

『立正安國論』に対する一、二の所感

芹澤泰謙

一、はじめに

平成二十一年が日蓮聖人の『立正安國論』進覧七五〇年ということ、この論題にて日頃感じていることの二、三を述べてみたい。

先ず、小生のこの件に関する立場を示しておきたい。

第一に『立正安國論』の中身や、本書の内容に関する論評は、この所感の意図するところでは無く、更には『立正安國論』に関する諸先学の研究成果の比較や考証を論究することもここでは述べないこととする。

小生が日頃感じている素朴な感性を基点として、日蓮聖人と『立正安國論』に対して、思うところを論じてみたい。

そこで問題としたいのは、『立正安國論』の持つ「価値」、即ち日蓮聖人が本書に述べられているいわゆる「安國」の概念を、日蓮聖人はどのように考えられたのかということと、その「安國」の国のとらえ方が歴史的にどのように扱われたのかの二点である。そして、聖人の目指されたところと現実のそれとが、どのような差異があるかという僭越な試みを示したいと考えるものである。

その前提として、宗教が持つ個人の内面の問題と、その問題を共有する人達（集団）の関係を押さえておきたい。その宗教がいかなる教えであれ、その人個人の内面の問題であるかぎり、それはその人個人のあり方が問題であって、その人を含む集団（社会と云ってよい）との関わりはその個人と集団とであり、集団が家族から地域社会、民族、国家に拡大されたとしても、個人と言う「自分と他」の關係で整理することができるのである。宗教が信仰という個人的なものとして考えられている限り、それは個人の問題であり、個人的なものが対集団に作用しない限り、社会的反応は問題となることはない。問題となるのは、個人の問題が、対他に作用する、その個人の問題の可否や同異を他に作用させる、ということになる。それは「宗教（その個人の信仰）と家・家族」「宗教と地域社会」「宗教と権力（地域権力から国家まで）」と広がり、さらにその宗教を信じる人達の構成する教団と対他（先ず同信者でない人達から異教の信者や教団そして国家）にまで考察の対象が拡大されると考えるものである。

この視点を常に想起しながら、論考をすすめていきたい。

二、日本の宗教集団としての神社と寺院

最初に日本の神道（神社）と仏教（寺院）それぞれの現状について触れておきたい。

神道は、共通の先祖を持つ同族集団としての氏神（祖先神や守護神）の祭祀を通して、家の連合（本家と分家等）から、地域社会という共同体を構成する形が、日本の平均的な神社と氏子の關係といえよう。そこに、同一職業の守護神やその地域を代表する神々の祭祀を加え、その総合的統一が天皇の祖先神である天照太神というこ

とになるう。

神道という宗教の特徴は、氏子と称する信者は、その集団に属していることが信者の資格であり、必ずしも氏神を信じなければならない、という宗教の基本たる「信じる」行為を必要とはしていないことである。日本神道の神々は八百万の神々といわれ、いちいちの神様に対する敬神より、すべての神様への崇敬が氏子の信仰姿勢であるといえる。日本社会が農耕社会であった（現在の社会は産業構造の変化により、この形が破壊されていく過程にある）ことによる農耕の諸行為（特に田植えと収穫）が氏神の祭り（祭祀）となつて、この形が破壊されていく過程にある。

それに対して、仏教寺院の信者の構成は、地域社会の家々の葬儀と先祖供養との関わりで組織化されている、と言える。これは、徳川幕藩体制の宗教政策による寺院の体制内への組み入れとして、檀家制度という形で整えられたのである。寺院の組織は信者と称する檀家（家）の連合組織であり、寺院と檀家の伝統的（檀家制度成立より）つながりが主であつて、寺院の住職という宗教者と檀家という家の構成者である個人個人との人間的信頼はあつても、信仰的な関係はきわめてすくない、というのが現実であろう。

何故、このことをここで触れたかという点、我々の信仰集団である法華宗の個々の寺院（含教会）も、一般的には、このような寺院の在り方である既成教団の一つとして在る、と言うのが実態であるからである。寺院を寺と檀家の関係から、法華信仰を基底とした宗教指導者（僧侶）と信者（個人）との関係に戻していく、これが本来の宗教の形である、と考えるからであり、檀家制度としての家（日本的家族制度）の形が、現在急速に崩壊しつつある現状、という厳しい現実を直視しなければならぬと思うからである。

三、『立正安國論』にみられる国の概念の概要

先ず、日蓮聖人の『立正安國論』の「国」の概念に簡単に触れておきたい。『立正安國論』のいう「国」の概念は、日蓮教学共通の理解である「五義」のそれであり、『教機時國鈔』の「国」の説明が基本となるであろう。『同書』には

國とは、仏教は必ず國に依つて之を弘むべし。國には寒國・熱國・貧國・富國・中國・辺國・大國・小國・一向偷盜の國・一向殺生の國・一向不孝の國等之有り。又、一向小乗の國・一向大乘の國・大小兼学の國も之有り。而るに日本國は一向に小乗の國か、一向に大乘の國か、大小兼学の國か。能々之を勘ふべし（二四三頁）

とあり、自然環境や地理的位置や住民の倫理性の面、そして仏教の条件等で区分し、そこで我が日本国は

日本國は一向に法華經の國なり。（略）日本國は一向大乘の國なり。大乘の中にも法華經の國たるべきなり。

（二四四頁）

と述べている。『日蓮聖人遺文辞典（教学篇）』の中の「国」の項目で、小松師は

日本国を法華經有縁の国である、と規定し、『撰時抄』『報恩抄』を引いて、日本国を法華信仰の全世界へ流布する発祥の地である、としてそれなのに当世の日本国は謗法充滿の状況であるが故に『立正安國論』を著し、日本国を救済せんとした、と述べ、そこで、謗国日本を仏国日本へ開顕せんとした。

と記している。これが、一般的通釈である、といえよう。

ただし、ここで言う「国」は日本人の一般的認識であろう国の意味であって、国家の体制（権力や行政組織等）まで詳しく論じてはいないといえよう。

更に言うならば、『立正安國論』の議論のなかで、明治以降の議論が、日本国の「国体思想」と呼ぶべき国家観に立って、日蓮聖人の「国」を「国体」と同一視しての議論、日本の近代国家の建設過程における対外政策の中で日本民族の選民思想化に利用された感がすると思える。「国体」とは「天皇制」という日本のナショナルイズムで、国のすべて（個人の内面まで）を統制しようとした体制に対して、聖人門下の一人としての基本姿勢はどうあるべきか、信仰的態度はどうなのかを、常に意識しておく必要があると思うのである。

四、日蓮聖人の『立正安國論』の思想は時代の变革思想と成りうるか？

①教団史にみる『立正安國論』の思想

日蓮聖人が『立正安國論』を、時の実質的権力者である北条時頼に進覧した行為を、聖人滅後の日蓮門下先師が同様に行った、ということは、中山門流の日親師に代表されるように、何人かの先師の行為にみる事ができる。こうした行為が行われたのは、鎌倉時代が終り、建武の中興と呼ばれる後醍醐天皇の時代を経て、室町時代にかけてのことである。しかしながら、門下の京都への布教、法華信仰の京都町衆への影響力が、当時の比叡山の勢力と激突して敗退した後は、その行為もなされなくなったのである。さらに、室町期後半の足利將軍の權威が消滅し、時代が下克上、群雄割拠の戦国時代となり、徳川氏によって完全に統一安定されるまで、各門流教団

は、自身の教団や寺院の安全保持に意を集中しなければならなかった。

そこで、戦国期の有力大名という個人への法華信仰を、ということになると小生の知るところ、残念ながら具体的な事例は浮かばないのである。戦国大名は、自身の領国を絶対的権力、対敵対勢力との戦争に勝利するため武力保持が最優先であり、領国内の宗教勢力に対しても、その視点から保護や弾圧がなされたといえる。ただ、何人かの戦国武将は禪僧（それも臨済禅妙心寺派の僧侶）をブレンとして近侍させており、領国の経営や戦争の軍師的役割を求めていた。また、いわゆるキリシタン大名のように大名の個人的な信仰が、その大名の特徴として述べられる例も存在する。

ここで、一点指摘しておきたい。後にも少しふれるが、宗教コミュニティ（同じ信仰を持つ人達の生活共同体、宗教的共同体）の存在である。但し、比叡山のような巨大宗教体が封建領主のような形で、その寺院を頂点とした組織はそれではない。ここでいう宗教的共同体は、一向宗の「門前町」と呼ばれる組織である。マクロ的にみれば、一向宗の信者たちが、時の封建領主の苛政に対抗して自衛的組織として成立した、と言えようが、個々の実例の中には、その寺院を中心とした同信者同士の共同生活が短い期間ながらも存在した、という事実は宗教教団のあるべき問題を考えさせられるのである。法華経を信仰する人達の集団（ささやかながら、江戸期初期の京都の本阿弥一族の共同村はどうであろうか）のコミュニティはあったのかどうか、ということである。宗教がある段階に至った時、その教団の成立と発展段階の途中の対他勢力⇨権力や異信仰者の集団にどのように対応するか、という問題である。

日蓮聖人の『立正安國論』の思想にはそのような意図はみられないのである。教義的というならば、全ての人々が法華経の信者となり、日蓮聖人が示された

「天下万民諸衆一仏乗となつて、妙法ひとり繁盛せんとき……云々」

の世界を信仰的理想の境地として示されているといえよう。そして現実社会にその理想を、どう実現していったらよいかは、教団の果たすべき目標であつて、信者未信者を問わず「一天四海皆帰妙法」の世の中にしていくことが、布教活動である、といえる。そしてその方法が問題であり、『立正安國論』進覧の形式を模倣することは権力者の帰依が、単なる一般人の入信帰依よりも集団（権力者の影響力による）の入信を、という布教方法採用する面が指摘出来るのである。

戦国時代を終焉させた徳川氏の幕藩体制は、平和で安定した時代をもたらしたが、その徳川幕藩体制の体制思想となつたのは儒教（朱子学）であつた、といわれている。仏教の思想は全く機能せず、唯徳川家康のブレーンとされる天海等の仏教僧が、幕藩体制確立の一翼を担つたとされる。それまでの仏教集団（寺院）が対権力（領主）とどうであつたかが問われ、比叡山や高野山の如き巨大教団や一向宗（親鸞浄土教）の対領主権力との闘争（一向一揆）の例などが反面教師となり、幕藩体制のなかに組み込まれ、民衆支配の役割を担うことを余儀なくされたのである。飴が檀家制度であり、鞭が寺院法度である。

仏教思想、日蓮聖人の『立正安國論』のいう思想は、徳川武家政権の権力保持の姿勢には受容されなものであつたといえる。

江戸時代（徳川時代）は仏教教団として、僧侶個人は恵まれた存在であつた、といえよう。仏教各派の宗派間の論争は原則禁止されていたが、僧侶個人の生活は檀家制度のもとで保障されており、教学研究の制度（各種談林）が成立し運営されたのである。しかし、僧侶も人間であるのか、経済的保障は宗教者としての緊張感を欠き、遊芸におぼれる破戒僧が出、寺院の経済的特権を乱用する等の弊害がみられ、幕末から明治維新への変革の時代

に対応出来なかつた。神道が日本の復古思想として語られ、仏教・特に大乘仏教は「非仏説」と批判されることになったのである。

時代の変革期には、様々な思想や宗教の出現を見るのであるが、既成のものは往々にして保守的となり、時代に取り残される感があるのが多々みられるのである。

明治維新の初期の「変革思想」となったのは、「王政復古」を掲げた神道であった。天皇中心の体制と、天皇の祖先神とを結びつけて「神仏分離」政策を採り、「廃仏毀釈」運動による仏教弾圧の行為を新政権のもとに行つたのである。明治維新の変革の思想は仏教のそれではなく、仏教思想は逆に「純日本的なものではない」との理由で廃棄されたのである。

しかし、行き過ぎた「廃仏毀釈」運動は明治政府の反省するところとなり、仏教教団もまた時代に迎合する姿勢をみせ、体制中での存続が認められるのである。近代国家としての宗教政策としての「信教の自由」が制限付きながら保障されるのである。

特に指摘しておきたいのは権力（明治政府）からの寺院僧侶の妻帯の許可という出来事であり、これにより、仏教寺院は従前の一向宗寺院（親鸞門下）と同様、寺院の世襲制の道が開かれたのである。このことの是非は現在に至るまで十分な議論がなされたとは言えない、と思つてゐる。

そして、明治維新の天皇中心の体制、いわゆる「国体」に関して、日蓮聖人の『立正安國論』の思想が、田中智学居士により主張され、日露戦争以後、一部の軍人や右翼思想家によりもてはやされることとなった。『立正安國論』に

所詮天下泰平國土安穩は、君臣の樂う所、士民の思ふ所なり。夫れ國は法に依つて昌え、法は人に因つて貴

し。國亡び人滅せば、仏を誰か崇むべき、法を誰か信ずべきや。先ず國家を祈つて須らく仏法を立つべし
(二二〇頁)

の中の、「先ず國家を祈つて須らく仏法を立つべし」の一文により、日蓮聖人の思想は、國家を先としての國家優位論である、と言う立場が主張されるようになったのである。近代國家としての國家論が日蓮教學の中で語られることになり、従前の『立正安國論』で語られた困難が、当時の日本の國際情勢と対比され、対アジアへの植民地政策の理論となり、引いては石原完爾の「世界最終戦争」の理論にまで利用されることとなったのである。

② 宗教コミュニケーションについて

宗教が、その教えを信じる人達だけの社会をめざし、その宗教教団が現実に行なったとき、その教団は、対社会（他の人たち）に不信者や異教徒等、更には國家や自治体等の権力）とどう関わるのか、は論じておくべき問題点である、と考えるものである。

その宗教の主催者（教祖）とその信者たちによる共同社会と、その宗教が説く理想の具現化・実体化・実践が、その共同体のみで運営できるか、という問題である。

第二次大戦後「山岸会」という会が問題視されたことがあった。山岸巳代藏という人によって始められた共同体は、「山岸イズム」の理念のもとに農業を基盤とした共同体を北海道の根釧原野に作ったという試みであった。「山岸会」が真の宗教団体かということには異論もあるが、新宗教の中で取り上げられる組織として、ここに紹介したい。

農業の共同体の中で会員は、無所有の制度のもと自給自足を試み、会員（信者）の労働意欲は山岸イズムによつて推進される、という共同体組織である。会員は最初、現代の日本社会の資本主義のシステムから離れた（積極的逃避）、私有財産も給料も地位も報酬も、命令も罰則も否定した社会をめざした、とされる。そして、一時期、部分的には成功したとされるが、現実には日本社会の中での一時的なものにすぎなかった、と言われている。このことから、宗教がその教えの指導者（宗教者）や信者たちとの共同体を構成しようとするとき、その宗教とは関係のない人たち（社会）とどう関わるかは、宗教教団の根元的課題である、といえる。

世界の宗教では、その民族の宗教や国家が一つであるとき、（イスラム教に代表される）、政教分離が原則とされる現代のキリスト教との対比で、ある程度の予測は可能である。しかしながら、いつの時代でも、新興宗教は起り、その教団は教えの先鋭化が、宗教コミュニティを求め、という皮肉な繰り返しを示している。オウム真理教やイエスの箱船（千石イエス）のことはそのことを問題提起している、と考えるものである。

また、宗教コミュニティの現実社会への影響力行使の方法として、その教団が政治権力を求める方向に進んだとき、他の組織（宗教教団たち）はどう反応するか、も問題である。

一昨年（平成二十一年）夏の衆議院選挙が野党民主党の勝利となり、政権交代がなされたことは、選挙後のマスコミ等のおおきな話題となった。問題は、従前より活動している、創価学会を母体とする政党である公明党に次いで、幸福の科学が幸福実現党なる政党をつくり、小選挙区の多くに候補者を立て、政治への参加を見せたことである。今回は、一人も当選せず大勢に変化はなかったが、ある宗教団体が政治参加という権力志向の態度を大々的にあきらかにした、という事実は残った。このことを、単なる泡沫現象とみるか、何か時代の変化を予測させる現象の一つとみるかは注目すべき事柄であると思うのである。

そこで、私どもの法華宗の教え、『立正安國論』の思想は、宗教コミュニケーションのような在り方を理想としているのか、という問題である。政治権力との対応も当然含まれる。同じ信仰を持つ人たちの集まり（教団）が、共同体という組織（それも閉鎖的な組織）を作ろうと求めたとき、その教団はどういうことになるのか、法華経の思想にそのような考え方はあるのかないのか、現在の小生の疑問の一つである。逆に、開かれた教団とは何か、も反面考えなければならぬことは当然である。

五、私的立場からの問題点の整理

以上、雑多なことを種々述べてみたのであるが、ここで、小生のまとめというか、現在の所感の結論を示すこととする。

第一、『立正安國論』に関して、本書は日蓮聖人の個人的「国家観」を述べたものである、と考へたい。『立正安國論』を、特に安國の「国」の在り方を大上段に決めつけて、特定の国家観が聖人の思想であり、私ども聖人門下の目指す「理想的信仰集団のあるべき姿」と考へるならば、その組織は閉鎖的且つ教条的なそれとなり、宗教コミュニケーションとされ、未信者・他宗や異教の信者との共存する現在の社会から排除される運命とならざるを得ない、と思うものである。

但し、聖人の「理想的信仰集団のあるべき姿」が、個人の内面にあり、その個人の信仰の裏付けとなるような理解であるならば、「安國」は理想社会と言い換えて理解したい。

第二、『立正安國論』は、それを安易な解説や理解に甘んじると、日蓮聖人の法華信仰・法華経の普遍性が、

単なる日本という小さな国（民族）の民俗宗教のレベルとなってしまう危険性がある、と危惧するものである。

第三、「法華宗」という教団が、寺院（教会）とその信者（檀家）と構成する組織の集合体である、とするとき、その集合体の理念に常に研鑽の刺激があり、集団の構成組織に新しい加入者の刺激が無ければ、組織としての維持発展は、先の見えないものになる可能性が高いと思うのである。

〈キーワード〉 立正安國論 宗教コミュニティ 共同体 国家 檀家制度

（註及び参考文献の記載は省略します。）