『創価学会教学要綱』の考察

――仏教史の視点から

要約版

須田晴夫

目次

(1)　日蓮は「釈迦仏の使い」か

(2)　久遠実成の釈迦仏も迹仏

(3)　法華経成立の意義

① 法華経成立までの歴史

② 法華経作成の目的

(4)　日蓮が釈迦仏と法華経を宣揚した意味

(5)　日蓮による下種仏法の確立

(6)　日蓮滅後の日蓮教団――日興門流と他門流の相違

(7)　日興門流の日蓮本仏論

(8)　富士門流の変質

① 僧侶の腐敗・堕落

② 法主絶対論の形成

③ 戒壇本尊の虚構

④ 化儀の悪用と僧俗差別

⑤ 権力への迎合

(9)日寛による教義の体系化

(10)創価学会の歴史と日蓮正宗からの除名処分

(11)僧宝から日興を排除してよいか

(12)『教学要綱』における誤りと疑問点

(13)　まとめ

はじめに

二〇二三年十一月に『創価学会教学要綱』が発刊された。その時点における創価学会の教義を公に示した公式見解である。

筆者は一九六三年に創価学会に入会して以来、学会員として日蓮仏法の信仰に励んできたが、『教学要綱』を読んでこれまで学んできた教義と大きく乖離（かいり）したところが多くあることに強い違和感を覚えた。そこで問題の所在を明らかにし、日蓮仏法のあるべき教義を考えるために本書を書き起こすこととした。記述に当たっては『新版　日蓮の思想と生涯』『日興門流と創価学会』『新版　生命変革の哲学』など、これまで出版した拙著をベースにし、釈迦から創価学会に至る仏教史の概略を確認しながら進めてみた。

会の公式見解に対して意見を述べることは本意ではないが、ことは信仰の根本である教義の問題である。これまで学会員は創価学会を通して日蓮仏法を実践し、人生の困難を乗り越えて各自の宿命転換を実現してきた。その功徳の実感は創価学会に正しい仏法が存在していることを確信させるものであった。しかし今後、もしも教義に誤りが生じたならば、それを放置しておくことは将来の人々の幸福の道を閉ざし、仏法破壊の事態に陥る恐れすらある。

一九三〇年に創立された創価学会は、これまで日本と世界に日蓮仏法を広く弘通する偉大な実績を残してきたが、人間が形成している団体である以上、絶対無謬（むびゅう）の存在ではなく、その歴史には改めるべき多くの反省点があったことは言うまでもない。一九七〇年にいわゆる「言論問題」を巡って自らの言論妨害行為について謝罪したこと、それまで掲げてきた「国立戒壇」の用語を今後用いないと表明したことなどはその一例である。人間の集団であるならば試行錯誤があることは当然である。誤りが明らかになれば、それを正さなければならない。信仰は各人の人生に直結する問題であるから公式見解だからというだけでそれに盲従するのではなく、自分の頭で考え、検証していく作業が必要であろう。

「創価学会は、人権を擁護し促進する」（「創価学会社会憲章」）と自ら宣言しているので、「言論の自由」に基づく本書に対しても、その内容に同意できるかどうかはともかく、一つの主張として受け止められることを期待したい。本書が創価学会の健全な発展のため、その一助になれば幸いである。

二〇二四年八月　　著者記す

（1）日蓮は「釈迦仏の使い」か

『教学要綱』の骨子の一つは、最後まで一貫して日蓮を「釈迦仏の使い」「上行菩薩の再誕」と位置づけていることである。例えば竜の口の法難と佐渡流罪に触れて『教学要綱』は次のように述べている。

「この二つの最大の難を乗り越える中で、大聖人は境涯の大転換を果たされた。（中略）それでは、大聖人は新たにどのような立場に立たれたのであろうか。それは、釈尊から滅後悪世の弘通を託された地涌の菩薩、なかんずくその筆頭である上行菩薩としての役割を果たす立場である」

日蓮は、通常の御書においては自身が上行菩薩に当たると明言していないが、「地涌の菩薩のさきがけ日蓮一人なり。地涌の菩薩の数にもや入りなまし。もし日蓮、地涌の菩薩の数に入らば、あに、日蓮が弟子檀那、地涌の流類にあらずや」（一七九〇頁）、「日蓮と同意ならば地涌の菩薩たらんか。地涌の菩薩にさだまりなば、釈尊久遠の弟子たること、あに疑わんや」（一七九一頁）等と謙遜の表現を用いながら自身と門下が地涌の菩薩に当たることを強調して門下を化導した。

五百塵点劫に成道した久遠実成の釈迦仏が地涌の菩薩の上首である上行菩薩に法華経の要法を付嘱して仏滅後の弘通を託したということは法華経神力品に説かれる内容である。従地涌出品（じゅうちゆじゅっぽん）に「我、久遠よりこのかたこれ等の衆を教化せり」と説かれるように、釈迦仏が地涌の菩薩を久遠の昔から教化してきた師に当たるとされる。そこで日興門流以外の日蓮宗各派は、この経文の内容に従って日蓮を上行菩薩とし、久遠実成の釈迦仏を本仏とする。

日蓮＝（イコール）上行菩薩ということは諸門流も日興門流も同じだが、諸門流が日蓮を文上の法華経が示す通り「釈迦の使い」「釈迦から委託された存在」と位置づけるのに対し、日興門流は日蓮を上行菩薩とするにとどまらず、日蓮を上行とするのは化導のための方便であって、日蓮の内証は釈迦を超越した根源仏すなわち久遠元初自受用身如来であるとする。そこに日興門流と身延派など他門流との根本的な相違がある。

ところで『教学要綱』は諸門流と同様に、あくまでも日蓮を「釈迦の使い」とする立場に立つので、経典の上では上行は釈迦の弟子であるから、当然のことながら釈迦を上位、日蓮を下位の存在と位置づけることになる。それは日蓮よりも釈迦を根本視する態度であり、身延派等と同様の釈迦本仏の立場に近づく。もちろん『教学要綱』は釈迦本仏とははっきり言わないが、日蓮＝（イコール）上行菩薩の立場にとどまる限り、実質的には「隠れ釈迦本仏論」と見なされよう。

日蓮の後継者日興に始まる日興門流では日蓮を根源の法である南無妙法蓮華経と一体不二の根源仏とするが、『教学要綱』の言う「末法の本仏」は日興門流の意味する「末法の本仏」とは言葉は同じでもその内実が全く異なっている。『教学要綱』によれば、日蓮は「上行菩薩の働きを果たした」「仏の使い」である菩薩であり、仏ではない。『教学要綱』が日蓮を指して「仏と同じ権能を有して」と述べているのは、仏ではない存在が仏と同じ権能を持つという意味なので、日蓮を仏と認めず菩薩にとどまるとする立場に立っていることを表明している。

（2）久遠実成の釈迦仏も迹仏

法華経神力品において上行菩薩に仏滅後の仏法弘通を付嘱した主体者は、五百塵点劫という久遠の昔に成道したとされる久遠実成の釈迦仏である。如来寿量品では、釈迦が今世で初めて成道したとする爾前迹門（にぜんしゃくもん）の立場を退け、「我実に成仏してよりこのかた、無量無辺百千万億劫なり」と説いて、釈迦が五百塵点劫の昔に仏果を得たとする。結果がある以上、必然的にそれをもたらした原因がある道理だが、寿量品に「我、もと菩薩の道を行じて（我本行菩薩道（がほんぎょうぼさつどう））」と釈迦が成道以前に菩薩道を行じていたと説かれることをもって、天台大師は釈迦の成道をもたらした本因は菩薩道を行じたことにあるとした。釈迦は菩薩道を行ずることによって五百塵点劫の時に初めて成道したというのである。

菩薩道を行じたという以上は、行ずる法がなければならない。釈迦仏は成仏を可能にする根源の法を行ずることによって成道を遂げたのである。その根源の法（＝妙法）こそが釈迦仏を生み出した「能生（のうしょう）」の師であり、釈迦はその法によって仏にさせてもらった「所生（しょしょう）」の存在となる。妙法が能生、釈迦が所生であることについて日蓮は「本尊問答抄」で「法華経は釈尊の父母、諸仏の眼目なり。釈迦・大日、総じて十方の諸仏は、法華経より出生し給えり。故に今、能生をもって本尊とするなり」（三〇四頁）と説いている。

その根源の法は、日蓮が「三世の諸仏の師範」と述べているように、釈迦仏だけでなく一切の仏を仏にさせた師である。日蓮は「その法体とはまたなにものぞ。南無妙法蓮華経これなり」として、南無妙法蓮華経こそが諸仏を成道させた法体であるとした。もちろん南無妙法蓮華経は寿量品の文上に明かされてはいない。寿量品は釈迦仏の五百塵点劫の成道を説くことを通して「我本行菩薩道」の文の文底に暗々裏に南無妙法蓮華経を指し示したのである。

久遠実成の釈迦仏は南無妙法蓮華経によって仏にさせてもらった仏であるから根源の仏ではない。また五百塵点劫という一時点において初めて成道した仏であるから無始の存在でもない。寿量品の後

の分別功徳品や神力品に「如来の滅後」と説かれるので無終でもない。釈迦仏は有始有終の、時間的に限定された仏である。それ故に『教学要綱』が「釈尊の本来の真実の境地（本地）は、無限の過去から無限の未来まで常に存在する『永遠の仏』である」とするのは法華経の内容に完全に違背している。それにもかかわらず法華経の明確な教示を無視して強引に釈迦を永遠の仏としていることはそれ自体が一種の欺瞞であり、『教学要綱』が人々を釈迦本仏へ引き入れようとする意図を持っていることをうかがわせる。

法華経において釈迦仏は永遠の仏ではないので、その教えも時代の経過とともに救済力を喪失する「末法」が到来する。それは分別功徳品に「悪世末法」とある通り、法華経自体が認めるところである。末法においては文上の法華経では衆生を救うことができないから、一切衆生を成仏させうる根源の法（南無妙法蓮華経）が説かれなければならない。それ故に日蓮は「今、末法に入りぬれば、余経も法華経もせんなし、ただ南無妙法蓮華経なるべし」とするのである。日蓮が「今、末法に入りぬ。人ごとに重病有り。阿弥陀・大日・釈迦等の軽薬にては治し難し」と明言している通り、結局のところ釈迦仏は末法の衆生を救うことができない仏であり、末法においては釈迦に代わって能生の法体である南無妙法蓮華経を弘通する教主が出現しなければならない。実際に南無妙法蓮華経を弘めた存在は日蓮以外にはないのであるから、日蓮その人を南無妙法蓮華経と一体の根源仏と位置づけることが必然の帰結となる。久遠実成の釈迦仏も衆生の機根に応じて出現した迹仏であり、諸仏を生んだ師である南無妙法蓮華経如来に対しては劣位にあるという勝劣を説くのが日蓮の元意であり、日興門流の根本教義である。

歴史的に見ても法華経は紀元一世紀ないしは二世紀頃に成立した初期大乗経典の一つであり、寿量品に説かれた久遠実成の釈迦仏といっても実在の存在ではなく、法華経制作者が創作した観念上の存在に過ぎない。先に述べたように、久遠実成の釈迦仏とは、釈迦仏を含む一切の仏が根源の法（＝妙法）を因として成仏した存在であるという「能生・所生」の思想を打ち出すために法華経制作者が作り上げた一つの観念なのである。阿弥陀如来や大日如来など、経典に説かれる諸仏と同じく、現実にはいつどこに存在したわけでもない架空の存在である。久遠実成の釈迦仏が三十二相を具える色相荘厳の仏であると説かれることもそれが架空のものであることを示している。体が金色で眉間の白毫から光明を発するなどの三十二相の姿は神話的思考の中で生きていた古代人を引き付けるための手段として説かれたものであり、現実にそのようなウルトラマンのようなものが存在するはずもない。

経典上の仏は仏の働きを示すために説かれた「迹仏」であり、現実に存在する仏は妙法を受持した凡夫以外にない。この「諸法実相抄」の文などに照らすならば、久遠実成の釈迦仏を迹仏とする解釈

は日蓮の御書には見られないなどという主張は明白な誤りである。

『教学要綱』の立場は論理的に破綻している。あくまでも日蓮を釈迦の使いであるとするのであれば、身延派が主張するように、末法においても釈迦が本仏であり、日蓮は仏ではなく釈迦から委託された上行菩薩に過ぎないとするのが論理的に整合性のとれた正しい在り方となろう。『教学要綱』が日蓮を「末法の本仏」としているのは釈迦から委嘱された「末法の弘通者」の意味であり、根本の仏という本来の意味はない。それ故に『教学要綱』が説く日蓮本仏論は言葉の上だけの「偽装」であり、「偽装日蓮本仏論」と言わなければならない。

（3）法華経成立の意義

①法華経成立までの歴史

それでは法華経という経典は何の目的のために制作されたのか。この点を考えるには仏教史の概略を確認する必要がある。

周知の通り、釈迦（ゴータマ・シッダルタ）は現在のネパール共和国西南部のルンビニに王家の王子として生まれた。その生没年代には紀元前五六六年～前四八六年、前四六三年～前三八三年など多くの説があり、確定しない。結婚して男児を得たが、生老病死という人生の根本問題の解決を求めて十九歳あるいは二十九歳の時に王子の地位を捨てて出家し、沙門となった。当時のインドは神々への賛歌であるヴェーダを聖典とするバラモン教が支配的で、厳しい男女差別やカースト制度による階級差別が行われていた。

沙門となった釈迦は徹底的な修行に励み、三十ないしは三十五歳の時にブダガヤの菩提樹の下で悟りを開いたと伝えられる。この時、釈迦は宇宙を貫く根源の法（＝妙法）を覚知したと考えられる。その後、釈迦は八十歳で入滅するまで伝道の歩みを続けた。

釈迦が説いた教えは従来のバラモン教や同時代の「六師外道」と呼ばれる自由思想家たちの思想を厳しく批判するものであった。他宗教にはない仏教の特徴は「諸法無我」「諸行無常」など、法印（法の印）と言われる言葉に象徴的に示されている。

「諸法無我」とは、全ての現象（諸法）において、バラモン教が説くアートマンや霊魂などのような

不滅の実体（我）は存在しないということをいう。それ故に仏教は、宇宙を創造し、人間世界に介入する神などの観念は一切認めない。ただ存在するのは因果の法則を含む「法（ダルマ）」だけであるとする。その意味で仏教は当初から徹底した無神論の立場に立つ宗教である。

「諸行無常」とは、全ての存在は生滅変化するものであり、常に変わらない常住不滅のものは存在しないことをいう。

「諸法無我」「諸行無常」という仏教の根本思想は、まとめれば「縁起説」に要約される。縁起とは縁によって生起するとの意で、現象世界には他と無関係にそれ自体だけで存在する常住・固定の実体はありえず、万物は原因および原因を発動させる他との関係（縁）によって生滅流動していくことをいう。「縁起」は「空」「中道」と同義とされる。

また釈迦は先行するインド思想から「業」と「因果」、および三世にわたる「輪廻」の思想を継承した。そこで仏教の根本的特徴は「縁起」「因果」「業」「輪廻」に要約することができる。従ってそれらの一つでも欠けたものは仏教ということはできない。

仏教経典はその最古のものでも釈迦の滅後しばらくしてからまとめられたもので、釈迦が実際に語った「直説」ではない。しかし、アショーカ王以前に成立した最古の仏典と考えられている「スッタニパータ」などから釈迦の実際の教えをある程度うかがうことができる。そこでは四諦（したい）などの理論的教理は述べられておらず、素朴な形で人として生きるべき道が説かれている。当時はそのような素朴な教えで人々を救うことができたからである。しかし、時代が下り、人々の機根が劣化するほどより強い救済力を持った教法が必要になってくる。この点について日蓮は「報恩抄」で「内証は同じけれども、法の流布は、迦葉・阿難よりも馬鳴（めみょう）・竜樹等はすぐれ、馬鳴等よりも天台はすぐれ、天台よりも伝教は超えさせ給いたり。世末（すえ）になれば、人の智はあさく仏教は深くなることなり。例せば、軽病には凡薬、重病には仙薬、弱き人には強きかとうど（方人）有って扶（たす）くる、これなり」と述べている。

素朴なものであったが、人間の絶対的平等を説いた釈迦の教えは権威的・差別的なバラモン教や道徳否定の傾向を持つ六師外道の思想に飽き足らなかった人々の心を捉え、あらゆる階級の人々が出家あるいは在家者として釈迦の門下になって初期の教団を形成した。釈迦の説いた法は万人において普遍的なものであり、万人が自らの力によって法の体現者となりうるとするものであるから、悟りの内容において僧俗の差別も存在しなかった。このような仏教の平等思想はバラモン教などの既成勢力からの反発と迫害を受けたが、釈迦在世中の教団は拡大を続けた。

釈迦の入滅後、教団は十大弟子の一人である摩訶迦葉（まかかしょう）が中心になって運営された。迦葉は仏の教えが消滅することを恐れ、釈迦の入滅後まもなく仏弟子を集めて釈迦の教えをまとめる作業に着手し

た。しかし教団が発展し社会的な勢力として定着すると、教団の維持を優先する傾向が生ずるようになった。またインド社会の差別思想に影響されて女性を下位に置き、男性の出家僧を在家者よりも上位に置く男女差別と出家優先主義が強まった。さらには釈迦を特別視して神格化することも始まった。

仏教は当初、インドの一部で行われていた宗教に過ぎなかったが、釈迦滅後百年（または二百年）に現れたと伝えられるアショーカ王が仏教に帰依すると、仏教はインド全体に広まっていった。アショーカ王までの仏教は「原始仏教」と呼ばれる。

アショーカ王以後、仏教教団は多くの部派に分裂していった。主な部派は全インドで二十ほどになる。この頃の仏教は部派による仏教だったので「部派仏教」と呼ばれる（後の大乗仏教からは批判の意味で「小乗仏教」と呼ばれた)。部派仏教は出家者を在家者の上位に置く出家主義を特徴とする。またこの世にいる仏は釈迦のみであるとし、成仏を目指して修行する「菩薩」も「釈迦菩薩」しか認めなかった。一般の人間には仏に成る性質はないとされ、人間が到達できるのは声聞の最高位である阿羅漢（あらかん）の境地までであるとした。

部派教団は王や富裕な商人から莫大な寄進を受け、経済的に繁栄した。その結果、生活のために出家する者や僧侶でありながら金貸しを営む者などが続出し、教団の腐敗が始まっていった。一方で僧侶は特権に守られて僧院に閉じこもり、釈迦の教えを整理し体系化しようとして煩瑣（はんさ）な学問研究にふけった。そこで部派仏教の教義は「アビダルマ」と呼ばれる。アビダルマ論書を集めたものを「論蔵（ろんぞう）」といい、原始仏教時代にまとめられた「経蔵」「律蔵」と合わせて「三蔵」と呼ぶ。

部派仏教の僧侶は自分が悟るための修行と学問論議に没頭して他者の救済などには目も向けない、極めて自己中心的な態度に終始した。そのような部派仏教に対し、仏教本来の在り方から逸脱したものであるとの批判が生ずるのは自然の勢いであった。そこで部派仏教を釈迦の精神を見失った「小乗」であると批判する仏教改革運動が紀元前後に生じ、そこから生まれたのが大乗仏教である。大乗仏教の特徴として次の諸点が挙げられる。

（ⅰ）僧俗平等

大乗仏教は僧俗を差別せず、僧俗平等の立場をとった。

（ⅱ）成仏を目指す仏教

成仏が万人の目指すべき目標であるとし、誰もが菩薩になりうるとした。

（ⅲ）利他行の強調

菩薩の特質は利他行にある。この点で自己の修行の完成だけを考えて他者を顧みようとしなかった部派仏教（小乗仏教）の修行者（声聞）と明確に異なった。それ故に小乗仏教は声聞乗の仏教、大乗仏教は菩薩乗の仏教と称される。

（iv）現在多仏の思想

大乗仏教は釈迦仏だけでなく多数の仏が同時に存在するとした。この点で仏は釈迦仏のみとする小乗仏教と異なる。

（v）煩悩の容認

小乗仏教は煩悩を断ずることを悟りの要件としたが、大乗仏教は煩悩を悟りと成長のための契機とした。この点は標語的には「煩悩即菩提」と表現される。

（vi）芸術と時代精神の尊重

小乗仏教の戒律は音楽・舞踊・演劇の鑑賞を禁止していたが、大乗仏教はそれらを仏塔や経巻に対する供養とした。この点は大乗仏教の在家性の表れでもある。また小乗仏教が自身の教義に閉じこもって同時代の精神文化を顧慮しなかったのに対し、大乗仏教は同時代の精神文化を積極的に吸収し、それに対応しようとした。

（vii）社会変革への志向

大乗仏教は自身の内面に閉じこもる態度を退け、仏教の慈悲の精神を各人の生活や社会の上に実現しようとした。この点も出家主義に傾斜して僧院に暮らし、民衆の生活や社会を顧みようとしなかった小乗仏教と対照的である。

大乗仏教運動を起こしたグループは、それぞれの思想を表明するために並行的に大乗経典を作成した。紀元前後のもっとも早い時期に成立したと考えられているのは般若経系の経典、ないしはそれに影響されて成立した維摩経などである。それら最初期の大乗経典は部派仏教を厳しく批判するあまり、部派仏教を担ってきた出家者（声聞・縁覚）を成仏できない存在として排斥する態度をとった。しかし、そのような態度は声聞・縁覚の二乗に対する「逆差別」となり、一切衆生を平等に救済しようとする仏教本来の精神と矛盾するものとなった。そこで、従来の部派仏教と大乗仏教の誤りを正し、万人平等の成仏という仏教本来の思想を復活させる目的で作成されたのが法華経である。

法華経が作られた地域はガンダーラやカシミールなどの西北インド地方、作られた時期は一ないしは二世紀頃と考えられている。

法華経は、釈迦と同様に根源の法を自ら覚知したと確信した制作者グループが「この教えこそが釈迦の真意である」との信念のもと、釈迦仏を主人公にして創作した経典である。

②法華経作成の目的

天台大師以来、法華経の前半を迹門、後半を本門とするのが通例だが、法華経はまず前半の迹門においてこれまで成仏できないとされてきた声聞・縁覚に次々と未来成仏の授記を与えていった。さらには仏教教団の破壊を企てた悪人である提婆達多にも成仏の授記を与え、また人間界の衆生ではない竜王の娘である竜女の即身成仏を説いて悪人・女人の成仏を明かした。こうして法華経は一人の例外もなく万人が等しく成仏していけることを確定した。万人成仏という釈迦の理想は、経典の歴史においては法華経の成立によって初めて確立されたのである。

法華経は万人成仏の法理を理論的に明らかにしただけではなく、後半の本門においては実際に成仏していくための道を開いた。まず従来の経典では仏国土は人間の住する現実世界（娑婆世界）とは別の国土であると説かれる傾向があったのに対し、法華経は寿量品で釈迦仏が娑婆世界で教化する仏であると説いて、仏国土は現実世界以外にないことを強調した。どれほど苦悩の多い世界であっても、その現実の上に幸福を確立していくことが仏教の精神であることを明確にし、現実世界から逃避して他の国土を憧れる空想的な態度を退けたのである。

その上で法華経は釈迦仏が何時、どのようにして成仏したかということを明かし、釈迦仏に倣って万人が成仏していける道を示した。すなわち寿量品で、釈迦仏が成道したのは今世ではなく五百塵点劫という長遠の過去であるとし、それ以前に菩薩道を行じたことを因として成仏したと説いた。歴史的には釈迦が三十あるいは三十五歳頃に悟りを開いたのは出家以後に積み重ねてきた瞑想などの修行の結果だが、寿量品はその仏因・仏果は表面的なものに過ぎず、真実の成仏の因は過去世における菩薩道の実践であったとする。菩薩道を行ずるというからには行ずる法がある道理であり、釈迦仏はその法を師として成仏した仏であることが明かされた。法華経は釈迦仏を仏にさせた法が存在することを「我本行菩薩道」の文の文底に暗々裏に指し示したのである。法華経が他のあらゆる経典を超える経典である所以は、まさに法華経が根源の法の存在を暗示した点にある。法華経が説かれた当時の人々はこの寿量品の説示を通して妙法の存在を知り、それを覚知していくことができた。その意味で法華経は当時の衆生に対して優れた救済力を持つ経典であったと考えられる。

法華経編纂の目的は、一つは当時の人々に等しく成仏の道を開くことにあったが、それ以上に大きな目的は未来の人類の幸福に寄与するところにあった。法華経は、法師品以降は「仏滅後の弘通」が主なテーマになっている。法師品には次のような文がある。

「私の滅後の悪世に、よくこの経を受持する人がいたならば、まさに合掌し、礼拝して尊敬し、世尊を供養するようにすべきである」

また法華経は「如来の滅後に末法の中に於いて」、「悪世末法の時　能く是の経を持(たも)たば」と説いて、釈迦仏法の救済力が失われる「末法」の到来を予測している。そこで法華経は仏滅後の仏法弘通を担う存在として、釈迦仏が久遠の昔から教化してきたとする無数の地涌の菩薩を大地の下から呼び出した。その上でひたすら礼拝行を行う不軽菩薩を登場させ、迫害を受けながらもその逆縁を通して仏法を弘通していく仏滅後の実践の在り方を示した。

不軽品の次の神力品で、釈迦仏が地涌の菩薩、なかんずくその上首である上行菩薩に仏滅後の仏法弘通の役割を付嘱したと説かれる。仏滅後といってもその元意は釈迦仏法が救済力を喪失する末法にあると考えられる。釈迦仏法に力がある限りはその教主である釈迦仏に代わる弘通者が登場する必要もないからである。そこで、上行菩薩が弘通する法は末法に力を失った文上の法華経ではない。

経文の表面的な次元と奥底の次元の二重構造は地涌の菩薩についても見られる。従地涌出品において地涌の菩薩は釈迦仏が久遠の昔から化導してきた弟子であると説かれている。しかし、地涌の菩薩は仏の徳相である三十二相を具え、あまりにも偉大な姿なので、釈迦仏が地涌の菩薩について自分が教化してきた弟子であると説いても、それは二十五歳の青年が百歳の老人を指して我が子であるというようなもので世の人々が到底信じがたいことであるとしている。一般に菩薩といえば成仏を目指して修行している存在であり、しかも地涌の菩薩が釈迦から教化されてきた弟子であると説かれるのに、他方で釈迦が二十五歳の青年で地涌の菩薩が百歳の老人と見られるとは何を意味しているのか。ここに経典の表面上に現れていない奥底の元意がある。

天台大師が『法華文句』で地涌の菩薩について「皆これ古仏(こぶつ)なり」と述べているように、地涌の菩薩は経典の文上では釈迦仏から教化されてきた菩薩として登場しているが、その実体は釈迦仏をも超える久遠の仏であるということがその元意である。

同様の意味の二重構造は不軽菩薩についても指摘できる。不軽菩薩は経典の文上では釈迦仏の成道前の修行時代の名前とされているが、実質は末法における弘通者を意味している。しかも釈迦仏が教えを受け入れる順縁の衆生を化導したのに対し、不軽菩薩は杖木瓦石(じょうもくがしゃく)などの迫害を受けながらその逆縁によって仏法を弘通するという釈迦仏とは対照的な存在になっている。

天台大師によれば、釈迦仏の化導は本から善根をもっている（本已有善）機根の高い衆生を救うために、各人の善根を擁護しながら小法を説くものであるのに対し、不軽菩薩の化導は何ら善根を持たない（本未有善）劣機の衆生を救済するために、人々の反発にかかわらず大法を説いていくものである。ここで天台大師は、不軽が説く法が釈迦仏の説く法よりも偉大な教法であるとしている。釈迦仏法の限界が露になった時代（末法）にこそ、不軽菩薩（＝地涌の菩薩）が釈迦仏法の限界を超えた大法を弘通するというのである。不軽菩薩も地涌の菩薩に包摂されるから、天台大師は小法を説く釈迦仏から大法を弘める地涌の菩薩への教主の交代、時代の転換を説いていると解せられる。

教主の交代という視点は神力品の結要付嘱の意義を考える上でも重要な鍵となる。神力品の経典上では久遠実成の釈迦仏が滅後の仏法弘通の使命を自身が教化してきた弟子である地涌の菩薩なかんずく上行菩薩に委託（付嘱）したことになっているが、先に見たように地涌の菩薩の本地は単なる釈迦仏の弟子ではなく久遠の仏であるから、釈迦仏から上行への付嘱は仏から弟子の菩薩に対する権限の付与、役割の委託ではなく、その実体は釈迦仏から上行菩薩という教主の交代を意味している。しかも釈迦仏は根源の妙法によって成仏させてもらった本果の仏だが、上行は成仏の本因となる根源の妙法を所持してそれをそのまま弘通する本因の仏である。

教主が交代するのであるから末法は釈迦仏が出る幕ではなく、釈迦仏は過去の仏となる。末法では妙法を弘通する上行菩薩が教主として出現するので、その時代には上行の化導に従うべきであるとの未来へのメッセージを示したのが神力品の趣旨である。

法華経は寿量品の文底において万人成仏の本因となる根源の妙法の存在を示し、不軽品で末法における実践の在り方を説いた。その上で、神力品で妙法を弘通する上行菩薩が末法に出現することを予言した。法華経それ自体は末法には救済力を喪失しているが、末法に妙法を弘通する教主の出現を予言することによって、その仏の化導を助けることを目的として作成されたと解することができる。

この点について池田大作は旧版の創価学会版法華経の序文で「二十八品は、三大秘法の仏法の序分として流通分として用いるのである」と述べている。末法において弘通される法体はあくまでも三大秘法の南無妙法蓮華経であり、文上の法華経は三大秘法を弘通するための手段として用いられる存在であるということが重要である。その意味では『教学要綱』が「日蓮大聖人は、インドで成立した大乗仏教の代表的な経典の一つである『法華経』を根本の経典と定めて、万人の救済する新しい修行法を確立された」としているのはむしろ誤りである。日蓮において法華経は自身が依拠する根本の経典ではない。日蓮は法華経によって妙法を覚知したのではなく、自解仏乗であり、日蓮にとって法華経は妙法を弘通するために用いるものに過ぎないからである。その視点に立って初めて日蓮が法華経と釈迦仏を宣揚した意味を理解することができる。

しかし、日興門流以外の身延派などの他門流は日蓮が上行菩薩に当たるという認識は持つものの、釈迦仏が成道した本因の法を明らかにせず、上行を釈迦仏から仏滅後の弘通を託された仏の使いであるとして、法華経文上の表面的な理解にとどまっている。例えば身延派では天台の『法華玄義』に従って釈迦仏成道の本因を五百塵点劫以前に菩薩道を行ったこととするが、菩薩道を行じた法が何かを明らかにしていない。釈迦仏を成道させた能生の法が根源の妙法（南無妙法蓮華経）であることを理解できないのである。ひるがえって『教学要綱』では釈迦仏の本果（久遠実成）には触れているが、それをもたらした本因には全く触れていない。また上行菩薩についても、釈迦仏から化導され、末法弘通の役割を託された「使い」「代理者」とするのみで、上行が本因の仏であるという認識を持っていない。それは『教学要綱』が法華経文上の教相に囚われて文底の元意を理解しようとせず、身延派などと同列の次元にあることを示している。

（4）日蓮が釈迦仏と法華経を宣揚した意味

日蓮は門下に対して釈迦仏を「教主釈尊」と宣揚し、法華経が最勝の経典であることを強調し続けた。当時は天台宗や南都六宗などの旧仏教が一様に密教化する一方、法然に始まる専修念仏が急速に拡大するなど、浄土教が広く社会全体に浸透する状況があった。その状況下で日蓮が自身の宗教を弘通するためには大日如来や阿弥陀如来を信仰し密教経典や浄土三部経に傾斜している人々の心を釈迦仏や法華経に引き戻さなければならなかった。日蓮が三大秘法を弘通する前提として、法華経以外の諸経を基盤とする念仏や真言等の諸宗を厳しく破折する実践が不可欠であったのである。そのことは日蓮が三十二歳で立宗宣言し南無妙法蓮華経の弘通を開始したその時にも念仏と禅宗に対する破折を行っているところにうかがうことができる。日蓮による釈迦仏と法華経の宣揚はそのような状況下で人々を三大秘法へと教導していくための方便（手段）であったと考えられる。

釈迦仏を宣揚した日蓮は、門下の富木常忍と四条金吾夫妻が釈迦仏像の造立を報告した時もその行為を承認し称賛したが、それはあくまでも釈迦仏像に囚われていた当時の門下の機根を配慮した振る舞いであり、日蓮の方から門下に対して釈迦仏像の造立を積極的に勧めた例は皆無である。日蓮が釈迦仏を本尊としたことは一切ない。日蓮が門下に礼拝の対象として授与した本尊は中央に「南無妙法蓮華経　日蓮（花押)」と記した文字曼荼羅以外になかった。そのような具体的な振る舞いに日蓮の本意をうかがうことができる。

日蓮は五時八教の教判によって法華経を最勝の経典とした天台大師の判断を妥当とし、法華経が仏の悟りをもっとも正確に表している最高第一の経典であるとした。それは、日蓮在世の当時、真言密教や浄土教、禅宗などの諸宗がそれぞれ所依の経典を押し立てているのを破折する趣旨であることは言うまでもない。日蓮と諸宗との理論的な争点は法華経と他経との勝劣にあったからである。そこで日蓮は、法華経の文底に示されている南無妙法蓮華経を弘通する前提として、他経に対する法華経の卓越性を強調した。いわば人々を南無妙法蓮華経に導く手段として法華経二十八品を用いたのである。

もちろん日蓮は自身が「法華経の行者」であることを強調している。「法華経の行者」というと、ともすれば法華経が根本で、日蓮は法華経に説かれたことを行じた従属的な存在であると受け止めがちだが、しかしこの言葉も法華経を妙法弘通の手段として用いるという意味から理解しなければならない。日蓮は法華経が予言した通りの激しい法難を身をもって受け、法華経の文を「身読」したが、その身読は自身の教えの正当性を法華経によって証明し、人々が日蓮の教説を受け入れやすくするための実践であった。日蓮が法華経に説かれた通りに多くの法難を受けたことは誰人も認めざるを得ない客観的事実であり、日蓮はその客観的事実を通して人々が南無妙法蓮華経を受け入れる機根を整えたのである。

このように日蓮は当時の人々を化導する手段として釈迦仏と法華経を宣揚したが、一方ではその限界を明確に指摘している。先に述べたように「妙密上人御消息」では「今、末法に入りぬ。人ごとに重病有り。阿弥陀・大日・釈迦等の軽薬にては治し難し」と、釈迦仏は末法の衆生を救済できない仏であると断じている。

法華経についても日蓮は「上野殿御返事」で「今、末法に入りぬれば、余経も法華経もせんなし、ただ南無妙法蓮華経なるべし」と法華経が末法の衆生救済に無力であることを明示している。

日蓮の内奥の真意は文字曼荼羅本尊の相貌に明確に示されている。門下に宛てた個々の御書においてはそれぞれの門下の機根に配慮することが必要であったが、本尊は教義の根幹であるから個々の衆生の機根を超越した日蓮の真意が表されているからである。文字曼荼羅本尊の中央に記されているのは「南無妙法蓮華経　日蓮（花押）」であり、釈迦牟尼仏と多宝如来はその左右に脇士の位置に記されている。日蓮が佐渡に向かう前日に記した最初の文字曼荼羅である楊枝本尊を初め、釈迦仏と多宝如来が記されていない日蓮真筆本尊も複数存在する。この事実が示すように釈迦仏は曼荼羅本尊においては省略されることもある二義的な存在である。それに対して「南無妙法蓮華経　日蓮（花押）」が略された文字曼荼羅は存在しない。

「日女御前御返事」に「これらの仏菩薩・大聖等、総じて序品列坐の二界八番の雑衆等、一人ももれずこの御本尊の中に住し給い、妙法五字の光明にてらされて本有の尊形となる。これを本尊とは申すなり」とあるように、「南無妙法蓮華経　日蓮（花押)」が十界の衆生を本有の尊形ならしめる主体的中心である。すなわち「南無妙法蓮華経　日蓮（花押)」こそが日蓮の本尊の本質的要素であることが分かる。その相貌は日蓮が南無妙法蓮華経と一体不二の根源仏である（人法一箇）ことを示している。ちなみに『教学要綱』は日蓮仏法の根本である曼荼羅本尊の中心が「南無妙法蓮華経　日蓮（花押)」であるという相貌の意味について全く論及していない。日蓮を釈迦仏の「使い」と位置づける『教学要綱』の立場では釈迦仏を脇士とする曼荼羅本尊の相貌の意味を説明できないからである。

また日蓮は自身について「下山御消息」で「教主釈尊より大事なる行者」としている。なぜ日蓮が「教主釈尊より大事」となるのか。それは日蓮が釈迦仏も示せなかった万人成仏の根源の法（＝南無妙法蓮華経）を弘通した教主であるからに他ならない。日蓮が釈迦仏の単なる「使い」や「代理者」であるならば「教主釈尊より大事」となる道理はない。ここに日蓮の内奥の本意が明らかに示されているといえよう。

（5）日蓮による下種仏法の確立

法華経を奉ずる教団は、インドでは既成の小乗・大乗教団から迫害された弱小勢力だったが、法華経は中央アジアを経て中国に伝わると、代表的な大乗経典として高く評価されるようになっていった。その契機となったのが四〇六年に鳩摩羅什が訳した『妙法蓮華経』の成立である。羅什は法華経の文意を正確に分かりやすく訳出したので、中国人は『妙法蓮華経』によって初めて法華経の内容を知ることとなった。

紀元前後に中国に仏教が伝来してから、諸経典の勝劣や相互の関係性を判断するため、各種の教相判釈（教判）が行われたが、六世紀に出現した天台大師がいわゆる「五時八教」の教判を説いて従来の教判を打ち破り、一切経の中で法華経が最勝第一の経であることを明確にした。天台は法華経の内容から一念三千の法理を抽出し、それを修行の指針とした。天台の示した修行は自身の生命を観想していく瞑想行であり、天台は一念三千の法理を瞑想行の指針としたのである。しかし、その修行は成仏の根源の法を明示しないものであったので極めて困難であり、高度な能力を持つごく僅かな出家僧でなければ成就できないものであった。職業を持つ在家者には到底実践できないものであり、実践面で言えば天台仏法は当初から破綻していたとも評せられる。

しかも中国仏教全体が唐の滅亡以後、衰退期に入り、仏教教団の腐敗が進行していった。民衆に広まったのは仏教の実態がない浄土教や禅宗であり、天台仏法はそれらに押されて衰退した。一一二七年に北宋が女真によって滅亡した以降は、中国では仏教の内実はほとんど失われた状態になっていた。

天台宗を日本にもたらした伝教大師最澄の場合も天台仏法の修行面の限界があった上に、伝教が天台宗とともに密教を持ち込んだため、伝教の没後まもなく弟子の慈覚らが密教に急速に傾斜し、日本天台宗全体が密教化していった。天台教学の研鑽よりも密教呪術の加持祈禱が優先される状況となった。また平安末期の保元・平治の乱以来、戦乱が絶えない時代となって、天台宗の総本山延暦寺も多数の僧兵を蓄え、それ自体が大きな軍事勢力と化していた。まさに大集経の言う「白法隠没・闘諍言訟」の事態となっていたのである。

釈迦仏の教法が衆生救済の力を喪失するという「末法思想」は、法華経を含む多くの経典に説かれる仏教共通の観念である。日本では伝教大師の著作とされてきた「末法燈明記」をはじめ、一〇五二年を末法の初年とするのが一般的であった。

日蓮は日本を含む世界的な仏教の現況を直視して自身の時代を釈迦仏法が有効性を喪失した「末法」に当たると判断し、それまでの仏教を乗り越えた新たな仏教を創始することを決意した。日蓮が根源の法を覚知したのは故郷の清澄寺で出家得度してまもない十六歳頃であったと考えられる。その時の宗教体験について日蓮は「善無畏三蔵抄」に「日蓮は安房国東条郷清澄山の住人なり。幼少の時より虚空蔵菩薩に願を立てて云わく『日本第一の智者となし給え』と云々。虚空蔵菩薩、眼前に高僧とならせ給いて、明星のごとくなる智慧の宝珠を授けさせ給いき。そのしるしにや、日本国の八宗ならびに禅宗・念仏宗等の大綱、ほぼ伺い侍りぬ」と述べている。創価学会としても、日蓮は十六歳の時に妙法を覚知したとの立場に立ってきた。『教学要綱』は十六歳の時の悟りを無視しているが、それを無視するのであれば、その理由を明確に示さなければならない。その説明を一切しないという態度は説明責任の放棄であり、無責任・不誠実との非難を免れないであろう。

妙法を悟った日蓮は、その後、鎌倉・京都・奈良等の各地を遊学し、一切経を精読しつつ各宗の教義を検証していった。それは、自身が悟った妙法を弘通するための準備作業であったと考えられる。

遊学の過程で日蓮が確認したのは、①一切経の中で法華経が最勝の経典であること、②当時の諸宗が謗法の誤りを犯していること、③時代が既に「末法」に入っていること、④日蓮自身が末法の教主である上行菩薩に当たるということ、であったと考えられる。十六年間に及ぶ準備作業を経て、日蓮は三十二歳の時に故郷の清澄寺で南無妙法蓮華経の唱題行を人々に説き、妙法の弘通を開始した。こ

れが「立宗宣言」である。

日蓮以前にも南無妙法蓮華経という言葉はあったが、日蓮が説く南無妙法蓮華経とは意義が異なる。従来のそれは、文字通り妙法蓮華経という経典に南無するという意味の言葉だった。しかし、日蓮においては「妙法蓮華経」は経典の単なる名前ではなく、法華経が文底で暗示した根源の法体である。しかも日蓮以前の唱題行は他に弘めるものではなく、自分自身のみが行う自行だった。それに対して「日蓮が説いた唱題行は自分だけでなく他者にも広く弘める行である。その唱題行は能力の有無を問わず、万人が等しく実践できるものであり、それ故に仏の悟りは日蓮による唱題行の創唱によって初めて万人に開かれたのである。

法華経寿量品は釈迦仏を初めあらゆる仏を成仏せしめた本因である根源の法が存在することを「我本行菩薩道」の文底に暗示したが、その法の命名はなかった。それに対して日蓮は「当体義抄」に「至理は名無し、聖人理を観じて万物に名を付くる時、因果俱時不思議の一法これ有り。これを名づけて妙法蓮華となす。この妙法蓮華の一法に、十界三千の諸法を具足して闕減無し。これを修行する者は、仏因仏果、同時にこれを得るなり」とある通り、根源の法が妙法蓮華経と名づけられることを示し、その名を唱えることによって人々の生命の上に根源の法を現す道を開いた。このように日蓮による唱題行の創唱は、根源の妙法を南無妙法蓮華経として明示し、万人に成仏の道を開いた人類史上未曾有の出来事であった。それは釈迦も天台・伝教もなしえなかった空前の偉業と言ってよい。

日蓮が自行・化他にわたる唱題行の創唱という前人未踏の行動に踏み切った前提には、当然、妙法を覚知した自分自身が法華経に予言された上行菩薩に当たるとの自覚があったと見るべきであろう。自身にそれを行う資格があるという確信がなければ、天台・伝教すらもなしえなかった実践に踏み出せる道理はないからである。

立宗宣言の後、鎌倉に進出した日蓮は、松葉ヶ谷の草庵を拠点に弘教活動を展開し、正嘉の大地震を初めとする天変地夭に接したことを契機として、三十九歳の時、最高権力者である北条時頼に「立正安国論」を提出して国主諫暁を行った。法然の専修念仏を破折して権力者を諫めたその行動は厳しい弾圧を招き、松葉ヶ谷の法難から伊豆流罪、さらには小松原の法難など、日蓮が命にも及ぶ多くの大難を受けたことは周知の通りである。その行動は、法華経が説く法難を受けることによって自身の弘教の正当性を証明する実践であった。

その日蓮の活動において最大の転機は五十歳の時の竜の口の法難と佐渡流罪であった。竜の口の法難は執行寸前に斬首刑を免れるという生涯最大の危機であったが、従来の学会教学においてはこの法難の際に日蓮は久遠元初自受用身という根源仏の境地を現し「発迹顕本」を遂げたと説明してきた。

しかし、『教学要綱』では日蓮について発迹顕本の表現はせず、全体を通して「久遠元初」や「自受用身」の用語も一切用いていない。久遠元初は学会教学においていわばキーワードともいえる重要概念だが、なぜその用語を用いないのか、『教学要綱』はその理由を一切説明していない。この点にも説明責任を真摯に果たそうとしない不誠実さが指摘できよう。

発迹顕本を言う代わりに『教学要綱』では、日蓮は竜の口の法難の時に「上行菩薩としての役割を果たす立場」に立ったとする。この認識は身延派日蓮宗の主張と同列である。しかし、それでは竜の口の法難以前の日蓮は付嘱を受けた上行菩薩であるとの自覚を得ていないにもかかわらず南無妙法蓮華経を弘通したことになる。仏教の原則上、仏法弘通の付嘱もないのに仏法を弘めるということはありえない。その故に、『教学要綱』や身延派の認識は仏教の原則に照らして明確な誤りであろう。先に述べた通り、日蓮が立宗宣言して南無妙法蓮華経の弘教に踏み切った時には既に自身が上行菩薩に当たるとの確信を得ていたと捉えなければならない。

竜の口の法難以降、日蓮はそれまでの上行菩薩の再誕という立場を超え、末法の本仏としての振る舞いを開始した。そのことは、竜の口の法難以後、文字曼荼羅本尊の図顕を開始していくという日蓮の行動に表れている。中央に「南無妙法蓮華経　日蓮」と記した曼荼羅本尊は仏教史上誰人も顕すことのなかった未曾有の本尊であった。人々の礼拝の対象となる本尊を顕すことはその時代の教主でなければ行うことはできない。曼荼羅本尊を信受して自行化他の唱題に励む所が戒壇であるから、本尊の図顕によって初めて題目・本尊・戒壇という三大秘法の仏法の全体が現れたのである。

（6）日蓮滅後の日蓮教団――日興門流と他門流の相違

弘安五年十月、日蓮は池上宗仲の館で入滅する五日前、門下の高僧の中から六人（入門順に日昭・日朗・日興・日向・日頂・日持）を選んで六老僧を定めた。その選定は、鎌倉や富士、下総など各地で教線を張っていた有力な門下が日蓮滅後も心を合わせて教団を維持していくべきであるとの願望が込められたものと推察される。日蓮は遺言で自身の墓所を六老僧が輪番で守護することを指示していたからである。しかし実際は、教団は日蓮滅後まもなく分裂していった。中でももっとも厳しい対立は日興と他の五人（五老僧）との対立だった。日蓮の滅後、墓所が置かれた身延は日興が中心になって運営されたが、百か日法要の後、五老僧は誰一人として身延に到来せず、墓所輪番に応じなかった。

日興と五老僧との相違は次の諸点である。

①日興が日蓮の弟子と称したのに対し、五老僧は「天台沙門」と称し、自らを伝教大師の余流とし

た。

②日興が日蓮に倣って他宗と並んでの国家安泰の祈禱を拒否したのに対し、五老僧は他宗と交わって国家安泰の祈禱を行った。

③日興が「神天上の法門」を遵守して神社参詣を禁じたのに対し、五老僧は神社参詣を認めた。

④日興が日蓮の御書を尊重して御書の収集・講義に努めたのに対し、五老僧は仮名で書かれた御書を蔑み、御書をすき返しするなどして軽視した。

⑤日興が文字曼荼羅を本尊としたのに対し、五老僧は釈迦仏像を本尊とし、文字曼荼羅を軽視した。

⑥日興が経典の書写行や経典一部の読誦を禁じて唱題と弘教を行じたのに対し、五老僧は経典の書写や一部読誦を行った。

それらの相違が表面化したのは、日蓮入滅三年後の一二八五年に日向が身延に到来して学頭職に補任されてからである。身延の地頭・波木井実長は日向に影響されて日興が堅く制止してきた神社参詣、釈迦仏像の造立などを行うようになった。波木井実長が日興の教導に従わないことが明らかになったので、日興はこのまま身延にとどまっていたのでは日蓮の正統教義を守ることができないと判断し、一二八九年に門下とともに身延を離山した。日興は有縁の門下・南条時光が地頭職を務める駿河国富士郡上野郷に移り、そこに大石寺を創建した。それ以降、日興門流は基本的に大石寺を中心に展開されることとなった。

身延を離山する際の心境を日興は「原殿御返事」で次のように述べている。

「身延山を罷り出で候こと、面目なさ、本意なさ申し尽くし難く候えども、打ち還し案じ候えば、いずくにても、聖人の御義を相継ぎ進らせて世に立て候わんことこそ詮にて候え。さりともと思い奉るに、御弟子ことごとく師敵対せられ候いぬ。日興一人、本師の正義を存して本懐を遂げ奉り候べき仁に相当たって覚え候えば、本意忘るることなく候」

ここで日興は五老僧らを「師敵対」と厳しく破折し、日興のみが日蓮の教義を正しく継承し弘通している存在であるとの確信を表明している。日興は大石寺創建の後、一二九八年には重須談所に移って門下の育成に努めたが、そこでも五老僧を厳しく批判し続けた。すなわち一三〇九年には重須談所の初代学頭である寂仙房日澄に五老僧の謗法を破折せしめた。日澄の記したものに日興が印可を与え、さらに日興自身が末尾の八箇条を追加して成立したのが「富士一跡門徒存知の事」である。日澄

の死後は第二代学頭の三位日順に対し「富士一跡門徒存知の事」を元に「五人所破抄」を完成するよう指示し、五老僧破折を徹底的に行った。日興は一三三三年に八十八歳で逝去する前月、二十六箇条の「日興遺誡置文」を残して未来の門下を訓戒したが、その冒頭の二箇条には「富士の立義、いささかも先師の御弘通に違せざること」「五人の立義、一々に先師の御弘通に違すること」と記し、五老僧の門流が日蓮の教義に違背していることを強調している。

このように日興は、生涯の最後まで、五老僧が日蓮の真意に達せず邪義を唱える存在となっていることを破折し続けた。このことは日興が正邪を厳しく峻別する態度を貫いていたことを物語っている。波木井実長の謗法を許さず、身延を決然と離山した行動に見られる通り、教義に対する日興の態度は極めて厳格であった。日興と五老僧の相違（五一相対）を強調し、正邪を峻別するのが日興門流の特色だが、それに対し他門流は五一相対の問題を極力回避しようとするのが特徴である。ひるがえって『教学要綱』は「大聖人が亡くなられた後、大聖人の仏法を正しく継承・伝持したのは、日興上人である」とするが、何をもって日興が「大聖人の仏法を正しく継承・伝持した」と言えるのか、その根拠について何の説明もなく、日興と五老僧の相違についても一切触れていない。これでは日興の正統性が十分に示されているとは言えず、むしろ五老僧の門流に類するものになっている。

「富士一跡門徒存知の事」と「五人所破抄」に示されている日興と五老僧の相違点は先に挙げた六項目だが、それに加えて重要な相違点は文字曼荼羅の書き方である。日興の場合、曼荼羅の中央に「南無妙法蓮華経　日蓮　在御判」と記し、門下に対してもそれ以外の書き方は許さなかった。日蓮は「日蓮」の文字に加えて花押を記したが、花押は本人でなければ書けないので、日興は花押の代わりに「在御判（御判在り）」と記したのである。すなわち日興は「南無妙法蓮華経　日蓮（花押）」と記した日蓮の本尊図顕の様式をその通りに継承した。それに対し、五老僧の場合、南無妙法蓮華経の下に曼荼羅を書いた自分自身の名前を記すのが通例であった。例えば日朗であれば、文字曼荼羅には「南無妙法蓮華経　日朗（花押）」と記した。日蓮が南無妙法蓮華経の下に日蓮の名と花押を記した外形だけを見て、南無妙法蓮華経の下には曼荼羅を書いた当人の名前を記すものと受け止めたのであろう。日興が南無妙法蓮華経の下に必ず「日蓮　在御判」と記したのは、日蓮を南無妙法蓮華経と一体の根源仏であるとする信仰があったからである。それに対し、五老僧が南無妙法蓮華経の下に自身の名を記した行為には日蓮を自分と同列の存在と見る認識があったことをうかがうことができる。五老僧は日蓮が妙法と一体の本仏であるという認識を持てなかったのである。

日興は日蓮と自身を同列に置かず、自分が本尊を書くことを「書写」と称し、自分の名前は「書写之　日興（花押）」と記して当該本尊を書写した責任が自身にあることを明確にした。もちろ

ん「書写」というのは特定の本尊の相貌を書き写したという意味ではない。日蓮による曼荼羅本尊図顕の様式を忠実に継承したという意味と解せられる。

日興が門下にも徹底した曼荼羅本尊書写の様式は極めて特徴的であり、そこには日蓮から日興に本尊書写に際しての具体的な教示があったことを推測せしめる。教義に厳格であった日興が何の裏づけもない自分一人の勝手な判断で本尊書写の様式という重大な事柄を定めることは考え難いからである。曼荼羅本尊の書き方について日蓮から日興に与えられたとされるのが「御本尊七箇相承」や「本尊三度相伝」などの相伝書である。「御本尊七箇相承」には「南無妙法蓮華経」の下には日蓮が書いた形と同じように「日蓮　在御判」と記すよう明記されている。日興門流の曼荼羅本尊は基本的にはこれらの相伝書の内容に従っている。その事実からも日蓮から日興への相伝があったことが裏づけられよう。

本尊の書き方を含めて日興と五老僧の間の相違は極めて大きい。この相違は何故に生じたのか。それは、端的に言えば、日蓮から各人が受けてきた教示の相違によると考えられる。日興は伊豆流罪当時から佐渡期や身延期を経て入滅まで、日蓮の活動の主要な期間にわたってもっとも日蓮の近くに随順した高弟だった。それに対して、五老僧の代表格である日昭（にっしょう）・日朗は佐渡流罪前の鎌倉期における教示にしか接していない。日向・日頂は佐渡と身延で日蓮に接しているが、それぞれ上総（かずさ）と下総（しもうさ）を活動地域としたために身延で教導を受ける期間は限られていた。日持は佐渡と身延で日蓮に接した可能性はあるが、それを裏づける記録は残っていない。それに対して日興は伊豆流罪から入滅までの日蓮の思想展開の過程を間近に知り得る立場にあり、その間に日蓮の奥底の思想に触れる機会があったと考えられる。ちなみに日興と五老僧の相違が生じた原因について、戸田城聖第二代会長も会員からの質問に答える形で、五老僧が「おそばでほんとうの真実を聞く時間が少なかった」ためであるとしている。

日蓮が本格的に本尊図顕を開始するのは佐渡期以降であり、戒壇を含む三大秘法の教示は身延期からである。それ故に鎌倉期までの教示しか知らないのであれば、本尊や戒壇の教義が不明となるのは当然である。例えば日向には『金綱集（きんこうしゅう）』という教義書があるが、そこに説かれているのは唱題の教義だけである。日昭や日朗の著述も唱題行を述べるだけで、本尊と戒壇については何も触れていない。

（7）日興門流の日蓮本仏論

日蓮から日興への教示は「本因妙抄」「百六箇抄」「御本尊七箇相承」「本尊三度相伝」などの相伝書として日興門流に伝えられている。身延派などの他門流はそれらの相伝書を後世に作成された偽書として日蓮から日興への相伝を全面的に否定している。日蓮がそれらの相伝書を日興に授与したことは文献学上は裏づけられないが、一方では、その可能性が全くないと断定できるだけの決定的な根拠も

ない。実際に日蓮が日興に相伝書を授与した可能性は否定できない。思想的に見ると日興とその門弟の思想と行動は相伝書の内容と合致しており、その点から見れば相伝書が実際に存在した可能性はむしろ高いといえる。

一般的に文書の真偽について、文献学的な証拠がない場合はあくまでも真偽未決であり、それだけで偽書と決めつけることは論理的には誤りである。後に真書である証拠が発見される場合もあるからである。日蓮の御書の場合、日蓮の真筆が一部でも残っているか、真筆があったとの記録があるか、または直弟子や孫弟子等の古写本がある場合に限って真書として扱い、それ以外の真偽未決のものは議論の材料として使用しないという態度が身延派などの研究者に見られる。しかし、それは真偽未決のものを実質的には全て偽書として切り捨てるもので、文献学に偏り過ぎていて妥当ではない。実際にはかつて真偽未決とされていた御書でも真筆や古写本が新たに発見される例も少なくない。従って文献学を絶対視するのではなく、真筆や古写本がない真偽未決の御書でも思想的に問題のないものは日蓮の教義を考察する資料として用いていくことが適切な在り方であろう。

今回の『教学要綱』は、身延派などの態度に同調して真筆や古写本のない御書を基本的に用いていない。日興門流の相伝書についても、その名称も含めて一切無視する方針をとっている。『教学要綱』は、身延派のように日興門流の相伝書を偽書として明確に否定している訳ではないが、否定も肯定もせずに意図的に態度を曖昧（あいまい）にし、全てを無視していく在り方は実質的には身延派と同様であると評される。

「本因妙抄」「百六箇抄」が示す思想は多岐にわたるが、まず確認できるのは法華経の文上と文底の区別を明確にし、法華経文上本門を脱、文底の妙法を下種とする種脱相対である。文上・文底の区別と種脱相対は「開目抄」「観心本尊抄」などで既に説かれている法門だが、両抄では文上本門（脱）と文底の南無妙法蓮華経（種）の勝劣をさらに明確にしている。

また「本因妙抄」「百六箇抄」の特徴として、いわゆる本因妙思想を強調することが挙げられる。本因妙思想とは、法華経寿量品で説かれる五百塵点劫における釈迦仏の成道（脱益（だっちゃく））を本果妙とし、釈迦仏が成道した根本の因を本因妙とする思想のことである。天台大師は『法華玄義』で、釈迦仏が成道する以前に菩薩道を行じていたと説かれることを本因妙とした。「百六箇抄」では五百塵点劫の成道（本果妙）を迹とし、本因妙を本とする立場を明確に打ち出している。本果よりも本因を本とする本因妙思想は日興門流だけが恣意的に主張しているものではない。日興門流の外でまとめられたと考えられる「御講聞書（おこうきき がき）」（筆録者は日向とされる）に「日蓮が弟子檀那の肝要は、本果より本因を宗（しゅう）とするなり」とあることはその裏づけである。そこから、本因妙思想は日蓮自身のうちに存在していたこと

をうかがうことができる。

釈迦仏が成道の前に菩薩として行じた根源の法は釈迦仏を仏にさせた能生（のうしょう）の妙法であり、日蓮が「その法体とはまたなにものぞ。南無妙法蓮華経これなり」と明示する通り、南無妙法蓮華経に他ならない。しかも南無妙法蓮華経は人格のない単なる理法ではない。人格を離れた抽象的な理法では現実世界に働きかけることはできず、人を成仏へと導く「師」の役割は果たせない。南無妙法蓮華経が「三世の諸仏の師範」であることは、そこに人格性が含まれていることを示している。具体的な人格性を伴って初めて人々を救済する力用が現れるのである。それ故に南無妙法蓮華経には人格性が含まれており、「御義口伝」に「無作の三身とは末法の法華経の行者なり。無作の三身の宝号（ほうごう）を南無妙法蓮華経と云うなり」とあるように、根源の法を所持する根源仏の尊称でもある。南無妙法蓮華経が根源仏の名称でもあるから、その仏身は南無妙法蓮華経如来と表されることとなる。南無妙法蓮華経それ自体が法と人の両面を具える人法一箇の存在なのである。

法も人を離れて存在することはないという「人法相即」の思想は法華経に既に存在している。それ故に天台や伝教も「法を持するは即ち仏身を持するなり」、「伝教大師云わく『一念三千即自受用身。自受用身とは尊形（そんぎょう）を出でたる仏なり』」と人法一箇の法理を教示している。

人法一箇の法理については多くの視点から論ずることができる。ここで詳しく述べないが、一つには曼荼羅本尊に「南無妙法蓮華経　日蓮（花押）」とあるところに曼荼羅本尊における人法一箇の義が現れている。「南無妙法蓮華経」が法であり、「日蓮（花押）」が人である。また、南無妙法蓮華経を覚知してその根源の法を初めて人類に教化した日蓮の生命に南無妙法蓮華経が所持されているから、日蓮において人法一箇が成立している。さらに「経王殿御返事」に「日蓮がたましいをすみ（墨）にそめながしてかきて候ぞ、信じさせ給え」とあるように、日蓮の生命をそのまま図顕したのが曼荼羅本尊であり、曼荼羅本尊と日蓮は一体不二であるとすることが人法一箇のもう一つの意義である。このように人法一箇は日蓮仏法において極めて重要な法理だが、『教学要綱』ではその名目すら示されておらず、なぜ人法一箇の法理を無視するのか、その理由の説明も一切ない。この点も『教学要綱』の問題点の一つである。

釈迦仏を含む一切の仏を成仏させた根源の法が南無妙法蓮華経であるが、南無妙法蓮華経を所持する根源仏（無作三身如来・南無妙法蓮華経如来）を「本因妙抄」「百六箇抄」は久遠元初自受用身（じじゅゆうしん）と呼ぶ。

久遠元初とは文上寿量品が説いた五百塵点劫を超越した次元を示す言葉である。それは五百塵点劫をさらに遡る一時点を指す言葉ではなく、「根源」「無始無終」の意である。一時点としたならば、そ

れをさらに遡る時点が存在することになり、根源になりえないからである。従って久遠実成の釈迦仏以前のある時点に久遠元初自受用身という仏身が存在したという理解は根本的な誤りである。「久遠元初」という言葉は一般御書には見られない用語だが、「当体義抄」「総勘文抄」「三大秘法抄」には「五百塵点（劫）の当初（そのかみ）」ないしは「久遠実成の当初」としてほぼ同様の意味を示す言葉がある。従って久遠元初自受用身という言葉は一般御書の延長にあるもので、決して特異なものではない。久遠元初自受用身は南無妙法蓮華経を所持する根源仏の意であるから無作三身如来・南無妙法蓮華経如来と同義である。

その上で「本因妙抄」「百六箇抄」は、釈迦一代の教法に説かれる全ての仏は衆生の機根に応じて現れた応仏（おうぶつ）であるとする一代応仏思想を説く。これは五百塵点劫成道の釈迦仏も衆生の機根に応じて出現した応仏であるとする文であり、釈迦本仏を明確に退ける立場である。

さらに「百六箇抄」は「我が内証の寿量品とは脱益寿量の文底の本因妙のことなり。その教主は某（それがし）なり」として、日蓮を久遠元初の根源仏とする日蓮本仏論を明示する。

もっともその日蓮本仏論は日興門流が勝手に創作した教義ではなく、日蓮自身が多くの御書で教示している。例えば「撰時抄」では「日蓮は、当帝の父母、念仏者・禅衆・真言師等が師範なり、また主君なり」として日蓮が主師親の三徳を具備した本仏であることが明示されている。「王舎城事」にも「こう申すは、国主の父母、一切衆生の師匠なり」とある。「法蓮抄」には「当に知るべし、この国に大聖人有りと」とあるが、「大聖人」とは仏の別号であるから、この文も日蓮自身が日蓮本仏義を示した明文となっている。

日蓮本仏論は、仏教といえば釈迦仏を教主と考えることが日本仏教界全体の前提観念であった日興在世当時では、いわば驚天動地の、容易に受け入れがたい教義である。それ故に日興自身は教団の長という立場にあったために著書の形で公に主張することは抑制したと考えられるが、具体的な振る舞いの上では日蓮を本仏とし、釈迦本仏義を退ける信仰が明確に表れている。日興は日蓮について「仏」「聖人（しょうにん）」と呼び、「聖人御影（みえい）の御宝前に申し上げまいらせ候い了（おわ）んぬ」とあるように、自身に寄せられた供養を常に日蓮の御影に供えていた。また、日興は曼荼羅本尊の書写に当たっては必ず「南無妙法蓮華経」の下に「日蓮　在御判」と記し、その書写様式を日興門流全体に徹底していた。その形式は、日興が日蓮を南無妙法蓮華経と一体である根源仏と信ずる信仰に立っていたことを示している。

しかし、日興の高弟は日興の存命中から日蓮本仏論を著述の中で明確に表明していった。その代表は重須（おもす）談所の第二代学頭だった三位日順（さんみにちじゅん）である。日順は「本因妙抄」を解説した「本因妙口決」で

「久遠元初自受用報身とは本行菩薩道の本因妙の日蓮大聖人を久遠元初の自受用身と取り定め申すべきなり」と述べ、日蓮を根源仏（久遠元初自受用身）とする日蓮本仏義を明示している。また日順の「誓文」では「本尊総体の日蓮聖人」として日蓮を曼荼羅本尊の総体であるという人法一箇の法理を説く。また南条時光の子息である富士妙蓮寺第五世日眼、日仙（日興の本弟子六人の一人）、日道（大石寺第四世）、日満（阿仏房の曾孫）の振る舞いや著述にも日蓮本仏義を見ることができる。

このように日興の多くの高弟が明確に日蓮本仏義を表明している事実に照らせば、日蓮を根源仏とする教義が日興門流の当初から存在していたことは確実というべきであろう。

日蓮本仏義は日興門流当初からの根本教義として後世に伝えられていった。大石寺第九世日有は大石寺の貫首（法主）として初めて日蓮本仏論を公にした存在として知られる。日有は「化儀抄」で「当宗の本尊のこと、日蓮聖人に限り奉るべし」と日蓮のみが人本尊に当たるとし、釈迦本仏義を明確に退けている。

また日興門流であっても富士門流から離れた保田妙本寺系でも日蓮本仏義は揺るぎない教義になっている。

このように日蓮本仏義は大石寺門流だけでなく日興門流全体の根本教義となっているが、しかしそれは日蓮だけを根源仏とする差別的・権威的な思想ではない。日蓮自身が「当体義抄」で「無作の三身の本門寿量の当体蓮華の仏とは、日蓮が弟子檀那等の中のことなり」と述べているように、妙法を受持する人全てが無作三身の根源仏として現れるという思想である。「生死一大事血脈抄」に「久遠実成の釈尊と皆成仏道の法華経と我ら衆生との三つ全く差別無しと解って妙法蓮華経と唱え奉るところを生死一大事の血脈とはいうなり」とある通り、仏と法と衆生の三つが一体平等であるとするのが日蓮仏法の基本であり、凡夫からかけ離れた色相荘厳の存在は経典上に説かれた観念に過ぎず、実在する仏ではない。妙法を受持した凡夫こそが真実の仏であるという「凡夫即極」の思想こそが日蓮仏法の真髄である。仏は自身の外に存在するものではなく、自身の生命に内在するのである。日蓮はこのことを強調して「日女御前御返事」で「この御本尊全く余所に求むることなかれ。ただ我ら衆生の法華経を持って南無妙法蓮華経と唱うる胸中の肉団におわしますなり。これを九識心王真如の都とは申すなり」と述べている。

後に日興門流の教義を体系化した大石寺第二十六世日寛は「観心本尊抄文段」で本尊を受持する人は誰もが久遠元初自受用身（無作三身）であるとしている。また日寛は「当体義抄文段」で「我等、妙法の力用によって即蓮祖大聖人と顕るるなり」として、妙法を受持する人全てが日蓮と等しい根源仏の生命を顕すことができると言明している。

すなわち日蓮本仏論は日蓮だけが権威的・特権的地位にあるとする差別思想ではなく、万人が久遠

元初自受用身であり、日蓮と等しい境涯になりうるとする万人の尊厳と平等を宣言する思想である。

しかし『教学要綱』は「本因妙抄」「百六箇抄」の名目すら挙げずに全て無視し、「久遠元初自受用身」という用語も一切用いていない。日蓮を言葉の上では末法の本仏と呼ぶが、根源仏とする視点を持たない。色相荘厳の釈迦仏を迹仏とする立場にも立たず、逆に日蓮を釈迦仏の「使い」と位置づけ、釈迦仏を日蓮の上位に置く。このような態度は実質的には日興門流の伝統教義を否定し、日興門流から離脱する志向性を示すものといえよう。

（8）富士門流の変質

① 僧侶の腐敗・堕落

日興門流は日興・日目の逝去（一三三三年）の後、教団的には大石寺の他に保田妙本寺、京都要法寺、西山本門寺、北山本門寺、小泉久遠寺などに分裂していった。その中心である富士門流（大石寺門流）では、教団の経営が安定していくにつれ、僧侶の実態として日蓮・日興の精神から逸脱して腐敗が進行した。その端的な実例は、第九世日有が地方布教に出向いていた時、留守居役の高僧三人が大石寺そのものを勝手に売却したため六年間謗法の地となり、戻った日有が金二十貫でようやく買い戻した史実である。江戸時代に入った第十七世日精の時代になると、大石寺の住職（法主）の中には寺宝を私欲のために売却した者も少なくなかったという。第五十九世日亨によれば、明治初年の時代には高僧が五重塔の銅瓦を売り飛ばしてトタンに代え、寺中で遊興に耽る事態になり、塔頭坊の住職にすら欠員が出るほど大石寺は疲弊したという。

近年では創価学会の破門処分を強行した第六十七世日顕の常軌を逸した遊興や超高級旅館での豪遊などが広く知られているが、それらの事例は大石寺の僧侶の多くが真摯な信仰心を喪失し、仏教を私欲を満たす手段として利用する自己中心的な傾向が強まっていたことを物語っている。

一方で大石寺では派閥抗争が激しく、大正十五年に法主の選出が選挙で行われた際には前法主に対する脅迫があったとの告訴が出され、多くの僧侶が警察の取り調べを受ける事態にもなった。腐敗と内部抗争に終始していた大石寺門流は葬式仏教化して布教の意欲も失われていった結果、他門流に比べても宗勢は全く振るわず、明治三十七年の内務省調査によれば、寺院数八十七、住職四十七人、信徒数三万弱の弱小教団にとどまっていた。

②法主絶対論の形成

さらに富士門流で生じた大きな逸脱は、大石寺の貫首（法主）を絶対視し、法主を本尊と同等の存在とする、「法主信仰」ともいうべき教義が生じたことである。これは、第九世日有の弟子で、日尊門流（京都要法寺系）から富士門流に転入した左京日教が初めて唱えたものである。左京日教は「当代の法主に値い奉る時、本仏に値うなり」などと述べている。このような法主信仰の教義はそれまで誰も言いだした者はなかった。日教がこのような異様な教義を唱えた背景には、日有の後、大石寺法主となった第十二世日鎮がわずか十三歳で法主となった「稚児貫首」だったという事情がある（その後、大石寺では約百年間にわたって少年が法主となる稚児貫首時代が続いた）。

十三歳という年齢では正式に得度する以前の稚児の段階であり、もちろん高度な仏教教理はまだ体得できず、東北から九州まで全国規模にわたる教団を運営できる実力があるはずもない。そこで左京日教は、教団の求心力を高めるため、たとえ法主が少年であっても教団の中心である法主の指示に無条件で従うことが教団人としての正しい在り方であるという論理を構築し、法主は本尊そのものであるという法主信仰の教義を作りだしたと考えられる。

このような法主絶対論は、日興門流の教義から大きく逸脱したものであることは言うまでもない。日興は「日興遺誡置文」で「時の貫首たりといえども、仏法に相違して己義を構えば、これを用いるべからざること」として、仏法の原則に違背する法主が出た場合にはそれに従ってはならないと遺誡している。この日興の教示は法主信仰とは正反対のものだが、大石寺門流の歴史においては法主の権威を主張する道具として日教が恣意的に創作した法主信仰の教義がしばしば用いられた。近年、日蓮正宗が創価学会を破門した際にも、創価学会が法主の教示に従わないのは許されないという法主絶対論によって、学会側の弁明を聞く機会も一切作らず、一方的な処分が行われた。

③戒壇本尊の虚構

富士門流（大石寺門流）の基本教義の一つとして、いわゆる戒壇本尊を根本とする教義がある。戒壇本尊は弘安二年十月十二日に日蓮が造立したとされ、現在も大石寺に安置されている板曼荼羅本尊のことだが、近年の研究によれば、この本尊は日蓮が直接造立したものではなく、日蓮が弘安三年五月九日に図顕して日興の弟子・日禅に授与した本尊を模写し、大石寺第六世日時ないしは第八世日影の時代に法華講衆の発願により建立されたものであることがほぼ明らかにされている。

戒壇本尊について触れた文献は、日蓮はもちろん六老僧や日興の直弟子、また第九世日有の聞き書きなどにも一切なく、初めて文献に出てくるのは第十三世日院当時の一五六一年である。当初は法華

講衆による造立とされていたが、やがて日蓮が直接造立したとの伝承が生じ、富士門流全体に日蓮直造の信仰が定着していったと考えられる。それ以降、他門流に対して富士門流の優位性を主張する根拠として戒壇本尊を強調するようになっていったと推定される。戒壇本尊を日蓮自身が造立したとの教義はその後の富士門流において僧俗全体に信じられていったが、歴史的に見れば、富士門流の優位性を主張するために形成された虚構であった。

④化儀の悪用と僧俗差別

江戸時代になって徳川幕府が寺請制度を導入し、自由な布教を禁止したことで日本仏教全体が活力を失い、葬式仏教化していったが、大石寺門流の各寺院もその流れの中で葬儀などの儀式（化儀）を重視し、在家者に対して僧侶が権威的になる僧俗差別の傾向が強まった。在家信徒の葬儀に僧侶が導師となること、死後戒名を付けること、追善回向に僧侶が書いた塔婆を用いることなどは江戸時代以降に一般化した化儀であり、日蓮・日興の時代には存在していない。大石寺門流は、それらの化儀があたかも日蓮仏法本来のものであるかのように主張して信徒を欺き、化儀を信徒支配の道具にしてきたのである。

⑤権力への迎合

日興の時代に比べて富士門流が変質していった面として、政治権力に迎合する傾向が顕著になったことが挙げられる。日蓮滅後、鎌倉幕府は諸宗と並んで蒙古調伏・国家安泰の祈禱を行うよう日蓮系教団に命令した。それを拒否すれば住坊を破却するとの脅迫を伴う命令に五老僧は従順に従ったが、日興は諸宗と並んでの国家安泰の祈禱は決して行わなかった。日興は権力に迎合せず、逆に幕府や朝廷に対する国主諫暁を繰り返し行った。それは日蓮が「立正安国論」以来、晩年に至るまで幕府および朝廷に対して行った国主諫暁の実践に倣ったものであることはいうまでもない。しかし、国主諫暁の行動は大石寺貫首としては第九世日有までで終わっている。時の権力に対して緊張感を持って対峙していく姿勢は、日有以降、影を潜め、戦国時代の混乱の中で教団を維持していくためにむしろ権力に迎合していく傾向が生まれていった。

江戸時代になると大石寺は徳川家康の養女・敬台院や第六代将軍徳川家宣の正室・天英院の保護を受けるなど、幕府権力との結びつきを強めていった。権力に迎合する傾向は明治期以降さらに強まり、大石寺は明治政府による対外戦争にも積極的に協力している。昭和期においても第六十二世日恭は戦意高揚を図っただけでなく、戦争中は大石寺の建物や梵鐘などを積極的に軍部に提供し、戦争遂

行に加担し続けた。

（9）日寛による教義の体系化

先に述べたように富士門流では日興の入滅以後、日蓮・日興の精神から逸脱した多くの変質が生じたが、日蓮を南無妙法蓮華経と一体の根源仏（久遠元初自受用身）とする根本教義に変動はなかった。この根本教義を整理し、体系化したのが江戸時代中期に出た大石寺第二十六世日寛（にっかん）である。日寛は重要御書を注釈した『文段』と体系的な教義書である『六巻抄』を執筆し、御書はもちろん「本因妙抄」「百六箇抄」などの相伝書、日興および三位日順ら日興の直弟子、第九世日有、保田妙本寺の日要・日我など、それまで日興門流に伝わってきた教義を整理した。

日寛はその主張の裏づけとして相伝書と「御義口伝」を積極的に引用して用いている。相伝書と「御義口伝」は従来、門流外に公開されていなかったが、十五世紀後半には日興門流の相伝の内容が次第に内外に知られる状況になっていた。日寛の時代になると相伝書の内容を秘密にする意味がなくなっていたので、日寛はむしろ相伝書を積極的に開示し、日興門流の教義を裏づける根拠として用いたのである。

日寛の思想は多岐にわたるが、その特徴の一つは「開目抄」「観心本尊抄」などで日蓮が明示した文上・文底の区別と熟脱・下種の区別（種脱相対）を強調するところにある。

三大秘法について日寛は本門の本尊に法本尊と人本尊の二義があるとし、南無妙法蓮華経を図顕した文字曼荼羅本尊を法本尊、曼荼羅本尊を顕した日蓮を人本尊と規定した上で、「蓮祖（れんそ）一身の当体、全くこれ十界互具の大曼荼羅なり」として法本尊と人本尊が一体であるとの人法一箇（人法体一）の法理を強調している。

人本尊である日蓮の位置づけについては上行菩薩の再誕というのは外用浅近（げゆうせんごん）の立場に過ぎず、日蓮の内証は久遠元初自受用身であるとする。日蓮＝（イコール）上行菩薩というのはあくまでも衆生を化導するために用いた方便であり、日蓮の内証真実の境地は釈迦を成道させた能生の法体である南無妙法蓮華経と一体の根源仏と位置づけるのである。

法本尊については「一幅の大曼荼羅すなわち法本尊なり」として、日興以来の曼荼羅本尊正意の立場を貫き、釈迦仏像の造立を厳しく退けている。

本門の題目について日寛は「本門の本尊を信じて南無妙法蓮華経と唱うるを本門の題目と名づくるなり」とする。すなわち身延派のように釈迦仏像や鬼子母神など誤った対象に対して単に南無妙法蓮華経と唱えても本門の題目にならないという趣旨である。本門の題目は本門の本尊を離れてそれだけで成立するものではなく、正しい本尊を信受することが前提となる。そして、本門の本尊を信受して本門の題目を行ずる場所が本門の戒壇であるから、本門の本尊が三大秘法全体の根幹となる。三大秘法を統合するのが一大秘法だが、日寛は「一大秘法とは即ち本門の本尊なり」として本尊を根本に三大秘法を意義づけている。

本門の戒壇について日寛は、本門の戒壇に「義の戒壇」と「事の戒壇」の二義があるとし、曼荼羅本尊を安置する場所であればどのような所であれ、義の戒壇になるとする。また「三大秘法抄」に示された、広宣流布成就の時に実現する戒壇が事の戒壇になるという。日蓮仏法における戒壇は従来の仏教の戒壇のように僧侶が授戒する場所ではなく、万人が仏法を行ずる場所を意味するから、曼荼羅本尊を安置して唱題に励む場所が全て戒壇の意義を具えることは当然の道理である。

その上で日蓮は「三大秘法抄」で「戒壇とは、王法仏法に冥じ、仏法王法に合して、王臣一同に本門の三秘密の法を持って、有徳王・覚徳比丘のその乃往を末法濁悪の未来に移さん時、勅宣ならびに御教書を申し下して、霊山浄土に似たらん最勝の地を尋ねて戒壇を建立すべきものか。時を待つべきのみ。事の戒法と申すはこれなり」と説き、一般の戒壇とは別に戒壇を建立することを広宣流布の目標とした。日寛の事戒壇説はこの日蓮の教示に沿ったものである。

また日寛は「末法相応抄」で要法寺第十九世日辰が立てた、法華経一部二十八品全体を読誦すべきであるという一部読誦論と釈迦仏像を造立すべきとする造仏論を破折した。その理由は、第十五世日昌から第二十三世日啓まで日尊門流の京都要法寺出身者が大石寺の貫首になる時代が続き（一五九六年から一六九二年まで)、その間、基本的には富士門流の教義が尊重されたが、時には要法寺流の教義が富士門流に混入した状況があったからである（要法寺出身者の貫首就任は繁栄していた要法寺の経済力を大石寺の経営に用いるためであった)。中でも第十七世日精は造仏論に傾き、大石寺末寺に釈迦仏像を安置するなどの挙に出たため、日精の没後、後継の貫首は末寺に安置された釈迦仏像を撤去するなど日精の逸脱を是正する努力をしてきた。日寛による一部読誦論・造仏論破折もその是正作業の一環と位置づけられる。

その上で日寛は「当流行事抄」において、日蓮が「諫暁八幡抄」で法華誹謗の者を救済できない釈迦に対して一乗の強敵をも救済する日蓮の卓越性を明示しているのを受け、釈迦と日蓮の勝劣を強調する。釈迦と日蓮について日蓮勝・釈迦劣とするのが日興門流の根本教義だが、その教義は日興門流の恣意的な主張ではなく、日蓮自身の思想に基づいていることを日寛は確認しているのである。

ついで日寛は「当流行事抄」の唱題篇で末法出現の三宝を論じ、仏宝＝日蓮、法宝＝本門の本尊、僧宝＝日興と規定している。日蓮こそが万人の成仏を可能にする南無妙法蓮華経を一切衆生に授与した根源仏（久遠元初自受用身）であり、また南無妙法蓮華経を図顕した文字曼荼羅が本門の本尊であり、日興こそが日蓮の奥底の教義を正しく伝えた師弟不二の弟子であるからである。

しかし『教学要綱』の内容は多くの点で日寛の教示から乖離（かいり）している。『教学要綱』は「法本尊」「人本尊」「人法一箇」「久遠元初」などの概念を一切用いていないだけでなく、日蓮を言葉の上では末法の本仏としながら、あくまでも釈迦の代理人、使い、被委嘱者の地位に置き、日蓮＝上行菩薩という次元にとどめ、釈迦を日蓮の上位者に置く。この基本的なスタンスに明らかなように、『教学要綱』は、表面的な言辞とは裏腹に、実質は日蓮勝・釈迦劣を基本とする日興門流を否定する立場に立っている。

『教学要綱』が「人法一箇」の用語を決して用いないこともそこに理由がある。人法一箇の概念を立てた場合、法はもちろん南無妙法蓮華経となるが、人は南無妙法蓮華経を初めて説いた日蓮とならざるを得ない。釈迦は全く南無妙法蓮華経を説いていないので南無妙法蓮華経と一体の仏とすることはできない。それでは釈迦を日蓮の上位者とすることができなくなるので『教学要綱』はどこまでも人法一箇の概念を回避し、無視し続けるのである。この立場は、日寛の教示に従うならば、衆生を化導するための外用浅近（げゆうせんごん）の次元に囚われ、日蓮の内証真実の境地を忘却した在り方となる。

「一大秘法」についても日寛が「本門の本尊」としたのに対し、『教学要綱』では「南無妙法蓮華経」としている。これまで創価学会では一大秘法を「本門の本尊」としてきたが、『教学要綱』は三大秘法の根本である一大秘法を本尊から題目に変えているのである。これは重大な教義の変更である。実は、一大秘法を南無妙法蓮華経とするのは身延派の教義そのものである。『教学要綱』は一大秘法の内容を明確に日興門流から身延派に切り替えていることが分かる。

日蓮は竜の口の法難における発迹顕本を境として、それ以降、曼荼羅本尊の図顕を開始した。しかし身延派などの諸門流は曼荼羅の意義が理解できないので曼荼羅を釈迦仏像など雑多なものと並行して礼拝の対象にし、本尊が一定していない。それ故に諸門流は本尊を三大秘法の根本にすることができず、発迹顕本以前の題目の教理を中心にして三大秘法を説明せざるを得ない。身延派のように題目を三大秘法の中心にすると題目と本尊がリンクしなくなるので、仏像や鬼子母神（きしもじん）など雑多な対象に対して唱題することも本門の題目として認められることになる。

しかし、日蓮自身が「三沢抄」で「法門のことは、さどの国へながされ候いし已前（ぢぜん）の法門は、ただ仏の爾前（にぜん）の経とおぼしめせ」と明言している通り、発迹顕本して曼荼羅本尊の図顕を開始した以降とそれ以前とでは日蓮の立場は次元を異にする。「開目抄」に「日蓮といいし者は、去年九月十二日子

丑時に頸はねられぬ」とあるように、竜の口の法難以前の日蓮の立場はその時に終了し、法難以後は新たな日蓮の境地が出現したのである。すなわち日蓮の境地は、それまで上行菩薩として釈迦仏の委託を受けた立場から、本尊の相貌に明らかなように、南無妙法蓮華経と一体の根源仏として釈迦・多宝をも脇士とする存在へと一変していることを認識しなければならない。従って『教学要綱』や身延派のように題目を一大秘法と捉えて日蓮仏法の根幹とする在り方は日蓮仏法の理解として明確な誤りとなる。「阿仏房御書」に示されている通り、曼荼羅本尊こそが日蓮にとっての「出世の本懐」であり、日蓮の内証の境地を顕した曼荼羅本尊を根本として三大秘法を理解しなければならない。

また三宝について、これまで創価学会では日寛の教示に倣って、仏宝（仏の宝）を日蓮大聖人、法宝（法の宝）を南無妙法蓮華経の御本尊、僧宝を日興上人としてきたが、『教学要綱』は法宝については南無妙法蓮華経の本尊ではなく単に南無妙法蓮華経とし、僧宝については日興を僧宝から外して創価学会であると規定した。法宝においても一大秘法と同様、本尊から題目へ変更したのである。ちなみに身延派では法宝を法華経とりわけ南無妙法蓮華経としているので、法宝を南無妙法蓮華経の題目とする『教学要綱』の在り方はこれまた身延派と全く同一となる。三宝の変更は重大な教義の改変だが、『教学要綱』においては三宝の内容を変えたことも変更の理由も一切説明されていない。

さらに本門の戒壇について、『教学要綱』は日寛が「三大秘法抄」に基づいて明示した「事の戒壇」を完全に無視するだけでなく、その理由も一切説明しようとしない。「三大秘法抄」は真筆が現存しないので、真筆あるいは古写本が現存するか、かつて存在した記録がないものは全て偽書として排除していく身延派のスタンスに従って「三大秘法抄」を偽書と見なしているのかもしれないが、「三大秘法抄」を偽書として排除できないので、そこに明示された事戒壇を『教学要綱』が一切無視していることはそれ自体が宗祖日蓮に対する違背となるだろう。

もちろん日寛は大石寺の貫首（法主）であったから、他門流に対して富士門流の正統性・優位性を主張しなければならないという教団人としての制約があったことは当然である。例えば、いわゆる戒壇本尊を日蓮が直接造立したという大石寺に伝わる伝承を日寛が継承して戒壇本尊を教義の中心に置いたことなどは教団人としての制約と見なされる。しかし日寛は天台教学の学識に加えて、御書や相伝書はもちろん、富士門流に伝えられてきた思想を根拠にして思想を表明しており、その主張は決して日寛が恣意的に展開したものではない。従って、戒壇本尊を根本とする主張は今日においては用いることはできないが、全体として日寛の教示は日興以来伝えられてきた富士門流の教義から逸脱したものではないと評せられる。

『教学要綱』は「日寛教学の中で、『御書根本』『大聖人直結』にかなった教義解釈や、世界広宣流布を推進していく創価学会員の信行に資する内容については、引き続き重んじていくことは言うまでも

ない」と述べているが、実際には日寛の引用は皆無であり、一大秘法や三宝論、戒壇論など重要な教義について日寛の教示に違背している。「引き続き重んじていく」という言葉とは裏腹に、実質的には日寛教学を否定し完全に無視しているのが『教学要綱』の実態である。その在り方は『教学要綱』が日興門流からの離脱を志向していることを示している。

（ 口 ）創価学会の歴史と日蓮正宗からの除名処分

創価学会は一九三〇年（昭和五年）十一月、初代会長牧口常三郎と第二代会長戸田城聖によって創立された。その前提には二年前の一九二八年、牧口と戸田が日蓮正宗の信徒となって日蓮仏法に入信した事実がある（富士門流は一九一二年から日蓮正宗と公称した）。二人のうち牧口がまず入信し、後に戸田を入信に導いた。牧口は当時、白金小学校の校長をしていた教育者であるとともに、かつて日本最初の人文地理学の体系書である『人生地理学』を著した地理学者であり、また価値哲学の研究を通して独自の教育学を構想してきた教育学者でもあった。

牧口はそれまで特定の宗教の信者ではなかったが、宗教には強い関心を持っていた。キリスト教の教会で牧師の説教を聞いたり、座禅をしたり、国柱会（日蓮宗身延派の僧侶だった田中智学が創立した、国家主義の立場に立つ在家信徒団体）の講演会に何度も参加したが、どれにも心を動かされることはなかったという。

その牧口が日蓮正宗に入信する契機となったのは、日蓮正宗の信徒で商業学校の校長をしていた三谷素啓との対話だった。『創価学会三代会長年譜』などによれば、三谷から日蓮仏法の話を聞いた牧口は深く心を動かされ、十日間、一日も休まず三谷の家を訪ねて議論を交わしたという。十日間にわたる議論の末、牧口は日蓮仏法こそが自分が求めてきた宗教であると感ずるようになり、日蓮仏法に入信する決意を固めて日蓮正宗の信徒となった。牧口は経験豊かな教育者であるだけでなく、当時最先端の学識を幅広く備えた知識人であり、日蓮宗各派だけでなく宗教全般についても相応の見識を持っていたと考えられる。三谷との議論の中では日興門流と他門流の相違もテーマになったであろう。その結果、牧口が日蓮正宗の信徒になったということは、他門流ではなく日興門流に日蓮仏法の正統があると判断したためと考えられる。

創価教育学会は、当初、牧口が創始した創価教育学説の普及と実行のために創立されたが、会員は全て日蓮正宗の信徒となったため、学会の活動は次第に宗教的色彩が強くなり、昭和十一年頃には創価教育学会は教育学の研究団体というよりも日蓮仏法を実践・布教する宗教団体となっていた。牧口

は日蓮正宗が日蓮仏法の正統教義を継承していることは認めていたが、同時に葬式仏教の域を出ず、僧俗差別などの逸脱があった宗門の在り方には同調しなかった。牧口は日蓮正宗の教義は尊重したが、学会の運営と会員の信心指導は会独自で行い、僧侶の指導に服することはなかった。しかし、牧口が日蓮正宗の教義を尊重していたことは、昭和十一年頃から戸田城聖ら他の幹部とともに第五十九世日亨や第六十五世日淳らの講義を熱心に受講し、日蓮教学の研鑽に努めている事実からもうかがうことができる。

信仰が形式的になっていて生活と遊離していた日蓮正宗に対し、牧口は日蓮仏法を各人がよりよい人生を勝ち取るための「生活法」と位置づけ、自身が生み出した価値論をもって人々を日蓮仏法に導く手段とした。この点について牧口は逮捕後の「尋問調書」で次のように述べている。

「在家の形で日蓮正宗の信仰理念に価値論を採り入れたところに私の価値があるわけで、このところに創価教育学会の特異性があるのであります」

牧口のこの言葉が示す通り、日蓮正宗の在家信徒団体であった創価教育学会は、当然のことながら日興門流の教義をその信仰の基盤とした。ただし宗門の僧侶や旧来の信徒の中には学会に反発する者もあり、それに対して牧口は「日蓮宗中の邪法信者のみならず、吾々日蓮正宗の信者であっても、純真に大善生活を行じているものを怨嫉するものは『法華経を信ずれども功徳なし、かえりて罰をかほる』こととなるのである」と破折している。

太平洋戦争の進行とともに政府による宗教弾圧が激化すると、学会と宗門の体質の相違が顕在化した。昭和十八年六月、日蓮正宗宗務院は牧口を初めとする創価教育学会の幹部を大石寺に呼び出し、神札の受け取りを会員に指導するよう申し渡した。しかし、謗法を厳しく誡める日蓮仏法の原則に忠実であろうとした牧口は即座にこれを拒否した。宗門が弾圧を恐れて権力に迎合したのに対し、牧口は弾圧も覚悟の上で信仰の純粋性を貫こうとしたのである。その結果、同年七月、牧口と戸田を初めとする学会の幹部二十一人が刑法の不敬罪と治安維持法違反の容疑で逮捕され、投獄されるという弾圧を被ることになった。牧口と戸田以外の幹部は全員退転し、創価教育学会は壊滅状態となった。

牧口は昭和十九年十一月に東京拘置所で獄死したが、翌年七月に出獄した戸田は直ちに学会の再建に着手した。多くの幹部が退転した要因は教学の未熟にあったと考えた戸田は、会の名称を創価学会に改め、少数の会員を相手に法華経や御書の講義を行うことから学会の組織と運動を再生させていった。折伏弘教とともに教学の研鑽を学会活動の柱とした戸田は、昭和二十六年に第二代会長に就任すると直ちに御書全集の刊行を発願、その編纂を第五十九世日亨に委嘱した。翌年四月に完成した創価学会版『日蓮大聖人御書全集』は、相伝書である「本因妙抄」「百六箇抄」「御義口伝」や日興による「五人所破抄」「富士一跡門徒存知の事」「日興遺誡置文」など日興門流に伝わる教義書を収録したと

ころに大きな特色がある。

それに続いて戸田は「立正安国論」「開目抄」「観心本尊抄」など御書十大部の講義の出版にも着手した。その基本はあくまでも日興門流の教義に忠実であったことであり、その大成者である日寛の教示を尊重したことである。例えば戸田は「観心本尊抄」講義の序文で次のように述べている。

「当御抄は仏教哲学の真髄であり極理中の極理なるがゆえに、古来幾多の学者はしばしば当抄の解釈を試みたが、いずれも宗祖大聖人の奥旨に到達したる者はなく、ただ一人大石寺第二十六世日寛上人こそ宗祖の奥底を残りなく説き明かされたのである。じつに日寛上人以前にその人なく、また日寛上人以後においてもそれ以上に説明すべき哲学の何ものもないと吾人は固く信ずるものである。ゆえに本講義も日寛上人の御講義を唯一の依拠として終始したしだいである」

戸田は日興門流の教義を尊重する一方、「仏とは生命である」との獄中で得た悟達をもとに論文「生命論」などを執筆、従来の教学の枠組みに限定されず、牧口が「価値論」をもって行ったと同じく、日蓮仏法を現代の言葉で説明することに努めた。

創価学会は『御書全集』の発刊の後、毎年、教学の習熟度に応じて分けた階級別の教学試験を実施するなど、会全体で御書や『六巻抄』の研鑽に力を注いできた。その教学研鑽から得られた思想的・理論的確信が弘教推進の力となり、戸田の会長就任後、爆発的な勢いで弘教が進んだ。その結果、戸田の会長就任当時、約四千世帯だった創価学会の世帯数は昭和三十三年に戸田が逝去した時には七十五万世帯を超えていた。戸田は短時日のうちに創価学会を日本を代表する仏教教団に育てあげたのである。

戸田の後継者として昭和三十五年に第三代会長に就任した池田大作も、戸田の路線を継承して日興門流の教義を一貫して尊重した。その在り方は池田自身が「御義口伝」や「百六箇抄」の講義を行ったところにも表れている。

創価学会と日蓮正宗は、時には体質の相違による軋轢はあったが、基本的には相互に協調して進む僧俗和合路線をとってきた。創価学会は日蓮正宗の教義を遵守し、日蓮正宗は創価学会の仏教弘通の実績を尊重してきたのである。戸田会長時代から創価学会は大石寺に伽藍を建立・寄進しただけでなく、各地に多数の末寺を建立して宗門の外護に尽力した。この僧俗和合路線のもと創価学会は発展を続け、池田会長時代に学会の世帯数は七五〇万世帯を超えるまでになった。

しかし第六十七世日顕は宗門に学会が服従することを要求し、一九九〇年に池田の法華講総講頭職の資格停止を通告。学会からの話し合いの要請も拒否して、翌年、創価学会の破門処分を強行した。処分の理由は、創価学会に何らかの教義上の誤りがあったとするものではなく、法主の絶対的権威を

主張し、学会が法主に服従しないことは許されないというものであった。しかし、破門処分の理由とした法主絶対論は、先に見たように日蓮・日興本来の教義ではなく、後世に形成されたものであり、むしろ本来の教義から逸脱したものである。要するに宗門による破門処分それ自体が仏法上何の正当性を持たない不当なものであった。しかも日本と世界に日蓮仏法を流布してきた創価学会を破門したことは広宣流布という日蓮の最大の遺命を放棄するものであり、宗祖日蓮に対する重大な違背となった。結論として日蓮正宗は、創価学会の破門処分を強行したことによって日興門流の正統性を喪失し、日興門流から自ら離脱したのである。

日蓮正宗による破門処分によって創価学会は結果として宗門の束縛を離れたが、日興門流の教義を尊重する基本に変更はなかった。そのことを端的に示すのが、池田が一九九六年から発刊した『法華経の智慧』（全六巻）である。座談形式で法華経二十八品各品を論じた『法華経の智慧』は日蓮正宗が主張する法主絶対論や僧俗差別義などを厳しく批判しているが、一方では日興門流の教義を踏まえて議論を展開している。例えば同書の第四巻では「百六箇抄」の文や「本因妙抄」の概念を用いて論述している。日寛についての言及や引用も全巻にわたってなされており、宗門による破門後も池田が日寛教学に代表される日興門流の教義を尊重する態度を貫いてきたことは明らかである。

それに対して『教学要綱』は「本因妙抄」「百六箇抄」「御義口伝」だけでなく日寛教学も完全に無視する態度に終始する。その在り方は日興門流に日蓮仏法の正統性を認め、その教義を尊重してきた三代会長の精神とかけ離れている。池田の逝去直後に発刊された『教学要綱』は池田の監修を得たとしているが、むしろ『教学要綱』の内容は生前の池田の思想とは大きく相違しており、同書が池田の監修を謳（うた）っていることはいわば池田を利用した態度であると評せられよう。

（ニ）僧宝から日興を排除してよいか

全体として日興門流から離脱する志向が顕著な『教学要綱』だが、それは三宝の内の僧宝から日興を排除した点に端的に表れている。これまで創価学会は日興をもって僧宝とし、その上で僧宝を広い意味で論じた場合には三宝を正しく伝持し弘めてきた和合僧である創価学会が広い意味での僧宝に当たるとしてきた。それに対して『教学要綱』では日興を僧宝と規定せず、「創価学会が、僧宝に当たる」としている。なぜ日興を僧宝から外したのか、『教学要綱』には何の説明もない。このこと自体が大きな問題である。

本来、仏宝・法宝・僧宝の三宝は、日蓮仏法だけでなく仏教全体の原則として、日蓮が「三帰五戒

は人に生まる」とするように、帰依の対象である。現行の創価学会「勤行要典」の祈念文に「日興上人に南無し、報恩感謝申し上げます」とあるのは、日興を帰依する対象としての僧宝として受け止めているものと理解できる。しかし『教学要綱』は、帰依の対象である僧宝と広い意味での僧宝という区別を取り払って直ちに創価学会が僧宝であるとする。『教学要綱』によるならば勤行要典の祈念文も「創価学会に南無し、報恩感謝申し上げます」とでも改変されるのであろうか。

仏教全体の伝統として仏・法・僧の三宝は帰依の対象であるから、僧宝を創価学会とすると創価学会という教団そのものが帰依の対象となりかねない。それでは教団を本尊と同様の絶対の存在とし、教団自体を信仰の対象とする「教団信仰」となるだろう。その志向性は『教学要綱』が「創価学会仏」という言葉を強調している点にも表れている。この言葉は、もともとは将来の話として戸田城聖が語ったものである。

この言葉は将来には創価学会が仏として讃嘆されるような時が来る可能性があるという趣旨で戸田が語ったもので、現在の創価学会が既に仏そのものであるとするものではない。この戸田の元意を離れて創価学会仏という言葉だけを強調すると、今の創価学会が既に帰依の対象となる仏であるとして教団の絶対性・無謬性を主張する論理に用いられる危険がある。

どのような教団であっても教団は所詮、人間の集団であるから、人間集団の判断や行動がどのような歴史状況の元でも絶対に正しく無謬（むびゅう）であるなどということはあり得ない。実際に創価学会の歴史においても、例えば「国立戒壇」などのように、従来用いてきた用語でも今後使用しないと公的に表明した例もある（一九七〇年の本部総会での会長講演）。これは、「国立戒壇」の用語を今後、使用し続けることは不適切であり、日蓮仏法の解釈としても誤りになると判断したからに他ならない。絶対無謬（むびゅう）の人間があり得ない以上、絶対無謬の人間集団も存在しない。その故に仮に教団自体を帰依の対象にするとしたならば、帰依の対象にしてはならないものを対象にするという意味で、日蓮正宗の「法主信仰」と同列の誤りを犯すことになるだろう。

『教学要綱』は創価学会を僧宝とするが、その僧宝が帰依の対象なのか、そうでないのか、明言しない。いわば意図的に不明確、曖昧な表現にとどめている。創価学会という教団そのものを帰依の対象にするのであれば「法主信仰」と同様の「教団信仰」になりかねず、対象にしないというのであれば、創価学会が僧宝であるのは従来通り広い意味の僧宝という意味になる。その場合には『教学要綱』が僧宝について改変したこと自体が不必要であり、不適切であったということになるだろう。

二〇二三年の時点で『教学要綱』が僧宝を日興から創価学会に改めたので、それならば創価学会の出現以前は僧宝は何だったのかという問題が直ちに生ずる。創価学会の創立以前は僧宝は日興だったが、学会の創立以後は僧宝は学会になったとするのであろうか。それでは僧宝は時代によって変更さ

れるものであるという立場に立つことになる。

日蓮が「真言見聞」で「もし謗法ならば、亡国・堕獄疑いなし。およそ謗法とは、謗仏・謗僧なり。三宝一体なる故なり」と述べている通り、帰依の対象としての三宝は本来、一体不可分のものである。日蓮仏法においては、仏宝である日蓮と法宝である曼荼羅本尊は人法一箇の故に一体である。また日蓮と僧宝である日興は師弟不二の故に一体である。このように帰依の対象である三宝は一体であるから仏教の各宗派にとって根本教義そのものであり、時代の変化に応じて適当にコロコロ改変してよいものではない。宗派の根幹である三宝を改変することは自身の根本教義を否定することであり、その宗派の宗教的自殺に等しい行為となるからである。その意味で『教学要綱』が、今回、法宝や僧宝の教義を十分な説明もなく安易に改変したことは驚くべき態度であり、極めて不適切と言わざるを得ない。

日蓮が「四恩抄」で「僧の恩をいわば、仏宝・法宝は必ず僧によって住す。譬えば、薪なければ火無く、大地無ければ草木生ずべからず。仏法有りといえども、僧有って習い伝えずんば、正法・像法二千年過ぎて末法へも伝わるべからず」と述べているように、仏宝・法宝があっても、それを正しく後世に伝える僧宝が存在しなければ仏法は存立できない。日蓮は全人類を救済する三大秘法の大仏法を確立したが、日蓮の奥底の真意を受け止めてその正統教義を後世に伝えたのは日興ただ一人であり、日興が存在しなければ日蓮仏法は日蓮の入滅とともに消滅している。日蓮がいかに偉大であっても日蓮だけでは日蓮仏法は存在しない。その故に日興門流は日興一人をもって唯一の僧宝と位置づけてきたのである。言うまでもなく、今日の創価学会があるのも日興が存在したからである。もしも日興がいなかったならば創価学会も存在しない。その意味で『教学要綱』が日興を僧宝から排除したのは日興に対する忘恩となるだけではなく、日蓮仏法を後世に伝えた日興の絶対的な重要性を見失ったものと言わなければならない。

帰依の対象である三宝は、仏宝は根源の法である南無妙法蓮華経を初めて弘通した本仏日蓮、法宝は南無妙法蓮華経を顕した曼荼羅本尊、僧宝は日蓮と師弟不二の後継者日興であり、それを今日に至ってにわかに改変しなければならない合理的な理由はない。もしもそれだけの理由があるならばそれを明示すべきである。その理由を示すこともなく教義の根幹である三宝義を改変するのは仏法の破壊に通ずるであろう。その帰依の対象である三宝を護持し弘通してきたのが創価学会であるから、創価学会は従来通り広い意味の僧宝と位置づけるのが至当な態度である。

（二）『教学要綱』における誤りと疑問点

『教学要綱』は「学問的研究の成果も取り入れながら」として学問を尊重しているようなスタンスをとっているが、実際には学問的に初歩的な誤りも少なくない。

例えば、釈迦の初めての説法（初転法輪）はベナレス郊外のサールナート（鹿野苑）であったとされるが、『教学要綱』が「初転法輪（釈尊の最初の説法）において示された四諦説」と述べているのは過去の学説で、今日の学問的立場からは誤りである。中村元博士が「サールナートの説法と四種の真理とが結びつけて考えられたのは、かなり後世のことである」と述べているように、四諦説がまとめられたのは遥か後世のことであり、釈迦の成道直後ではない。このように、ある時代の学問の成果といっても時代が経過すれば過去のものになって否定されるのはどのような学問分野にも言えることであり、ある時点での学問的成果を金科玉条のように捉えて絶対視する態度はかえって大きな誤りを犯す危険がある。

また『教学要綱』は「釈尊の中心的な教えは、苦からの解放である」とするが、苦から解放されることを理想とする涅槃説は小乗（部派）仏教の立場であり、大乗仏教の説明としては誤りである。小乗仏教は煩悩を滅することを悟りの境地としたが、現実には人間が生きている限り苦悩がなくなるものではなく、「苦からの解放」などということは観念論に過ぎない。実際には釈迦も日蓮も、入滅の時まで病苦を含めてさまざまな苦悩に向き合っていたのである。大乗仏教の立場は煩悩を滅するのではなく、苦悩を前進・成長の糧とする「煩悩即菩提」「生死即涅槃」である。そのことを日蓮は「普賢経に法華経の肝心を説いて候。『煩悩を断ぜず、五欲を離れず』等云々。天台大師の摩訶止観に云わく『煩悩即菩提・生死即涅槃』等云々」と説いている。

涅槃（ニルヴァーナ）に達すれば三世にわたる輪廻を脱して苦から解放されるという涅槃思想は、中村元博士が「ニルヴァーナの教えそれ自体が、仏教にとっては、当時の他の宗教からとり入れたものにほかならず、一種の方便説にすぎなかった」と述べている通り、当時のインド社会に適応するための方便に過ぎない。その意味でも「釈尊の中心的な教えは、苦からの解放である」とする『教学要綱』の主張は不適切である。

『教学要綱』にはインド仏教について幾つかの誤りがあるだけではなく、法華経や日蓮仏法の理解に関しても多くの疑問点がある。

例えば、神力品における地涌の菩薩への付嘱について『教学要綱』は「如来神力品第二十一において、地涌の菩薩が、釈尊滅後に『法華経』を弘めることを誓うと、釈尊は彼らに『法華経』を託す

（付嘱）のである」と述べているが、このような表現では地涌の菩薩が付嘱され弘通する法体が文上の法華経になってしまう。しかし、地涌の菩薩が弘めるのは文上の法華経ではなく、文底の南無妙法蓮華経である。日蓮が弘通したのは文上の法華経ではなく南無妙法蓮華経であることは明白な事実である。それ故に地涌の菩薩が弘通する法体が文上法華経であるように読める表現は読者に誤解を与える恐れがあり、適切ではない。

また不軽菩薩について『教学要綱』は「不軽菩薩（常不軽菩薩）の実践が釈尊自身の過去世の修行として示され、それが成仏の因であったと明かされる」とする。不軽菩薩が釈迦が成仏する以前の修行時代の姿であるということは不軽品に説かれる内容だが、『教学要綱』はそれを表面的になぞるだけで終わっている。しかし、日蓮が「波木井三郎殿御返事」に「釈尊、我が因位の所行を引き載せて、末法の始めを勧励したもう」と教示している通り、不軽菩薩とは釈迦の因位の姿という形を用いながら、末法に出現する地涌の菩薩の実践を示すものと解さなければならない。

杖木瓦石の迫害を受けながら逆縁を通して正法を弘通していく不軽菩薩の振る舞いは順縁による化導を基本とした釈迦の弘通とは対照的であり、日蓮の弘通と合致している。不軽品が末法における仏道修行の在り方を示すものであるからこそ「一代の肝心は法華経、法華経の修行の肝心は不軽品にて候なり」とされるのである。それ故に経文上の意味にとどまっている『教学要綱』の説明は日蓮の教示に照らしても不十分であり、不適切である。

『教学要綱』は法華経の文上・文底の区別を意図的に曖昧にし、日蓮が弘通した法体が文上の法華経であり、また文上の法華経によっても成仏が可能になると読み取れる箇所が随所に散見される。
当然のことながら日蓮が弘通したのは三大秘法の南無妙法蓮華経であり、文上の法華経を弘めたのではない。また、日蓮が明言している通り、文上の法華経をいかに行じても成仏できるものでもない。

もちろん日蓮において「法華経」の意味は多義的であり、法華経という言葉をもって文上の法華経を意味することもあれば、文底の南無妙法蓮華経ないしは文字曼荼羅本尊を表す場合もある。しかし、その多義性をいわば利用して文上・文底の区別すなわち種脱相対を曖昧にしていく態度は、それ自体が身延派と同じになってしまう。

このように多くの初歩的な誤りや疑問点が散見されるのは、『教学要綱』がごく少数の密室的な議論に終始し、多方面からの検討がなされていないことを物語っている。その意味では『教学要綱』の成立過程そのものに問題があるといえるだろう。

（ 3 ）まとめ

『教学要綱』が日蓮を名目だけは「末法の本仏」としながら同時に最後まで「釈迦の使い＝上行」と規定し、釈迦を日蓮の上位者に置いている所以(ゆえん)は、やはり仏教は釈迦から始まるという歴史的事実に囚われたからであろう。歴史的に見れば仏教は釈迦一人から始まるのであり、釈迦がいなければ仏教そのものが成立しない。その歴史的事実に拠る限り、仏教の本源は釈迦以外にはなく、途中から現れた日蓮などが釈迦を超越する根源となりうるわけがないという観念が生ずる。しかし、そのような時間観念は眼前の歴史に囚われたものでしかない。仏教によれば宇宙も含めた万物は生成と消滅すなわち成住壊空(じょうじゅうえくう)を繰り返すものであり、時間は円環的なものであるから、実は前も後ろもない。前後の区別などはなく、万物が無始無終の存在なのである。

インドに生まれた歴史上の釈迦は、内証の境地においては根源の妙法を覚知していたとしても、妙法そのものを明示して人々に説くことはなかった。法華経寿量品によれば、五百塵点劫成道の釈迦仏も妙法によって仏にさせてもらった所生(しょしょう)の仏、本果の仏であり、寿量品の文底に暗示された南無妙法蓮華経こそが諸仏を仏ならしめた能生(のうしょう)の本因である。南無妙法蓮華経を初めて万人に教示した日蓮をもって、本来、南無妙法蓮華経を所持する本因の仏であると捉えるならば、本因妙の教主である日蓮を所生の存在である釈迦を超越する根源仏と位置づけることはむしろ当然の道理となる。人と法は相即したものであり、人の位置づけはその人が説く法の高低浅深によって決まるからである。

また『教学要綱』が釈迦を日蓮の上位者とするのは、世界においては釈迦を上位に置いた方が創価学会が受容されやすくなるとの判断があると考えられる。実際に世界においては、日蓮はその名前すらまだ十分に知られていない。それに対して仏教の創始者である釈迦の名前は一般民衆にまで広く知られている。そこで、創価学会を世界に展開するためには日蓮を釈迦の委託を受けた使いであるとした方が受け入れられやすいと考えたのであろう。十三世紀の日本に現れた無名の一僧侶である日蓮が実は釈迦すらも超越する根源仏であるという教義は、バチカンを初めとする世界の宗教界や学術界においては前代未聞の、容易に理解しがたい驚くべき教義であるから、そのような奇想天外とも受け取られかねない教義を前面に打ち出すことは世界的には得策ではないと判断したのではなかろうか。

日蓮を根源仏（久遠元初自受用身）とする日蓮本仏論は、日本の学術界においてもまだ少数派である。日本における日蓮学の研究者はほとんどが身延派を初めとする諸宗派の僧侶であり、日興門流の関係者は極めて少ない。そのようなアカデミズムの世界では日蓮本仏よりも釈迦本仏が主流であるこ

とは当然だろう。『教学要綱』は「創価学会の教義を広く社会に対して客観的に説明することに力点」を置き、「学問的研究の成果を取り入れ」ることに努めたという。その言葉からうかがえるように『教学要綱』は学術界から評価されることを意識しているようである。『教学要綱』が真筆ないしは古写本のない御書は判断の材料として採用しないという文献学至上主義を取り、また一大秘法や法宝を本尊から題目に改変するという、身延派に同ずる態度を見せていることも身延派などの僧侶を中心とするアカデミズムの意向を忖度(そんたく)していることをうかがわせる。その態度にはアカデミズムに対するコンプレックスさえ感じられる。

しかし、そのような布教上の便宜的理由や外部からの評価に左右されて自身の宗教の根本教義を改変することは本末転倒以外の何物でもなく、自身の宗教的生命を損ねる自殺行為に等しい暴挙となろう。自身が保持する固有の教義を粘り強く社会に訴え、社会を説得して自身の教義を弘めていくことが宗教本来の在り方であるからである。

日蓮の位置づけについては、

①日蓮が、万人平等の成仏という仏教の人間主義を継承した上で従来の仏教の限界を超えて新たな仏教を創始したという歴史的な位相(いそう)、

②釈迦仏から末法の仏法弘通を付嘱された上行菩薩に当たるという経典上の位相、

③曼荼羅本尊の中央に「南無妙法蓮華経　日蓮（花押)」と大書し、釈迦・多宝・上行などを左右の脇士に置いた日蓮自身における内証本地の位相、

という三つの位相を立て分ける必要がある。

日蓮は「顕仏未来記」で、釈迦――天台――伝教――日蓮の「三国四師」を仏教正統の系譜とした。これは①の歴史的な位相に当たる。

日蓮は十六歳の時に故郷の天台宗寺院である清澄寺で得度し、更に鎌倉・京都・奈良などの各地に遊学して、天台宗を中心に当時の日本に伝わっていた仏教学を深く学びとった。それだけでなく三十二歳にして立宗宣言し、釈迦・天台・伝教も成し遂げなかった南無妙法蓮華経の弘通を開始した。日蓮は従来の仏教を継承した上で、その限界を超越した新たな仏教を創始したのである。南無妙法蓮華経は釈迦の教法では救済できない末法の衆生をも救済しうる根源の大法である。人の位置づけはその人の持つ法の高低浅深によって決まるのであるから、歴史的な位相においても既に日蓮と釈迦との相対について「日蓮勝・釈迦劣」という勝劣があることが了解できる。

法華経神力品では久遠実成の釈迦仏から地涌の菩薩、なかんずくその上首である上行菩薩に対する仏滅後の弘通の付嘱（委嘱）が説かれる。末法において法華経の文底に暗示された南無妙法蓮華経を弘通したのが日蓮であるから、日蓮が上行菩薩に当たる。これが②の経典上の位相である。経典上では地涌の菩薩は釈迦仏が久遠の昔から教化してきた弟子と説かれるので、経典に従えば上行菩薩はあくまでも釈迦の使い、釈迦から派遣された被委嘱者であり、釈迦の下位に位置づけられる。これが日興門流以外の身延派を初めとする諸門流の理解である。

日蓮は通常の御書においては自身と門下が地涌の菩薩に当たるとして、この経典上の位相を述べることを常とした。これは法華経を用いて自身の弘通の正当性を主張するためである。

ただし法華経を委細に読めば、地涌の菩薩は釈迦仏の単なる弟子や被委嘱者ではない。このことは以前にも指摘したが、従地涌出品において釈迦が地涌の菩薩を指して久遠の昔から化導してきた弟子であるとしたことについて、対告衆である弥勒菩薩が、例えば二十五歳の青年が百歳の老人を指してこの者は自分の子供であると言ったようなもので、到底信じがたいと述べたところにも表れている。

天台大師が『法華文句』で地涌の菩薩を指して「皆これ古仏なり」と述べている通り、地涌の菩薩が経典上で菩薩として登場しているのはあくまでも外に現れた姿（外用）に過ぎず、その本質（内証）は既に妙法を所持している仏であると解さなければならない。つまり地涌の菩薩は外には菩薩の姿をとる仏、すなわち「菩薩仏」である。従来の仏は、法華経の教主である釈迦仏を含めて色相荘厳の姿をとる、仏果を成就した「本果の仏」「完成者」「到達者」としての仏であった。それに対して菩薩仏は菩薩という未完成の形をとる「本因の仏」である。従って神力品は形の上では仏から弟子への付嘱として説かれるが、その内実は釈迦仏という本果の仏から上行という本因の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。

日興門流も日蓮を上行菩薩の再誕とするが、上行を単なる釈迦仏の弟子とせず、上行の本地を本因妙の仏と捉えるところに他門流との根本的な相違がある。従って『教学要綱』が、身延派などと同様に最後まで日蓮を釈迦仏の使いと位置づけていることは法華経文上の表面的な意味に囚われ、法華経の深意に達していない在り方であるといえよう。

③の日蓮による日蓮自身の内証の位置づけは、中央に「南無妙法蓮華経　日蓮（花押）」と大書し、釈迦・多宝を左右の脇士とした曼荼羅本尊の相貌に明らかである。日蓮の真筆本尊においては釈迦・多宝を省略したものも多数存在する。このことは、日蓮の内証においてはあくまでも南無妙法蓮華経

と日蓮が根本であり、釈迦仏は従属的な存在であることを意味している。日興が曼荼羅本尊の書写に当たって常に中央に「南無妙法蓮華経　日蓮　在御判」と記し、この書写様式を門下に厳しく徹底したことは、日興が曼荼羅本尊の相貌に明示された日蓮内証の位置づけを継承していることを示している。

日蓮は個々の門下に宛てた諸御書においては自身の本地を明かさず、「教主釈尊の御使い」「地涌の菩薩のさきがけ」等と経典上の位置づけを述べることを常としたが、これはまだ日蓮仏法の奥底まで理解できなかった門下の機根を配慮したためであった。しかし本尊は教義の根本であるから、曼荼羅本尊の図顕に当たっては個々の門下の機根を配慮することなく、日蓮が覚知した内証真実の法門を顕している。

日蓮が「本尊問答抄」で釈迦を南無妙法蓮華経から生み出された所生（しょしょう）の存在とし、「諸法実相抄」で「迹仏」と断じていることも③の内証の位相の表明である。また「下山御消息」で日蓮自身について「教主釈尊より大事なる行者」とし、「竜泉寺大衆陳状」で「法主聖人」と明言していることも同様である。従って日蓮を「末法の本仏」と規定する場合には、曼荼羅本尊の相貌に示された内証の位相に従って、釈迦仏をも脇士とする、妙法と一体の（人法一箇の）根源仏と位置づけなければならない。『教学要綱』が曼荼羅本尊の相貌に一切論及せず、言葉だけ日蓮を末法の本仏としながら最後まで釈迦仏の使いと位置づけていることは論理矛盾の偽装であり、一種の欺瞞（ぎまん）であると言わなければならない。

「久遠元初」「人法一箇」などの重要概念や「本因妙抄」「百六箇抄」「御義口伝」などを一切無視している『教学要綱』は、草創以来、今日まで創価学会が維持してきた教義の根幹を改変する内容となっている。

日蓮正宗から独立した創価学会が日蓮正宗に依存しない独自の教義を形成しようとする意志を持つことは理解できる面もあるが、独自の教義を作ろうとするあまり、自身の基盤となってきた日興門流の根本教義まで掘り崩していることは看過（かんか）できない。もしも『教学要綱』の方向で教義の改変が進行したならば、創価学会は三代の会長が築いてきたこれまでの学会とは異なる別の教団に変質する恐れがある。『教学要綱』は日蓮正宗を拒否するあまり、日寛教学に代表される日興門流の教義まで否定する内容になっている。しかし、日蓮正宗を拒絶しても日興門流の教義まで否定してはならない。日蓮・日興という師弟の法脈を離れて正しい日蓮仏法は存在しないからである。

実は「学会は日蓮正宗から独立したのだから、学会は日蓮正宗とは異なる独自の教義を持つ必要がある」などと考える必要はない。日蓮が創始し日興が継承した日蓮仏法は全人類に遺されたものであり、日蓮正宗などという一宗派が独占できるものではないからである。日蓮正宗が広宣流布という日

蓮最大の遺命を放棄して自ら日興門流から脱落したのであるから、創価学会は従来通り日蓮仏法の根本教義を堅持してそれを流布していけばよいのである。

『教学要綱』は重要教義を改変していることを何一つ明言せずに隠蔽し、改変の理由も一切説明していない。要するに従来の教義から大きな変更があることを読者に気づかせず、従来の教義を学んでいない人が読んだ場合には『教学要綱』の内容があたかも創価学会本来の教義であると受け取るような仕掛けになっている。一般的に言えば、宗教の教義でも時代の変化に対応して変更されるべき面もあるだろう。しかし、その場合にも会内で十分な議論を尽くすべきである。その逆に、会員に気づかせないよう、こっそりと教義改変を進める態度は「だまし」と言われても止むを得ないだろう。

『教学要綱』が示した教義の改変に自信があるのであれば、その変更内容を会内に広く徹底する『教学要綱』の学習運動が展開されてしかるべきである。しかし、そのような学習運動は一切行われていない。このような態度は、教義改変に確信を持てず、むしろ「後ろめたさ」を持っているように感じられる。教義改変を会内に徹底せず、既成事実を積み上げる形で会員が気がつかないうちに教義改変を定着させようとする在り方は欺瞞的ともいえよう。

『教学要綱』の発刊に至る過程（プロセス）が不透明で、教団内での議論が一切なされていないことも問題である。『教学要綱』を編纂した『創価学会教学要綱』刊行委員会の実態も会内の位置づけも不明である。創価学会会則の第 ㆓ 条では「会長は、教義および化儀を裁定する。この場合、師範会議および最高指導会議に諮問するものとする」と規定している。「諮問」とは「有識者または特定の機関に意見を求めること」を言う。『教学要綱』の発刊に当たって師範会議は開催されているが、『教学要綱』についてどこまで実質的な議論がなされたのか、どのような意見が出されたのか不明であり、最高指導会議については開催されたという発表もない。多くの根本教義を改変している『教学要綱』の発刊に際して師範会議が形だけのものとなり、最高指導会議も開催されていないならば、それ自体が会則違反であり、手続き上の瑕疵とされる可能性がある。

現行の会則によれば会長に教義の裁定権があるとされるが、どのような教義でも裁定してよい（無限の教義裁定権）ということではないだろう。これまで根源仏（久遠元初自受用身）としてきた日蓮を釈迦仏の使いとして釈迦仏の下位に位置づけたこと、また帰依の対象として三者が一体である三宝のうち法宝と僧宝の内容を改変したことなどは宗教団体として保持すべき教義の同一性を損なうほどの重大な改変であり、教義裁定権の限界を超える逸脱とされ、手続き上の瑕疵と合わせて法的には無効となることさえ考えられる。

そもそも宗教の教義はそれぞれの信仰者にとって人生観・価値観を形成する根幹となるものであ

る。各人の信仰生活の生命ともいうべき根本教義が事前の説明もなく突然改変され、その受容を要求されるような事態は、心の静穏を害するという意味で宗教的人格権の侵害となる恐れすら生ずるのでなかろうか。

以上、『教学要綱』の問題点について、さまざまな観点から述べてきた。結論として今回の『教学要綱』は、①日蓮を釈迦仏の下位に置き、三宝のうち法宝と僧宝の内容を変更するなど、十分な説明もなく創価学会の根本教義を改変している、②学問的にも、日蓮仏法の理解の上でも、誤りや疑問点が多い、③手続きを含めて法的にも問題が生ずる可能性がある、などの理由から、会の公的な教義書としては不適切であり、早急に撤回すべきと考える。仏教以前の孔子ですら「過ちては改むるにはばかることなかれ」と述べている。どのような団体でも絶対無謬などということはありえず、それぞれの歴史の中で試行錯誤があることは当然である。不適切なものが生じた場合には率直に撤回し、改めることが誠実な態度であろう。

「はじめに」でも述べたが、筆者を含めて学会員は創価学会によって正しい日蓮仏法を知り、幸福の人生軌道を歩むことができた。これまで日蓮仏法を日本と世界に弘通してきた創価学会が、これからもその宗教的な「正しさ」を損なうことなく発展していくために少しでも役に立てればとの心情から本書を執筆した。その筆者の微意（びい）を汲み取っていただければ幸いである。