以	11 頁
④日蓮が釈迦仏を宣揚した理由	12 頁
⑤曼荼羅本尊の相貌に表れる日蓮の真意	13 頁
⑥天台大師が示す教主交代の思想	13 頁
⑦仏教の東漸と西還——仏教交代の原理	15 頁
⑧上行への付嘱の意味——教主交代の思想	16 頁
⑨真偽未決の御書について	18 頁
⑩日興門流による日蓮本仏論の継承	19 頁
(5) 釈迦仏像の礼拝を容認すべきか	21 頁
(6) 学説が確かな根拠になりうるか	24 頁
(7) 自分の判断が一切の基準か	25 頁

本文の要約

(1) 「本門の本尊」があれば日蓮宗各派の信仰にも功德はあるか

日蓮真筆の文字曼荼羅も書写の文字曼荼羅も全て等しく「本門の本尊」であることを前提にして、宮田氏は先の論文で『本門の本尊』を信仰の対象としている日蓮宗各派の信仰、ならびに日蓮正宗の信仰にも、応分の功德がある」と主張した。しかし、「生死一大事血脈抄」の「信心の血脈なくんば法華経を持つとも無益なり」（御書 1138 頁）の文に照らせば、いかに正しい曼荼羅本尊（法華経）であっても拝む側に正しい信心（信心の血脈）がなければ功德はない。かえって「種種御振舞御書」に「かかる日蓮を用いぬるともあしくうやまはば国亡ぶべし」（同 919 頁）とあるように、日蓮を崇拝したとしても誤って敬った場合には国が亡ぶほどの悪業となる。曼荼羅本尊を拝みさえすればどのような宗派の信仰をもって礼拝しても応分の功德があるという宮田氏の見解はこの文と明確に違背する。

創価学会は、日蓮宗各派の信仰は正しい信心とは認めず、誤ったものとしてきた。ところが、宮田氏の見解によるならば、日蓮宗各派や日蓮正宗の寺院に参詣することも誤りでないことになり、これまでの学会の指導性の全面否定となる。

(2) 「功德と罰」を主張することは誤りか

信仰の功德について宗教社会学を中心に考える宮田氏は、どのような宗教・宗派でもそれぞれの信仰者にとってはそれなりの功德はあるとの立場に立ち、「宗教的功德の特定信仰への独占ということは事実としては否定される」と明言する。

表面的な事実としては、どのような宗教を信仰しようと、また無宗教であろうと、誰人の人生においても幸福（プラス）もあれば不幸（マイナス）もある。その事実だけを強調すれば、どのような宗教を信仰しようと、また無宗教であろうと何の相違もないということになる（わざわざ特定の宗教を信仰する必要もない）。それでは、全ての宗教そのものがおよそ無意味、無価値なものであり、単なる妄想になりかねない。

「この信仰にこそ真の功德（救済）がある」として自己の最勝性を主張する「確信」に宗教の特質があるのであり、それを誤りであるとして否定する氏の見解は宗教の特質を見

失っており、宗教の否定につながっている。自己の教義の最勝性を主張するのが宗教の特質であるから、仏教経典でも自経の功德と卓越性を説き、誹謗者の罰を説くことは広く認められる。中でも日蓮が最勝の経典とした法華経は、法華経受持の功德と法華経誹謗者の罰が随所で強調されている。

例えば法華経の薬王菩薩本事品では法華経受持の絶大な功德を説いており、その経文を受けて中国の妙楽大師は『法華文句記』で「供養する有らん者は福十号に過ぐ（有供養者福過十号）」と述べた。また、法華経の陀羅尼品では「若し我が呪に順ぜずして 説法者を悩乱せば 頭破れて七分に作ること 阿梨樹の枝の如くならん」（法華経 648 卷）と法華経の行者を悩ます者の現罰を説いている。日蓮は曼荼羅本尊にこの「有供養者福過十号」の文と「若悩乱者頭破七分」の文をしたため、本尊受持の功德と悩乱者の罰を明確にした。しかし、特定の信仰だけに功德があるという立場を否定する宮田氏は、この曼荼羅本尊の讃文を取り上げて次のように言う。

「私は日蓮の曼荼羅に書かれた禍福の讃文の予言は宗教社会学的には真理とは言えないと思っている。（中略）その意味で私は日蓮の主張は誤っていると思っているから、曼荼羅からはその記述を除外すべきだと思っている」（SGI 各国の HP の教義紹介の差異について）

氏は日蓮図頭の文字曼荼羅にも誤りがあるから、その部分を削除すべしと主張する。曼荼羅本尊にしたためられた功德と罰の讃文には自身が生涯を賭けて確立した宗教に対する日蓮の絶対の確信が込められている。その日蓮の、いわば命を賭けた確信の表明を宮田氏は簡単に否定するのである。

宗教社会学は宗教の社会的・外形的側面を考察する学問であり、宗教の教義の優劣は判断しないので、多くの宗教社会学者は特定宗教の教義や本尊について「誤っている」などと裁断することはない。宮田氏の見解は宗教社会学の常識からも外れたものになっている。

（3）近代仏教学との関連

次に宮田氏は、梅原猛による創価学会批判を紹介しながら、学会の教義と明治以降の近代仏教学との関連を取り上げる。具体的には、①大乘経典が釈尊の直説ではないこと、②「五時」説への固執、③仏滅年代と末法理論の関係、の三点を問題にしている。

①について宮田氏は、日蓮正宗を含めて日本の既成仏教団体全てが大乘経典が釈尊によって説かれたという理解を前提にしていることを指摘し、その前提が崩れたときには宗派

として存在することに教義的な意味は見失われると主張する。

もちろん、日蓮を含めて日本の既成仏教教団の宗祖は全て大乘経典が釈尊によって説かれたという認識を前提にしている（本稿においては、実在した歴史的釈尊〈ゴータマ・シッダルタ〉を「釈尊」、法華経を含めて経典に登場する釈迦を「釈迦仏」と呼ぶことにする。両者を区別することで議論の混乱を避けるためである）。しかし、その前提が崩れた時には教義的に宗派として存在している意味がなくなるというものではない。

厳密な文献学によれば、最古層の仏典とされる『スッタニパータ』などの原始経典、小乗経典、大乘経典を含めて、歴史的釈尊の直説であると断定できるものはどこにもない。その意味では全ての仏典は非仏説である。直説がなければ仏教の教義が成立しないと主張するのであれば、それは文献学をあまりに偏重するものであり、結果として仏教そのものを見失うものとなる（同様のことはキリスト教についてもいえる）。文献の厳密性にこだわり過ぎると宗教そのものが雲散霧消してしまう。

仏教経典は、原始経典から大乘経典まで、いずれも後世の経典制作者がそれぞれの立場から、これが釈尊の教えであると信じたものを釈尊の名前を借りて表現したものである。従って各経典の内容は多種多様であるから、多数の経典の勝劣を判定し、どの経典を選びとるかという問題は後世の人間の主体的判断に委ねられる。

天台大師はその時まで中国に伝来していた仏教経典を検討した結果、法華経こそが仏の悟りをもっとも正確に表した最勝の経典であるとの結論に達した。日蓮もまた、一切経を閲覽し、天台の教判が妥当であると判断した。従って、経典が歴史的釈尊の直説かどうかなどということは初めから問題にならない。釈尊が説いたから経典が尊いのではない。普遍的真理が示されているからこそその経典が尊いのである。日蓮は、法華経の全ての文字について『六万九千三百八十四字、一一の文字は皆金色の仏なり』（「単衣抄」一五一五頁）と言明した。それは、法華経において一切の仏が共通して悟った普遍の真理が示されているとの洞察があったが故といえよう。

今日の創価学会は、『法華経の智慧』において法華経の成立は紀元一世紀以降とするなど、既に経典を歴史的釈尊の直説とする立場をとっておらず、近代仏教学の知見を取り入れている。

②について言えば、宮田氏が言及している梅原猛の批判とは、全ての経典が釈尊の直説であると考えた天台は釈尊の五十年の伝道生活を「華嚴時」「阿含時」「方等時」「般若時」「法華涅槃時」の「五時」に配列し、それを経典成立の順序としたが、近代仏教学の知見

によれば經典の成立は釈尊の死後数百年にわたるので、今日においては「五時八教」の教判自体が「無茶な話」になっているというものである。

ちなみに、この梅原の批判は1964年になされたものである。その当時は梅原の批判が当たっていた面もあったかもしれないが、今日の創価学会は「五時」説をもって經典成立の歴史的事実とは捉えていない。2015年発刊の『教学入門』（創価学会教学部編）では「釈尊が五十年に及ぶ弘教の人生を終えて亡くなった後、釈尊のさまざまな言行が弟子たちによってまとめられていきました。その中で、慈悲と智慧を根幹とする教えが大乗經典として編纂されていきます」（同書266頁）と、經典が後世の編纂によるとの認識を示している。

天台大師が五時を仏典成立の順序と捉えたのは時代の限界、制約の故であり、今日においては実際の經典成立の過程として受け入れることはできない。しかし、だからといって、五時八教の教判が全く無意味であるということではない。五時八教は、天台が一切經をどのように捉えていたかという天台の仏教観そのものの表明である。そこには、今日においてなお深く汲み取るべきものがある。

天台大師に限らず万人にわたって、後の時代の知見から見れば受け入れられないものが生ずるのは当然である。五時八教の教判に時代的限界があるからといって、その全てが無意味、無効であるとするのは、あまりに皮相的な態度である。誰もが時代の制約のもとにあるのだから、後世の者が後の時代の知識をもって先人の限界を賢げに指摘しても意味がない（プラトンやアリストテレスが古代的制約のもとにあるからといって、その全てが無意味ということにはならない）。現代の学問も千年後の人間から見れば欠陥だらけのものと映るだろう。

③の仏滅年代と末法理論の関係の問題とは、日蓮は釈尊滅後2000年になる永承7年（1052年）から末法に入るという当時の日本の一般的な認識に従って自身の時代を末法と規定したが、近代仏教学が示す釈尊の入滅年代によれば、日蓮の時代は釈尊の入滅からまだ2000年になっていないので末法にはならないということをどのように考えるかという問題である。この点についても創価学会は、仏教学による仏滅年代に従ったとしても、自身の時代を末法とした日蓮の認識には何の問題もないという立場を既に表明している。

日蓮が自身の時代を末法と規定したのは、釈尊の入滅を紀元前949年とした当時の通説や正像2000年説に盲従したためではない。日蓮は仏滅年代や正像の年数について諸説があることを認識しており、そのうえで日本・中国・インドにおいて仏教が隠没している時

代状況と既成仏教の限界を深く洞察して、もはや時代は従来の釈尊の仏教によって民衆を救済することができない末法に突入していると判断し、その時代に適った新しい仏教を確立し弘通することを決断したのである。

以上、宮田氏が提起した近代仏教学との関連の問題を見てきたが、創価学会の教義が近代仏教学の知見と矛盾しているとの批判は、今日ではほとんど有効性を持っていないといえるだろう。

(4) 日蓮本仏論

今回の宮田論文の重要なテーマは日蓮本仏論と思われる。氏は「今回の会則改正は表面的には、単に『一閻浮提総与の大御本尊』を受持の対象から外しただけで日蓮本仏論を継承しているという点で、まだ日蓮正宗の影響が残っていると一般には思われているようだ」と述べていることから、一般論の形を借りながら、創価学会が日蓮本仏論を継承していることは日蓮正宗の影響の残滓であるという認識を持っているようである。氏は「新しい日蓮本仏論を構築する必要がある」とも述べているが、氏がこれまで発表してきた他の論文を見るかぎり、氏は日蓮本仏論を脱却して釈迦本仏論を目指す志向性を持っているように見受けられる。

①日蓮本仏論はカルトの理由となるか

例えば論文「SGI 各国の HP の教義紹介の差異について」で、宮田氏は「私は『日有の教学思想の諸問題』において、日蓮本仏論に関して、必ずしも創価学会が採用する必要がないことを、学問的理由と海外布教という 2 つの理由から述べた」と日蓮本仏論不採用の立場を明確にしている。

まず海外布教の面について、氏は同論文で次のように述べている。

「日本国内においては、日蓮正宗は 700 年の歴史があり、日蓮本仏論を主張してもカルト団体とは社会的に認定されないが、世界の仏教全体の中で、釈尊以外の歴史上の人物を釈尊より上位の仏として主張することは、他の仏教宗派から、さらには諸外国の仏教諸派が加盟する仏教協会からは仏教的主張とは見なされず、そのことが社会的に SGI を非仏教団体と認定する根拠となるだろう。大日如来や阿弥陀如来は歴史上の仏ではないから、それらを本仏とする仏教宗派はさほど問題されることもなく、またダライ・ラマが観音菩

薩の化身であるという信仰は、まだ釈尊より下位の菩薩であるから許容範囲である。しかし日蓮は歴史上の人物であり、日蓮本仏論はその日蓮を釈尊より上位の仏として主張することであるから、海外の SGI の運動をカルト批判という脅威にさらす可能性がある」

日蓮本仏論を唱えることがそのままカルトと認定される危険に結びつくという論旨には同意しがたい。現在、日本の創価学会は、「会則」や「御祈念文」に明らかなように、日蓮が末法の本仏であるとの教義を堅持しており、世界各国の SGI 組織も日本の創価学会と異なる教義を唱えているわけではない。それにもかかわらず、どこかの国の SGI 組織が日蓮本仏論を掲げているという理由でカルトに指定されたという事例はない(フランス政府がフランス SGI をカルト指定しているのは別の理由による)。また、ある国の仏教協会が、日蓮本仏論を理由にして SGI を非仏教団体と認定した具体例もないのではなかろうか。

後に述べるように、日蓮本仏論は日蓮自身が言明し、日興門流から今日の創価学会にまで継承されてきた日蓮仏法の根本教義である。その教義を唱えることだけを理由にして、社会的に定着している宗教組織を直ちにカルトに指定するような粗暴な決定を行うことは、「信教の自由」を保障している近代国家では通常考えられないのではなかろうか。万一、特定の政府や団体が日蓮本仏論の教義がカルトに当たるとの批判を加えてきた場合には、粘り強くそれに反論し、説得していけばよいだけのことである。実際には起きてもないカルト批判を恐れて自己の核心的教義を捨て去ることは、教団として宗教的自殺にも等しい誤りと言わなければならない。

日蓮本仏論とは、基本的には釈迦仏を正像時代の本仏とし、日蓮を末法の本仏とする立場であるが、それは決して釈尊を貶めるものではない。万民を等しく救済しようとした釈尊の精神は、経典としては一切衆生の成仏を説いた法華経に体现されていると日蓮は洞察した。そして、その法華経の精神は、中国・日本においては天台大師、伝教大師に継承され、末法においては日蓮がそれを受け継いでいる——。日蓮が「顕仏未来記」で表明した「三国四師」とは、釈尊——天台——伝教——日蓮という系譜にこそ仏教の本流が流れ通っているとの宣言に他ならない。

根源の法を覚知した仏の悟りにおいては釈尊も日蓮も同一であり(おそらくは天台も伝教も)、それぞれの時代や社会状況に応じて説かれた教法の相違があるに過ぎないからである。日蓮仏法が仏教本来の思想を継承していることを世界に向けて明確に強調していくならば、SGI に対してカルトとの批判が生ずることはほとんどないであろう。

あらゆる仏の教えにも正法・像法・末法という時の区分があるということは仏教一般の

通規である。全ての仏の教えもそれぞれの時代に対応したものであるから、初めは有効であっても（正法時代）、時代の変化とともに次第に形骸化し（像法時代）、やがて衆生を救済する力が全く喪失する時代（末法）が到来する。それは釈迦仏も例外ではない。法華經を含めて多くの經典で悪世末法の到来が説かれる^{ゆえん}所以である。世界に仏は釈迦仏一仏しか存在しないとす小乗仏教に対し、宇宙には無数の仏が存在するというのが大乘仏教の世界観である。従って、ある仏の教えが有効性を失った時には別の仏によって衆生が救済される道理となる。

実際に法華經方便品では、「未来仏章」で未来には無数の仏が出現すると説き、釈迦仏の滅後、眼前に仏を見ることができずに人々が法を信ずることができない時代には人々は他の仏に出会うことによって法を信じることができると説いている（創価学会版法華經 125 頁）。つまり、法華經は釈迦仏だけを教主とする立場をとらず、未来には他の仏によって衆生が救済されていくことを想定している。従って、釈迦仏法によって衆生を救済できない時代においては釈迦仏に代わって新たな教主が出現するということは法華經自体が想定していたことであり、何も奇異な思想ではない。その意味でも、日蓮本仏論がカルトとされる危険を招くという意見は見当外れというべきであろう。

②日蓮自身による日蓮本仏論

宮田氏は、また次のように言う。

「日蓮本仏論が日蓮自身の重要な主張であるならば、弾圧覚悟でその主張を維持することが、宗教的使命であると思うが、日蓮自身の真蹟遺文や信頼できる直弟子写本にも、そのような思想の形跡が見られないのであれば、そのような後代に派生したと思われる教義のために弾圧を受けるのは、世界広宣流布のためには障害にしかならない」（SGI 各国のHPの教義紹介の差異について）

氏は日蓮本仏論の形跡が日蓮自身の真蹟遺文にも信頼できる直弟子写本にも見られないと断じているが、そのような認識はあまりにも杜撰^{ずさん}であり、明らかな誤りである。むしろ、日蓮の真蹟や直弟子写本がある御書において日蓮本仏義を明確にうかがうことのできる文はいくつも挙げることはできる。

まず、日蓮が自身を主師親の三徳を具える存在であると宣言している文が真蹟遺文に複数存在する。

日蓮の真蹟の大部分が存在し、日興と日大（日興の孫弟子）の写本がある「撰時抄」に

は「日蓮は当帝の父母・念仏者・禅衆・真言師等が師範なり^{また}又主君なり、^{しか}而るを上一人より下万民にいたるまであだをなすをば日月いかでか彼等が頂を照し給うべき地神いかでか彼等の足を戴き給うべき」（御書 256 鈔）の文がある。

また真蹟の断簡が各地に所蔵されている「一谷入道御書」には「日蓮は日本国の人人の父母ぞかし・主君ぞかし・明師ぞかし・是を^{そむか}背ん事よ」（同 1330 鈔）と述べられている。

これらは、主師親の三徳全てを日蓮自身が具えることを明示した文であるが、主師親の個々の徳を具えることを示した文は、「真言諸宗違目」（真蹟 11 紙完存）の「日蓮は日本国の人の為には賢父なり聖親なり導師なり」（同 140 鈔）の文や、真蹟がかつて存在していたことが明確になっている「王舎城事」の「かう申すは国主の父母・一切衆生の師匠なり」（同 1137 鈔）の文など、いくつかの諸文を見ることができる。

日蓮は主師親の三徳を具える存在こそが仏であるとの認識に立っていた。そのことは真蹟 15 紙が完存する「一代五時鶏図」に章安大師の「涅槃経疏」の文を引いて「一体の仏主師親^なと作る」（同 629 鈔）と述べていることにも明らかである。このように主師親の三徳の観点から見ても、日蓮が自身を仏（教主）として自覚していたことが分かる。

次に、主師親の三徳の文脈を離れた観点からも、日蓮自身に日蓮本仏論があることをうかがわせる文は少なくない。

その一端を挙げるならば、例えば「撰時抄」に「今日本国の高僧等も南無日蓮聖人ととなえんとすとも南無計りにてやあらんずらんふびんふびん」（同 297 鈔）の文がある。「南無日蓮聖人」の言葉は日蓮自身を南無（帰命）の対象、すなわち人本尊と規定している明文である。その直後には「外典に曰く未萌^{みぼう}をしるを聖人という内典に云く三世を知るを聖人という余に三度のかうみよう（高名）あり」として、三回にわたる予言的中の事実をもって日蓮が「聖人」であることを知るべきであるとする。「聖人」とは言うまでもなく仏の別称である。つまり、この文も日蓮が仏であることの宣言になっている。

また、「大導師」「大聖人」の呼称については、日興の写本がある「頼基陳状」には「五五百歳の大導師」（同 1157 鈔）とあり、真蹟の断簡が現存し、日興の写本がある「兵衛志殿御書」には「代末^よになりて仏法あながちに・みだれば大聖人世に出ずべしと見へて候」（同 1095 鈔）とある。さらに、真蹟の断簡が各地にある「法蓮抄」には「^{まさ}当に知るべし此の国に大聖人有りと、又知るべし彼の聖人を国主信ぜずと云う事を」（同 1053 鈔）と述べられている。「大導師」「大聖人」は仏を指す言葉であるから、これらの文も日蓮自身が末法の教主（本仏）であるとの自己認識に立っていたことをうかがわせるものになって

いる。

さらに明確なのは、熱原法難の際に日蓮が迫害の当事者である日弁・日秀に代わって執筆した「滝泉寺申状」の文である。本抄は、行智側の訴状に対抗して北条得宗家公文所くもんじよに提出すべく、日興の弟子である日秀・日弁の名で作成された陳状（答弁書）である。書名には「申状」とあるが、実際には訴状に対抗して作成された「陳状」である。前半は日蓮自身が執筆し、後半は富木常忍の執筆による（真蹟 11 紙並びに冒頭別紙 2 行完存）。本抄は、日秀・日弁という弟子が公の機関に宛てて提出する公文書の文案である。それを日蓮が執筆したということは、日蓮自身による日蓮の客観的な位置づけが示されているということになる。このように本抄は、日蓮の対外的な「自己認識」が明示されているという意味で重要な意義を持つ。

普通の書簡の場合、そこには書簡の相手の仏法理解の程度に応じた配慮が必要となるが、本抄は公文書であるため、そのような配慮は必要ではない。また、日蓮自身の名前で執筆する場合、自身についてしばしば謙譲の表現が見られるが、本抄は孫弟子である日弁・日秀の名前で当局に提出する文書であるから、謙譲の表現をとる必要もない。その意味で、一般の御書とは異なって、「滝泉寺申状」にはさまざまな配慮を省いた日蓮自身の真意が現れていると見ることができる。

すなわち、本抄の日蓮真筆部分には「本師は豈あに聖人なるかな」（同 850 頁）、「法主聖人・時を知り国を知り法を知り機を知り君のため為臣のため為神のため為仏のため為災難を対治せらる可きの由・勘え申す」（同 頁）の文がある。日蓮が自身について「法主」と明言している意義は重大である。「法主」とは、中阿含経に「世尊を法主となす」とある通り、本来、万人を救済する法を教示する仏、教主を指す言葉であるから、日蓮が自身を末法の教主（本仏）と明確に自覚していたことを示す文証といえよう。

③日蓮が末法の教主（本仏）である所以ゆえん

日蓮が自身を末法の教主（本仏）であると宣言できた所以は何か。それは、日蓮こそが末法の万人を救済する南無妙法蓮華経の大法を初めて一切衆生に対して教示し、弘通した主体者だからである。実際に日蓮以外に南無妙法蓮華経の唱題を人々に教え、南無妙法蓮華経を文字曼荼羅に顕して万人が礼拝する本尊として授与した存在はない。まさに日蓮を離れて南無妙法蓮華経の仏法は存在しない。「報恩抄」に「日蓮が慈悲曠大ならば南無妙法蓮華経は万年の外・未来までもながるべし」（同 329 頁）とあるように、南無妙法蓮華

経の仏法の淵源はあくまでも日蓮にあるのであり、「釈尊が慈悲曠大ならば」となっていないことに留意しなければならない。日蓮が南無妙法蓮華経を初めて弘通した教主であることについては「撰時抄」に「南無妙法蓮華経と一切衆生にすすめたる人一人もなし、此の徳はたれか一天に眼を合せ四海に肩をならぶべきや」（同 266 鈔）と述べられている。

釈迦仏は文上の法華経の教主であっても南無妙法蓮華経を説いてはいないので、南無妙法蓮華経の教主にはならない（さらに言えば、久遠実成の釈迦仏といっても所詮は法華経制作者が創造した観念に過ぎず、いつ、どこに出現したという具体性を持たない架空の存在でしかない。その意味では阿弥陀如来、大日如来、薬師如来などと同列である。「諸法実相抄」で「釈迦・多宝の二仏と云うも用の仏なり。（中略）仏は用の三身にして迹仏なり」（同 1358 鈔）として釈迦仏をも迹仏であると断じている所以である）。

日興の写本がある「上野殿御返事」（末法要法御書）に「今末法に入りぬれば余経も法華経もせんなし、^{ただ}但南無妙法蓮華経なるべし」（同 1546 鈔）とあるように、釈迦仏法の救済力が失われた末法においては文上の法華経をいかに行じても何の力にもならない。南無妙法蓮華経のみが末法の衆生を成仏せしめる要法となるのである。

④日蓮が釈迦仏を宣揚した理由

以上述べてきたように、日蓮は自身が末法の教主（本仏）であることを明言する一方で、御書の随所において「教主釈尊」と釈迦仏を宣揚し、時には「此の日本国は釈迦仏の御領なり」（同 1449 鈔）とまで述べている。この点はどのように考えるべきであろうか。端的に言えば、浄土教（念仏）や密教が大きな力を持っていた当時、ともすれば阿弥陀如来や大日如来などへ傾斜しがちな人々の心を釈迦如来に引き戻すことによって、法華経が文底において暗示している妙法（南無妙法蓮華経）を弘通しようとした化導上の方便、戦略として理解すべきであろう。

この点は、経典の次元において、日蓮が他の経典に対して法華経の卓越性を繰り返し強調したことと同じ意義と考えられる。日蓮が南無妙法蓮華経を弘通するためには、その前提として念仏や真言密教などの諸宗を破折していく実践が必要であった。そのための不可欠の前提として、日蓮は釈迦仏を宣揚することによって阿弥陀や大日などの諸宗の教主を退けたといえよう。五重の相対の視点から言えば、南無妙法蓮華経が万人を救済する根源の法であり、日蓮がその妙法を弘通する教主であるという種脱相対の次元の理解を当時の民衆に直ちに求めることは困難であった。そこで日蓮は、その奥底の教理に人々を導くた

めの前提ないしは手段として、権実相對、本迹相對に当たる内容を繰り返し説かなければならなかった。法華經ならびに釈迦仏の宣揚は、その意味において理解すべきである。

⑤曼荼羅本尊の相貌に表れる日蓮の真意

個々の門下を化導するための配慮、方便として、日蓮は釈迦仏を「教主釈尊」と宣揚したが、日蓮の真意は曼荼羅本尊の相貌に明瞭に表れている。日蓮の思想を知るためには文献を検討するだけでは不十分で、日蓮が図頭した曼荼羅本尊まで考察しなければならない。本尊には個々人に対する配慮を超えた日蓮の教義の真髓が示されているからである。

日蓮が初めて曼荼羅本尊を図頭したのは竜の口の法難における「発迹頭本」の後、佐渡に護送される前日である。この初めての曼荼羅本尊は身に筆がなかったためか楊枝でしたためられており、そのため楊枝本尊と称される。中央に「南無妙法蓮華經」の首題が大書され、その向かって左に「日蓮（花押）」の名が示されている。左右の肩に梵字で不動明王と愛染明王が記されているが、釈迦牟尼仏・多宝如来を含めて後の曼荼羅に記されている十界の諸尊も四大天王も一切書かれていない。もっとも簡略な形の曼荼羅である。しかし、図頭した日付と図頭の地が明記されている。楊枝本尊はもっとも簡略な形の曼荼羅であるため、その相貌には日蓮図頭の曼荼羅の本質が表れている。すなわちこの最初の文字曼荼羅の相貌は、文字曼荼羅の本質的要素が南無妙法蓮華經と日蓮花押にあり、釈迦・多宝の二仏は略されてもよい派生的なものであることを物語っている。

釈迦・多宝の二仏を略した曼荼羅は現存する日蓮真筆の曼荼羅本尊にも日興の書写本尊にも存在する。日蓮図頭の曼荼羅本尊において常に「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」と大書され（これが欠けた曼荼羅は一例もない）、一方では釈迦・多宝が略される場合があるという事実は、日蓮こそが南無妙法蓮華經と一体の本仏（教主）であることを示しており、それが日蓮の真意であると解すべきである。もしも日蓮が奥底の真意において釈迦本仏義に立っていたならば、曼荼羅の中央に「南無妙法蓮華經 日蓮」と書かずに「南無釈迦牟尼仏」としたためるか、もしくは釈迦・多宝の二仏を並べる形になっているはずであろう。実際には1幅としてそのような形の曼荼羅がないところに日蓮が釈迦本仏義をとっていないことが表れている。

⑥天台大師が示す教主交代の思想

先に、釈迦仏法の救済力が失われた場合には釈迦仏以外の仏によって衆生が救済されるという思想が法華経の中にあるということ述べたが、天台大師の中にも教主交代の思想がある。それを端的に示すのが『法華文句』の中で釈迦仏と不軽菩薩の化導の在り方の相違を論じた次の文である。

「問う。釈迦は世に出ても、ためらって法を説かなかつたが、常不軽菩薩は人をひとたび見ると、間を置かずに法を説いた。その相違にどのような意味があるのか。答える。釈迦は本から善根をもっている衆生に対し小さな教を説いて、彼らの善根を損なわないように擁護したのに対し、不軽菩薩は本から善根をもたない衆生に対し大いなる教を説いて、強いて逆縁によって彼らを導いたのである」(現代語訳)

ここでは釈迦仏が、本から善根をもっている(本已有善)衆生に対し、彼らに正法を誹謗させてその善根を破壊させないように配慮しながら、順縁の方式によって小さい教を説いたのに対し、不軽菩薩は本から善根をもっていない(本未有善)衆生に対し、彼らが正法誹謗の罪を犯すことを恐れず、むしろ彼らに誹謗法の罪を犯させることで正法に縁を付けていく逆縁の方式によって衆生を化導したと説かれている。

それを整理すれば、次のようになる。

釈迦——本已有善——順縁——小法

不軽——本未有善——逆縁——大法

仏法の化導法には釈迦仏が行った順縁の方式と不軽が行った逆縁の方式の二つがあり、前者が無効になった時代には後者を用いなければならない。そのことを教主の視点から言えば、釈迦仏の化導が無効になった時代には不軽に当たる存在が釈迦仏に代わってその時代の教主となるという「教主交代」の原理がそこに示されている。

日蓮は佐渡流罪以降、「顕仏未来記」等において自身と不軽菩薩との一致を強調した。日蓮が自身と不軽の一致を強調するのは、日蓮が不軽菩薩と同じ逆縁の方式をもって本未有善の衆生を救済していく末法の教主であるとの確信に立っていたことを示している。

天台大師が釈迦仏に代わる新しい仏の出現を予見した文は、先に引いた釈迦と不軽を対比した文だけではない。法華経宝塔品で、釈迦・多宝の二仏が宝塔の中で並座したと説かれることについて、天台は『法華文句』で「前仏已に居し、今仏並びに座す。当仏もまた然なりと」と述べている。「前仏」とは多宝如来であり、「今仏」とは釈迦牟尼仏である。天台は、多宝・釈迦と並んで未来の仏(当仏)も宝塔の中に座するというのである。すなわ

ち天台は久遠実成の釈迦仏も永遠不滅の存在と捉えず、未来には新たな仏が出現することを予言している。実際に法華経は、寿量品で釈迦仏の五百塵点劫の成道を説きながら、次の分別功德品ではその釈迦仏も永遠不滅の存在ではなく、仏の「滅後」があることを強調し、「悪世末法」の到来を説いている。天台の洞察は、この分別功德品の趣旨にも合致していることが理解できよう。

周知のように、日蓮は釈迦・多宝の二仏が並座する虚空会の様相を用いて曼荼羅本尊を図顕したが、先の『法華文句』の文を曼荼羅本尊の相貌に当てはめるならば、釈迦・多宝と同様に宝塔の中に座する「当仏」（未来の仏）とは二仏の間の中央に大書される「南無妙法蓮華経 日蓮」に他ならない。その相貌は釈迦・多宝が「南無妙法蓮華経 日蓮」の脇士になることを意味している（このことは「報恩抄」に「所謂^{いわゆる}宝塔の内の釈迦多宝・外^{そのほか}の諸仏・並に上行等の四菩薩脇士となるべし」〈御書 328 鈔〉と述べられている）。

⑦ 仏教の東漸と西還——仏教交代の原理

日蓮は正像に仏教がインドから中国・日本へと東漸したことに對し、末法には仏教が日本からインドへと西還することを強調した。例えば「顕仏未来記」には次のように説かれている。

「月は西より出でて東を照し日は東より出でて西を照す仏法も又以て是くの如し正像には西より東に向い末法には東より西に往く」（同 508 鈔）

「後五百歳の始に相当れり仏法必ず東土の日本より出づべきなり」（同鈔）

また、「諫曉八幡抄」の真蹟部分には次のようにある。

「天竺国をば月氏国と申すは仏の出現し給うべき名なり、扶桑国をば日本国と申すあに聖人出で給わざらむ、月は西より東に向へり月氏の仏法の東へ流るべき相なり、日は東より出づ日本の仏法の月氏へかへるべき瑞相なり、月は光あきらかならず在世は但八年なり、日は光明・月に勝れり五五百歳の長き闇を照すべき瑞相なり、仏は法華経謗法の者を治し^じ給はず在世には無きゆへに、末法には一乗の強敵充滿すべし不輕菩薩の利益^{りやく}此れなり」（同 588 鈔）

この両抄において日蓮は、正法・像法時代にインドから出て日本に伝わった仏教を月に譬え、末法に日本からインドに還っていく仏教を太陽に譬えて、末法出現の仏教の力用が正像の仏教に勝るとしている。正像に西から東に伝わった釈迦仏法が正法誹謗の者を救えなかったのに対し、末法の日本に出現した仏法は不輕菩薩が逆縁をもって衆生を利益した

原理に基づき、正法誹謗の強敵をも救済する力用を具えることを明示する。

末法の日本に出現してインドに西還していく仏教とは日蓮が確立した仏教に他ならない。すなわち日蓮は、自身が確立し未来に弘通する仏教が従来の釈迦仏教を踏まえながらもそれを超越した新たな仏教であることを明らかにしたのである。釈迦仏法から日蓮仏法への転換、交代がここに明確に示されている。「あに聖人出で給わざらむ」との言葉は、末法万年の闇を照らす仏教を創始した日蓮こそ末法の本仏（教主）であるとの宣言と解することができる。

⑧上行への付嘱の意味——教主交代の思想

法華経は従地涌出品第 15 において釈迦仏の滅後に法華経を弘通する主体者として六万恒河沙の地涌の菩薩を出現せしめ、神力品第 21 において地涌の菩薩、なかんずくその上首である上行菩薩に仏滅後に法華経を弘通する使命を付嘱した。すなわち、法華経は釈迦仏の滅後に仏法弘通の使命を担う地涌の菩薩の出現を予言した経典である。ただし、神力品で釈迦仏が地涌の菩薩に弘通の使命を託した法体は文上の法華経ではなく、文底において暗々裏に指し示した根源の妙法と解すべきである。

法華経は、法華経自体が人々を救済する力を喪失した末法に根源の妙法を弘通する無数の地涌の菩薩が出現することを予見し、そのことによって地涌の菩薩の弘通を助けようとした。この神力品の予言に応えて末法に妙法を弘通した存在こそ日蓮に他ならない。すなわち、法華経は末法における日蓮の出現を予言したところにその意義がある。

事実の上で日蓮以外に妙法を弘通した存在はいないのであるから、日蓮が上行菩薩の再誕に当たるとの認識は広く日蓮在世の門下にもあったと考えられる。今日においても日蓮宗各派は日蓮が上行菩薩に当たるとする認識ではほぼ一致している。

問題は、日蓮宗各派が「日蓮＝上行」との認識は持っているが、上行が釈迦仏から末法弘通の権限を与えられた、いわば「如来の使い」であるから、やはり仏教全体の教主（本仏）は釈迦仏で、上行は釈迦仏より下位に当たる菩薩に過ぎないとしていることである（日蓮宗各派による「日蓮大菩薩」の呼称もその認識による）。宮田氏も同様の見解に立っているようで、氏は「末法の主師親としての日蓮は、あくまでも仏道全体の主師親である久遠実成仏から、末法の衆生救済という権限を与えられたと日蓮自身も認めていると私は理解している」と述べている。

もちろん、経典の文字の上では地涌の菩薩は久遠実成の釈迦仏から教化されてきた弟子

であり、地涌の上首である上行菩薩は釈迦仏から末法における仏法弘通の使命を託され、その権限を与えられた存在として説かれている。日蓮自身も御書においては經典上の内容を尊重することを基本とした。しかし、地涌の菩薩の本質は經典の表面的な教相だけで把握できない面がある。そのことを示すのが地涌の菩薩を登場させた涌出品の内容である。

まず、地涌の菩薩は身体が金色で、三十二相を具え、無量の光を放っていると説かれる。眉間白毫相などの三十二相は仏や転輪聖王が具える徳相で、通常の菩薩が持つものではない。このことは地涌の菩薩が通常の菩薩の範疇を超えたものであることを示唆している。さらに驚くべきことは、地涌の菩薩が師匠である釈迦仏をも超える尊貴な姿を持っていると説かれることである。釈迦仏は、地涌の菩薩は自分が久遠の昔から教化してきた存在であると説くが、対告衆である弥勒菩薩をはじめとする会座の大衆はその仏の言葉を信ずることができない。釈迦仏はガヤ城の近くで成道してから四十余年過ぎただけなのに、どうしてこの短期間に六万恒河沙もの地涌の大菩薩を教化することができたのか、という疑問を抱いたからである。そして、釈迦仏が地涌の菩薩を教化したと説いたことも、譬えて言えば 25 歳の青年が 100 歳の老人を指して「この者は私の子供である」と言うようなもので、到底信ずることができないというのである。

菩薩とは本来、成仏を目指して修行に励む存在をいう。その菩薩が目標としている仏よりも既に偉大な姿を持っているという。また、地涌の菩薩は釈迦仏から教化されてきた弟子とされているのに、地涌の菩薩の方が師匠を超えた尊貴な相を具えているとされる。これは、通常の観念では理解できない「謎」という以外にない。しかし、「仏を超えた菩薩」「師匠以上の境涯の弟子」という、この不可解な謎にこそ地涌の菩薩の本質を示唆する鍵がある。

この謎は、地涌の菩薩は『菩薩』として登場しているが、その実体は菩薩の範疇を超えた存在、すなわち仏であることを暗示している。地涌の菩薩が娑婆世界の下方の虚空に住していたとされることも、彼らが生命の根底である第九識に立脚していること、すなわち仏の境涯にあることを象徴している。地涌の菩薩が仏の特徴である三十二相を具えることも含め、天台大師が『法華文句』で地涌の菩薩を指して「皆是れ古仏なり」と述べている通り、地涌の菩薩は単なる菩薩ではなく、その本質は仏であると解さなければならない。神力品における上行菩薩への付嘱とは、実は末法の到来とともに仏から仏へと教主が交代することを示す儀式と理解すべきなのである。

末法は釈迦仏法の救済力が失われた時代であるから、釈迦仏は正像の教主ではあっても末法の教主となることはできない。だからこそ神力品は上行が末法の教主として出現する

ことを予言し、教主交代の儀式を行ったのである。真蹟が各地に現存する「下山御消息」に日蓮自身を指して「教主釈尊より大事なる行者」（御書 363 鈔）とあるのは日蓮に末法の教主との自覚が確立していたことを示している（釈迦仏の単なる「使者」や「弟子」が「教主釈尊より大事」になる道理はない）。

上行の本地が仏であることを了解したならば、日蓮＝上行の認識に立つ以上、日蓮が取りも直さず末法の仏であることが了解できることになる。地涌の菩薩を巡る法華経涌出品および神力品の説相と天台大師の洞察は、上行の再誕として出現した日蓮が実は末法の教主であるという日蓮本仏論を裏づけるものとなっている。

⑨真偽未定の御書について

これまで、真蹟および直弟子写本が現存（あるいは曾存）する御書をもとにして日蓮自身に日蓮本仏論が存在したことを述べてきたが、それは宮田氏が真蹟や直弟子写本のない御書を偽書として扱い、日蓮の教義を考察する資料からは排除する立場に立っているからである（真蹟・古写本がない御書まで考察の範囲を広げれば、日蓮自身に日蓮本仏論があったことについて更に多くの裏づけを得ることができる）。しかし、日蓮の思想を把握する資料として真蹟および直弟子写本が現存（あるいは曾存）する御書だけに限定する在り方は必ずしも適切とは思われない。誰が見ても明らかな偽書と判断されるものを除くのは当然だが、そうでないものは真偽未定となる。真偽未定のものは偽書と断定できないので、真書である可能性があることを否定できない。

真偽未定の御書で、かつては偽書の疑いが強いとされていたものでも、後に真筆や古写本が発見された例もあるので、現時点で真筆が存在しない御書をそれだけの理由で偽書と言い切ることはできない。

また、かつて偽書説が強く言われていた御書でも、従来とは全く異なる角度から検討した結果、逆に真書の可能性が高いとの判断が出た例もある。その典型が「三大秘法抄」である。同抄は真筆がないために、古来、真偽の議論が盛んになされてきたが、近年、計量文献学の研究をもとに同抄の用語などをコンピュータで解析した結果、真書の可能性が高いとの結論が出ている。

このように、真偽の判断も決して確定したものではなく流動的であり、現在、偽書の疑いが濃いとされているものでも一転して真書と見なされることもありうる事態である。このように考えてくると、真偽未定の御書を一律に排除する在り方は多くの真書を切り捨て

る恐れが大きく、厳密なように見えて真偽に余りにもこだわり過ぎており、行き過ぎと言
うべきであろう。

真偽未定の御書を全面的に排除する在り方について勝呂信静博士は『日蓮聖人の宗教思
想を実態よりも狭小に限定することになりかねないと思う。それは偏った日蓮像を作りあ
げることにもなるであろう』（「御遺文の真偽問題」）と述べている。博士の意見に同意し
たい。

⑩日興門流による日蓮本仏論の継承

宮田氏は、日蓮本仏論は日蓮自身になかったとするだけでなく、日興にもなく、大石寺
第六世日時（不明～1406年）で明らかになり、第九世日有（1402年～1482年）におい
て明確に主張されるようになったとする。しかし、この見解には賛成しがたい。先に見た
ように、日蓮本仏論は日蓮自身において既に明確に存在しており、その教義は日興を含め
て日興門流に一貫して維持されてきたものと捉えるべきであろう。

まず、日興において日蓮本仏論があったかどうかを見てみよう。

広く知られていることだが、日興の多くの消息によれば、日興は日蓮を「聖人」「仏聖
人」「法華聖人」「法主聖人」「仏」などと呼んで、門下から寄せられた供養の品々を常に
日蓮の御影に供えている（ただし、日蓮の御影像は日蓮の容貌を後世に伝えるために造立
されたものであり、本尊ではない。日興における本尊は文字曼荼羅以外にない）。この振
る舞いに見る限り、日興が日蓮を仏として尊崇していたことがうかがえる。また重大なこ
とは、日興の文書において供養の品を釈迦仏に供えたという記述が一切存在しないとい
うことである。この事実は、日興が自身の信仰において日蓮本仏義に立ち、釈迦本仏義を退
けていたことを示すものとして理解できよう。

さらに注目すべきは日興による文字曼荼羅書写の在り方である。日興は文字曼荼羅をし
たためることを「書写」と称し、日蓮が文字曼荼羅を図頭したことと自らの行為を同列に
置かず、日蓮図頭の文字曼荼羅の様式を書写するという立場を明確にした。具体的には、
文字曼荼羅の中央に南無妙法蓮華經の首題の下に「日蓮 在御判」としたため、自らの名
前は「書写之」の言葉とともに記して（「書写之 日興花押」とした）、自分が当該曼荼羅
を書写した当人であるとの責任を明らかにしている。日興が終生にわたって貫いたこの曼
荼羅書写の書式は日興門流において今日まで堅持されている。

それに対して五老僧の流れを汲む他門流では中央の首題の下には曼荼羅をしたためた当人の名前を記す形が一般であった。例えば、日朗がしたためた曼荼羅には中央に「南無妙法蓮華經 日朗 花押」となっている。これは、日蓮が曼荼羅を図頭した際に南無妙法蓮華經の下に「日蓮 花押」としたためたのに倣^{なら}って、南無妙法蓮華經の下には曼荼羅を書いた当人の署名・花押を記すものと受け止めたからであろう。

このように、文字曼荼羅の書き方において日興門流と他門流では大きな相違がある。それは、日蓮の位置づけが日興と日昭・日朗ら五老僧の間では大きく異なっていたことを意味している。日昭・日朗らは日蓮を南無妙法蓮華經と一体の本仏と捉えられず、自身と同列の存在と位置づけていたのに対し、日興は自身を日蓮の弟子と位置づけ、日蓮を南無妙法蓮華經と一体不二の末法の本仏と捉えていたと解することができよう。日興が堅持した文字曼荼羅書写の形式は、日興が日蓮本仏義に立っていたことを強く類推せしめる。

日興の著作や消息に日蓮本仏論を明示しているものはない。しかし宮田氏のように、文献上にないからその思想が存在しないと判断することは、人間の思想が全て文献に表れているという前提に立つものであり、その前提そのものが文献に偏り過ぎた誤りであろう。むしろ、人間は自己の思想を必ず全て言語に表すものではない。明確な思想を持っていても、それを言語に表す必要もないとして、言語表現を抑制する事情や心理がありうることは当然のことである。日興の場合、日蓮本仏義は自身にとっても周囲の高弟にとっても当然の前提であり、またその教義が他門流が受け止められない日蓮仏法の奥義であるという事情などを鑑みて、あえて著述に明示することはなかったと考えることができよう。

日興は日蓮本仏義を著作の中で示すことはなかったが、日興の高弟の中にはそれを行った者もあった。その代表は日興が開設した重須談所の第2代学頭であった三位日順(1294年～不明)である。

日順は日興存命中の1318年に記した「表白」、日興没後の1336年に著した「用心抄」、1342年の「誓文」において明確に日蓮本仏義を表明している(『富士宗学要集』第2巻)。なお、日順の著述とされてきた「本因妙口決」にも明確に日蓮本仏義を示す文がある。宮田氏は身延派の論者ととともに、本抄に「日蓮宗」の用語があることを理由に「本因妙口決」を偽書としているが、それだけの理由で本抄を偽書と断定するには根拠不十分である。『富士宗学要集』を編纂した堀日亨は「本因妙口決」について偽作説を退け、本抄が日順の撰述によるとの立場に立っている。「本因妙口決」が日順撰述である可能性を完全には否定できず、「表白」「用心抄」「誓文」が日順の著述であることが確定している以上、日興と

ほぼ同時代の宗門上古に既に日蓮本仏論が存在していたことが了解できよう。

宗門上古に日蓮本仏論を説いたのは三位日順だけではない。南條時光の子息である富士妙蓮寺の日眼が1380年に著したとされる「五人所破抄見聞」にも明確な日蓮本仏論の表明がある。「五人所破抄見聞」も、三位日順の著述とともに宗門上古に日蓮本仏論があったことを示す裏づけとなろう。

宮田氏の見解によれば、日蓮本仏論は日蓮にも日興にもなかったのであるから、日蓮・日興はともに釈迦本仏の立場に立っていたということになる。そうすると、六世日時や九世日有に至って、それまでの釈迦本仏義を否定して、突如、他のどの門流も主張していない日蓮本仏義を主張するという教義上の革命を行ったことになる(そもそも、日時に「本因妙抄」の写本があったという宮田氏が立っている前提も近年では疑問視されている。そうすると、富士門流において初めて日蓮本仏論を主張したのは日有ということになる)。仮に日有が富士門流の根本教義を従来の釈迦本仏義から日蓮本仏義に切り替えたのであれば、日有が何故にそれほどの大転換に踏み切ったのか、合理的な説明がなければならない。しかし、宮田氏においてはこの点の説明は一切存在しない。

常識的に考えるならば、日蓮・日興以来、継承されてきた釈迦本仏という根本教義を日有が突然否定して、それまで誰も主張したことの無い日蓮本仏義を新たに唱えるに至ったとすることは余りにも不自然であり、ほとんどあり得ない事態であろう。先に述べたように、日蓮自身に日蓮本仏の思想は明確に存在したが、日興およびそれ以後の貫首はあえてその教義を著述の形で表明することはなかった(三位日順など、それを行った学僧はいたが)。しかし、文献に明示されていないからといってその思想が存在しないということにはならない。日蓮本仏論は日蓮仏法の根本教義として日興門流に継承されてきたのであり、日有は貫首として、初めてその奥義を明示することによって仏法を正しく後世に伝えようとしたのである。日有が日蓮本仏論を示した「化儀抄」などの聞き書きを弟子に書き取らせたことも次の少年貫首である日鎮など後継の人々に法門を伝えるためであったと考えられる(当時は少年貫首が続いた時代だった)。日有は上代から伝承されてきた教義を誤りなく後世に伝えようとする姿勢を貫いてきた人物である。その日有が日蓮・日興の根本教義を否定して新たな教義を立てるということはあり得ないというべきだろう。

(5) 釈迦仏像の礼拝を容認すべきか

宮田氏は公表されている論文「学問的研究と教団の教義一創価学会の場合」では明言を

避けているが、他の論文では明らかに釈迦仏像の造立・礼拝を認める場合もあり得るとする。例えば「日興の教学思想の諸問題（2）——思想編」で氏は次のように述べている。

「日蓮、日興の思想にあくまでも従うという原理主義を採用するならば、もし現在がまだ逆縁広布の時代だと判断すれば、曼荼羅本尊を主張するだろうし、もし現在が順縁広布の時代であると判断すれば、釈迦仏像本尊を許容するだろう」

氏の見解によるならば、順縁広布の時代と判断した場合には曼荼羅本尊に替えて釈迦の仏像を礼拝するという驚くべき事態が起こりうることになる。氏のこの見解は、正信会の大黒喜道の説を踏襲したものと思われるが、「逆縁広布＝曼荼羅本尊、順縁広布＝仏像本尊」という大黒の説は、極めて主観的な憶測に基づく、客観的根拠に欠けた見解で、荒唐無稽な「珍説」という他なく、一般に到底支持できるものではない。

翻って日蓮は本尊をどのように考えていたか。日蓮が門下に対して礼拝の対象である本尊として授与したものは曼荼羅本尊以外にない。門下が釈迦仏像を造立したことを容認した例は富木常忍と四条金吾夫妻だけで、日蓮が門下に対して釈迦仏像の造立を積極的に勧めたことは一切ない。日蓮が富木常忍と四条金吾夫妻の釈迦仏造立を容認したのは、本尊といえは絵像・木像の仏像であるという観念が支配的だった当時の社会通念を踏まえ、人々が阿弥陀如来や大日如来に傾いている中で釈迦仏像を造立することは他経に対して法華経を宣揚する権実相對の趣旨からは正しい方向であるとしたのであろう。もし日蓮が富木常忍らの釈迦仏像造立を厳しく破折したならば、法華経を信仰してきた彼らの信心そのものを破壊する恐れがあったと思われる。日蓮による釈迦仏像造立の容認は極めて例外的なことであり、文字曼荼羅が本尊であることが十分に理解できなかった当時の門下の機根を考慮しての化導であった。

日蓮は「観心本尊抄」で、本尊について次のように述べている。

「其の本尊の^{ていたらく}為体本師の娑婆の上に宝塔空に居し塔中の妙法蓮華経の左右に釈迦牟尼仏・多宝仏・釈尊の脇士上行等の四菩薩・文殊弥勒等は四菩薩の眷属として末座に居し迹化他方の大小の諸菩薩は万民の大地に^{うんかくげっけい}処して雲閣月卿を見るが如く十方の諸仏は大地の上に^{ていたらく}処し給う迹仏迹土を表する故なり」（御書 247 頁）

ここに言う「塔中の妙法蓮華経」とは曼荼羅本尊の中央に大書されている「南無妙法蓮華経」を指し、その「左右に釈迦牟尼仏・多宝仏」とは「南無妙法蓮華経」の左右にしたためられている釈迦牟尼仏と多宝如来であることは明らかである。すなわち、この文は、まさに曼荼羅本尊の「^{ていたらく}為体」すなわち相貌を述べたものに他ならない。

また日蓮は「本尊問答抄」で、「問うて云く末代悪世の凡夫は何物を以て本尊と定むべきや、答えて云く法華經の題目を以て本尊とすべし」(同 365 鈔)として「法華經の題目」すなわち南無妙法蓮華經を本尊とすべきであると教示し、さらに「問うて云く然らば汝^い云何ぞ^{かん}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釈を見給へ^{わたくし}私^{わたくし}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^{のうしょう}を以て本尊とするなり」(同 366 鈔)として釈迦仏を本尊としない理由を明示している。

すなわち、釈迦を含めた諸仏は法華經から生み出された(所生^{しよしょう})の存在に過ぎず、法華經こそが諸仏を生み出した能生の存在であるから法華經を本尊とするのであるという。もちろん、ここでいう法華經とはテキストとしての法華經ではなく、法華經の題目すなわち南無妙法蓮華經を意味している。

日蓮は「観心本尊抄」の段階ではまだ含みのある表現を残していたが、「本尊問答抄」では釈迦仏を本尊としない立場を明示している(釈迦本仏義の否定)。この見地を踏まえれば、「観心本尊抄」が曼荼羅本尊と釈迦仏像の両論併記であるという宮田氏の理解は日蓮の真意を読み誤ったものと言わなければならない。日蓮の具体の振る舞いに照らしても、また文献に示された教示に照らしても、日蓮仏法の本尊は曼荼羅本尊のみであり、釈迦仏の仏像を本尊とする教義は日蓮には存在しない。

「原殿御返事」に「日興一人本師の正義を存じて本懐を遂げ奉り候べき仁^{じん}に相当って覚え候へば」(編年体御書 1733 鈔)とあるように、自身こそが日蓮の教義を正しく継承しているとの自覚に立っていた日興は、当然のことながら曼荼羅本尊正意の立場を堅持し、生涯の最後まで日興門流の寺院に釈迦の仏像を造立することを絶対に許さなかった。日蓮の滅後、身延の地頭波木井実長が釈迦の仏像を造立して本尊としたことを日興は謗法と断じ、地頭の謗法が明確になった以上、身延にとどまっていたのでは日蓮の正義を保持することができないとして身延を離山している。この行動を見ても、日興が釈迦の仏像造立・礼拝を重大な仏法違背としたことが理解できよう。

日興は、日蓮仏法の本尊はあくまでも曼荼羅本尊であることを前提にした上で、どうしても仏像を造立したいと仏像に執着する者が出た場合には、釈迦の一体仏ではなく、脇士に上行等の四菩薩を加えて造立することを条件に、例外的処置としてそれを認めている。これは、日蓮が富木常忍・四条金吾夫妻の釈迦仏像造立を例外的に容認したのと同様、門

下の機根を鑑みた上での方便と理解すべきである。。

曼荼羅本尊正意の立場を堅持する日興に対し、宮田氏は「あまりにも曼荼羅本尊に執着しすぎ、釈迦仏像造立に消極的な日興の偏向であるとされても仕方がないだろう」と批判している。釈迦仏像造立を認める宮田氏が日興を「あまりにも曼荼羅本尊に執着しすぎ」であり、「偏向」であると批判するのはもとより自由だが、しかしその姿勢は日蓮や日興よりも自己自身の判断を上位の基準とすることになっていないだろうか。それは「心の師とはなるとも、心を師とせざれ」との仏法の基本的な戒めに違背するものとならないだろうか。

日蓮と日興が文字曼荼羅を本尊としたのは仏法上の深い必然性があったが故と解せられる（文字曼荼羅でなければ本尊を礼拝する人間を含めた十界の衆生が妙法に包摂されること、また南無妙法蓮華経と日蓮が一体不二であるという人法一箇の法理を表し得ない）。日蓮仏法について考察していくのであるならば、自分の考えを判断基準にして裁断するのではなく、日蓮、日興の言葉に謙虚に耳を傾ける在り方がもう少しあってもよいのではないかと思われる。

（6）学説が確かな根拠になりうるか

宮田氏の諸論文を読んでいて気になるのは、氏が学術的であることを至上価値と考え、学問の世界で認められている学説を判断の基準にしているように見受けられることである。例えば、身延派の学者による「御義口伝」偽作説に対して日蓮正宗側が反論していることについて、氏は次のように言う。「宗門から反論を出すだけで決着するような問題ではなく、むしろ印仏学会などの専門学会で、学会発表、学術論文での論争の上で決着するのでなければ学術的な議論をすることはできない。少なくとも日蓮正宗を代弁する形で、専門学会でそのような主張がなされたということを私はまだ聞いていない」。

これでは専門学会での発表や論文以外の言論は論評するに値しないと云っているに等しく、アカデミズムの傲慢、慢心と言われてもやむを得ないだろう。学問は本来、万人に開かれたものであり、専門学会に属する者だけが独占するものではない。専門学会での議論はもちろん意味はあるが、専門学会外の言論に対して専門学会での議論であるというだけで優越的・特権的地位を有するものではない。宮田氏も専門学会での発表や学術論文以外の主張を相手にしていたのでは学術的な議論をすることはできないなどと「上から目線」で門前払いしていないで、日蓮正宗の言い分についてもそれこそ学術的な態度で誠実に論

評すべきではないだろうか。

そもそも専門学会における支配的な学説といっても、ある時点において認められていただけで永遠不滅のものではない。ある時点では支配的な学説も、時代が経過すれば誰からも支持されない過去の遺物になっていくことがあることは、学問の分野を問わず、むしろ通常一般の在り方である。研究者の共通認識とか一般的な学説などといっても、その時代時代の風潮の反映であり、確固不動の基準になるものではない。従って、専門学会における一般的な見解だからといって、それを絶対視することはむしろ大きな誤りを犯す恐れがある。学問の「たこつぼ化」の反省から、専門の枠を超えた学際的・総合的な洞察が求められている今日、専門学会での議論でなければ相手にしないなどという思い上がった尊大な態度はむしろ厳しく批判されなければならない。

さらに気になるのは、それほど専門学会での議論を重視している当の宮田氏の諸論文が、自分の所属している大学や研究所の紀要ばかりで、厳正なレフェリーシステムがある全国的な専門学会の機関誌（例えば日本哲学会の「哲学」など）に掲載されたものが、氏の専門である哲学の分野を含めて、ほとんど皆無であるということである。

一般論として、専門学会の機関誌への寄稿がなければ社会に通用する研究者とは認められない。この点について日本中世史の研究者である細川涼一氏は次のように述べている。

「われわれ大学院生につねに温顔をもって接して下さった先生〈佐々木銀弥氏を指す——引用者〉は、しかし、研究者として自立し通用するためには大学内の雑誌に書くのではなく、レフェリーシステムのある学会誌に投稿するよう厳しく指導された」、「外で通用する研究者になるようにとの佐々木先生の忠告・助言がなかったなら、研究者としてともかくも自立している今日の自分はなかったように思う」（『中世の身分制と非人』あとがき）。

大学や研究所の紀要は、他の研究者によるチェックがほとんど入らないので、執筆者がそれこそ自分の好きなように書くことができる。宮田氏の諸論文が学術論文のような形をとっていながら、内容が極めて主観的で説得力に乏しいのはこのような事情も働いているようである。

（7）自分の判断が一切の基準か

宮田氏の著書や論文を読んでもみると、氏の発想の根底にはいわゆる相対主義的な思考があるようである。例えば『牧口常三郎はカントを超えたか』で、氏は幸福観や価値観また

は真理の捉え方が個人や社会によってさまざまであるとして、次のように言う。

「宗教的信仰と功德、法罰との因果関係を客観的に規定するためには、幸福観、価値観の多様性ということが障害になってくる。(中略) そこで多くの宗教社会学的調査がしているように、幸福、不幸というものが主観的なものであっても構わないということのほうに、より人間の生活実状に即している」(同書 143 頁)

『永遠の真理』とは一つの理念ではあっても、現実にはそのような真理を所有しているわけではないという相対主義的な見解が大多数の哲学者の見解となっている。そのうえで、なお人々は『真偽』という用語を使用しているが、その使用はその人々が所属する文化的共同体が持つ常識的信念や大多数の学者たちの同意する学問的知識などを含む世界像に依存している」(同書 170 頁)

また、宮田氏は論文『本尊問答抄』について「でも氏自身の結論として『人々が一致して』受け入れる倫理規範は実際には成立しないだろう」と述べている。

宮田氏は日蓮仏法における曼荼羅や方便品・寿量品の読誦についても相対主義的な立場から捉え、次のように言う。

「曼荼羅にも文化相対主義的問題はある。それは曼荼羅が大部分漢字で書かれているという問題である。漢字文化圏に所属する人々であれば、曼荼羅を見て、その普遍的な救済理念を知ることができるが、漢字文化圏に所属していない人々には、何が表現されているか全く分からない。(中略) 仏教はもともと多言語主義だから、曼荼羅が聖別を必要としないのであれば、救済の普遍性のメッセージを伝達することができればよいのだから、曼荼羅も漢字で書かれる必要性はなくなるだろう。日蓮は方便品、寿量品の読誦を必要な修行と認めたが、それも何も漢字の経典を、日本語化した中国語式発音で読誦する必要もないだろう」(『本尊問答抄』について)

氏の発言は真理と価値の両面にわたっているので、いわゆる認識的相対主義と道徳的相対主義の両方を含む立場のようである。相対主義は、古代ギリシャのプロタゴラスが「人間は万物の尺度である」と主張したように、西洋・東洋を問わず大昔から存在した見方で、何もこと新しいものではない。ただ、1960年代以降に台頭した「ポストモダン」の論調が相対主義的立場に立ったので、相対主義が一時的に流行したような時期もあったが、同時に厳しい批判も提起されており、相対主義の中身にもよるが、「相対主義的な見解が大多数の哲学者の見解となっている」というのは明らかな言い過ぎであろう。

何が正義か、何を価値とするかという判断基準が個人や社会によって多様であるという

のは一面の真理だが、それを極端にまで押し進めると、「誰がどのような信念をもって何をしようと全てそれは正しい」ということになり、「何をやってもよい」という無秩序、あるいは「全てはどうでもよい」という虚無主義に陥りかねない。自己と他者の間には何の共通性もなく、全く理解不能なエイリアン同士となり、力だけが解決の手段となる弱肉強食の「万人の万人に対する闘争」となる恐れがある。相対主義を突き詰めたら、ホロコーストや無差別テロさえをも倫理的に非難することが不可能となろう。実際、人類史においては他部族・他民族あるいは異教徒や異端者に対する大量虐殺は珍しいことではなかった。しかし、多くの悲惨を経験しながら、互いの差異を超えて共存する道を模索してきたのが人類の歴史であったはずである。

それは、個人や社会における多様性を踏まえながら、同じ人間として共通する基盤があることを発見していく営みであったともいえよう。どれほど文化や言語が異なっているも人間同士の意思疎通は可能であり、またホメロスや司馬遷などを思い起こすまでもなく、文化圏を全く異にする数千年前の文学作品であっても現代人が共感することができる。このような事実は、文化や人種・民族などの差異を超えて、人間が人間存在として共通普遍の基盤を共有していることを示している。第二次大戦後の世界人権宣言で結実した基本的人権の思想は、まさに人間の共通普遍の基盤が存在するという信念に立っている（一切の人権を否定して人種差別・性差別・奴隷制度の復活を公に主張することは、今日の世界においてはまともな議論とは受け入れられないだろう）。人間の持つ多様性と共通性の両面を見ていくのが中庸を得た在り方ではなかろうか。翻って相対主義的思考は人間の共通性を軽視し、差異性のみを強調し過ぎる偏りがある。

20 世紀を代表する哲学者の一人カール・R・ポパーは相対主義的思考の危険性を指摘し、次のように厳しく断罪している。

「それ（大言壮語の、意味不明の言葉遣いの流儀を指す——引用者）は知的無責任というものです。それは、常識を、理性を破壊します。それは相対主義とよばれるような態度を可能とします。この態度は、あらゆるテーゼは知的には多かれ少なかれ同等に主張可能であるというテーゼを導きます。すべてが許されるのです。ですから相対主義のテーゼは、明らかにアナーキー、法の喪失状態、そして暴力の支配を導くのです」（『よりよき世界を求めて』 301 頁）

「相対主義は、知識人たちが犯した数多くの犯罪のうちのひとつです。それは、理性に対する、そして人間性に対する裏切りです。ある種の哲学者たちは真理にかんする相対主義を説いていますが、それは、思うに、真理と確実性の観念を混同しているからなのです」

(同書 19 頁)

人間の普遍性を直視することなくして人類に建設的な貢献をしていくことは不可能であろう。「ポストモダン」の思想が結局は批判に終始するだけで、何ら将来の展望を示すことができなかつた原因もその辺にあるといえそうである。

宮田氏によれば、曼荼羅本尊もアルファベットやギリシャ文字、ペルシャ文字、ハンブルなど、漢字以外の文字でしたたためても差し支えないことになりそうだが、はたしてそうだろうか。曼荼羅が文化的共同体ごとに異なる文字で表された場合、人の流動性がますます活発化している今日、仕事等で世界各地を移動する人は移動するたびに異なる文字の曼荼羅を礼拝しなければならないケースも生ずるだろう。それでは本尊としての普遍性・統一性は全く失われてしまう（方便品・寿量品の読誦についても同様の問題が生ずる。各国語に翻訳されたもので読誦したのでは、国が異なる人同士と一緒に勤行することはできない。修行としての統一性はやはり尊重されるべきであろう）。

曼荼羅本尊は仏の生命そのものであり、妙楽大師が「たとい発心真実ならざる者も正境に縁すれば功德なお多し」と述べているように、たとえ曼荼羅に記されている文字の意味が全く理解できない人でも、曼荼羅が仏の当体であることを信じて唱題に励むならば、曼荼羅本尊という正しい対境に縁することによって、感応妙の原理により、自身に内在する仏界の生命が触発されるであろう。そもそも曼荼羅に記されている文字は十界の衆生が南無妙法蓮華經に照らされて仏界所具の十界となっている姿を表すもので、礼拝者に対して一定のメッセージを伝達するためのものではない。その意味では曼荼羅に記された文字は論文や消息などの文字とは意義が異なると考えられる。曼荼羅本尊は漢字と梵字で記されているが、漢字や梵字の文化圏に限定された相対的なものではなく、「經王殿御返事」に「日蓮がたましひをすみにそめながして・かきて候ぞ信じさせ給へ」（御書 1124 頁）とある通り、末法の本仏日蓮と一体不二である仏の当体そのものとして受け止めるべきであろう。

宮田氏の姿勢について、相対主義の問題と併せて気になるのは自己の主観的判断や嗜好を基準とする在り方である。例えば、一般の門下には開示しない教義を一部の限られた門下に教示することを宮田氏は「二重基準」「秘密主義」と規定し、「私としては二重基準を持った宗教者という日蓮像は好きではない」（『守護国家論』について）と述べている。氏がどのような嗜好性を持っていても自由だが、宗教者の人間像や教義まで自分の好き嫌いを基

準に判断するのは適切ではないだろう。

日蓮が「種脱相對」や「日蓮本仏義」などの内奥の教義を一般の信徒には開示せず、極めて少数の門下にしか示さなかったことは事実として認められる。例えば種脱相對や曼荼羅本尊について教示した「観心本尊抄」を日蓮は富木常忍に与えたが、その「送状」には「此の書は難多く答少し未聞の事なれば人耳目を驚動す可きか、^{じもく}設い他見に及ぶとも三人四人坐を並べて之を読むこと^{なか}勿れ」（同 255 ㊦）と、同抄を決して多くの人に読ませてはならないと厳しく戒めている。

日蓮が「宗教の五綱」について「行者仏法を弘むる用心を明さば、夫れ仏法をひろめんと・をもはんものは必ず五義を存して正法をひろむべし、五義とは一には教・二には機・三には時・四には国・五には仏法流布の前後なり」（同 453 ㊦）と述べている通り、仏法の弘通は、教理の内容はもちろん、相手の能力（機根）、時代や国土の状況などを総合的に勘案してなされるものであり、誰に対しても一律の内容が開示されるものではない。相手によって異なる教示がなされることにはそれだけの理由と周到な判断があるのであり、その多様な言語表現について「二重基準」「秘密主義」などと非難めいた言辞を弄すること自体が筋違いであり、自身の浅慮を示すものという他ない。「大智慧の者ならでは日蓮が弘通の法門分別しがたし」（「阿仏房尼御前御返事」、御書 1307 ㊦）の言葉を重く受け止めるべきであろう。

宮田氏が仏教の教義についても自身の主観的理解を基準に判断していることは氏の諸論文の随所にうかがえる。例えば、草木成仏についても氏は「非生物である草木が仏になる（＝修行もなしで成仏できる）という神秘思想は全く理解できず、日蓮が魂を込めたから、曼荼羅本尊が仏の当体となるという神秘思想も理解できなかった」（SGI 各国の HP の教義紹介の差異について）と述べ、草木成仏の法理を神秘思想であるとして否定している。草木成仏とは、草木や岩石など、感情や意思を持たない存在と考えられてきた「非情」の存在も十界の当体として仏となりうるという法理であり、一念三千の要素である国土世間の概念と結びついている。

草木成仏は一念三千の法門の前提であり、日蓮自身も「観心本尊抄」で妙楽大師の「一草・一木・一礫・一塵・各一仏性・各一因果あり縁了を具足す」の文を引いて確認している（御書 239 ㊦）。天台・妙楽・日蓮が一貫して維持してきた草木成仏の法理を神秘思想という一言で排除したならば、三世間の中の国土世間を否定することになって一念三千の法数が成就せず、「一念二千」になってしまう。宮田氏にとっては、天台・妙楽・日蓮が

仏教の根本教義としてきた一念三千の法理よりも自身の主観的判断の方が上位に位置づけられている。

「私は合理主義者である」（日興の教学思想の諸問題〈2〉）として合理主義者を標榜する宮田氏は合理性を重視し、理性で当否を判断できない思想は神秘思想として排除する立場に立つようである。しかし、世界は理性で全て解明できているわけではなく、最先端の科学によっても未知の領域はいくらでもある。理性を重んずることは正しい態度だが、同時に理性の限界を認識しておくことも重要である。竜樹や天台の著述にある「言語道断・心行所滅」という言葉も世界を貫く真理が言語や人間精神の力では把握し表現できないことを示している。理性が判断できないものを全て拒絶するという理性至上主義でなく、人間の理性では把握できないものがあり、現在は正しい知識とされているものも絶対的なものではなく、未来には誤りとされて修正される可能性があることを認める謙虚さが必要ではなかろうか（ちなみに植物も歴^{れつき}とした生物であり、宮田氏が「非生物である草木」としているのは明らかな誤りである）。

最近のウイルス学の知見によれば生物と非生物の区別はあいまいになっており（生物と非生物を厳密に区別できない）、有情と非情の両者を包含して万物を生命の当体として把握しようとする一念三千の思想は、むしろ現代の学問からも支持されるものになっていると思われる。草木成仏の法理は現代の学問の方向性と合致しており、決して理解不能な神秘思想などではない。

各人の理解が判断の基準であるという相対主義的立場に立つ氏は、自分が理解できないものは全て排除し、否定しているようである。しかし法華経は、「仏の成就したまえる所は、第一希有難解の法なり。唯だ仏と仏とのみ乃し能く諸法の実相を究尽したまえり」（法華経 108 章）と説き、仏が悟達した甚深の法は仏のみが知り得るものであって、声聞・縁覚・菩薩などでは知り得ないものであるとしている。「言語道断・心行所滅」の言葉と同様、仏の悟った法は二乗などが用いる合理的判断力を超越したものであるとするのである。その故に仏法の領解は、智慧第一の舍利弗ですら自身の智慧ではなく法に対する信によって初めて可能になったと説かれる（「以信得入」）。

それに対し、自分の理性的判断で理解できないものを全て神秘思想として否定する態度では罪障消滅（宿命転換）や人間革命、あるいは祈りの力ということも受け入れられないものとなるのではなかろうか。およそ宗教とは、妙法といい神というなど呼称は様々であるとしても、死後の問題を含めて、人智を超越した何ものかを信ずることに他ならない。

それ故に、理性で判断できないものは全面的に排除するという単純浅薄な合理主義にとどまっていたのでは、結局のところ宗教を取り扱うことは不可能となろう。

現代人である以上、各自の合理的理解で物事を判断していくのは当然だが、同時に理性は万能ではなく、世界には理性の力では把握できない領域があり、また各自の判断が誤まったものとして常に修正される可能性があることを知らなければならない。その認識を持たず、自己の理解が常に正しいものとして自己の見解に固執し、他者からの批判を拒否して自分を特権的立場に置くことは一つの傲慢として否定されよう。仏教においては仏や師匠の教えよりも自分の判断を優先させる態度が顕著な禅宗に対し、天台大師は『摩訶止観』で「謂己均仏（己、仏に均しと謂う）」として厳しく破折した。自己の理解を一切の基準にする姿勢は、天台のこの批判に当たる恐れがあると思われる。