

日蓮における宗教性と社会的価値体系の緊張：慈悲 という概念をめぐる特に律宗との対比において

笠井，正弘

<https://doi.org/10.15017/2328609>

出版情報：哲學年報. 40, pp.145-161, 1981-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

日蓮における宗教性と社会的 価値体系の緊張

—慈悲という概念をめぐる特に律宗との対比において—

笠 井 正 弘

(1) 二つの慈悲観

「今日蓮は去建長五年四月二十八日より、今弘安三年十二月にいたるまで二十八年が間、又他事なし。只妙法蓮華經の七字五字を日本国の一切衆生の口に入とはげむ計也。比即母の赤子の口に乳を入とはげむ慈悲也。」(諫曉八幡抄、弘安三年十二月)

「若人念文殊師利者、当行慈心、行慈心者、即是得見文殊師利云々。当知慈心与文殊名異躰(同)、一為勸慈心、現苦惱相施行之起、職而由斯者也。仍当明年春三月縁日、普集非人、設无遮大会、欲擬供養生身文殊云々。」(金剛仏子観尊感身学正記、文永五年九月)

この二つの引用文中、前者は日蓮の、又後者は律宗観尊のものである。両者はともに慈悲について言及しているが、その具体的に表現された行為には著しい差が見られる。日蓮の場合、慈悲とは、題目(南無妙法蓮華經)を唱える信者を増すことを意味しており、観尊の場合は、非人を文殊に見たてて、受戒させ、供養を施すことを意味している。この時の供養の実体は、実際に衣食を二千人の集団に施与したのであり、慈善的救済行為を象徴したものである。この時期(鎌倉中後期)高野山の流れを汲む、西大寺出自の観尊によって唱導された律宗にあって、その中心的宗教的行為は、慈善的救済活動を指していた。⁽³⁾この点は、観尊の弟子忍性の場合には、もっと明確になる。⁽⁴⁾先の観尊の象徴的

供養という表出的な儀礼行為は、彼にあっては、非人のための療病所建設等の具体的な社会奉仕事業となって、より日蓮の慈悲という概念の内実との対比が顕著になってくる。

さて、元来慈悲という概念は、その教義学的意味付けはどうであれ、ある神聖なる実体（如来）の現世の迷いの中（六道）にある衆生を救済しようとする人格的意志を表わしている。それは、言い換えれば、世俗的価値体系に組み込まれているものに、宗教的価値を知らしめようとする、価値転換的働きかけである。勿論世俗的価値も宗教的価値も不変の実体がある訳ではなく、ともに宗教的イデオログの構成物に過ぎない。従って如来に仮託された慈悲という人格的意志は、イデオログ自身のものである点を忘れてはなるまい。それは、所詮、そのイデオログの世界観及び自己把握様式によって、多様性を示さざるを得ないであろう。件の日蓮と叡尊の慈悲の内実の差異は、彼等の組み込まれた利害状況（物的・観念的）に基付いた世界観及び自己把握様式の差異に由来するものである。しかし、否それ故にこそ、この慈悲という対立する内実を含んだ概念を媒介に、彼等の宗教的価値は、密接に世俗的価値と関わり、言わば、現世内志向性を示すという点で共通性を示すことになる。この点は次の節で扱うことにしまず対立する慈悲観を結果した両者の利害状況を概観しておこう。

日蓮は、律宗、特に忍性と最も鋭く対立することになる。⁽⁵⁾ 日蓮の所謂、予言者的、終末論的宗教性は、忍性への闘争を通して展開されたと言っても言い過ぎではない。⁽⁶⁾ 日蓮は最も激しく彼を呪咀したし、忍性も又、幕府権力中枢、特に平頼綱の権力を背景に、悪辣とも言うべき弾圧・干渉を行った。⁽⁷⁾ 然るにこの激しい敵対は、両者がともに所謂、旧仏教に自らの正当性の根拠を共有していたことにあると思われる。彼等は現世的価値体系、特に幕府の支配の現実を宗教的に正しいものとして容認していたし、鎮護国家の修法、治病呪術等を正当的宗教職能と考えていた。⁽⁸⁾ 彼等の慈悲の内実には、明らかにこれ等の奇蹟を如来の恩恵の結果、とみなす思考様式が見られる。彼等の宗教性は、特に幕府との関わりにおいて、顕著な共通性が観察される。従って、その敵対憎悪の情動

の根源は、類似しているが故に生ずる攻撃性（攻撃性とはまさにそのようなものであるが）、⁽⁹⁾に由来していると言えよう。しかし幕府は忍性を採用し、日蓮を拒否した。その背景には、時頼政権下で強化展開された、所謂得宗専制支配体制と、その軋轢を緩和すべく打ち出された撫民政策とを考慮する必要がある。⁽¹⁰⁾社会福祉政策は、幕府の重要な支配安定の手段でもあったのである。⁽¹¹⁾慈悲の内実として社会慈善事業を中核に置く忍性が、幕府支配中極深く帰依を獲得し得たのは、その表出された宗教的儀礼が、幕府の撫民政策の象徴として、十分に機能し得たからである。これに対して日蓮は、その経済的基盤としては、基本的に関東武家系の名主層の側のイデオログであり、幕政のヘゲモニーをめぐって、得宗専制化傾向に強力に敵対していた。彼にも明らかに如来の慈悲の項目に、鎮護国家や治病は見られるけれども、それ等は社会慈善事業という方向での、社会的に組織化された行為体系へと展開されていない。⁽¹²⁾彼の慈悲の内実は、忍性の場合とは全く異質の動因によって支配され、展開されている。彼は自律的な名主層による幕府支配を正当とみなしていた。その精神的統一の拠点としての貞永式目は、日蓮に極めて重要な意味を与えているが、この点については、(2)節で考察する。彼はその式目の神聖さ、即ち精神的統一の宗教的保障源を、理念的にも信仰形態においても、法華経信仰に求めた。法華信仰を武家の全成員に共有させること、そして又、そのために生ずる全ゆる迫害に立ち向うこと、が彼の信仰的行為の中核を構成している。彼の論理では、全てのものが法華信仰を共有すれば、自然に「吹風枝をならさず、雨壤を不碎。代は義豊の世となりて、今生には不祥の災難を払ひ長生の術を得、人法共に不老不死之理」⁽¹³⁾が顕われるのであって、十分に仏の慈悲を享受できるのであるから、法華経信仰を広宣流布すること、それ自体慈悲の行為とみなされることになる。それは明らかに当時、時頼政権下で強力に推進されつつあった私的な隷属的所従をスルタニズム的に官僚として登用し、支配機構を拡充しようとした、得宗専政体制と真向から対立するものであった。⁽¹⁴⁾幕府は法改正（追加法）を通して、新たな社会的価値体系の方向付けを計った。このような公権の側の動きは日蓮とは明らかに敵対的であったが、それ故私的にではあったが、御家人達の

熱烈な信仰をもち得た。

以上、日蓮と叡尊あるいは忍性との慈悲観の相違を、両者の関わった利害状況の対立を通して、実体的に対比してみた。そこから我々は、慈悲という概念について、次の如き図式を構成できるのではあるまいか。すなはち慈悲という概念は、基本的には、宗教的価値と世俗的価値とを媒介する価値転換的機能を有した概念であるが、宗教的イデオログの利害状況、特に社会的価値体系との緊張関係によって、高度に社会福祉の慈善事業へ比重をかけるものと、所謂福音伝道 (evangelism) 的価値伝播に傾くものとの、二つの相対立する社会的行為類型を含むものであると。勿論慈悲という概念は、個的な現世利益的呪術的体験を仏のお慈悲と捉える場合もあるが、そこにおいても宗教的価値受容と福祉的結果の原初的結合が見られない訳ではない。又律宗の場合でも、確かに社会福祉事業の傾向が強くと頭在化しているにもかかわらず、例えば非人受戒の儀式の挙行に見られる如く、宗教的価値伝播への傾向も存在しているのである。日蓮において社会福祉の期待がその約束の中核を占めていることは見逃してはならない。ただそれは、律宗の場合に此して、遙かに如来の人格的意志に、又それ故、宗教的価値体系に委ねられている。日蓮自身や弟子檀越の行為には、社会福祉の因子は全く期待されていない。因に西欧キリスト教文化におけるチャリティ (charity caritas) と言う概念に我々は類比的な図式を見出すであろう。神学的論理文脈では、それはアガペー (神の愛 agape) とエロス (人の愛 eros), 則ち宗教的価値と人間的価値の中間に位置し、両者の媒体的機能を附与されている。そして何よりもその概念の内実が、社会福祉的慈善行為と evangelical な行為との両面より構成されている点は注目すべきであろう。ただし、キリスト教文化の場合、人格神信仰による人間の被造物視が、宗教的イデオログ、或はその信徒達に、自分達の行為が即チャリティーであるとみなすこと、すなはち自らに聖性を見出すことを強力に抑制している。飽く迄チャリティーは神の人格的意志の表現の一つであり、人はそれと道具的に関わるに過ぎない。この点でキリスト教文化は、特に律宗と鋭い対立を示す。律宗においては、慈悲は、宗教者自身の業であり、又この行為を通して宗教者は聖なる資

格を獲得するのである。この点では、久遠実成釈尊という人格的神性を要請した日蓮の場合は、宗教者の価値付けは著しく低下しており、慈悲は如来の業とみなす傾向が強いが、他方で人間に聖性を認める仏教的文化圧力が⁽¹⁵⁾、慈悲を宗教者の業とみなす傾向を色濃く与えている⁽¹⁶⁾。しかしその様な宗教性の差にもかかわらず、慈悲や、チャリティーという概念が、宗教的価値体系と世俗的社会的価値体系的との価値転換的媒介行為を表現したものである点では、共通している。その際、世俗的社会的価値体に基づく諸要求への適合傾向が強くなると、その概念内実として社会福祉の因子が、又宗教的価値体系からの強制という傾向が強くなると、福音伝道的因子が宗教的行為形態に強力に作用するのではないか、という仮説が用意され得よう。次の節はこの仮説の理論的検討を主として行う。

(2) 宗教的価値体系と社会的価値体系との緊張

前節では、慈悲と言う概念を中心に、宗教的価値体系と社会的価値体系との関係の有り方によって、それが社会福祉的、あるいは現実的要求対応的なもの、福音伝道的、あるいは観念的、価値共有要求対応的なものとの、対立的行為類型を結果するのではないかとの仮説を用意した。ここでは Church-sect 類型論を検討することを通して、この仮説の理論的根拠を考察しようとするものである。

Church-sect typology は、キリスト教諸教団の特徴を類型化するための、最も重要な宗教類型論の一つである。思うにこの類型論は(1)集団類型論的因子、(2)価値力動論的因子、(3)文化論的因子、の三因子より構成されており特に(3)因子の存在は、この類型論のキリスト教諸教団以外への転用を極めて困難にしている。ここで(1)は主として集団の規模(量的因子)、組織化の程度(質的因子)がその主たる指標となる。又(2)は社会的価値体系との緊張の度合いに関わるものである。(3)はキリスト教に独自の文化、特に人格神の存在、被造物観、終末論、至福千年説等が指標となる。最近の新しい動向としては、Church-sect 論よりも Sect-denomination 論の方が宗教社会学者の関心を集めている。これは米国にお

けるキリスト教教団の類型に関心があるためであると思われるが上述の三因子による構成である点は変わらない。然るに(3)の因子の導入は、この種の類型論の実体の描写、特にあるセクトから、あるデノミネーションへの展開に関わる個別的、歴史的経過を描写するのには、確かに有効であろう。例えば Bryan R. Wilson のセクトに関する著作等で見られるセクトの諸類型は、その典型である。しかし、その反面、それは操作的尺度性という点で曖昧な点を増大している。研究者達はそれぞれ恣意的に(1)や(2)から適当に指標を選んで、自分の研究対象教団を、あるいはセクトに又あるいは、デノミネーションに分類している。従って同一教団が研究者によって異った類型へ分類されることになる。遂にはセクトという類型は、カリスマ的宗教イデオログの一代のみの、それも(3)因子のどれかの指標に強くかかわった一時期のみがセクトである等の、実質的なセクト非実在論も発生してくるに至る。このような思考様式は、「この教団はセクト的か否か。又セクト的であるとすればどの程度か。」等の問いかけを全く封じ込んでしまう。Church-sect 類型論をめぐるこのような混乱は主として(1),(2),(3)の因子が必然的に全く分散することなく相関しているとする暗黙の前提があるからである。しかしこれは明らかに検討せねばならぬことであって、前提とすべきではない。この時我々は、この Church-sect 類型論の最も中心的な課題へと向う必要がある。この類型論は、宗教社会学的枠組としては、Max Weber が操作的尺度概念として提唱し、Ernst Troeltsch が実体的研究を行ったことに始まるが、現在の諸研究に至る迄、その最も中心的課題は、宗教的価値体系と社会的価値体系との関係にあったと言って良い。特にセクトと言う概念は、この両価値体系の乖離と、後者への敵対あるいは否定という現象を以って、基本的定義としている。則ち、両価値体系間の緊張度が強ければ強い程、セクト度が高いということになる。例えば Troeltsch は Calvinism をそれが官職に就くことを拒否しなかった等の点を挙げて、他の多くの諸点が所謂セクト的であるにもかかわらず、チャーチ的だと類型付けた。その際明らかに世俗的価値との緊張が問われていることは言う迄もなく、従って(2)の因子がこの類型論の主要因子であると言えるであろう。H.R. Niebuhr や Liston Pope がア

メリカのセクトのチャーチへの発展的変動モデルを構成する時、やはり中心となるのは(2)の因子である。⁽¹⁸⁾

しかし(2)の因子と他の因子との関係も重要であろう。先ず(1)との関係であるがセクトはチャーチより量的に小さいと考えられるが具体的数量が示されるかと言うと甚だ疑問である。実際 Church-sect scale を構成する場合むしろ組織化の指標が用いられている。それは主として minister や専門的宗教責務代行集団の存在に関わる質問項目から成る。このような集団が存在するようになると、すなわち組織化が進むと、その宗教集団はセクトからチャーチへと移行しているとみなされるのである。しかしこの集団論的因子(1)は、(2)と必然的に相関しているのであろうか。すなわち(2)を知るのに(1)を調査するだけで充分であろうか。確かに経験的事実はその相関性を可成り示すものが多い。Russel R. Dynes⁽¹⁹⁾の調査でも確かに minister に関わる質問項目は、セクト得点よりもチャーチ得点の傾向を示している。しかし、はっきり傾向の出ないものもあり、逆のものもある。思うに、社会的価値体系と鋭い緊張関係を発生させると、それが社会集団形成の阻害因子となる可能性が増大するので、量的にも組織的にも未発達に押えられる傾向が強いであろうから、可成りの相関を示しても可笑しくはないであろう。しかし(2)と(1)とは決して同義ではない。

次に(2)と(3)であるが、(3)が(2)の形成に重要な機能を果している点は見逃せない。宗教的価値や世俗的価値と言っても、それらが普遍的に実体的に存在している訳ではない。それらは宗教的イデオログによって構成されたものに過ぎず、ある特殊な財や観念が意識化されて、両価値体系のどちらかに組み込まれるのである。例えば馬車は宗教的価値体系に自動車は世俗的価値体系にと云った具合にである。そして何よりもそれらを意識化させる無意識の力動因子として、文化因子の果す役割は大きい。この因子の作用のお陰で、イデオログ達は自分の構成した枠組を普遍妥当性のあるものと主張し得るのである。少くともその文化を共有している領域では、それは普遍妥当性を持った、真理に関わるものだと考えられるのである。しかし、実際には、それらの個々の体系構成要素は、文化として集団的に共有されたコンプレックスによって意識化された

ものに過ぎない。従って両価値体系の緊張関係も、この文化因子の操作抜きには具体的事実としては捉えられない。キリスト教文化において、終末論や至福千年説が多くのセクト運動を惹き起こしたのは周知の事実である。ある特定の指定された日が近づくにつれて、信者達の現世の財に対する拒否が増大する。彼等は聖書的な生活規則に徹底的に従おうとし、周辺的非信者との生活行動様式に決定的な差が発生し、セクト化する。しかし、セクトの発生に終末論的因子のみが関わっている訳ではないのは、B. Wilson のセクトの類型を見ても明らかであろう。問題なのは、聖書的生活規則と世俗的社会生活規則の乖離という現象である。西欧キリスト教文化に特徴的なのは、現世内労働に従事している俗人に聖書的生活規則への遵守が要求され、受け入れられてきたことである。これは僧職と俗人を明確に分け、全く異質の生活規則(戒)を適用した仏教とは対照的である。西欧キリスト教の場合、俗人信徒は現世内労働に従事している分だけ、宗教的価値体系と世俗的価値体系の緊張は大きいと言えよう。セクト論の中心議題の一つに倫理性の問題があるが、それは俗人信徒の聖書的生活態度遵守による世俗的価値に基づいた諸要求との緊張関係の問題でもある。チャーチ化とは、その遵守要求の後退現象である。専門的宗教職の存在は、確かに後退の機会を増大する傾向はあるかもしれない。これに対して俗人信徒が聖書的生活規則に自己の行為規範を求めようとすればする程、セクト的傾向は強くなろう。この時、宗教的価値と世俗的価値とは鋭い緊張関係を発生する。然るにその宗教的価値も世俗的価値も、聖書的生活規則という文化因子を背景とした宗教的イデオログの構成物であり、諸個人の置かれた利害状況によって、実際には拒否する世俗的価値体系の内実、及び構成にも大きな差がでてくるのである。このように西欧キリスト教の場合、生活規則確立への異常な関心があるが、それを古代ユダヤ教文化の影響をも含めて、律法コンプレックスと呼ぶことにする。(3)因子への(2)因子の作用は、このコンプレックスを媒介にして、始めて作用可能となるのであって、単に文化的因子が全て同様な程度で緊張関係を齎らすのではない。むしろ個々人のある特定の文化因子へのコンプレックスの強度によって緊張度も、又その発生の状況も全く異なってくるであろう。

う。

さて日蓮及び日蓮系諸教団の宗教性を考察する際に、宗教的価値体系と世俗的社会的価値体系とに、特に政治的次元を中心として、緊張関係が発することがある点に注目する必要がある。すなわちセクト的傾向が観察されるのである。しかしその緊張発生メカニズムは、西欧キリスト教文化の場合とは、非常に異なっている。まず第一に日蓮は天台山門系系の出身の僧侶であり、それも彼の主観的文脈からは、最も正当な仏教継承者と言うことになる。彼は僧俗を明確に区分する。又鎌倉幕府の存在を正当視する。俗人信徒達がその官職の上位を独占することが、彼の宗教的約束の重要な部分を占め、彼自身はその予告者⁽²⁰⁾の役割を有している。又日蓮系教団展開に際して、所謂「三大秘法抄」の真偽論争と言う現象がある。これは正しい仏法と正しい王法とは同一のものであるということを明言した遺文であるが、セクト傾向の強い教団程これを真作とみなす傾向が強い。これらの諸要素は、西欧キリスト教の文脈では、明らかにチャーチに入る特性を示している。しかし彼等が強い怒りの情動を持って、世俗的価値体系と敵対しているのも事実である。たとえば豊臣秀吉の支配した時代に、彼が建立した大仏会で全ての仏教僧が供養することを命じたことがあるが、この時それを強硬に拒否した所謂不受不施派は、その様な教団運動の一つである。明治以後の日蓮主義運動、池田会長初期時代迄の創価学会、日本山妙法寺等にも同様の傾向が見られる。そして何よりも日蓮自身、(一)節で述べた如く、当時の正当政権である時頼執権専政体制と強硬に敵対していた。日蓮は時頼を確実に地獄に堕ちたと罵った。以上の諸例は、「三丈秘法抄」に見られる『王法と仏法とが冥合する』という一見チャーチ化傾向の典型とも言うべき表現が、如何にしてセクト化傾向の刺激たり得るか、という問題を提起するであろう。(一)節で述べた如く日蓮は確かに得宗専制支配体制と厳しく敵対する利害状況に置かれている。然るに彼は彼の出自でもあり、又彼を支持してくれた俗人信徒たる名主層に支配の正当性を、又敵対する得宗支配体制に亡びを予告する、宗教的・絶対的根拠を構成する必要があった。彼は関東武家支配下の名主層の生活規則たる貞永式目を、その正当性確立の根拠とした。それは確かに名主層支配

確立のために制定された法であり、時頼体制は法改正を強いられていた。従って貞永式目を根拠に正当性を主張することは、現政権の価値体系を強力に否定することであった。日蓮の行った教義学上の最も重要な操作の一つは、貞永式目を如何にして宗教的価値体系に組み込むかということであり、この作業を通して時頼政権を減ぶべき又それ故忌避すべき世俗的価値体系へと構成していくことにある。仏法王法相即論は、日蓮のこのような態度の継承であり、日蓮系諸教団に特徴的な政治レベルでの宗教的価値と社会的価値との緊張関係発生の原因となっており、その意味でのセクト的教団発生の重要な観念的根拠となっている。例えば日本山は仏教の不殺生戒と憲法第九条とを冥合することで宗教的価値体系を構成し、自衛隊の存在あるいは憲法改正への動きを忌避すべき世俗的価値体系の中核に据えて、激しい反政府的行動を展開してきた。日蓮系教団に見られるこのような現象を、私は前述の律法コンプレックス同様世俗法コンプレックスと呼ぶことにする。両者は次の二点で異っている。すなわち①律法コンプレックスは聖書という古代的かつ安定的情報にその生活規則の根拠を持っているのに対して、世俗法コンプレックスは、同時代的かつ不安定的情報に生活規則の根拠を有している。そのため後者の生活規則には流動性が大きい。創価学会は無節操だとか日蓮系教団には倫理感が欠ける傾向が強い、等の批難の起る背景には、この流動性の因子が強く働いている⁽²¹⁾。他方で日蓮系教団程法的問題に関心の強い教団は、他の仏教教団では見られない。②律法コンプレックスは、主として、経済的レベルに強く関わっている。否定され忌避される対象が何よりも経済的財を中核としている。勿論それは他の政治や教育等の領域にも深く及んでいる。これに対して世俗法コンプレックスは、主として政治的レベルに強く関わっている。勿論これも経済的レベルに及んでいることも確かである。政治的敵対の強い時は、財への諦めが説かれ又蓄財者への滅びの呪咀が見られる。しかしいずれにしてもこの両者が法に関わるコンプレックスである点は共通している。そしてそのコンプレックスを媒体として宗教的価値と世俗的価値とが構成され、緊張関係が発生するというメカニズムを共有している。若し世俗的価値への敵対という因子がセクト類型の基本的特徴であるとすれば、確か

に政治的レベルというレベル差はあるが、日蓮及び日蓮系教団のあるものの宗教集団的特徴を、セクト類型へと分類することも可能であろう。

(3) 戒という概念を通して見た、日蓮及び律宗の宗教的 価値と社会的価値の対比

(2)節では、日蓮にセクト的性格、すなわち宗教的価値と社会的価値とに強い緊張が存在すること、を問題とした。この節では、戒という仏教系宗教者の宗教的価値の中核を占める行為規定概念を取り挙げ、これが日蓮と律宗とで、内実が如何に相違しているかを、両価値体系の緊張という枠組を通して分析する。

さてそれに先立って、両価値関係の緊張が弛緩する傾向、すなはちチャーチ化傾向の行為体系との関係について若干考察しておく。セクトの如く、両価値間の緊張が強く、従って宗教的価値共有が強く要求される閉鎖的態度に比して、チャーチ化が進むと世俗的価値体系に対して、開放化が促進される。政治問題、世俗的教育等への関心が高まり、それ等に積極的に関わり始める。財の不均衡という経済問題にも関心を示し、社会福祉事業が、宗教的徳目になったりする。過激な宗教的価値の共有の強要や拡大は、むしろ排除される傾向を示す。悲善とは、宗教的価値に替わって世俗的財あるいは恩恵を与える行為であり、世俗的価値に対する大幅な譲歩とみなされよう。社会福祉的慈善事業へ関わるようになることは、以上の如くチャーチ化あるいはデノミネーション化傾向の重要な指標と言える。

律宗の叡尊や忍性の場合、(1)節で示した如く、社会福祉的慈善事業を、その宗教的行為の中核に据えていることは注意すべきである。彼等はそれと所謂非人礼拝とを以って、生身の如来と迄称えられるに至った。然るにその行為は、特に忍性の場合、鎌倉幕府の内政政策と軌を一にしていることを忘れてはならない。⁽²²⁾ 彼は鎌倉幕府要人をも含めた文化知識人の中核に入り込み、蒙古問題に関しては、異国降伏の祈禱の中心人物となった。その意味で、彼は典型的宮廷予言者である。日蓮との対立が顕在化したのも、祈雨の修法を忍性が請負ったことに端を発している。この様に律宗は、社会的価値への高い適応を示して

いる。

さて、鎌倉期の律宗の特徴は、旧仏教にその正当の根拠を持ちながら、日蓮同様俗人受戒という点にある。その点で、戒を基本的に専門的僧職に適用するものと考え、厳格な位階制に対応させて戒の妥当する等級を設けている幸福の弁論に基付いた所謂旧仏教理念とは、かなり異質であったと言える。しかしその俗人受戒の内実に関しては、例えば日蓮が自らを「旃陀羅が子」あるいは「賤民が子」と位置付け、それ故に救われ難き我身の彼岸への救済を如来の慈悲に求め、その結果社会的価値に対して鋭い緊張関係を持ったのに対し、叡尊や忍性は、成程非人受戒並びに非人礼拝という宗教儀礼に俗人受戒の表現は見られるが、何よりも彼岸への救済を深刻に求める所から発する、社会的価値への緊張を全く欠いていた。日蓮は、僧職は当然のことながら、俗人信徒も皆戒壇で受戒せねばならぬと考えていた。勿論それは既存の偽の戒壇であってはならず、真の法華経信徒の手によって建立さるべきものであった。ただそれは少くとも日蓮の在世中⁽²³⁾にあっては、極めて理念的なものであった。又その戒の中核をなすものは不妄語（正直）戒であり、それは法華経的（勿論日蓮独自の価値体系以外の全ゆる価値体系を厳しく拒否する、言わば R.K. Merton の反抗的⁽²⁴⁾ (lebel) 適応による行為であった。それは又俗人信徒にも、否彼等にこそ、社会的価値体系に対する強い緊張関係を生ぜしめた。

これに対して律宗の戒の中核は「不殺生戒」であった。これは最も伝統的な印的仏教的戒の一つであり、一方でバカヴァッドギータに見られる如く、印度に於いてクシャトリア・ヴァイシア層に社会的緊張を与えたが、他方僧職の聖性の重要な保証源であった。それは、叡尊や忍性の如く、僧職という準拋枠内に止まる限り、何等社会的緊張を生ずるものではない。現に彼等は生き仏として崇められたのである。もっともこの戒は、日蓮の属する名主層にとっては、強い社会的緊張を生ぜしめた。何よりも彼等こそが当時の実質的な武人であったという点では理念的に、又この戒を媒介とした農地の水利権の得宗専制体制集中による農漁業の生産民としての名主層の実害という点では物質的に、相い⁽²⁵⁾容れ難い利実状況に立たされていたのである。この武人層による律宗の不殺生

戒受容の問題は、別稿に譲りたい。⁽²⁶⁾ただここでは、関東系の名主層が、個的にはあるが日蓮を支持したのは、幕府が忍性を通じて律宗の不殺生戒を受容したことに帰属せしめられる点を示すだけに止める。しかし叡尊や忍性は、受戒者にそれを厳しく強要した訳ではなく、自分自身がそれを守ったに過ぎず。従って宗教的価値体系からの俗人信徒の行為体系への影響は、殆んど生じなかったであろう。ここにチャーチ化現象の一指標である宗教的機能の分化が見られる。聖職者と俗人とが分断され、聖性は専ら聖職者層に独占されて俗人の宗教的価値の形成は萌芽段階に留められてしまっている。ただし、叡尊や忍性の場合、非人授戒という宗教的儀礼及び、塔宇建立土木工事等の事業を通して俗人との比較的密接な関係が生じており、宗教的価値の俗人層の側の形成が試みられた形跡も窺える。それは例えば文永十二年に叡尊が非人長吏に要求した四ヶ条の起請文に典型的に見られるが、⁽²⁷⁾それは聖職者の側の強制的期待の色彩が強く、⁽²⁸⁾俗人信徒の側の信仰的受容があったか、又あったとしてもどの程度であったか、と問うた時、答は否定的であったであろう。基本的に不殺生戒を中核にした律宗の諸戒律は、須く聖職者の行為規定であった。彼等はそれによって聖性を自己の内に有していることが承認され、生き仏として、俗人の呪術的期待の保証源となっていた。

日蓮の場合、上述の如く、戒の中核に正直という徳目を置いた。その結果彼に絶対的な戒肯定と否定とが見られることになる。「智者たる上、二百五十戒かたくもちて、万民には諸天の帝釈をうやまうよりもうやまはれて、釈迦仏、法華経に不思議なり提婆がごとしとおもはれまいらせなば、人目はよきやうなれども後生はおそろし。」(上野殿御返事)⁽²⁹⁾「伝教大師云、二百五十戒忽捨畢。」(下山御消息)⁽³⁰⁾「阿脩羅王凡夫にをはせし時、不妄語戒を持てまなこをぬかれ、め(妻)をうばわれ、なんどせしかども、無量劫が間一度もそら事なくして、其功に依て仏となり給て候が……。」(南条殿御返事)⁽³¹⁾「日蓮せめて云、日月は虚空に住し給へども、我等が大地に処するが如くして墮落し給はざる事は、上品の不妄語戒の力ぞかし。」(報恩抄)⁽³²⁾ここで日蓮が否定している二百五十戒という表現は、小乗戒の復興をめざす律宗を主として敵視したものである。日蓮

は明らかに聖職者の聖性を前提とする宗教，所謂達人宗教否定の傾向を示した。この傾向は家永三郎氏の指摘にもある如く，一方では法念浄土教の影響であるが⁽³³⁾，他方では禍の予言を行った結果の終末論の世界観に強く関わっている。彼は聖職者の存在は当然の前提としていた。しかし彼にあっては聖職者の仕事は，他宗との争論の代表戦士であって，教義の文字的知識の保有者を指すものであり何等聖性の拠点ではない。宗教的に価値付けられた行為規定は，基本的に僧俗共通であった。戒に関しては，不妄語戒(正直さの強調)を，万人の(否万物の)保つべきものとし，これのみを唯一の真の戒とみなした。そしてこれは明らかに裏切りへの激しい憎悪に根ざしている。この結果は，聖職者のみならず，俗人信徒に，宗教的価値と世俗的価値との鋭い緊張を齎らした。日常生活が強い宗教的緊張の中に置かれた。律宗において宗教的機能の分化が見られたのに対し，ここでは機能の分散が見られる。それは集団論的には，環境の世俗的価値からの日蓮檀信徒の孤立を結果する。池上兄弟や四条金吾に典型的に見られる如く，家族関係や主従関係に深刻な対立が発生した⁽³⁴⁾。前者は親子間の，又後者は主従間の義絶状態に迄至ったことが知られている。鎌倉幕府による公的な弾圧も勿論発生した。これ等の対立や弾圧に，律宗が深く関わっていた点は見逃せない。それは旧仏教，特に真言密教文化という共通の基盤に根指しながらも，否根指しているが故に，その対蹇的な世界観及び自己規定によって，互に両立するを許さない攻撃関係に立たされていたからである。律宗は不殺生戒という外見上は武家支配に抵触しそうな戒を中核に据えたにもかかわらず，宗教的達人として得宗支配に受容された。それは最初から世俗的価値と緊強関係を持つような宗教的価値を構成していなかった。それはその発生の発端から既にチャーチ的であった。最初から社会福祉的慈善事業を目指した達人的宗教運動であった。これに対して日蓮は元来は真言密教を正当の仏教とみなす達人宗教的文化基盤を持ちながらも，その中核をなす諸戒律を否定し，不妄語戒を中核へ据え直すことを通して福音伝道的性格を強めて行った。言わば彼は忍性と同じくチャーチ的宗教類型に端を発しながらも，セクト的宗教類型へと移行して行ったと言えよう。不妄語戒の創造はその過程の所産であるとみなし得よう。

(4) 結 び

鎌倉仏教の特色は、何と云ってもその俗人信仰的性格であろう。それ迄の所謂旧仏教は、幸福の弁神論を持った言わば達人宗教であり、聖性は俗人とは切り離されて、聖職者に独占されていた。この情況を変革する重要な役割を果たしたのは、法然の唱導する浄土宗の出現であった。それは、院政末期から鎌倉期にかけての体制変化の気運に伴なって、俗人の主体的信仰への道を開いた。この論文で扱った日蓮や叡尊・忍性の律宗の出現は、旧仏教側のそのような俗人信仰流行への対応の典型と言えよう。俗人を信仰主体としていかに取り込むかが、当時の宗教運動の大きな課題であった。しかるに成程俗人の個としての主体性を前提とはしながらも、それへの荷重の掛け方は、教団によって、又同じ教団でも時期によって、可成りの変化を示している。この論文では全く扱わなかったが、法然系の浄土宗でも、鎌倉幕府の宮廷福祉予言者となって、最早俗人信仰とは言い難いものも存在した。この意味で日蓮や叡尊の宗教運動は、旧仏教の復興運動でありながらも、明らかに俗人信仰運動であった。しかしこの両者の俗人の個としての主体性の荷重には、非常に大きな差がある。それは又この両者の教団構造の質差と密接に関わっているものと思われる。この主体性の荷重の差と教団構造との関係を分析する手段として、この論文では、キリスト教系宗教集団分析に絶大な貢献をしている Church-sect typology を批判することを通して利用しようとした。それは宗教的価値と世俗的価値の緊張が俗人信仰集団に齎らす、集団構造の質差の研究である。緊張が増せば増す程世俗的価値が拒否され、宗教的機能が全ての生活領域へ分散して行く。それに対して弛緩は世俗的価値への積極的意味付けと、宗教的機能の分化を結果する。

第一章で扱ったのは慈悲と言う概念であるが、日蓮と律宗とでは、この同じ概念を、前者は宗教的価値の無条件共有を主張する evangelical なものとみなし、後者は社会福祉的慈善事業とみなす、と言う決定的な差を示している。前者において宗教——世俗価値関係の緊張の強いことが指摘されよう。では後者において俗人を個として信仰拠点みなす傾向は強いであろうか。church-sect typol-

ogy では、この点は、all-belitver という指標を挙げている。則ち教団成員が同じ宗教的行為規定を共有し、従って同様に世俗的価値緊張を保っているかという点が問われる。第三章における戒という概念の分析は、この視角からなされた。律宗においては不殺生戒が、又日蓮においては不妄語戒が、この戒という概念の中核を構成している。その結果前者は、集団構造を、同じ行為規定で貫徹することを不可能にしており、宗教的行為規定を専らにする達人とその規定とその規定とは無縁な俗人との二重構造に固定してしまっている。それに対して後者は、成程集団構造において外見上旧来の僧俗という構造を踏襲しながらも、その行為規定は僧俗の区別なく平等且厳格に要求されており、all-believer の傾向が明確に顕われている。

以上日蓮によって形成された宗教集団の性格を church-sect 理論を分析の手段として、sect の類型の枠の中で捉えようとした。その際対比集団として同じ旧仏教系統の律宗を選択し、これを church 類型に位置付けた。この方法には多くの困難が存在しているけれども、開拓する価値を十分に持っているものと思われる。大方の御批判を仰ぐことで、少しでも研究の進展の資としたい。

- (1) 『中臣祐賢記』文永六年三月二十五日条に具体的な祭礼の様が描かれている。
- (2) 従ってこの時の律宗復興運動を、旧来の南都律宗に対して新律宗を呼ぶ場合もある。
- (3) その信仰対象は文殊であったが、新律宗は文殊を行基と同一視し、社会福祉的慈善事業をその宗教的行為の中核としていた点は注目される。
- (4) 忍性の業績は『性公大徳譜』が参考となろう。
- (5) 日蓮の他宗排撃のパターンは、幕府に接近したものに向けられていることが知られる。
- (6) 日蓮の終末論的宗教性の重要な契機として、文永八年の法難があるが、これは忍性との祈雨修法をめぐる争いの結果生じたものである。
- (7) 日蓮の檀越の中、池上兄弟の父親への干渉による親子不和事件や、四条金吾の場合のように、主人へ干渉した例などはその典型である。又集団的には熱原法難など、その迫害は執拗を極めた。
- (8) 『三三蔵御書』や『頼基陳状』等を参照せよ。
- (9) K. Lorenz, 1963, "Sogeanannte Böse".
- (10) 網野善彦著『日本の歴史——蒙袭来襲』(小学館)。
- (11) 弘長元年二月二十日の追加新法における保奉行の職務内容を見よ。

- (12) 日蓮が治病呪術を行った形跡は見られはするが、『富木入道殿御返事』（弘安元年六月二十六日）には、その終末論的世界観より治病呪術拒否の表現も見られる。
- (13) 『如説修行鈔』（文永十年五月）。
- (14) 得宗体制は侍所を拠点に支配権を拡充しようとしたが、その所司（長官）平頼綱は、徹底的に日蓮教団と敵対した。この点に関しては、高木豊著『日蓮とその門弟』所収「文永八年法難の構造」及び「熱原法難の構造」を参照せよ。
- (15) 『勸心本尊鈔』（文永十年四月二十五日）の所謂四十五字法体段の己心の解釈が、法華経の行者のものか釈尊のものかをめぐって論争が生ずるのも、この文化的圧力の一つの現われである。
- (16) 一方で「不識一念三千者、仏起大慈悲云々。」（『観心本尊鈔』）と言う表現が見られるが、他方「今日蓮は……中略……只妙法蓮華経の七字五字を日本国は一切衆生の口に入とはげむ計也。此即母の赤子の口に乳を入とはげむ慈悲也。」（『諫曉八幡抄』弘安三年十二月二十七日）と言う表現も見られる。
- (17) 例えば“American Sociological Review, 24” (February 1959) を参照せよ。
- (18) Richard Niebuhr, “The Social Sources of Denominationalism,” 1929. Liston Pope, “Millhands and Preachers,” 1942.
- (19) Russell R. Dynes “American Sociological Review, 20” 1955
- (20) 資料の詳細は拙著『日蓮における世界観』（「宗教研究」第53巻第4輯）。
- (21) 藤原弘達著『創価学会を切る』、戸頃重基著『日蓮の思想と鎌倉仏教』等はその典型。
- (22) 注(1)を参照せよ。
- (23) 山川智心著『日蓮聖人の実現の宗教』に弘安元年に再度流罪の噂があったが、その後の花押に変化が認められることが指摘されているが、この時期からその理念性は決定的になったと言えよう。
- (24) R.K.Merton, “Social Theory and Social Structure.”
- (25) この問題については網野善彦「前掲書」を参照せよ。
- (26) 基本的には“現世内的神秘主義”と言う枠を考えている。詳しくは Max Weber, “Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.” 所収の“Zwischen Betrachtung”等を参照せよ。
- (27) 『金剛仏子観尊感身学正記』（文永十二年八月二十七日）
- (28) 和島芳男著『観尊・忍性』
- (29) 建治三年五月十五日。
- (30) 建治三年六月。
- (31) 弘安三年十二月十三日。
- (32) 建治二年七月二十一日。
- (33) 家永三郎著『中世仏教思想史的研究——日蓮の宗教の成立に関する思想的考察』
- (34) 注(7)を参照せよ。