

**《創價學會教學要綱》的佛教史觀評析：
依據 SGI 會長池田大作所論世界宗教之日蓮佛法**

須田晴夫

**繁體字版 初版
(二〇二五年四月二十八日)**

序言

二〇二三年十一月，《創價學會教學要綱》發刊。此書為創價學會在該時點正式公開其教義的官方見解。

筆者自一九六三年加入創價學會以來，作為學會員始終努力於日蓮佛法的信仰實踐。然而，閱讀《教學要綱》後，對其中與自己至今所學教義之間存在諸多重大乖離之處感到極大的違和感。因此，為了釐清問題所在，並思考日蓮佛法本應有的教義體系，決定撰寫本書。在撰述過程中，以《新版 日蓮的思想與生涯》《日興門流與創價學會》《新版 生命變革的哲學》等筆者過去所出版之拙作為基礎，並一併確認從釋迦至創價學會的佛教史概要，展開論述。

對於會的官方見解發表異議，並非筆者所本意，然而此事關乎信仰之根本——教義問題。學會員迄今透過創價學會實踐日蓮佛法，克服人生困境，實現各自的宿命轉換。此種功德的實感，使人確信創價學會之中確實存在正確的佛法。然而，若未來教義中產生謬誤而置之不理，將可能封閉人們未來幸福之路，甚至導致破壞佛法的事態。

創立於一九三〇年的創價學會，至今在日本與世界廣泛弘揚日蓮佛法，留下了偉大的實績。然而，作為由人所構成的團體，並非絕對無誤之存在，其歷史中自然存在諸多應予反省之處。譬如，一九七〇年因所謂「言論問題」而為其妨害言論之行為道歉，以及宣布今後不再使用「國立戒壇」之用語，即為一例。凡人之集體，嘗試與錯誤乃是自然之事；一旦誤謬顯明，便當予以是正。由於信仰關涉個人之人生根本問題，因此不可僅因其為官方見解而盲從，應以自身之思考進行檢證，此實為必要之作業。

創價學會自稱「捍衛並促進人權」（《創價學會社會憲章》），因此亦當接納本書所根據「言論自由」而發之主張。即便對其內容是否贊同，各人見解或有不同，亦盼望能將其作為一項主張予以接納。若本書能有助於創價學會之健全發展，則筆者將感欣慰。

二〇二四年八月

著者記

(凡例)

- 一、 日蓮遺文（御書）的引用依據創價學會版《日蓮大聖人御書全集 新版》。未註明書名、僅標示頁碼者，亦為引自該書。部分表記為便於閱讀有所改動。
- 一、 《法華經》的引用依據創價學會版《妙法蓮華經並開結》。訓讀文亦有改動之處。

目次

- (1) 日蓮是「釋迦佛的使者」嗎 (4 頁)
- (2) 久遠實成的釋迦佛亦為迹佛 (6 頁)
- (3) 《法華經》成立的意義 (9 頁)
 - ① 《法華經》成立之前的歷史
 - ② 《法華經》作成的目的
- (4) 日蓮弘揚釋迦佛與《法華經》之意義 (17 頁)
- (5) 日蓮確立的下種佛法 (20 頁)
- (6) 日蓮圓寂後的日蓮教團——日興門流與他門流的差異 (24 頁)
- (7) 日興門流的日蓮本佛論 (27 頁)
- (8) 富士門流的變質 (33 頁)
 - ① 僧侶的腐敗・墮落
 - ② 法主絕對論的形成
 - ③ 戒壇本尊的虛構
 - ④ 化儀的惡用與僧俗差別
 - ⑤ 迎合權力
- (9) 日寬對教義的體系化 (36 頁)
- (10) 創價學會的歷史與被日蓮正宗除名的處分 (41 頁)
- (11) 是否可以將日興排除於僧寶之外 (45 頁)
- (12) 《教學要綱》中的錯誤與疑問點 (47 頁)
- (13) 總結 (50 頁)

（1）日蓮是「釋迦佛的使者」嗎

《教學要綱》的核心之一，是始終如一地將日蓮定位為「釋迦佛的使者」與「上行菩薩的再誕」。例如在提及龍口法難與流放佐渡之事時，《教學要綱》如此記述：

「在克服這兩大法難的過程中，大聖人實現了境涯的巨大轉變。（中略）那麼，大聖人究竟處於何等新的立場呢？這是一個作為從釋尊那裡被付囑於滅後惡世弘傳佛法的地湧菩薩，尤其是其中首位的上行菩薩所應擔任的角色。」（同書 第四三頁）

以下文句亦表達相同主旨：

「大聖人自身，以龍口法難為契機，站在釋尊所付囑於上行菩薩之使命——即弘傳『南無妙法蓮華經』——的立場，並達到自覺地領悟『南無妙法蓮華經』之究極自覺的境界。」（同書 第七六頁）

「大聖人將此『南無妙法蓮華經』具體揭示為三大秘法，確立了令末法眾生得以成佛的修行方法，並加以弘傳，這可被解釋為其實踐了作為地湧菩薩首位——上行菩薩的使命。」（同書 第九二頁）

「日蓮大聖人（中略）顯示出自己是釋尊所託付於滅後弘傳《法華經》的『如來使者』的自覺。」（同書 第九三頁）

「大聖人以《法華經》行者之使命為立場，具有從釋尊那裡被付囑《法華經》要義——『南無妙法蓮華經』——的地湧菩薩之自覺，從而確立了能令末法眾生成佛的三大秘法。」（同書 第九四頁）

日蓮在一般的御書中並未明言自己即為上行菩薩，但他以謙遜之辭強調自己與弟子門人屬於地湧菩薩，並以此教導門下。例如：

「地湧之菩薩之先驅唯有日蓮一人。豈非亦應列入地湧菩薩之數中乎？若日蓮為地湧之數，豈非日蓮之弟子檀那亦為地湧之流類耶？」（第一七九〇頁）

「若與日蓮同意，即可為地湧菩薩。若確定為地湧之菩薩，豈有疑其為釋尊久遠之弟子乎？」（第一七九〇頁）

五百塵點劫前成道之久遠實成釋迦佛，將《法華經》之要法付囑於地湧菩薩之上首——上行菩薩，託付其於佛滅後弘傳，此為《法華經·神力品》中所說之內容。正如《從地湧出品》中所述：「我自久遠以來，教化是等眾」（《法華經》第四六七頁），釋迦佛被視為自久遠以來教導地湧菩薩之師。

因此，日興門流以外的各派日蓮宗，依此經文之說法，將日蓮視為上行菩薩，而將久遠實成的釋迦佛視為本佛（「日蓮大菩薩」之稱亦由此而來）。例如，身延派教義書《宗義大綱讀本》中說：

「經歷流罪與刀杖等諸難的聖人，確立了法華經所預言之地涌上行的自覺。」（同書 第八頁）

關於「日蓮＝上行菩薩」，無論是諸門流還是日興門流，均持相同看法。然而，諸門流如文上《法華經》所示，僅將日蓮定位為「釋迦的使者」、「由釋迦所委託之存在」，而如後文所述，日興門流則更進一步，不僅止於將日蓮視為上行菩薩，而是認為此係化導眾生之方便（外用）而已，其內證乃超越釋迦之根源佛（久遠元初自受用身）。此即為日興門流與身延派等他門流之根本性差異。

順帶一提，《教學要綱》與諸門流一樣，始終立足於將日蓮視為「釋迦的使者」的立場，因為從經典上看，上行菩薩是釋迦的弟子，理所當然地會將釋迦置於上位、日蓮置於下位的地位。這是一種將釋迦視為根本的態度，與身延派等相同，接近於釋迦本佛的立場。當然，《教學要綱》並未明言釋迦為本佛，但只要將日蓮止步於「上行菩薩」的立場，實質上就可被視為一種「隱性的釋迦本佛論」。

從日蓮的繼承者日興所開啟的日興門流，則主張日蓮是與作為根本法的南無妙法蓮華經不二一體的根本佛（久遠元初自受用身），然而《教學要綱》所稱的「末法的本佛」，雖然語詞相同，卻與日興門流所指的「末法的本佛」在內涵上完全不同。根據《教學要綱》，日蓮是「完成了上行菩薩的使命」、「佛的使者」的菩薩，而非佛。《教學要綱》中所說「具有與佛同樣的權能」（該書 第九十一頁），是指非佛的存在擁有與佛同樣的權能（若其本身即是佛，便無需特別說明「具有與佛同樣的權能」），因此可解讀為其立足於不承認日蓮為佛、僅將其視為菩薩的立場所作的表述。

（2）久遠實成的釋迦佛亦為迹佛

於《法華經·神力品》中，將佛滅後弘揚佛法的重任付囑予上行菩薩者，是被認為於五百塵點劫前久遠過去已成佛的久遠實成釋迦佛。在《如來壽量品》中，排除了釋迦於現世首次成道的爾前迹門立場，教示「我實成佛以來，經於無量無邊百千萬億劫」（《法華經》第四七八頁），主張釋迦於五百塵點劫的久遠過去已證得佛果。若將現世的成道視為迹果，則五百塵點劫之成道則為本果。既有果，必有致果之因；《壽量品》中言「我本行菩薩道」（同書 第四八二頁）而顯示釋迦於成道前修行菩薩道，天台大師據此認為釋迦成佛（本果）之本因，乃在於其行菩薩道（見《法華玄義》）。亦即，釋迦因行菩薩道而於五百塵點劫之時首次成佛。

既說「行菩薩道」，則必有所依據之法。釋迦佛正是通過修行成佛之根本法而得以證果。此根本之法（=妙法）即是產生釋迦佛之「能生」之師，而釋迦因該法而成佛，故為「所生」之存在。對於妙法為能生、釋迦為所生的道理，日蓮在《本尊問答抄》中指出：「法華經者，釋尊之父母，諸佛之眼目也。釋迦、大日，總而十方諸佛，皆自法華經出生。因此今以能生為本尊也」（第三〇四頁）。

此根本之法，正如日蓮於《煩惱即菩提之事》中所述：「三世諸佛之師範」（第一五二〇頁），不僅是釋迦佛之師，亦為一切佛成佛之本師。日蓮又曰：「其法體者，復是何物？南無妙法蓮華經是也」（第一五二一頁），將南無妙法蓮華經明示為成就諸佛之法體。當然，《壽量品》之文上並未直接顯示南無妙法蓮華經。然而，《壽量品》藉由說明釋迦佛於五百塵點劫成道之事實，於「我本行菩薩道」之文底，暗中指示了南無妙法蓮華經的存在。

久遠實成的釋迦佛，是因南無妙法蓮華經而成佛之佛，因此並非根源的佛。此外，因其是在「五百塵點劫」這一特定時點首次成道的佛，故亦非無始存在。又由於《壽量品》之後的《分別功德品》與《神力品》中有「如來之滅後」（《法華經》第五〇七頁、五七二頁）之說，故亦非無終（若是真正永遠之佛，理應不會有「如來之滅後」之說）。釋迦佛乃是一位有始有終、於時間上受到限制之佛。因此，《教學要綱》所稱「釋尊的本來真實境地（本地），是從無限過去至無限未來常住存在的『永遠之佛』」（同書 第三八頁），此說法完全違背《法華經》之內容。儘管如此，仍強行無視《法華經》的明確教示，將釋迦定為永遠之佛，此舉本身就是一種欺瞞，亦可窺見《教學要綱》意圖將人引入釋迦本佛之立場。

再者，《教學要綱》中對釋迦一貫使用「～された」（被～）之敬語表現，在創價學會的教學書中可謂極為罕見，亦可從中看出其對釋迦本佛之志向。

既然在《法華經》中釋迦佛並非永遠之佛，其教法亦會隨時代推移而喪失救濟力，所謂「末法」之時期便會到來。正如《分別功德品》中所述之「惡世末法」（《法華經》第五一三頁）所示，此一末法觀亦為《法華經》自身所承認。於末法時期，僅依文字表面之《法華經》已無法救度眾生，因此必須宣說能令一切眾生成佛之根源法，即南無妙法蓮華經。是故，日蓮曰：「今已入於末法，餘

經與法華經皆無效力，唯應稱念南無妙法蓮華經」（《上野殿御返事》第一八七四頁）。如日蓮於《妙密上人御消息》（第一七〇八頁）中明言：「今已入於末法，人皆重病，以阿彌陀、大日、釋迦等之輕藥，難以治癒」，由此可知，釋迦佛終究無法於末法救度眾生，於末法之世，必須有代替釋迦、弘通作為能生之法體——南無妙法蓮華經之教主出現。實際上，弘揚南無妙法蓮華經者，唯有日蓮，故而將日蓮本人定位為與南無妙法蓮華經一體的根源佛，實乃必然之結論。久遠實成之釋迦佛亦是為順應眾生機根而出現之迹佛（應佛），其地位低於作為諸佛能生之師的南無妙法蓮華經如來。此一勝劣之說正是日蓮之本懷，亦為日興門流之根本教義。

從歷史的觀點來看，《法華經》乃成立於西元一世紀至二世紀左右之初期大乘經典之一。即便所謂久遠實成之釋迦佛，亦非真實存在，而是由《法華經》製作者所創造出之觀念性存在。如前所述，久遠實成的釋迦佛，實係為提出「能生·所生」之思想——即釋迦佛及一切諸佛皆以根源之法（＝妙法）為因而得成佛——而由法華經製作者構想出的觀念產物。與阿彌陀如來、大日如來等經中所述諸佛相同，實際上皆為虛構之存在，並非真於何時何地存在。久遠實成之釋迦佛被描述為具備三十二相之色相莊嚴佛，亦正顯示其為虛構。其身呈金色，眉間白毫放光等三十二相之形象，乃為吸引活於神話思維之古代人心所設之手段，現實中不可能有如同「超人力霸王」（ウルトラマン）般之存在。

日蓮在《諸法實相抄》中說道：「釋迦、多寶之二佛亦為用之佛也。（中略）凡夫為體之三身，乃本佛；佛為用之三身，為迹佛也。是故，釋迦佛於我等眾生之中，原以為具備主、師、親之三德，然則非也，反而將三德加於佛者，實為凡夫也。其故者，如來者，如天台之釋所言：『如來者，為十方三世諸佛、二佛、三佛、本佛·迹佛之通稱』是也。於此釋中所謂『本佛』者，即為凡夫；『迹佛』者，即為佛也」（第一七八九頁）——如上述所示，經典上之佛，乃為示現佛之作用（用）而設之「迹佛」，而真實存在之佛（本佛），則唯有受持妙法之凡夫而已。若依據此《諸法實相抄》之文來觀察，主張「久遠實成之釋迦佛為迹佛」的解釋並未見於日蓮御書中，則乃顯而易見之誤謬。

然而，《教學要綱》後註一〇八中，對於創價學會將日蓮視為末法之本佛一事，記載了一段稍顯晦澀的文字如下：「日蓮正宗之教學中，『御本佛』一詞含有日蓮大聖人為根本之佛，而久遠實成之釋尊亦為其假現（垂迹）之意涵；然於創價學會，則以『於末法之現在，實際宣說能救濟眾生之教法之佛』之意，尊稱大聖人為『末法之御本佛』（同書第一八七頁）。此段文字似有批評日蓮正宗將日蓮視為本佛、將久遠實成之釋迦視為迹佛之傾向。然而，將釋迦視為無法救濟末法眾生之佛，正是日蓮自身於《妙密上人御消息》《諸法實相抄》《諫曉八幡抄》等處所明言之要義。因此，「日蓮本佛·釋迦迹佛」之教義，不但不應為批判對象，反而正是日蓮與日興所立之正統教義。

在《教學要綱》中，日蓮既被定位為「釋迦之使者」，又被稱為「末法之本佛」，然若嚴格論之，「釋迦之使者」與「末法之本佛」二者在邏輯上並不可同時成立。因為「本迹」為本體與影像之對立概念，二者不可單獨存在。若有本佛，必有與之相對之迹佛。若日蓮為末法之本佛，則於末法之世中，應有其對應之迹佛。而對應本因妙之佛（日蓮）者，唯有本果妙之釋迦佛。因此，若將日蓮

定位為末法之本佛，則末法之釋迦佛勢必為迹佛。反之，若將日蓮視為「釋迦佛之使者」，則形成本佛（本體）成為迹佛（影像）之使者的邏輯矛盾。若日蓮為末法之本佛，則非釋迦佛之使者；若為釋迦佛之使者，則非末法之本佛。

總之，《教學要綱》之立場在邏輯上已然破綻百出。若堅持日蓮為釋迦之使者，則如身延派所主張者，應認為即使於末法之世，釋迦仍為本佛，而日蓮非為佛陀，而僅為釋迦所委託之上行菩薩，方為邏輯上可自洽之說。《教學要綱》所稱日蓮為「末法之本佛」，正如前述後註中所示，僅係釋迦所委囑之「末法之弘通者」之意，並無「根本之佛」之本義。因此，《教學要綱》所說之「日蓮本佛論」，實乃徒具其名之「偽裝」，應稱之為「偽裝日蓮本佛論」。

(3) 《法華經》成立的意義

① 《法華經》成立之前的歷史

那麼，《法華經》這部經典究竟是為了什麼目的而製作的呢？要思考這一點，有必要先確認佛教史的概要。

眾所周知，釋迦（喬達摩·悉達多）出生於現今尼泊爾共和國西南部的藍毘尼，是王家的王子。有關其生卒年代，學界提出了多種說法，如西元前五六六年至前四八六年、前四六三年至前三八三年等，尚無定論。他雖已成婚並育有一子，但為了解決生老病死這一人生根本問題，在十九歲或二十九歲之時，捨棄了王子之位而出家，成為沙門。當時的印度，由奉頌諸神的吠陀為聖典的婆羅門教（印度教的前身）所主導，社會普遍存在嚴重的性別歧視與依據種姓制度（後來的種姓制度）實行的階級差別。

釋迦成為沙門後，致力於徹底的修行，據傳於三十歲或三十五歲時，在菩提伽耶的菩提樹下證得覺悟。如《雜阿含經》所述：「我已悟得此法」（《大正藏》二卷 第三二二頁），可見釋迦於此時覺知了貫穿宇宙之根源法則（=妙法）。此後，釋迦一直持續傳道，直到八十歲入滅。

釋迦所說的教法，嚴厲批判了傳統婆羅門教以及當時被稱為「六師外道」的自由思想家的學說。佛教與其他宗教不同，其特色可象徵性地體現於「諸法無我」「諸行無常」等稱為法印的語詞之中。

「諸法無我」意指一切現象（諸法）中，並不存在如婆羅門教所說的我、靈魂等不滅實體。因此，佛教完全否定創造宇宙並介入人類世界之神祇的觀念，認為唯有包括因果法則在內的「法（達摩）」存在。從這個意義上說，佛教自始即立足於徹底的無神論立場。

「諸行無常」意指所有存在皆處於生滅變化之中，並無恆常不變、永恆不滅之物。

佛教的根本思想「諸法無我」「諸行無常」總括而言即為「緣起說」。緣起，意指因緣而生起。現象世界中，並無與他者無關而獨立存在的恆常固定實體；萬物皆由原因以及促成原因發動之與他者的關係（緣）所致而生滅流轉。如龍樹（那伽爾朱那，約一五〇年至二五〇年）於《中論》中所說：「因緣所生法，我說即是空，亦為假名有，亦是中道義」，「緣起」與「空」「中道」被視為同義。

釋迦亦承繼了先行的印度思想中的「業」與「因果」及橫跨三世的「輪迴」觀念。因此，佛教的根本特徵可以歸納為「緣起」、「因果」、「業」、「輪迴」。換言之，即使其中有一項缺失，也不能稱之為佛教。

佛教經典，即便是最早期的，也是在釋迦入滅後過了一段時期才被整理編撰的，並非釋迦實際所說的「直說」。然而，被認為是在阿育王（在位前二六八年～前二三二年）之前即已成立的最古佛典，

如《經集》(Sutta-nipāta)，仍能在某種程度上窺見釋迦實際的教導。在該經中，並未陳述四諦等理論性的教理，而是以樸素的方式闡述了作為人應當走的生活之道。當時，這樣質樸的教導足以救濟人們。然而，時代演進，人們的根機漸漸退轉，於是便需要具備更強大救濟力的教法。對此，日蓮於《報恩抄》中指出：「內證雖同，而法之流布，迦葉·阿難不及馬鳴·龍樹，馬鳴等又不及天台，天台又為傳教所超。至於末世，人之智慧漸淺，而佛法益深。譬如，輕病服凡藥，重病需仙藥；弱者須有剛強之輔佐，此之謂也」(第二〇六頁)。

雖然是樸素之教，但釋迦所說之「人類絕對平等」的教理，深深打動了對權威性、差別性的婆羅門教及否定道德之六師外道思想感到不滿之人的心靈。來自各階級之人紛紛歸依釋迦，無論出家抑或在家，組成了初期佛教教團。參與教團的信徒無分男女，從國王、商人、農民到各類職業之人皆有。甚至包括妓女、盜賊、奴隸、賤民，乃至原本信奉婆羅門教之婆羅門與富豪。據傳記載，亦有少年、少女與年長者成為教團成員。在佛教教團之中，職業、性別、年齡等一切差別皆不被承認。雖然在戒律方面，對比男性，對比比丘尼之要求更為嚴格，但無論修行之內容或所得悟之境界，皆無性別之分。釋迦所說之法乃普遍適用於一切眾生，主張人人皆能以己力成為法之體現者，因此在覺悟內容上也無僧俗差別。此等佛教之平等思想雖受到婆羅門教等既得勢力之反撲與迫害，但釋迦在世之教團仍不斷擴大。

釋迦入滅之後，教團由十大弟子之一的摩訶迦葉為中心所主導。摩訶迦葉因憂慮佛法將消滅，於釋迦入滅後不久便召集佛弟子著手彙整釋迦之教法(第一次結集。當時尚未文字化，乃以口誦形式記錄)。此為後來之經藏與律藏之原型。然而，隨著教團之發展，成為一股穩固之社會勢力，為優先維繫教團運作，開始出現排斥犯戒者、病人與兒童加入教團之傾向。又受印度社會中差別思想之影響，將女性置於較低地位，並將出家僧人置於在家信徒之上，導致性別歧視與出家優先主義漸趨強烈。更進一步地，對釋迦的特殊視角演變為神格化的趨勢亦已開始。

佛教最初僅是在印度部分地區流行的一種宗教，但據傳在釋迦滅度後一百年(或二百年)出現的阿育王歸依佛教後，佛教便開始向整個印度擴展。阿育王之前的佛教被稱為「原始佛教」。

自阿育王之後，佛教教團分裂為多個部派。主要的部派在整個印度約有二十個。這一時期的佛教因為各部派的分化而被稱為「部派佛教」(後來的大乘佛教批判性地稱之為「小乘佛教」)。部派佛教的特徵是以出家者高於在家者的「出家主義」為本。此外，它認為此世唯有釋迦佛一尊佛，修行以成佛為目標的「菩薩」中也僅承認「釋迦菩薩」的存在。一般人被視為不具備成佛的性質，最多只能達到聲聞的最高位——阿羅漢的境地。即便如此，欲達阿羅漢境地亦須斷除煩惱，因此被視為常人難以達成的境界。

部派教團從國王及富裕商人處獲得龐大布施，經濟上極為繁榮。其結果，出現了為了生活而出家的僧侶，甚至有僧人從事放貸業，教團因此開始腐化。一方面，僧人被特權保護而閉居僧院，沈溺於為整理並體系化釋迦教法的繁瑣學問研究。於是，部派佛教的教義被稱為「阿毘達磨」(Abhidharma，

意為對「達磨（法）」的研究）。將阿毘達磨論書加以彙編的稱為「論藏」，與原始佛教時期所成的「經藏」「律藏」合稱為「三藏」。

部派佛教的僧侶執著於自我悟道的修行與學術辯論，對他者的救濟毫無關心，展現出極端以自我為中心的態度。對於如此部派佛教，批評其背離佛教本來面貌的聲音自然浮現。因此，指責部派佛教迷失釋迦精神、將其視為「小乘」的佛教改革運動於紀元前後興起，而由此誕生的大乘佛教具有以下特徵：

（i）僧俗平等

大乘佛教不區分僧俗，主張僧俗平等。

（ii）以成佛為目標的佛教

成佛被視為人人應當追求的目標，認為任何人皆可成為菩薩。

（iii）強調利他行

菩薩的本質在於利他行。在此點上，僅追求自身修行圓滿、無意顧及他人的部派佛教（小乘佛教）修行者（聲聞）形成明顯對比。因此，小乘佛教被稱為聲聞乘之佛教，而大乘佛教則被稱為菩薩乘之佛教。

（iv）當前多佛的思想

大乘佛教認為不僅有釋迦佛，同時存在多尊佛。此點有別於僅承認釋迦佛一尊的部派佛教。

（v）煩惱的容認

小乘佛教認為斷除煩惱為覺悟的條件，而大乘佛教則將煩惱視為悟道與成長的契機。此觀點常以標語「煩惱即菩提」來表現。

（vi）尊重藝術與時代精神

小乘佛教的戒律禁止欣賞音樂、舞蹈、戲劇等表演，但大乘佛教將此等活動視為對佛塔與經卷的供養，反映其在家性。此外，小乘佛教閉守教義，無視當代文化精神；大乘佛教則積極吸收當代文化精神並嘗試加以回應。

（vii）志向社會變革

大乘佛教拒絕封閉於自我內面，試圖將佛教慈悲精神實踐於個人生活及社會之中。此點與偏重出家主義、隱居僧院、不顧民眾生活與社會的小乘佛教形成強烈對比。

大乘佛教運動的發起團體，為了表達各自的思想，並行創作了大乘經典。據考，最早在西元前後成立的，是般若經系的經典，或是在其影響下編纂而成的《維摩經》等。這些最初期的大乘經典，對

部派佛教進行了嚴厲批判，甚至採取排斥承擔部派佛教的出家人（聲聞、緣覺）為無法成佛的存在之態度（二乘不作佛）。然而，如此的態度成了對聲聞、緣覺二乘的「逆差別」，與佛教本來追求普遍平等救濟一切眾生的精神相矛盾。因此，為了糾正既有部派佛教與大乘佛教的錯誤，並復興萬人平等成佛的佛教原初理念，便創作了《法華經》。

《法華經》的編纂地區被認為是犍陀羅或喀什米爾等西北印度地區，時期約為西元一世紀或二世紀前後（過去有學說認為《法華經》是經過二、三百年才完成的編纂，但近年如勝呂信靜所著《法華經的成立與思想》等研究指出，除了提婆達多品外，其餘二十七品乃於數十年間幾乎同時完成的說法，已成為主流）。佛典最初以口誦傳承，但從西元前後開始使用文字，因此可推斷《法華經》自始即以文字編纂。

《法華經》是由一群自信已如釋迦般覺知根源之法（即妙法）的人所創作的經典。他們本著「此教即釋迦之本意」的信念，以釋迦佛為主人公（教主）而完成經典。

② 《法華經》作成的目的

自天臺大師以來，通例將《法華經》前半稱為迹門，後半稱為本門。《法華經》首先在前半的迹門中，對那些原本被認為無法成佛的聲聞、緣覺逐一授予未來成佛的記別。甚至連企圖破壞佛教教團的惡人提婆達多也獲得了成佛授記，更宣說了非人類眾生——龍王之女龍女即身成佛的道理，顯示惡人與女人皆可成佛。由此，《法華經》確立了「一人不漏、萬人皆可成佛」的真理。釋迦欲使人人皆為妙法之體現者之理想，乃於《法華經》的成立之際，在經典史上首次得以實現。

《法華經》不僅從理論上闡明萬人成佛的法理，在後半本門中亦實際開示了成佛之方途。以往經典傾向於將佛國土視為與人類所居現實世界（娑婆世界）截然不同之境界，而《法華經》則於《壽量品》中宣說釋迦佛即於娑婆世界教導眾生，強調佛國土不在現實世界之外。即使此世界充滿苦惱，《法華經》亦明確指出，佛教精神正是要在此現實之上建立幸福，斥責逃避現實、憧憬他方國土之空想態度。

進一步地，《法華經》揭示釋迦佛於何時、如何成佛之真相，並指示萬人成佛之道。《壽量品》記載，釋迦佛之成道並非發生於今生，而是遠在「五百塵點劫」之前（「我成佛已來甚大久遠」），並以於更遠過去修行菩薩道為因而成佛（「我本行菩薩道」）。從歷史來看，釋迦佛是在三十或三十五歲左右，由於出家後積累之禪定修行而悟道，但《壽量品》認為此為表面之因果，真正成佛之因乃在於過去世之菩薩道實踐。如前所述，「行菩薩道」即表示有可行之法，而釋迦佛即是以此法為師而成佛之佛。《法華經》即以「我本行菩薩道」之語，於其文底幽微地暗示此成佛之根源法（不僅令釋迦佛成佛，亦令萬人成佛）。正是此一暗示根本法之存在，《法華經》方能凌駕一切經典之上。《法華經》於當時經由《壽量品》之開示，使眾生得知妙法之存在，並能覺知此法。因此，《法華經》堪稱是對當時眾生具有卓越救濟力之經典。

法華經編纂的目的之一，雖是為了為當時人們平等地開啟成佛之道，但其更為重大的目標，是在於對未來人類幸福的貢獻。法華經自《法師品》以後，其主題即為「佛滅後之弘通」。《法師品》中有如下記述：

「於我滅後之惡世中，若有能受持此經之人，應當合掌、禮拜而尊敬，如供養世尊般對待之。」（《法華經》 第三六〇頁，現代語譯）

「此經即使在如來現世之時，尚多怨嫉，況於如來滅後，怨嫉之多過於在世之時也。」（同書 第三六二頁，現代語譯）

「若有善男子、善女人，於如來滅後，欲為四眾宣說此法華經者，當如何宣說？是善男子、善女人，應入如來之室，著如來之衣，坐如來之座，為四眾而宣說此經。」（同書 第三六六頁，現代語譯）

又，法華經亦於《安樂行品》中說「如來滅後於末法之中」（同書 第四三一頁），於《分別功德品》中說「於惡世末法之時，若能持是經」（同書 第五一三頁），預見釋迦佛法將失去救濟力之「末法」時代的到來。於是，法華經呼喚出從久遠過去即受釋迦佛教導之六萬恒河沙地湧菩薩，自大地之下出現（《從地湧出品》），作為佛滅後佛法弘通之擔當者。

在此基礎上，更登場了一位一心一意行禮拜行之常不輕菩薩，其雖遭受迫害，卻透過逆緣弘通佛法，展示了佛滅後實踐之姿（《常不輕菩薩品》）。

緊接《不輕品》之後的《神力品》中，則述及釋迦佛將佛滅後佛法弘通之任務付囑於地湧菩薩，尤其是其上首——上行菩薩。此所謂佛滅後，其本意應是在釋迦佛法喪失救濟力之「末法」時代。若釋迦佛法仍具效力，則無須另有代替其弘通之教主出現。

因此，上行菩薩所弘通之法，並非於末法失去效力之文上法華經。

關於此點，《神力品》中曰：「要以是言，如來一切所有之法、如來一切自在之神力、如來一切祕要之藏、如來一切甚深之事，皆於此經中宣示顯說。」（《法華經》 第五七二頁）

天臺大師將此文稱為「結要付囑」，於《法華文句》中述曰：「總結一經唯有四句，攝取其樞柄而授與之。」（《大正藏》第三四卷 第一四二頁）

此即指出，釋迦佛付囑於上行菩薩之法體，非為表面之法華經，而是法華經之「樞柄」，即未顯於文字表面、深藏於其文底之根源法（=妙法）。

《神力品》之偈頌亦云：「諸佛於道場坐得所祕要之法，能持是經者，不久當復得之。」（《法華經》第五七五頁）

由是可知，通過受持法華經（是之經），方可得其內在之「祕要之法」。

換言之，《神力品》如同《壽量品》中「我本行菩薩道」一文所指文底之根源法一樣，亦揭示了法華經具有表面經文（文上）與深層奧義（文底）之二重結構。

經文的表層次元與深層次元的二重結構，也可見於地湧菩薩之處。在《從地湧出品》中說道：「我，久遠以來，教導了這些大眾」（《法華經》第四六七頁），也就是說，地湧菩薩是釋迦佛從久遠以來便加以化導的弟子。然而，地湧菩薩具備佛之德相——三十二相，其形象極為莊嚴偉大，因此即使釋迦佛說他們是自己所教化的弟子，人們也難以相信，正如二十五歲的青年稱百歲老人為自己之子一般。一般而言，「菩薩」是指為求成佛而修行之存在；而當地湧之菩薩被說成是由釋迦所教導的弟子之同時，卻又呈現出如同百歲老人之形象，而釋迦反而似為青年，這究竟意指何事？其中蘊藏著未顯現於經典表層的深層本意。

正如天台大師於《法華文句》中指出「皆是古佛也」（《大正藏》第三十四卷，一二五頁）那樣，地湧菩薩雖在經文表面上作為由釋迦佛所化導的菩薩登場，但其實體卻是超越釋迦佛之久遠佛，這正是經典的深層元意。地湧菩薩雖為菩薩，卻具備佛之三十二相德相，亦可視為此意之體現。至於地湧菩薩被說明為住於娑婆世界「下方」一事，天台大師於《法華文句》中解釋為：「下方者，法性之淵底、玄宗之極地也」（同頁），所謂「法性之淵底」「玄宗之極地」，可理解為對應於生命根源之第九識，亦即指出地湧菩薩所處之境界乃為所持根源妙法之佛境。

具有同樣二重結構意義者，亦可見於不輕菩薩。不輕菩薩在經典的文上被認為是釋迦佛成道前修行時期之名號，但其實質，正如日蓮所指出：「釋尊載我因位之所行，以勸勵末法之初」（第一八一〇頁）那樣，象徵著末法之弘教者。況且，《法華經》《譬喻品》記載：「勿於無智之人中說此經」（《法華經》第二〇四頁），顯示釋迦佛乃針對順緣眾生而化導，但不輕菩薩則是在遭受杖打、瓦石等迫害之逆緣中弘揚佛法，與釋迦佛形成對照之存在。對此對照性，天台大師亦予以關注，於《法華文句》中指出：「本已善有者，釋迦以小將護之；本未善有者，不輕以大強毒之」（《大正藏》第三十四卷 第一四一頁）。

依據天台大師的教說，釋迦佛的化導是為了救度具備「本已有善」之善根的高機眾生，其教導方式乃是在擁護各人善根的基礎上，開演小乘之法。與此相對，不輕菩薩的化導，則是為了救濟毫無善根（「本未有善」）的劣機眾生，縱然遭遇眾人反感與排斥，亦勇於弘說大法。在此，天台大師指出，不輕所弘之法，乃是超越釋迦佛所說之教法的偉大法門。於釋迦佛教法之限界顯露之時代——即末法之世——正是由不輕菩薩（亦即地湧菩薩）來弘通超越釋迦佛法之大法。既然不輕菩薩亦涵

攝於地涌菩薩之中，則天台大師所示，乃是由說小法的釋迦佛轉換為弘大法的地涌菩薩之教主交替，亦即時代之轉換，應可作此理解。

關於此點，日蓮於《曾谷入道殿許御書》中指出：「佛之滅後有三時。正像二千餘年中，尚有下列種之者。如在世四十餘年之例。不知機根，則不可隨意授與實經。今既入末法，在世結緣之者漸漸衰微，權實二機皆已悉盡。彼不輕菩薩，正是於末世出現，擊毒鼓之時也」（第一三九三頁）。正法與像法時代之眾生，為曾於過去已受下種者（本已有善），然末法之世則為未曾受下種（本未有善）之眾生，故必須由不輕菩薩出現，進行逆緣之化導，正是此時代之所需。

所謂教主之交替觀點，在探討《神力品》中「結要付囑」的意義時，也是極其關鍵的線索。於《神力品》之經文中，久遠實成之釋迦佛將弘通佛法之使命，託付於其所教化之弟子——地涌菩薩，尤其是上行菩薩。然而如前所述，地涌菩薩之本地非僅為釋迦佛之弟子，而是久遠之佛。因此，釋迦佛對上行之付囑，實質上並非單純從佛對弟子之授權或委任，而乃是象徵著從釋迦佛轉為上行菩薩之教主交替之實體意涵。更進一步，釋迦佛乃是藉由根源妙法而得成佛之「本果之佛」，而上行菩薩則為持有成佛之本因——根源妙法，並以此法直接弘通之「本因之佛」。

關於此點，池田大作於《法華經的智慧》中如此闡述：「《神力品》的『付囑』儀式，若要直白地說，就是從『本果妙之教主』向『本因妙之教主』之交接。這代表著佛法的巨大轉換，即從以燦爛輝煌之三十二相為中心的『佛果』之理想像，轉為以凡夫之『佛因』為中心的佛法」（《法華經的智慧》第五卷 第一九〇頁）。既然教主已然更迭，則末法之世已非釋迦佛之出場時代，釋迦佛遂成為過去之佛。而在末法之世，弘通妙法之上行菩薩將作為教主出現，故此時代應當隨順上行菩薩之化導，《神力品》正是傳達此未來導向的訊息，其宗旨亦在於此。

法華經在壽量品的文底，不僅指出釋迦佛的存在，更揭示作為萬人成佛之本因的根源妙法之存在；並於不輕品中闡明末法時代實踐的方式。更進一步於神力品中預言將弘通妙法之上行菩薩將於末法出現。可以理解為：法華經本身雖於末法喪失救濟力，然透過預言末法教主之出現，旨在輔助該佛之化導而作成。

關於「法華經是為誰所說」的問題，日蓮在《法華取要抄》中指出：「壽量品之一品二半，始自初至終，正為滅後眾生所說也。於滅後中，為末法今時之日蓮等」（第一五四頁）、「或疑曰，多寶之證明、十方之助舌、地湧之湧出，為何人所設也？（中略）經文云：『況滅度之後乎』『令法久住』等文。以此等經文為據而考察，蓋專為我等耳」（第一五五頁）。即法華經本身雖不能救度末法眾生，但具備協助末法教主化導之輔助意義。

對此，池田大作於舊版創價學會版《法華經》序文中表示：「二十八品，作為三大秘法佛法之序分與流通分加以應用。」此一言明係基於《觀心本尊抄》中所述五重三段之第五「文底下種三段」（第

一三八頁)。即在日蓮佛法中，南無妙法蓮華經（內證之壽量品）為正宗分，文上法華經及十方三世諸佛所說微塵經典皆為序分與流通分。

於末法弘通之法體，唯有三大秘法之南無妙法蓮華經為核心，文上法華經僅為弘通三大秘法之手段。從此意義觀之，《教學要綱》中所謂「日蓮大聖人將印度大乘佛教代表經典之一《法華經》定為根本經典，建立救濟萬人之新修行法」（同書 第一九頁）一說，實屬錯誤。對日蓮而言，《法華經》並非其所依根本經典；彼非以《法華經》而覺知妙法，而是自解佛乘（《寂日房御書》第一二六九頁），故《法華經》僅為弘通妙法之手段。

唯有從此觀點出發，始能理解日蓮宣揚法華經與釋迦佛之意義。

然除日興門流外，諸如身延派等他門流雖認同日蓮為上行菩薩，卻未揭示釋迦佛成道之本因之法，僅視上行為釋迦佛所委託弘通之佛使，止於對法華經之表面理解。例如身延派依天台《法華玄義》，以五百塵點劫前修菩薩道為釋迦佛成道之本因，卻未明示所修之法為何，無法理解令釋迦成道之能生之法即為根源之妙法（南無妙法蓮華經）。

反觀《教學要綱》雖言及釋迦佛之本果（久遠實成），卻未及其本因；對上行菩薩亦僅稱其為釋迦佛所化導、託付末法弘通之「使者」「代理者」，未有認識其為本因之佛。此表明《教學要綱》拘泥於法華經文上教相，而未能理解文底之元意，實與身延派同處一層次。

(4) 日蓮弘揚釋迦佛與《法華經》之意義

日蓮向門下宣揚釋迦佛為「教主釋尊」，並持續強調法華經乃最勝之經典。當時，天台宗與南都六宗等舊佛教一律密教化，而自法然所倡導之專修念佛迅速擴大，淨土教廣泛滲透於整個社會。在此情況下，日蓮若欲弘傳自身宗教，便須將傾向於信仰大日如來與阿彌陀如來、依止密教經典與淨土三部經之人們之心，引導回歸釋迦佛與法華經。日蓮弘傳三大秘法之前提，乃必須實踐對以法華經以外諸經為基礎之念佛、真言等諸宗嚴加破折。此點亦可從其於三十二歲立宗宣言、開始弘傳南無妙法蓮華經之時，對念佛與禪宗即施破折之實踐中窺見一斑。日蓮之釋迦佛與法華經之宣揚，正是在如上之背景下，引導人們邁向三大秘法之教導所用之方便（手段）也。

例如，駿河國富士郡上野鄉地頭南條兵衛七郎約於文永元年（一二六四）加入日蓮門下，而兵衛七郎乃長年之念佛信者，故日蓮教示曰：「釋迦如來者，為我等眾生之親、之師、之主也。於我等眾生而言，阿彌陀佛、藥師佛等，雖為主，然非為親與師。唯一兼具三德、恩深無比之佛，唯釋迦一佛而已」（《南條兵衛七郎殿御書》第一八二五頁）。此教示，乃為斷絕兵衛七郎對阿彌陀佛之執著所為之教導也。

又如《法華取要抄》中記載：「教主釋尊，已自五百塵點劫以來，為妙覺果滿之佛。大日如來、阿彌陀如來、藥師如來等盡十方諸佛，皆為我等本師教主釋尊之所從者。如月浮萬水，正此之喻也」（第一五一頁）。此類教示廣見於諸多御書之中，據其文意明顯可知，宣揚釋迦佛為教主釋尊，實乃為排除大日、阿彌陀等諸佛之化導手段。

宣揚釋迦佛之日蓮，當門下之富木常忍與四條金吾夫婦報告欲造立釋迦佛像時，亦予以肯定並讚歎，然此舉純屬顧慮當時尚執著於釋迦佛像之門下機根所採取之權宜之計。實則，日蓮從未主動勸諭門下造立釋迦佛像。日蓮從未以釋迦佛為本尊（彼於伊豆流罪之際，曾受地頭所贈之一尊釋迦佛像，作為隨身佛，然其亦遺言於身後安置於其墓旁，並未視之為本尊）。日蓮所授予門下為禮拜對象之本尊，皆為中央記載「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」之文字曼荼羅，除此無他。從此等具體作為，可窺見日蓮之本意也。

日蓮依據天台大師所立之「五時八教」教判，認為《法華經》乃最勝之經典，此一判斷乃合理妥當。其主張《法華經》最能正確顯示佛之悟境，為最高第一之經典。例如《開目抄》中有云：「入佛教已來五十餘年之諸經，勘考八萬法藏，有小乘、有大乘，有權經、有實經。顯教·密教、軟語·麤語、實語·妄語、正見·邪見等種種差別，唯獨《法華經》乃教主釋尊之正言，三世十方諸佛之真言也」（第五四頁）。此等教示，無庸置疑，乃日蓮為破折當時盛行之真言密教、淨土教、禪宗等各宗派所依據之經典而發之言。蓋因日蓮與諸宗間之理論爭點，正在於《法華經》與他經之優劣判斷。

故此，日蓮以弘通《法華經》文底所示之「南無妙法蓮華經」為前提，強調《法華經》優越於諸經之特質。可謂其以導引眾生歸命「南無妙法蓮華經」之手段，而運用《法華經》二十八品。

當然，日蓮亦強調自己為「法華經之行者」。「法華經之行者」一詞，若不加辨析，則易生誤解為《法華經》為根本，而日蓮僅為行踐其所說之從屬者（此即身延派等五老僧所繼承之宗派之理解）。然而，此一表述亦應理解為以《法華經》作為弘通妙法之手段。日蓮親受《法華經》所預言之猛烈法難，以其身踐行《法華經》之文，所謂「身讀」，此身讀乃以《法華經》來證明自己教導之正當性，並使眾生更易接受其教說之實踐行為。

日蓮如《法華經》所言，確實遭受諸多法難，乃無人可否認之客觀事實。故見及此事實者，內心自生「此人日蓮非凡，至少其主張值得我們認真傾聽」之想法。可謂日蓮以《法華經》之身讀這一客觀事實，來培育眾生接受「南無妙法蓮華經」之機根。

總之，日蓮並非受限於文上所規定之《法華經》存在。他乃歷史上首度弘揚連《法華經》亦未能明示之根本妙法之教主。認識此點，乃為理解日蓮佛法之要諦。

如此，日蓮以宣揚釋迦佛與《法華經》作為當時化導人們的手段，但另一方面，也明確指出了其限界。如前所述，在《妙密上人御消息》中斷言：「今已入末法。人人皆有重病。以阿彌陀、大日、釋迦等之輕藥，難以治之」（第一七〇八頁），認為釋迦佛是無法救濟末法眾生的佛。

關於《法華經》，日蓮在《上野殿御返事》中亦明示：「今已入末法，餘經亦無效，《法華經》亦無效，唯有南無妙法蓮華經而已」（第一八七四頁），指出《法華經》對於救濟末法眾生亦已無力。

日蓮內心深處的真正意圖，明確地體現在文字曼荼羅本尊的相貌之中。針對門下弟子的各篇御書中，須顧及個別弟子的根機，然而本尊作為教義核心，則超越個別眾生之根機，體現了日蓮的真意。

在文字曼荼羅本尊的中央書有「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」，而釋迦牟尼佛與多寶如來則位於其左右兩側，作為脇士的位置。從日蓮前往佐渡前日所書的最初文字曼荼羅——楊枝本尊開始，即存在未書釋迦佛與多寶如來之日蓮真筆本尊數幅。正如此一事實所顯示，釋迦佛在曼荼羅本尊中亦可能被省略，屬於次要性存在。反觀「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」從未在任何文字曼荼羅中被略去。

在《日女御前御返事》中記述道：「這些佛菩薩、大聖等，總之序品列坐的二界八番之雜眾等，無一遺漏，悉皆住於此御本尊之中，並由妙法五字之光明所照，成為本有之尊形。此即所謂本尊也」（第二〇八七頁）。可見「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」為使十界眾生成為本有尊形之主體核心。也就是說，「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」正是日蓮本尊的本質要素。

尤其在曼荼羅本尊之完成期——弘安期的本尊中，將「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」一體書寫的相貌，顯示出日蓮為與南無妙法蓮華經一體不二之根源佛（人法一箇）。值得一提的是，《教學要綱》對於作為日蓮佛法根本之曼荼羅本尊相貌的意義完全未曾論及。

由於《教學要綱》將日蓮定位為釋迦佛的「使者」，因此無法對將釋迦佛作為脇士之曼荼羅本尊相貌加以說明。

此外，日蓮於《下山御消息》中亦稱自身為「比教主釋尊更加重要之行者」（第二九九頁）。那麼，日蓮為何會成為「比教主釋尊更重要」呢？其原因不外乎在於：日蓮弘通了釋迦佛亦未能顯示之萬人成佛之根本法——南無妙法蓮華經，成為真正的教主。若日蓮僅為釋迦佛之「使者」或「代理者」，則無從成為「比教主釋尊更重要」之存在。在此處，日蓮內心深處的真正本意得以明確顯示。

（5）日蓮確立的下種佛法

奉持法華經的教團，在印度時曾遭到既成的小乘與大乘教團的迫害，是屬於弱小勢力。然而，當法華經經由中亞傳入中國之後，逐漸被高度評價為代表性的大乘經典（首次中文翻譯完成於二八六年）。成為契機的是四〇六年鳩摩羅什所翻譯的《妙法蓮華經》。由於羅什將法華經的文義精確且淺顯易懂地譯出，中國人因此得以透過《妙法蓮華經》首次瞭解法華經的內容。

自西元前後佛教傳入中國以來，為了判斷諸經典的優劣及其相互關係，進行了各種教相判釋（教判）。其中，六世紀出現的天台大師智顛（五三八～五九七）所主張的「五時八教」教判，推翻了既有的教判體系，明確指出在一切經中，以法華經為最勝第一。天台從法華經的內容中抽出一念三千的法理（即一瞬之生命〈=一念〉中包含十界、十界互具、十如是與三世間之三千世間），並以此作為修行的指針。

天台所揭示的修行，是觀想自身生命的冥想行法，因此他將一念三千視為冥想行的修行方針。然而，這種修行並未明示成佛的根本之法，極為困難，僅有少數具有高度能力的出家僧人方能實踐。對有職業的在家信徒而言，幾乎不可能實踐。從實踐面來看，可評價天台佛法從一開始就已陷入破綻。

此外，自唐朝滅亡（九〇七年）後，中國佛教整體進入衰退期。至北宋時代（九六〇年～一一二七年），僧人用以證明身份的度牒、由皇帝頒發的紫衣與師號等，亦淪為買賣對象，佛教教團腐化加劇。民間所流行的宗派，如無實質佛法內容的淨土宗與禪宗，日益盛行，天台佛法則日漸式微。自一一二七年北宋為女真族（通古斯系民族）所滅後，中國佛教幾乎失去了其內在實質。

關於此事，日蓮於《顯佛未來記》中指出：「漢土於高宗皇帝之時，北狄（指女真族——引用者）領有東京（即北宋首都開封——引用者），至今已一百五十餘年，佛法與王法皆已窮盡無餘」（第六一〇頁）。

將天台宗傳至日本的傳教大師最澄（七六七～八二二），也同樣面臨天台佛法在修行面上的限制，加之他與天台宗一同引進密教，於其圓寂後，其弟子慈覺（七九四～八六四）等人迅速偏重於密教，使得日本天台宗整體密教化。天台教學的研鑽讓位於密教的加持祈禱。

自平安末期的保元·平治之亂以來，戰亂頻仍，天台宗總本山延曆寺養有大量僧兵，已然轉變為龐大的軍事勢力。這正是《大集經》中所言「白法隱沒、鬥諍言訟」的局面。

釋迦佛教法喪失救濟眾生之力的「末法思想」，為包含法華經在內之諸多經典所共通之佛教觀念。在日本，一般認為一〇五二年（永承七年）為末法初年，並以傳教大師所著之《末法燈明記》為代表文獻。

日蓮直視包含日本在內的世界佛教現況，認為自身所處的時代即是釋迦佛法失去效力的「末法」時期，並決意創立一種超越以往佛教的新佛法。據認為，日蓮於故鄉清澄寺出家得度不久、約十六歲時，即已覺知根源之法。關於當時的宗教體驗，日蓮在《善無畏三藏抄》中記述：「日蓮者，安房國東條鄉清澄山之居民也。自幼發願於虛空藏菩薩，曰：『願成為日本第一智者』云云。虛空藏菩薩現身為高僧，賜予如明星般之智慧寶珠。其徵兆為，日本八宗及禪宗、念佛宗等大綱，幾可悉知」（第一一九二頁）。

在《清澄寺大眾中》亦載：「曾得現身之虛空藏菩薩賜予大智慧。所發『願成為日本第一智者』之誓，或為其所憐，故賜予如明星之大寶珠，予以右袖承受。因而遍覽一切經典，遂知八宗及一切經之勝劣」（第一二〇六頁）。

所謂知八宗與一切經之勝劣，即意味著把握了作為判斷依據之根本真理。換言之，此時之日蓮，已覺知宇宙根源之法，即「妙法」本身。關於此點，戶田城聖在《戶田城聖全集》第三卷（第二九二頁）中指出：「吾等之本佛日蓮大聖人，於十六歲即已覺醒於人類救濟之大願，並悟得宇宙之哲理」。創價學會亦一貫主張，日蓮於十六歲時已覺知妙法（創價學會教學部編《教學的基礎》（二〇〇二年）、同《教學入門》（二〇一五年））。

然而，《教學要綱》卻完全未提及此一十六歲之悟，予以忽視。若視日蓮為末法之本佛，則其覺知妙法之時點即為關鍵課題。《教學要綱》對此模糊其辭，實屬不當。該書雖於第七六頁稱：「大聖人以龍口法難為契機，自覺受釋尊付囑之上行菩薩使命，自覺覺知『南無妙法蓮華經』之究極」，然若據此觀點，則日蓮於立宗宣言至龍口法難之間，所弘之「南無妙法蓮華經」，竟非其所覺知，豈不矛盾？若欲無視十六歲之悟，則應明示其理由。若完全未作說明，則難辭放棄說明責任之譴責，可謂不負責任且不誠實。

悟得妙法之日蓮，隨後遊學於鎌倉、京都、奈良等地，一邊精讀一切經典，一邊檢證諸宗教義。此乃為弘通其所悟妙法之準備工作。

在遊學過程中，日蓮確認了以下幾點：①法華經於一切經中為最勝之經典；②當時諸宗誤犯謗法（誹謗正法）之過失；③時代已入「末法」；④日蓮本人即為末法之教主——上行菩薩（同趣旨見於創價學會教學部編《教學的基礎》）。歷經十六年準備作業，日蓮於三十二歲之時，在故鄉清澄寺向人們宣說唱題「南無妙法蓮華經」，啟動弘通妙法之事業（立宗宣言）。

在日蓮之前，「南無妙法蓮華經」這句話雖已存在，但日蓮所說的「南無妙法蓮華經」卻具有不同的意義。傳統上，這句話的意義僅是字面上「皈命」於《妙法蓮華經》（法華經）這部經典。然而，對於日蓮而言，正如《曾谷入道殿御返事》中所言：「妙法蓮華經之五字，當時之人僅視為一名稱而已。然實不然，此為法體。法體者，即是心也」（第一四三八頁），在此，妙法蓮華經並非僅是經典之名，而是法華經於文底所暗示之根源法體。

而且，在日蓮之前的唱題行，並非為弘揚於他人之修行，而僅是針對自身之自行修行。與此相對，《三大秘法抄》中指出：「入末法之世，今，日蓮所唱之題目，有別於前代，乃遍及自行與化他之南無妙法蓮華經」（第一三八七頁），說明日蓮所創唱之唱題行，為不僅限於自己修行，更廣及他者之弘傳行為。此種唱題行不問能力高下，人人皆可平等實踐，正因如此，佛之覺悟透過日蓮之唱題行的創唱，首次為全人類所開啟。

如前所述，《法華經》之壽量品，在「我本行菩薩道」之文底中暗示了能令釋迦佛及一切諸佛成佛的本因，即根源之法，然而此法並無具體名稱。與此相對，日蓮於《當體義抄》中指出：「至理無名，聖人觀理而為萬物命名時，有一法不可思議之因果俱時存在，名之為妙法蓮華。此妙法蓮華之一法，具足十界三千諸法，毫無缺減。修行此法者，佛因佛果，同時可得」（第六一八頁），由此明示此根源之法體被命名為「妙法蓮華」，並藉由稱名此法，開啟了使人們之生命體現根本法之道路。

正如《諸法實相抄》中所言「妙法蓮華經之五字七字」（第一七九二頁），作為指示根源法體之語，「妙法蓮華經」與「南無妙法蓮華經」為同義，然而作為實踐之行時，必須以「南無妙法蓮華經」為之。如此一來，日蓮創唱之唱題行，即為以「南無妙法蓮華經」之形式明示根源妙法，開啟了成佛之道予全人類，實為人類歷史上前所未有之創舉。此乃釋迦、天台、傳教等先哲皆未能成就之空前偉業。

日蓮能夠開創自行·化他之唱題行這一前人所未及之實踐，其前提當然是基於自身已覺知妙法，並自認為即《法華經》所預言之上行菩薩。若無確信自身具備實踐之資格，則無從邁出天台與傳教等人皆未曾實行之行動，於理不合。

立宗宣言之後，進入鎌倉的日蓮，以松葉谷草庵為據點展開弘教活動，並以正嘉大地震等天變地天為契機，於三十九歲時向當時最高權力者北條時賴提出《立正安國論》，諫曉國主。此一針對法然之專修念佛進行破折並直諫權力者之行為，引發了嚴厲之彈壓，從松葉谷法難至伊豆流罪、甚至小松原法難等，日蓮遭遇生命危機之重大難事件，為眾所周知。此等行動，正是《法華經》所述「受法難」以證其弘教正當性之實踐。

日蓮的活動中，最大的轉折點是五十歲時所遭遇的龍口法難與流放佐渡。龍口法難是在行刑前一刻免於斬首刑，是他一生中最大的危機。然而，在以往的創價學會教學中，對此法難的解釋是，日蓮在此時顯現出久遠元初自受用身的根源佛境界，完成了「發迹顯本」（創價學會教學部編《教學的基礎》、同《教學入門》）。但在《教學要綱》中，並未使用「發迹顯本」來形容日蓮，全文亦完全未出現「久遠元初」或「自受用身」等術語。久遠元初在創價學會的教學中可謂關鍵性的核心概念，然而《教學要綱》卻絲毫未加使用，亦未對此作出任何說明。此點顯示出其未能真誠履行說明責任的不誠實態度。

代替使用「發迹顯本」之說，《教學要綱》中稱，日蓮在龍口法難之時「站上了作為上行菩薩發揮其職責的立場」（同書 第四三頁）。如前所述，這一認識與身延派日蓮宗的主張並無二致。然而若如此解釋，則代表在龍口法難之前，日蓮尚未自覺為受囑之上行菩薩，卻已開始弘揚南無妙法蓮華經。根據佛教原則，在未獲佛法弘通之囑咐的情況下，弘揚佛法本身便是違例之舉。此點亦可從《諸法實相抄》中對天台、妙樂、傳教等人未弘揚南無妙法蓮華經的記述中明確看出：「天台·妙樂·傳教等，雖於心中了知，然未曾於言語中表達，僅於胸中沈潛。此亦合乎道理，因未受囑咐故也」（第一七八八頁）。因此，《教學要綱》與身延派的見解，依佛教原則來看，無疑是明顯的錯誤。如先所述，日蓮於立宗宣言並開始弘教南無妙法蓮華經之時，即已確信自己正是上行菩薩，必須如此理解。

自龍口法難以降，日蓮超越了再誕上行菩薩之立場，開始以末法本佛（教主）之姿展開其行動。這點可從其於法難後著手圖顯文字曼荼羅本尊之行動中顯現無遺。於「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」所題之曼荼羅本尊，在《日女御前御返事》中記載：「此地日蓮，因何等不可思議之因緣乎，龍樹·天親、天台·妙樂等亦未曾顯示之大曼荼羅，於末法二百餘年之際，首度作為弘通法華之旗印而顯示之」（第二〇八六頁），此本尊為佛教史上從未有人顯現之前所未有之曼荼羅。唯有當代之教主，方能顯現作為眾生禮拜對象之本尊。信受曼荼羅本尊，並致力於自行與化他之唱題之處即為戒壇，故透過本尊之圖顯，題目·本尊·戒壇三大秘法之佛法全貌方才得以顯現。

（6）日蓮圓寂後的日蓮教團——日興門流與他門流的差異

弘安五年（一二八二）十月，日蓮在池上宗仲宅邸圓寂之前五日，從門下高僧中挑選了六人（依入門順序為日昭、日朗、日興、日向、日頂、日持），制定為六老僧（見《宗祖御遷化記錄》）。這一選定被推測是寄託了日蓮對於門下有力弟子們能在其圓寂後依然齊心協力維繫教團的願望，因為他在遺言中指示由六老僧輪番守護其墓所（見《墓所可守番帳事》）。然而，實際上教團在日蓮圓寂後不久即發生分裂。其中最為激烈的對立，是日興與其他五人（五老僧）之間的對立（此稱為「五一相對」，詳見拙著《日興門流與創價學會》）。日蓮圓寂後，其墓所所在的身延由日興為中心進行管理，但在百日法要之後，五老僧中無一人前往身延，亦未參與墓所輪番守護。

日興與五老僧之間的差異主要表現在下列各點：

- ① 日興自稱為日蓮之弟子，而五老僧則自稱為「天台沙門」，自視為傳教大師之餘流。
- ② 日興仿效日蓮，拒絕與他宗並行進行國家安泰的祈禱，五老僧則與他宗交流並舉行國家安泰祈禱。
- ③ 日興遵守「神天上之法門」，禁止參拜神社；五老僧則容許神社參拜。
- ④ 日興尊重日蓮的御書，致力於御書之收集與講義；而五老僧則輕視以假名書寫的御書，甚至有削除御書文字之行為。
- ⑤ 日興以文字曼荼羅為本尊，而五老僧以釋迦佛像為本尊，輕視文字曼荼羅。
- ⑥ 日興禁止書寫經典與誦讀經典片段，而專行唱題與弘教；五老僧則進行經典書寫與部分誦讀。

這些差異表面化的契機，是在一二八五年日向前往身延，並被任命為學頭之職之後。當地地頭波木井實長受日向影響，開始進行神社參拜、造立釋迦佛像等原本受到日興嚴格禁止之行為。由於波木井實長已明顯無意遵從日興之教導，日興判斷若繼續留在身延將無法護持日蓮的正統教義，因此於一二八九年率門下離開身延。日興移至與其有緣之門下南條時光擔任地頭的駿河國富士郡上野鄉（即今靜岡縣富士宮市），並創建大石寺。此後，日興門流基本上以大石寺為中心展開活動。

關於離開身延時之心境，日興在《原殿御返事》中如此陳述：

「關於離開身延山一事，實感羞愧與遺憾，難以言表。然而再三反思，無論何處，只要能繼承聖人的正義於世間立之，才是關鍵。然觀眾弟子們皆已與師為敵，若今僅有日興一人，堅持本師之正義以遂其本懷者，則無愧於本意也。」（第二一七一頁）

在此，日興嚴厲破斥五老僧等為「師敵對」之徒，並表明唯有自身正確繼承並弘通日蓮教義之確信。日興於建立大石寺之後，於元德三年（一二九八）遷至重須談所，致力於門下之養成，於彼處亦不斷嚴責五老僧。即延慶二年（一三〇九），使時任重須談所初代學頭的寂仙房日澄（一二六二～一三一〇，為五老僧之一日頂之弟，而日頂當時已歸伏於日興）破斥五老僧之謗法。日澄所記之文獲日興印可，並由日興親自增補末尾八條，形成《富士一跡門徒存知之事》（第二一七四頁）。日澄逝後，日興又命第二代學頭三位日順（一二九四～一三五六）依據《富士一跡門徒存知之事》完成《五人所破抄》（第二一八五頁），徹底實行對五老僧之破折。日興於建武元年（一三三三）八十八歲時圓寂，其前一月留下二十六條之《日興遺誡置文》（第二一九五頁）以訓誡後代門人，其中開首二條載曰：「富士之立義，絲毫不違先師之御弘通」、「五人之立義，逐一違背先師之御弘通」，強調五老僧門流違背日蓮教義之事實。

日興至生涯終末，仍持續破斥五老僧未達日蓮本意、倡邪義之行徑，顯示其始終如一之正邪分明立場。如同其不容波木井實長之謗法，毅然離開身延之行動所示，日興對教義之態度極為嚴正。強調日興與五老僧之差異（五一相對），嚴明正邪，為日興門流之特徵；與此相對，其他門流之特徵則為極力迴避五一相對之問題。《教學要綱》亦記載：「大聖人入滅後，正確繼承並傳持大聖人佛法者為日興上人」（同書 第一五九頁），然而對何以可謂日興「正確繼承並傳持」並無說明，亦完全未及日興與五老僧之差異。此種論述不足以顯示日興之正統性，反而趨近於五老僧之門流。

《富士一跡門徒存知之事》與《五人所破抄》中所示日興與五老僧之六項相異之外，尚有重要差異，即為文字曼荼羅之書寫方式。日興於曼荼羅中央書「南無妙法蓮華經 日蓮 在御判」，並不允門下以他法書寫。日蓮曾於「日蓮」之字下署花押，惟花押唯本人可署，故日興改以「在御判」代之。即日興完全承繼「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」之本尊圖顯方式。反觀五老僧，則慣於於南無妙法蓮華經下署自身名號，如日朗即書「南無妙法蓮華經 日朗（花押）」。彼等觀察日蓮於「南無妙法蓮華經」下署名並花押之外形，遂誤認為應於其下署書人之名。然日興堅持書「日蓮 在御判」，乃因其信仰日蓮為與南無妙法蓮華經不二之根源佛。相對地，五老僧於其下署自身之名，則顯其視日蓮與己為同列。五老僧實未能具備日蓮為與妙法一體之本佛之認識。

日興不將自己與日蓮置於同列，而是稱自己書寫本尊為「書寫」，並在其所書之本尊上署名為「書寫之 日興（花押）」，明確表示該本尊由其書寫，責任亦由其承擔。當然，此處所稱之「書寫」，並非僅指抄寫特定本尊的相貌之意，而應理解為忠實繼承日蓮所圖顯之曼荼羅本尊的樣式。

日興於門下亦嚴格實施其曼荼羅本尊書寫的樣式，此點極具特徵，由此可推知日蓮曾就本尊書寫之方式，對日興有所具體教示。因為教義上極為嚴格的日興，不太可能在毫無根據、僅憑個人判斷之下，自行決定本尊書寫樣式等重大事項。據說，關於曼荼羅本尊之書寫方式，日蓮曾授予日興「御本尊七箇相承」與「本尊三度相傳」等相傳書。

在《御本尊七箇相承》中有云：「本尊書寫之事，應如予所圖顯之樣。若不書‘日蓮御判’，則天神地神恐怕亦不會加以庇佑」（《富士宗學要集》第一卷 第三二頁）。此處明文指出，在「南無妙法蓮華經」之下，應與日蓮所書相同，書寫「日蓮 在御判」。日興門流所傳承之曼荼羅本尊，基本上皆依此等相傳書之內容而書寫。據此事實，可確認日蓮確實有將相傳授予日興。

包含本尊書寫方式在內，日興與五老僧之間之差異極大。此差異為何而生？簡言之，乃由於各人從日蓮所獲教示之差異所致。日興自伊豆流罪時期起，歷經佐渡期與身延期，至日蓮入滅為止，一直隨侍左右，可謂最親近日蓮之高弟。與此相對，五老僧中的代表日昭與日朗，僅於佐渡流罪之前的鎌倉期接受過教示（並無日昭、日朗前往佐渡或身延探訪日蓮之記錄）。

日向與日頂雖曾於佐渡與身延接觸日蓮，但由於其各自在上總與下總活動，於身延接受教導之時間亦相對有限。日持或許曾於佐渡與身延接觸日蓮，但無相關記錄可為佐證。相對而言，日興自伊豆流罪起至入滅，一直處於能夠近距離了解日蓮思想展開過程之位置，故被認為有機會接觸到日蓮之深層思想。

順帶一提，關於日興與五老僧產生差異之原因，戶田城聖亦曾於回答會員提問時指出，五老僧「因為在日蓮身邊聽聞真正真實之時間太少」，因此才會產生差異（《戶田城聖全集》第二卷 第一五六頁）。

日蓮正式開始圖顯本尊，為在佐渡期以後；而關於包含戒壇在內的三大秘法之教示，則始於身延期。故若僅知鎌倉期以前之教示，則對於本尊與戒壇之教義無從知曉，亦屬理所當然。例如，日向雖有名為《金綱集》之教義書，然其中所述僅止於唱題之教義；日昭與日朗之著作亦僅述及唱題修行，對於本尊與戒壇則全無論及。

(7) 日興門流的日蓮本佛論

日蓮傳授予日興的教示，作為《本因妙抄》《百六箇抄》《御本尊七箇相承》《本尊三度相傳》等相承書，傳承於日興門流（《御義口傳》亦被視為準相承書）。身延派等其他門流則將這些相承書視為後世所作的偽書，全面否定日蓮對日興的相承。雖然尚無文獻學上的確證，能夠證明日蓮將這些相承書授予日興，但同時也沒有能夠斷定其毫無可能性的決定性證據。實際上，日蓮確有可能將相承書授予日興。從思想上觀察，日興及其門弟的思想與行動與相承書的內容相符，從此角度來看，相承書實際存在的可能性反而相當高。

一般而言，判斷文獻真偽時，若無文獻學證據，應保持真偽未決的立場，單憑此點便斷定為偽書，在邏輯上屬於錯誤。因為日後亦有可能發現其為真書的證據。在日蓮的御書中，僅有在以下情況下方被視為真書：一者，尚存有日蓮真筆；二者，有關於曾有真筆的記錄；三者，有直門弟子或孫弟子等所寫的古寫本。除此之外的真偽未決之作，則不作為討論材料，這是身延派等學者所採取的態度。然而，這種態度實際上等於將所有真偽未決文獻一律視為偽書，過於偏重文獻學，並不恰當。實際上，過去被視為真偽未決的御書中，也有發現真筆或古寫本的情形為數不少。即便如《三大秘法抄》這般曾長期被懷疑為偽書之作，近年來亦透過計量文獻學的知見與電腦解析之結果，得出其為真書可能性極高的結論（伊藤瑞叡《今為何是〈三大秘法抄〉》）。因此，我們不應絕對視文獻學為唯一標準，對於即便無真筆或古寫本、但思想內容無問題的真偽未決御書，應作為考察日蓮教義之資料加以運用，這才是恰當之道。

此次的《教學要綱》基本上採取與身延派相同的立場，未使用缺乏真筆或古寫本的御書。對於日興門流的相承書，亦採取全然無視的方針，連其名稱亦未提及。雖然《教學要綱》並未如身延派般明確否定相承書為偽書，但其不予否定亦不肯定的曖昧態度，以及實質上將其一律排除的作法，可謂與身延派無異。

在諸相承書中，《本因妙抄》有三種主要的寫本：一者為日興弟子日尊（一二六五～一三四五）之自筆本所傳，由要法寺第十九世日辰（一五〇八～一五七六）所謂之寫本；二者為大石寺第六世日時（？～一四〇六）所傳之寫本；三者為保田妙本寺第十四世日我（一五〇八～一五八六）之寫本。另有日興高弟、重須談所第二代學頭三位日順對該抄所作之解說《本因妙口決》（關於《本因妙口決》是否為後人偽作，雖有此一說，但缺乏充分根據）。無法否定日辰所稱其本係日尊自筆本之主張，且另有三位日順之《本因妙口決》存在，因此，《本因妙抄》於日興在世時即已存在，幾近可以確定。

「百六箇抄」一文，不僅有要法寺日辰與保田妙本寺日我的寫本，日辰亦於《祖師傳》中指出，日興將「百六箇抄」授與日尊（《富士宗學要集》第五卷 第四二頁）。此外，大石寺第十七世日精於《家中抄上》中記述，日蓮於弘安三年將「百六箇抄」授與日興，日興又於一三一二年（正和元年）將「本因妙抄」與「百六箇抄」傳授予日尊、日目、日代、日順（同書 第一五四頁、一七〇

頁)。由於目前無法提出足以否定《祖師傳》與《家中抄》的客觀根據，故可視「百六箇抄」亦於日興在世期間即已存在。

假設將「本因妙抄」與「百六箇抄」（此二抄亦合稱為「兩卷抄」）視為偽書，則問題轉為：究竟是誰偽作此兩卷抄？若其文獻已於日興在世之時存在，則偽作者即為日興本人。然則，恣意捏造信仰根本教義之教義書，不僅是對佛法的曲解，更為嚴重之犯罪行為。日興對於教義正邪向來極為嚴格，故應斷言其絕無可能為此惡事。

雖然從文獻學的角度無法證明《本因妙抄》與《百六箇抄》確為日蓮傳授予日興的相傳書，但由於這兩部抄文在日興門流的最初期即已存在，可確定其為當時的教義書，故合理推斷其中所揭示的教義內容反映了日興自日蓮所受之教示。《本因妙抄》與《百六箇抄》所展現的思想涵蓋廣泛，但首先可以確認的是，它們明確區分了《法華經》的文上與文底，並以《法華經》文上本門為得脫、文底的妙法為下種，構成「種脫相對」的教義。文上·文底的區別與種脫相對，雖於《開目抄》《觀心本尊抄》等文中早已有所論述，但在此兩部抄文中舉出妙樂大師所言：「雖脫在現具騰本種」（脫雖在現，詳具本種）之文，並指出：「壽量品文底之法門，自受用報身如來之真實本門，即是久遠一念之南無妙法蓮華經。『脫雖在現，詳具本種』之勝劣即在於此」（《本因妙抄》第二二二一頁），更進一步明確指出文上本門（得脫益）與文底的南無妙法蓮華經（下種益）之勝劣。

又，作為「本因妙抄」「百六箇抄」之特徵之一，乃其強調所謂本因妙思想。本因妙思想，即以《法華經壽量品》所說五百塵點劫中釋迦佛之成道（脫益）為本果妙，並以釋迦佛成道之根本因為本因妙之思想。天台大師於《法華玄義》中即曾言，釋迦佛成道之前修行菩薩道（「我本行菩薩道」）即為本因妙。「百六箇抄」中記載：「以本因妙為本，今日壽量之脫益為迹也」（第二二一一頁）、「日蓮以本因妙為本，以餘為迹。此乃真實之本因本果法門也」（第二二一六頁），明確表明將五百塵點劫之成道（本果妙）視為迹，而以本因妙為本之立場。本因妙思想重於本果，不僅為日興門流所主張。《御講聞書》（筆錄者為日向）中記載：「日蓮之弟子檀那之肝要，在於以本果不如本因為宗」（第一一二二頁），此為其有力之旁證。由此可見，本因妙思想實存在於日蓮自身之中。

本因妙思想也清楚地體現在日興的著述之中。也就是說，日興於西元一三三〇年所著的教義書《五重圓記》中記載：「當流於觀心之上立元意。此乃上行所傳之妙法，本門自行之要法是也。釋曰，此妙法蓮華經為本地甚深之奧藏。本地與元意同義。為三世如來之師，一佛不出現，非元意之大法乎。故元意者即為本因妙所修之法體也」（《日蓮宗宗學全書》第二卷九一頁）。所謂付囑於上行菩薩之妙法（南無妙法蓮華經），正是釋迦佛於成道之前即已存在（即一佛不出現）之三世諸佛之師，亦即釋迦佛修行以成佛之根本法體。除了本因妙思想外，《五重圓記》中亦可見《本因妙抄》中所見「事行之妙法蓮華經」一語，可推測日興曾經受傳此書。

釋迦佛於成道之前作為菩薩所修之根本法，是令釋迦成佛之能生之妙法。正如日蓮在《煩惱即菩提之事》中所明示：「其法體又為何物耶，南無妙法蓮華經是也」（第一五二一頁），此即為南無妙

法蓮華經。此外，南無妙法蓮華經並非無人格之抽象理法。抽離人格之抽象理法，無法對現實世界產生作用，亦不能履行引導眾生成佛之「師」的職能。南無妙法蓮華經被稱為「三世諸佛之師範」（同上），即表示其內涵具有人格性。

如《百六箇抄》所述：「法不能自弘，由人弘法故，人法俱尊」（第二二〇〇頁），僅有具體人格性方能顯現救濟眾生之作用。故此，南無妙法蓮華經內含人格性。如《御義口傳》云：「無作之三身者，乃末法法華經之行者也。無作三身之寶號即稱南無妙法蓮華經」（第一〇四八頁），南無妙法蓮華經亦為持有根源法之根源佛之尊稱（寶號）。既然南無妙法蓮華經為根源佛之名號，其佛身便稱為南無妙法蓮華經如來。南無妙法蓮華經本身即具法與人之雙重性，為人法一箇之存在。

如《法華經》所述：「於安置經卷之處，如來之全身即在」（法師品現代語譯，法華經 第三六三頁）、「若能持此經，其人即具佛身」（寶塔品現代語譯，同三九三頁），說明法與人為一體，法亦無法離人而存，顯示法華經中已具「人法相即」之思想。因此，天台與傳教亦有教示人法一箇之法理。如《法華文句》云：「持法即持佛身」（大正藏第三十四卷 第一四二頁）、「傳教大師曰：『一念三千即自受用身。自受用身者，即從尊形而現之佛也』」（《日女御前御返事》第二〇八七頁）。

關於人法一箇之法理，可從多角度論述。雖此處不加詳述，但可見於曼荼羅本尊所書「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」之處，即體現曼荼羅本尊中人法一箇之義。此外，由於南無妙法蓮華經為日蓮所覺知並首次教導人類之根本法，故南無妙法蓮華經寓於日蓮之生命之中，在日蓮處即成就人法一箇。如《經王殿御返事》所述：「以日蓮之靈魂，染墨書寫，請信受焉」（第一六三三頁），此即意味曼荼羅本尊圖顯了日蓮之生命，日蓮與曼荼羅本尊為一體不二，這亦為人法一箇之另一意義。

如上所述，人法一箇乃日蓮佛法中極為重要之法理，然《教學要綱》中不僅未提及此名義，亦全無說明為何忽視人法一箇之法理，此亦為《教學要綱》之問題之一。

使釋迦佛乃至一切諸佛成佛的根源之法，乃「南無妙法蓮華經」。而持有「南無妙法蓮華經」之根源佛（無作三身如來、南無妙法蓮華經如來），在《本因妙抄》與《百六箇抄》中被稱為「久遠元初自受用身」。所謂「自受用身」，意指經由過去修行而自行受用其所證悟境界之佛，為源於印度唯識學派論書《成唯識論》等之術語。此術語亦廣泛見於日本天台本覺思想，日蓮亦於《真言天台勝劣事》與《四條金吾殿御返事》（即《自受法樂御書》）中使用之。

此外，「久遠元初」一詞，係指超越《文上壽量品》中所說之「五百塵點劫」的次元。此詞並非表示在「五百塵點劫」之前之某一時點，而是表示「根源」與「無始無終」之義。若理解為一確定時點，則將意味著尚有可溯及之前之另一時點，則無法成為真正之根源。故此，認為於久遠實成釋迦佛之前尚有某一時點存在「久遠元初自受用身」此佛身之見解，實屬根本性錯誤。

雖「久遠元初」一詞在一般御書中未見使用，然《當體義抄》《總勘文抄》《三大秘法抄》中卻見有「五百塵點（劫）之當初」或「久遠實成之當初」等與其意義幾乎相同之表述。由此可知，「久遠元初自受用身」一詞，實乃繼承自一般御書之脈絡，決非異端或特異之用語。既然「久遠元初自受用身」即為持有南無妙法蓮華經之根源佛，則其與「無作三身如來」「南無妙法蓮華經如來」乃為同義。

在此基礎上，《本因妙抄》《百六箇抄》皆揭示「釋迦一代所說教法中之諸佛，皆為應衆生根機而出現之應佛」之「一代應佛思想」。即《本因妙抄》中記載：「一代應佛之域乃理上法相也，令以一部總攝理之一念三千，迹上之本門壽量為得意，此即名為脫益之文上」（第二二二七頁）。又《百六箇抄》中，設立「應佛一代之本迹」之項，記曰：「為利久遠下種、靈山得脫、值遇妙法之眾生，無作三身自寂光淨土以三眼三智知見九界，垂迹施權，為後日所說之妙經之故，今日本迹俱為迹也」（第二一九八頁）。此文明確指出，即使是五百塵點劫成道之釋迦佛，亦為應機而出現之應佛，故此為斷然否定釋迦本佛之立場。

更進一步，《百六箇抄》亦言：「我之內證壽量品者，乃脫益壽量之文底本因妙也。其教主者，即某也；久遠元始『天上天下唯我獨尊』者，日蓮即是也」（第二二一〇頁），此為明確闡述日蓮為「久遠元初之根源佛」之「日蓮本佛論」。

當然，此「日蓮本佛論」並非日興門流任意創造之教義，而是日蓮本人於諸多御書中反覆教示之內容（此點詳述於拙著《日蓮本佛論之考察——對宮田論文之疑問》）。例如於《撰時抄》中曰：「日蓮者，為當今帝王之父母、念佛者·禪宗之輩·真言師等之師範，亦為其主君也」（第一七三頁），明示日蓮具備主、師、親三德之本佛地位。《王舍城事》中亦有：「如此所言，乃國主之父母、一切眾生之師匠也」（第一五四八頁）之記述。《法蓮抄》中亦言：「當知，此國有大聖人也」（第一四三一頁），而「大聖人」者，實為佛之異名，故此亦為日蓮自明其「日蓮本佛義」之明文。

日蓮本佛論在日興在世當時的日本佛教界，是一項堪稱驚天動地、極難被接受的教義，因為當時普遍的前提觀念是將釋迦佛視為教主。因此，日興作為教團之長，應是有所克制，並未以著作的形式公開主張此論（闡述日興門流奧義的相傳書與《御義口傳》被視為秘要之書，即使以引用形式，也未曾將其內容公開）。然而，在具體的實踐上，日興的信仰已明確地以日蓮為本佛，否定釋迦本佛義。日興稱日蓮為「佛」「聖人」，如其所言：「聖人御影之御寶前奉上供養已了」（《日興上人全集》第一五五頁），他將獻給自己的供養，始終奉於日蓮御影之前（無任何紀錄顯示日興曾向釋迦佛像供養）。如前所述，日興在書寫曼荼羅本尊時，必定於「南無妙法蓮華經」之下書「日蓮 在御判」，並將此一書寫方式貫徹於整個日興門流。此一形式，顯示出日興立足於日蓮即與南無妙法蓮華經一體之根源佛的信仰。

然而，日興的高弟們自日興在世之時起，便已於著述中明確表明日蓮本佛論。其中最具代表性者，為重須談所第二代學頭三位日順（一二九四～一三五六）。日順在《本因妙口決》中解釋《本因妙

抄》時指出：「久遠元初自受用報身者，當取決為本行菩薩道之本因妙——日蓮大聖人為久遠元初之自受用身」（《富士宗學要集》第二卷 第八三頁），明確揭示了日蓮為根源佛（久遠元初自受用身）之日蓮本佛義。又於其《誓文》中曰：「本尊總體之日蓮聖人」（同第二八頁），闡述日蓮為曼荼羅本尊之總體，為人法一箇之法理。富士妙蓮寺第五世、南條時光之子日眼，在《五人所破抄見聞》中言：「威音王佛與釋迦牟尼為迹佛。不輕與日蓮為本佛。威音王佛與釋迦佛為三十二相八十種好之無常佛陀，不輕與上行則為唯名字初信之常住本佛」（《富士宗學要集》第四卷 第一頁），以勝劣明示日蓮勝、釋迦劣之法義。其他如日仙（六位本弟子〈本六〉之一，讚岐本門寺開基）、日道（大石寺第四世）、日滿（阿佛房曾孫）等之言行與著述中，亦可見日蓮本佛義之展現。

如此可見，日興多數高弟明確表明日蓮本佛義之事實，足以確證以日蓮為根源佛之教義，自日興門流初期即已存在。

日蓮本佛義作為日興門流當初之根本教義，延續於後世。大石寺第九世日有（一四〇二～一四八二）為首位以大石寺貫首（法主）之身份公開主張日蓮本佛論者。日有於《化儀抄》中言：「當宗之本尊之事，當僅限於日蓮聖人」（《富士宗學要集》第一卷 第六五頁），認為唯有日蓮為人本尊，並指出：「於本宗，面對斷惑證理之在世正宗之機，不奉釋迦為本尊」（同書 第七八頁），明確否定釋迦本佛義。

即使在日興門流中，脫離富士門流（大石寺門流）之保田妙本寺（由日興、日目之弟子日鄉所創）系統中，日蓮本佛義亦為堅不可動之教義。例如，保田妙本寺第十一世日要（一四三六～一五一四）於《六人立義草案》中言：「未曾有之大曼荼羅為末法之本尊。其本尊者，即為聖人之事。南無妙法蓮華經日蓮判，此為本尊之主體，釋迦、多寶、四菩薩、梵天、帝釋等皆為由本尊所出之所開。故判行為最重要」（《富士宗學要集》第四卷 第七一頁），明確指出曼荼羅本尊正意與人法一箇之義，並以「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」為本尊之中心主體，釋迦、多寶等皆為從屬性之存在。尤須注意者，《六人立義草案》中亦引用了《百六箇抄》：「御定判云：久遠元初之天上天下唯我獨尊者，即為日蓮也。但久遠者為本，今日者為迹。日蓮為三世常恒名字利生之本尊」（同 第六七頁），引用《百六箇抄》之文（第二二一〇頁）。《百六箇抄》相傳為日興賜予日目、日尊、日順等人，而日要引用《百六箇抄》之事實，顯示此書亦傳至由日目弟子日鄉所興之保田妙本寺。

日要的弟子日我（一五〇八～一五八六，保田妙本寺第十四世）亦強調日蓮本佛論與人法一箇之思想。日我於《申狀見聞》中記述：「日蓮聖人乃末法弘通、三大秘法之中之本尊云云。人法一個之修學，應當銘記於心」（《富士宗學要集》第四卷 第九二頁），又於《觀心本尊抄拔書》中說道：「本尊即南無妙法蓮華經日蓮也。將此題目與高祖信為三世十方諸佛之本地、本因妙之本佛，並了解其為本佛，為最為重要之事」（同書 第一七九頁）。此外，日我亦於同書中指出：「自久遠五百塵點以來，今日一代應佛之化儀皆為迹門」（同書 第一七一頁），明確主張《本因妙抄》與《百六箇抄》中所說之一代應佛說。

由此可見，日蓮本佛義不僅為大石寺門流之教義，亦為整個日興門流之根本教義（造立釋迦佛像之日尊系〈京都要法寺系〉為例外）。然而，此義並非僅將日蓮視為唯一根源佛之差別性、權威性思想。正如日蓮於《當體義抄》中所言：「能居·所居，身土，色心，俱體俱用，無作三身之本門壽量之當體蓮華之佛，即是我日蓮弟子檀那等中之人也」（六一七頁），此為所有受持妙法之人皆可顯現為無作三身根源佛之思想。

又如《生死一大事血脈抄》中所說：「久遠實成之釋尊與一切眾生成佛之法華經與我等眾生三者，完全無差別之理，故受持唱念南無妙法蓮華經，即為生死一大事之血脈」（第一七七四頁）。亦即，佛、法、眾生三者一體平等，乃日蓮佛法之根本，而與凡夫隔絕之色相莊嚴佛僅為經典中之觀念，不為實有之佛。能受持妙法之凡夫，正是實在之佛，此即所謂「凡夫即極」之思想，乃日蓮佛法之核心。佛非存在於我等之外，而是內在於自身生命之中。

日蓮於《日女御前御返事》中特別強調此點，曰：「此御本尊絕對不可向外求之。唯在我等眾生持誦法華經、唱念南無妙法蓮華經之胸中肉團中安住也。此即所謂九識心王真如之都也」（第二〇八八頁）。

後來，將日興門流之教義加以體系化之大石寺第二十六世日寬，於《觀心本尊抄文段》中言：「久遠元初入佛道之我等眾生之凡身當體，完全即是久遠元初之自受用身」（《日寬上人文段集》第四八八頁）、「倘若片刻受持本尊，我等之當體即為究竟果滿之無作三身」（同 第四八九頁）。亦即，凡受持本尊之人，皆為久遠元初自受用身（無作三身）也。

又於《當體義抄文段》中曰：「我等因妙法之力用，即可顯現為蓮祖大聖人」（同 第六七六頁），表明一切受持妙法之人皆可顯現與日蓮同等之根源佛生命。

因此，日蓮本佛論非僅肯定日蓮一人為具有權威或特權地位之佛，而為宣示「人人皆為久遠元初自受用身」，人人皆可成就與日蓮同等之境界之思想（作為生命本質而言，人人平等；然就角色與立場而言，最初弘通南無妙法蓮華經之日蓮為師，他人為弟子，此立場差異乃理所當然也）。

然而，《教學要綱》卻完全未提及《本因妙抄》與《百六箇抄》之名，亦未使用「久遠元初自受用身」一詞。表面上稱日蓮為末法之本佛，實則未具視之為根源佛之觀點，亦未站於將色相莊嚴之釋迦佛視為迹佛之立場。反而將日蓮視為釋迦佛之「使者」，將釋迦佛置於日蓮之上。此種態度實質上是否定日興門流傳統教義，並顯示出意圖背離日興門流之傾向。

(8) 富士門流的變質

① 僧侶的腐敗・墮落

日興門流在日興與日目於一三三三年圓寂之後，教團組織分裂為以大石寺為中心，另有保田妙本寺、京都要法寺、西山本門寺、北山本門寺、小泉久遠寺等支派。作為中心的富士門流（大石寺門流），隨著教團經營日漸穩定，僧侶的實際狀況卻逐漸偏離日蓮與日興的精神，腐敗日益嚴重。其最典型的實例，是第九世日有於地方弘教期間，留守的大石寺三位高僧竟擅自將寺院售出，導致該地成為謗法之地長達六年，後來日有回寺後才以金二十貫重新購回（《有師物語聽聞抄形跡上》，《富士宗學要集》第一卷 第一八五頁）。

進入江戶時代後，第十七世日精在任時期，大石寺的住持（法主）中有人為私欲而將寺寶出售者並不罕見（《富士宗學要集》第八卷 第五九頁）。根據第五十九世日亨所述，明治初年時代的第五十五世日布，其時大石寺的高僧竟將五重塔的銅瓦賣掉並換成鐵皮，僧眾亦沉溺於遊興，以致塔頭坊的住職出現空缺，整個大石寺陷入疲憊（《大白蓮華》昭和三十一年十二月號）。

近年來，對創價學會實施破門處分的第六十七世日顯，其脫離常軌的放縱遊興及於超高級旅館的豪奢行徑已廣為人知，此類事件說明，大石寺的多數僧侶已喪失對信仰的真摯心念，轉而將佛教當作滿足私慾之手段，其自我中心的傾向愈發強烈。

另一方面，大石寺內部的派系鬥爭亦極為激烈。於一九二六年（大正十五年）法主選舉中，甚至有對前任法主進行威脅的告發案件，致使多位僧侶接受警方調查。由於腐敗與內訌不斷，大石寺門流最終淪為葬式佛教，弘教意志盡失，導致宗勢遠遜於他門流。根據一九〇四年（明治三十七年）內務省之調查，其時僅存寺院八十七座、住職四十七人、信徒不足三萬，僅為一弱小教團。

② 法主絕對論的形成

更大的偏離，是富士門流產生了將大石寺貫首（法主）視為絕對存在，甚至與本尊等同的所謂「法主信仰」教義。此說最早由第九世日有之弟子，出身於京都要法寺系（日尊門流）後轉入富士門流的左京日教（一四二八～沒年不明）所提出。左京日教主張：「當代法主之所，應有本尊之體。此法主乃聖人轉世而出現於世」（《富士宗學要集》第二卷 第三〇九頁）、「遇當代法主，即遇本佛」（同書 第三二九頁）等。此前並無任何人主張此類教義。

日教之所以創出如此異常教義，乃因一四八二年第十二世日鎮僅十三歲即繼任法主，成為「稚兒貫首」。此後大石寺更長期進入約一百年的少年法主時代。十三歲尚未正式得度，仍處於稚兒階段，自然無法掌握高深佛理，亦不具統理遍及東北至九州的全國性教團之能力。

因此，左京日教為強化教團之凝聚力，構建出一種邏輯，即便法主為少年，亦須無條件服從其指示，此為教團成員正確之行持，並進一步主張法主即本尊，以此創出法主信仰教義。

此種法主絕對論，明顯背離日興門流之教義。日興於《日興遺誠置文》中明言：「即使為時之貫首，若違佛法而構己義者，皆不得用之事」（第二一九六頁），亦即若法主違背佛法原理，則不可服從。此教誡與法主信仰正好背道而馳。然而在大石寺門流歷史上，此一由日教任意創作之法主信仰教義卻常被用以強化法主權威。

近年日蓮正宗對創價學會施以破門處分時，亦援引此法主絕對論，主張創價學會不從法主教示即不可容許，並未給予學會任何辯明機會，徑行處分。

③ 戒壇本尊的虛構

富士門流（大石寺門流）的一項基本教義是以所謂戒壇本尊為根本的教義。戒壇本尊據說是日蓮於弘安二年十月十二日所建立，現今仍安置於大石寺的板曼荼羅本尊。然而，根據近年的研究，此本尊並非由日蓮親自建立，而是模仿日蓮於弘安三年五月九日圖顯並授與日興之弟子日禪（本六之一）之本尊，於大石寺第六世日時或第八世日影時代，由法華講眾發願所建立之物，已幾乎成為定論（參見金原明彥《日蓮與本尊傳承》）。戒壇本尊與授予日禪之本尊在首題「南無妙法蓮華經」的書體與大小上完全一致。

關於戒壇本尊的記載，不僅在日蓮本人、六老僧或日興的直弟子、乃至第九世日有的筆記中皆無記述，首次出現在文獻中是在第十三世日院時代的一五六一年。最初，此本尊被認為是由法華講眾所建立，然而後來逐漸出現了日蓮親自建立的傳說，並在富士門流中廣為流傳，最終確立了「日蓮親造」的信仰。此後，富士門流便開始強調戒壇本尊作為主張其優越性的根據，對其他門流進行主張。雖然在富士門流中，日蓮親造戒壇本尊的教義被僧俗普遍相信，但從歷史的角度來看，這是為了主張富士門流之優越性而形成的一種虛構。

④ 化儀的惡用與僧俗差別

自江戶時代德川幕府實施寺請制度以來，自由的布教活動受到禁止，導致整體日本佛教喪失活力，轉變為以葬儀為中心的「葬式佛教」。大石寺門流的各寺院亦順應此潮流，開始重視包括葬禮在內的各種儀式（化儀），進而出現僧侶對在家者行使權威之僧俗差別的傾向。在家信徒的葬禮由僧侶擔任導師、死後被授予戒名、以及追善迴向使用由僧侶書寫的塔婆等化儀，皆是江戶時代以後才普及之事物，日蓮與日興時代並無此類習俗。大石寺門流將這些化儀彷彿為日蓮佛法本來固有之物向信徒宣稱，實際上是以化儀作為控制信徒的手段。

⑤ 迎合權力

相較於日興的時代，富士門流明顯出現了迎合政治權力的傾向。日蓮圓寂後，鎌倉幕府命令日蓮系教團與其他宗派一道，進行蒙古調伏與國家安泰的祈禱。此命令附帶若拒絕即破壞住所之威脅，五老僧對此命令順從執行，唯獨日興拒絕與他宗並行祈禱。他始終不迎合權力，反而繼續對幕府與朝廷進行國主諫曉。這正是效法日蓮自《立正安國論》以來至臨終前一貫對幕府與朝廷進行諫曉之行動。值得注意的是，進行國主諫曉之行動在大石寺歷代貫首中至第九世日有為止，而後便不復見。與當權者保持緊張對峙之姿勢，於日有以後逐漸消失，在戰國時代混亂背景下，為維持教團反而出現了迎合權力之傾向。

進入江戶時代後，大石寺受德川家康之養女敬台院與第六代將軍德川家宣之正室天英院等人之保護，與幕府政權的關係更加密切。此種迎合權力之傾向在明治時期更加明顯，大石寺亦積極協助明治政府之對外戰爭（例如第五十六世日應於日俄戰爭時舉行「皇威宣揚征露戰勝大祈禱會」，並將當時所收供養金作為軍資金獻納予政府）。昭和時期，第六十二世日恭於太平洋戰爭爆發之際發出宗內「訓諭」，稱「本日，對美國及英國，奉天皇之命宣戰，誠感恐懼感激」，不僅煽動戰意，更在戰爭期間將大石寺之建築與梵鐘等積極提供予軍部，持續協助戰爭之推進（大石寺門流於一九一二年〈明治四十五年〉正式改稱為「日蓮正宗」）。

(9) 日寬對教義的體系化

如前所述，富士門流自日興入滅以後，雖然產生了多項偏離日蓮、日興精神的變質，但將日蓮視為與南無妙法蓮華經一體的根源佛（久遠元初自受用身）之根本教義並未改變。對此根本教義加以整理並系統化者，乃是出現在江戶時代中期的大石寺第二十六世日寬（一六六五～一七二六）。日寬撰寫了對重要御書進行註釋的《文段》，以及具體系性的教義書《六卷抄》（總稱包括《三重秘傳抄》《文底秘沈抄》《依義判文抄》《末法相應抄》《當流行事抄》《當家三衣抄》），對御書，乃至《本因妙抄》《百六箇抄》等相傳書、日興與其直弟子如三位日順，第九世日有，保田妙本寺之日要、日我等，自古流傳於日興門流的教義進行了整理。日寬為主張提供論據，積極引用了相傳書與《御義口傳》。相傳書與《御義口傳》本為門流之外所未曾公開，但如《本因妙抄》《百六箇抄》早在左京日教之《穆作抄》（一四八四年）中即被引用，《御義口傳》亦見於六條門流（本迹一致派）圓明院日澄之《法華啟運抄》（一四九二年）等，可見至十五世紀後半，日興門流之相傳內容已逐漸為內外所知。至日寬之時，已無須隱秘相傳書內容，故日寬反而主動公開相傳書，作為日興門流教義之依據。

日寬思想內容廣泛，其特徵之一為強調《開目抄》《觀心本尊抄》等中日蓮所明示之文上 / 文底與熟脫 / 下種（種脫相對）之區別。基於「法華經之文上為熟脫，文底為下種」之見，日寬曰：「釋尊即為熟脫之教主，蓮祖即為下種之教主，故名之為本因妙之教主」（《六卷抄》第八九頁）。

關於三大秘法，日寬認為本門之本尊包含法本尊與人本尊兩義，將圖顯南無妙法蓮華經之文字曼荼羅本尊定為法本尊，顯現該文字曼荼羅本尊之日蓮定為人本尊，並進一步指出：「蓮祖一身之當體，全然即為十界互具之大曼荼羅」（同書 第一七七頁），由此強調法本尊與人本尊為一體之人法一箇（人法體一）法理。

關於作為人本尊之日蓮的定位，日寬認為「上行菩薩之再誕」僅為淺近之方便說法，其內證實為久遠元初自受用身（同 第八六頁）。日蓮 = 上行菩薩者，為化導眾生所用之方便，其真實內證之境界則為與令釋尊成道之能生法體——南無妙法蓮華經一體之根源佛。基於此立場，日寬言：「若依文底之意，本果尚為迹中化他之應佛昇進之自受用，非本地自行之久遠元初之自受用。（中略）本果尚為迹佛化他之成道也」（同 第九七頁），由此斷定久遠實成之釋迦亦為應機而說之應佛，即迹佛。關於法本尊，日寬明言：「一幅之大曼荼羅，即為法本尊也」（同書 第一七三頁），貫徹自日興以來之曼荼羅本尊正意立場，並嚴斥造立釋迦佛像之行為。

就本門之題目而言，日寬云：「信本門之本尊而唱南無妙法蓮華經，乃名本門之題目」（同 第一〇七頁）。也就是說，若如身延派所為，對釋迦佛像、鬼子母神等錯誤對境僅口唱南無妙法蓮華經，並非本門之題目。蓋本門之題目非離本門之本尊而自立，須先信受正確之本尊。且信受本門之本尊而實踐本門之題目之場所，即為本門之戒壇，故本門之本尊乃三大秘法之核心。統合三大秘法者，

即為一大秘法，日寬言：「一大秘法，即本門之本尊也」（同 第一一八頁），以本尊為根本，賦予三大秘法其整體意義。

關於本門的戒壇，日寬認為本門的戒壇有「義之戒壇」與「事之戒壇」兩義。他指出，只要是安置曼荼羅本尊之處，無論何地，皆可視為義之戒壇（同 第九八頁）。此外，他認為，《三大秘法抄》中所示、在廣宣流布成就之時實現的戒壇，即為事之戒壇。由於日蓮佛法中的戒壇，並非如傳統佛教中僧侶授戒之場所，而是萬人修行佛法之處所，故安置曼荼羅本尊並精進唱題之處，自具戒壇之意義，實乃當然之理。

在此基礎上，日蓮於《三大秘法抄》中開示道：「戒壇者，冥合王法與佛法，令佛法與王法相合，王臣一同持本門三秘密之法，將有德王、覺德比丘之昔日遺風遷至末法濁惡之未來時，當奉下敕宣及御教書，尋覓似靈山淨土之最勝之地以建立戒壇者也。唯待其時耳。所謂事之戒法即是此也」（第一三八七頁），並將建立戒壇作為廣宣流布之目標，與一般之戒壇有所區別。日寬所述之事戒壇說，正是依循此日蓮教示所立。

又，日寬於《末法相應抄》中，破折了要法寺第十九世日辰（一五〇七～一五七六）所立之「一部讀誦論」——即應讀誦《法華經》一部二十八品全體——以及「造佛論」——即應造立釋迦佛像。其理由在於，自第十五世日昌至第二十三世日啓期間，日尊門流出身於京都要法寺之人接連成為大石寺之貫首（一五九六年至一六九二年），雖基本上仍尊重富士門流之教義，但於某些時期，亦有要法寺流教義混入富士門流之情況（要法寺出身者就任貫首，乃為利用其興盛之經濟力以支援大石寺之經營）。其中特別是第十七世日精，偏重造佛論，甚至於大石寺末寺安置釋迦佛像等行徑。故於日精圓寂後，其後繼貫首開始撤除安置於末寺之釋迦佛像等，致力於矯正日精之偏差。日寬對於「一部讀誦論」「造佛論」之破折，亦可視為此矯正作業之一環。

在此作業過程中，日寬依據相傳書與三位日順、日有之教示，明確區分久遠實成釋迦佛與日蓮之對比。若以圖示表示，則如下所列：

釋迦——本果——色相莊嚴——垂迹——化他——應佛昇進之自受用身——人法勝劣——脫益

日蓮——本因——名字凡夫——本地——自行——久遠元初之自受用身——人法一箇——下種益

進一步而言，日寬於《當流行事抄》中引據日蓮在《諫曉八幡抄》之文：「天竺國稱為月氏國，乃佛出現之名。扶桑國稱為日本國，豈無聖人出世？月由西向東。月氏佛法應流向東方。日從東出。日本之佛法將返月氏，為瑞相也。月光不明。在世僅八年而已。日光明顯，勝於月。照耀五個五百歲之長夜。佛不救治法華經誹謗之者。因在世未有之故。末法將充滿一乘之強敵。不輕菩薩之利益即此也」（第七四七頁），指出釋迦佛無法救濟法華誹謗之者，而日蓮卻能濟度一乘之強敵，從而明示其卓越性。據此，日寬強調釋迦與日蓮之勝劣（《六卷抄》第二一〇頁）。關於釋迦與日蓮之

比較，主張日蓮勝、釋迦劣，正是日興門流之根本教義。日寬亦確認此教義並非出於日興門流之恣意主張，而是根植於日蓮自身之思想。

接着，日寬於《當流行事抄》的唱題篇中論述了末法出現的三寶，規定佛寶＝日蓮，法寶＝本門之本尊，僧寶＝日興（同書 第二二五頁）。因為日蓮正是將能使一切眾生成佛的南無妙法蓮華經授與一切眾生的根源佛（久遠元初自受用身），圖顯南無妙法蓮華經的文字曼荼羅即為本門之本尊，而日興正是正確傳承日蓮深奧教義的師弟不二之弟子。

然而，《教學要綱》的內容在多處與日寬的教示相背離。《教學要綱》介紹了二〇一四年創價學會會則中教義條項變更時，學會教學部提出的如下見解：「（對日蓮正宗教義解釋產生重大影響的）日寬上人的教學中，既有闡明日蓮大聖人正義、具有普遍性的部分，也有為了回應由要法寺出身的法主繼承、疲弊的宗派所需而強調唯一正統性的時代性制約部分，因此今後需要區分這兩者」（《教學要綱》第二頁）

但是，《教學要綱》中並未顯示出對日寬教學中「具有普遍性的部分」與「具有時代性制約的部分」之區分。對於日寬教學中哪些是「具有普遍性的部分」，哪些是「具有時代性制約的部分」，並未進行詳細的檢討。《教學要綱》不僅完全未使用「法本尊」「人本尊」「人法一箇」「久遠元初」等概念，並且雖在言辭上稱日蓮為末法之本佛，實際上卻僅將其置於釋迦的代理人、使者、受囑者的地位，將日蓮限制於上行菩薩的層次，並將釋迦置於日蓮之上。由此可見，《教學要綱》的基本立場，儘管表面上言辭華麗，實質上卻是否定日蓮勝、釋迦劣之日興門流的立場。

《教學要綱》始終不使用「人法一箇」一語，其理由即在於此。若立「人法一箇」之概念，則「法」當然是南無妙法蓮華經，而「人」則非初次說出南無妙法蓮華經之日蓮不可。因為釋迦從未說出過南無妙法蓮華經，故無法將其視為與此法一體之佛。若如此，則無法將釋迦置於日蓮之上，因此《教學要綱》刻意迴避並持續忽視「人法一箇」之概念。若依日寬之教示來看，此種立場正是陷於為化導眾生所設之淺近外用的層次，而遺忘了日蓮內證真實的境地。

關於「一大祕法」，日寬認為是「本門之本尊」，而《教學要綱》則將其視為「南無妙法蓮華經」（同書 第一五八頁、一六一頁）。創價學會迄今為止將一大祕法視為「本門之本尊」（《教學的基礎》第五五頁），但《教學要綱》卻將作為三大祕法根本的一大祕法，從本尊轉為題目。這是極為重大的教義變更。其實，將一大祕法視為南無妙法蓮華經，正是身延派的教義。《日蓮宗宗義大綱》主張：「三大祕法，係由本門教主釋尊為末法眾生，付囑本化菩薩之南無妙法蓮華經的一大祕法所開展」（《宗義大綱讀本》第七六頁）。由此可知，《教學要綱》已明確地將一大祕法之內容自日興門流切換為身延派。

日蓮以龍口法難時的發迹顯本為分界，自此開始圖顯曼荼羅本尊。然而，身延派等諸門流由於無法理解曼荼羅的意義，便將曼荼羅與釋迦佛像等種種雜項一併作為禮拜對象，本尊亦不固定（每間寺

院所奉為本尊者實態不一，極為紛亂）。因此，諸門流無法將本尊作為三大祕法之根本，而只能以發迹顯本之前之題目教理為核心來解釋三大祕法。若如身延派那般將題目置於三大祕法之中心，則題目與本尊將失去連結，對佛像或鬼子母神等雜多對象唱題之行為，亦會被視為本門之題目所容許。

然而，正如日蓮本人在《三澤抄》中明確指出：「法門之事，於被流放至佐渡國之前之法門，僅視為佛之爾前經」（第二〇一三頁），自發迹顯本並開始圖顯曼荼羅本尊以後，日蓮的立場與此前已截然不同。正如《開目抄》中所述：「名為日蓮之人，於去年九月十二日子丑時被斬首」（第一〇二頁），龍口法難之前的日蓮立場已於該時結束，法難之後，日蓮進入了全新的境地。亦即，日蓮的境地從作為上行菩薩接受釋迦佛委託的立場，轉變為如本尊相貌所示，與南無妙法蓮華經一體的根源佛，並將釋迦、多寶作為脇士的存在。故此，將題目視為一大祕法，並作為日蓮佛法根本的理解方式，如《教學要綱》及身延派所主張者，明顯是對日蓮佛法的誤解。曼荼羅本尊才是日蓮的「出世之本懷」（《阿佛房御書》第一三七七頁），應以顯示日蓮內證境地的曼荼羅本尊為根本，來理解三大祕法。

關於三寶，創價學會迄今遵循日寬的教示，將佛寶視為日蓮大聖人，法寶為南無妙法蓮華經的御本尊，僧寶為日興上人（《教學入門》第二七三頁）。然而，《教學要綱》將法寶定義為南無妙法蓮華經，而非其御本尊，並將僧寶從日興改為創價學會（同書 第一五八頁、一五九頁）。在法寶方面，也與一大祕法相同，從本尊變更為題目。順帶一提，身延派將法寶視為法華經，特別是南無妙法蓮華經（立正大學日蓮教學研究所編《日蓮聖人遺文辭典 教學篇》第四一七頁），因此，《教學要綱》將法寶定義為南無妙法蓮華經的題目，與身延派完全一致。三寶的變更是重大教義的改變，但《教學要綱》對於三寶內容的變更及其理由，均未作任何說明。

此外，關於本門的戒壇，《教學要綱》不僅完全忽視了日寬根據《三大祕法抄》明示的「事之戒壇」，也未對此提供任何理由。雖然《三大祕法抄》的真筆現已不存，身延派採取將無真筆或古寫本存在，或無曾存在記錄的文獻一律視為偽書的立場，可能因此將《三大祕法抄》視為偽書，但如前所述，近年利用電腦進行的研究反而得出其為真書的可能性較高的結論。既然無法將《三大祕法抄》排除為偽書，《教學要綱》對其中明示的事戒壇完全無視，這本身就是對宗祖日蓮的違背。

當然，日寬作為大石寺的貫首（法主），必須對其他門流主張富士門流的正統性與優越性，這是作為教團人的限制。例如，大石寺傳承中所謂的戒壇本尊由日蓮直接建立的說法，日寬予以繼承，並將戒壇本尊置於教義中心，這可視為教團人的限制。然而，日寬不僅具備天台教學的學識，還以御書、相傳書，以及富士門流傳承的思想為基礎，表達其思想，其主張絕非日寬的恣意發展。因此，雖然今日無法採用以戒壇本尊為根本的主張，但除了一些如六大祕法等獨特術語外，整體而言，日寬的教示並未偏離自日興以來傳承的富士門流教義。

《教學要綱》聲稱：「在日寬教學中，對於符合『御書根本』『大聖人直結』的教義解釋，以及有助於推進世界廣宣流布的創價學會員的信行內容，將繼續予以重視」（同書 第一五九頁），但實

際上並未引用日寬的教示，且在一大秘法、三寶論、戒壇論等重要教義上，違背了日寬的教示。與「繼續予以重視」的說法相反，《教學要綱》實質上否定並完全無視日寬教學，其做法顯示出《教學要綱》意圖脫離日興門流。

(10) 創價學會的歷史與被日蓮正宗除名的處分

創價學會創立於一九三〇年（昭和五年）十一月，由初代會長牧口常三郎（一八七一～一九四四）與第二代會長戶田城聖（一九〇〇～一九五八）所創（當時稱為創價教育學會）。其前提是，在兩年前的一九二八年，牧口與戶田成為日蓮正宗的信徒，並皈依了日蓮佛法（富士門流自一九一二年起稱為日蓮正宗）。兩人之中，牧口率先入信，隨後引導戶田一同皈依。牧口當時是東京都港區白金小學的校長，是位教育者，同時亦為撰寫日本首部人文地理學體系著作《人生地理學》（一九〇三年）的地理學者，亦是一位通過研究價值哲學構想出獨自教育理論（創價教育學）的教育學者。

牧口雖非特定宗教的信徒，但對宗教始終懷有強烈興趣。他曾聽過基督教會牧師的講道，也曾嘗試打坐修禪，並多次參加由田中智學（出身於日蓮宗身延派的僧侶）創立、主張國家主義立場的在家信徒團體「國柱會」的演講會，但據說從未被其中任何一種宗教所感動。對於原因，牧口曾表示：「因為我無法感受到其中任何一者具有足以改變我的科學與哲學趣味，或與之調和的力量。」（〈創價教育學體系梗概〉《牧口常三郎全集》第八卷 第四〇五頁）

牧口皈依日蓮正宗的契機，是與日蓮正宗信徒、商業學校校長三谷素啓（一八七八～一九三二）的對話。根據《創價學會三代會長年譜》等資料記載，牧口聽三谷談論日蓮佛法後深受感動，十日之間每日拜訪三谷宅邸，反覆辯論。經過連續十日的深入討論後，牧口認定日蓮佛法正是自己一直所追求的宗教，遂立志入信，成為日蓮正宗的信徒。牧口不僅是經驗豐富的教育者，亦是當時擁有廣博最先端學識的知識分子，被認為對日蓮宗各派以及整體宗教亦具備相應見識。在與三谷的對話中，很可能亦觸及了日興門流與其他門流的差異。最終，牧口成為日蓮正宗信徒，應可理解為他判斷日蓮佛法的正統性存於日興門流，而非其他門流。

創價教育學會初創時，是為了推廣與實踐牧口創立的創價教育學說而設立的，但由於會員皆為日蓮正宗信徒，學會活動逐漸染上宗教色彩，至一九三六年左右，創價教育學會已不再是教育學研究團體，而轉變為實踐並弘揚日蓮佛法的宗教團體。牧口雖認可日蓮正宗繼承了日蓮佛法的正統教義，但對其停留在葬式佛教層次、存在僧俗差別等偏離現象的宗門形態，則並不認同。牧口尊重日蓮正宗的教義，但在學會的運營及會員的信心指導方面，始終堅持由學會自行主導，未曾服從僧侶的指導。不過，牧口確實尊重日蓮正宗教義之事，亦可從一九三六年左右開始，他與戶田城聖等幹部積極參與第五十九世日亨、第六十五世日淳等人的講義，精進於日蓮教學研鑽的事實中明確看出。

對於信仰已形式化且與生活脫節的日蓮正宗，牧口將日蓮佛法定位為各人為了獲得更好人生的「生活法」，並以自己創立的價值論作為引導人們走向日蓮佛法的手段。關於這一點，牧口在被捕後的《訊問調書》中如是陳述：「在在家形式下，將價值論納入日蓮正宗的信仰理念，這正是我的價值所在，亦即創價教育學會的特異性所在」（《牧口常三郎全集》第十卷 第一八八頁）

正如牧口這番話所揭示的，作為日蓮正宗在家信徒團體的創價教育學會，自然以日興門流的教義作為其信仰的基礎。然而，宗門的僧侶與舊有的信徒中亦有反對學會者，對此牧口加以破折，指出：「不僅日蓮宗中的邪法信徒，即便我們身為日蓮正宗的信徒，若怨嫉那些純真實踐大善生活之人，則即使信仰《法華經》也無功德，反而會遭受罰報」（《牧口常三郎全集》第十卷 第四九頁）。

隨著太平洋戰爭的進展，政府對宗教的彈壓日益加劇，學會與宗門的體質差異亦逐漸顯現。一九四三（昭和十八）年六月，日蓮正宗宗務院召集牧口等創價教育學會幹部至大石寺，命其指導會員接受神札。然而，忠實於嚴厲誡止謗法的日蓮佛法原則的牧口，當即拒絕此一命令。宗門因畏懼彈壓而選擇迎合權力，而牧口則毅然決意以信仰的純粹性面對彈壓。結果，同年七月，包括牧口與戶田在內的二十一位學會幹部，因涉嫌違反刑法不敬罪及治安維持法而被逮捕並遭監禁。除了牧口與戶田之外的幹部皆已退轉，創價教育學會陷入毀滅狀態。

牧口於一九四四年十一月在東京拘留所中獄死。翌年七月出獄的戶田，即刻著手學會的重建。戶田認為眾幹部退轉之因在於教學未熟，遂將會名改為創價學會，並從向少數會員講授《法華經》與御書開始，重建學會的組織與運動。戶田以折伏弘教與教學研鑽為學會活動之支柱，於一九五一年就任第二代會長後，立即發願刊行《御書全集》，並委託第五十九世日亨進行編纂。於一九五二年四月完成的創價學會版《日蓮大聖人御書全集》，最大特點即在於收錄了相傳書《本因妙抄》《百六箇抄》《御義口傳》以及日興所著之《五人所破抄》《富士一跡門徒存知之事》《日興遺誠置文》等日興門流所傳承之教義文獻。

隨後，戶田也著手出版《立正安國論》《開目抄》《觀心本尊抄》等御書十大部的講義。其基本立場，始終忠實於日興門流的教義，並尊重其大成者——日寬上人的教示。例如，戶田在《觀心本尊抄》講義的序文中如此述說：

「此御抄為佛教哲學之精髓，實乃極理中之極理，故自古以來，無數學者屢次嘗試解釋此抄，然皆未能達到宗祖大聖人之奧旨，唯有大石寺第二十六世日寬上人，始將宗祖之深義徹底開示。吾人堅信，自日寬上人之前，無人能及；至其之後，亦無更勝之哲學可資補充。故本講義亦唯依日寬上人之講義為依歸，自始至終貫徹其旨焉。」（《戶田城聖全集》第三卷 第三七八頁）

戶田在尊重日興門流教義的同時，也根據其於獄中所得的覺悟——「佛即生命」之見，撰寫〈生命論〉等論文，不受傳統教學框架所拘束。如同牧口以「價值論」為基礎所為，戶田亦致力以現代語言說明日蓮佛法之義。

創價學會在發行《御書全集》後，每年依據成員教學熟練程度施行分級教學考試，全會上下致力於研鑽御書及《六卷抄》。此教學研鑽所孕育之思想與理論上的確信，轉化為弘教推進之原動力。自戶田就任會長以後，弘教之勢如破竹。其結果是，於戶田就任之初，創價學會之戶數約四千戶；至

一九五八年戶田逝世之時，已超過七十五萬戶。戶田於短短時日之間，將創價學會培育為日本代表性的佛教教團。

作為戶田之繼任者，池田大作（一九二八～二〇二三）於一九六〇年就任第三代會長，亦繼承戶田之路線，始終一貫尊重日興門流之教義。其姿態亦表現於池田親自講述《御義口傳》與《百六箇抄》。

於一九六五年發刊之《御義口傳講義》上卷序文中，池田如此表述：

「《御義口傳》為日蓮大聖人哲學之精髓，乃傳達佛法奧義之相傳書。是故，此甚深相傳，於大聖人晚年身延之澤，以法華經要文為依文，將本因下種、文底獨一本門之極說，以口傳之方式傳授於嗣法之御弟子——日興上人，並令其筆述成文。」

又於一九七七年刊載於機關誌《大白蓮華》之〈百六箇抄講義〉序文中，池田亦云：

「《百六箇抄》之內容，徹底揭示大聖人佛法中之文底深秘法門，毫無保留地闡明釋迦佛法與日蓮佛法之嚴格種脫相對，照耀於白日之下，可謂毫無晦影。此正是末法御本佛——日蓮大聖人胸中燦爛輝映之獨一本門赤光，亦為照耀濁惡未來之久遠太陽，吾人對此確信愈加堅固。」

創價學會與日蓮正宗，雖然有時因體質上的差異而產生摩擦，但基本上採取了互相協調、僧俗和合的路線前行。創價學會遵守日蓮正宗的教義，日蓮正宗也尊重創價學會在佛教弘通上的實績。自戶田會長時代起，創價學會不僅於大石寺建立與捐贈伽藍，亦於各地建立了眾多末寺，致力於宗門的外護（創價學會捐贈予日蓮正宗的寺院，包括重建等在內，達三五六座）。在這種僧俗和合的方針下，創價學會持續發展，至池田會長時代，學會世帶數超過七五〇萬戶。

然而，第六十七世日顯（一九二二～二〇一九）要求學會服從宗門，於一九九〇年通知池田停止其法華講總講頭的資格，並拒絕學會提出的對話請求，隔年強行實施對創價學會的破門處分。此處分的理由並非創價學會在教義上有任何錯誤，而是主張法主的絕對權威，認為學會若不服從法主則不可容許。然而，此被用作破門理由的法主絕對論，正如前所述，並非日蓮與日興本來的教義，而是後世形成，實乃偏離正統教義之論。總結而言，由宗門實施的破門處分，在佛法上毫無正當性，屬不當之舉。更甚者，將在日本及世界弘傳日蓮佛法的創價學會破門，實質上乃放棄日蓮所遺留之最重要使命——廣宣流布，是對宗祖日蓮的重大違背。結論上，日蓮正宗因強行對創價學會實施破門處分，已喪失作為日興門流正統的地位，實質上脫離了日興門流。

創價學會雖因日蓮正宗的破門處分而脫離宗門束縛，然其尊重日興門流教義的基本立場並未改變。此一事實可由池田自一九九六年起發行的《法華經的智慧》（全六卷）明確表現出來。該書以座談形式討論《法華經》二十八品各品內容，對於日蓮正宗所主張的法主絕對論與僧俗差別義等進行嚴厲批判，另一方面則基於日興門流的教義展開論述。例如，該書第四卷中使用了《百六箇抄》之文

句與《本因妙抄》之概念進行說明。關於日寬之引用與評論亦遍及全卷，可見即便在遭宗門破門後，池田仍一貫尊重以日寬教學為代表之日興門流教義。

池田亦於二〇二三年逝世前，持續在《大白蓮華》雜誌上連載以「照耀世界之太陽佛法」為題，針對《御義口傳》要文進行講義。此一事實同樣顯示出池田之堅定意志。

與此相對，《教學要綱》不僅對《本因妙抄》《百六箇抄》《御義口傳》置之不理，亦始終採取完全無視日寬教學的態度。其作法背離了承認日興門流擁有日蓮佛法正統性、並尊重其教義的三代會長之精神。池田逝世之後立即出版的《教學要綱》，雖稱得到了池田之監修，然《教學要綱》之內容反與池田生前思想存在極大差距。可以說，該書宣稱由池田監修之做法，實屬利用池田之態度。

(1 1) 是否可以將日興排除於僧寶之外

整體而言，《教學要綱》顯現出有意脫離日興門流的傾向，而這一點明確地體現在其將日興排除於三寶之一的僧寶之外。此前，創價學會將日興尊為僧寶，在此基礎上，若從廣義來論述僧寶，則主張能正確傳持並弘揚三寶之和合僧——即創價學會——屬於廣義的僧寶（《教學的基礎》第一三七頁、《教學入門》第二七四頁）。然而，《教學要綱》卻寫道：「大聖人圓寂之後，正確繼承並傳持大聖人佛法者，為日興上人。而在現代，以日興上人為模範，依照御書的教示，推進大聖人之遺命——世界廣宣流布者，即為創價學會」（同書 第一五九頁），卻刻意未將日興明確規定為僧寶，而是斷然主張「在現代，正確傳持『南無妙法蓮華經』之教團——創價學會，便是僧寶」（同頁）。關於為何將日興從僧寶之中剔除，《教學要綱》中未作任何說明。僅此一事，即為重大問題。

本來，佛寶、法寶、僧寶之三寶，不僅在日蓮佛法中，亦為整個佛教的基本原則。正如日蓮所言「三歸五戒是生而為人之本」（《十法界明因果抄》第四六四頁），三寶本為歸依（南無）之對象。在現行創價學會《勤行要典》的祈願文中有「南無日興上人，報恩感謝致上」之語，可理解為將日興視為歸依對象之僧寶。然而，《教學要綱》卻抹除歸依之僧寶與廣義僧寶之區別，直接主張創價學會即為僧寶。

若依《教學要綱》，則《勤行要典》的祈願文是否亦應改為「南無創價學會，報恩感謝致上」呢？

以佛教傳統而言，佛·法·僧三寶皆為歸依對象，若將僧寶定義為創價學會，則此教團本身將成為歸依對象。如此，便將教團視為與本尊同等之絕對存在，導向將教團本身作為信仰對象之「教團信仰」。此傾向亦反映於《教學要綱》中強調「創價學會佛」一語。

此語原係戶田城聖針對未來之設想。《教學要綱》引述池田大作之發言如下：

「戶田先生說過一句話。例如，就算有這麼多學會員，將來——雖說是將來，但何時發生尚未可知——若有經文與佛再出而說法時，那佛的名號將會是『創價學會佛』（《教學要綱》第一九四頁）。

如上所示，此語原旨為設想未來某日創價學會將會被讚歎為佛，並非指現今創價學會已為佛之實體。若偏離戶田本意，僅強調「創價學會佛」之語，則可能導致認為現今創價學會已為歸依對象之佛，進而用以主張教團之絕對性與無謬性，構成極大危險。

不論何種教團，皆為人間之集體構成，在人類歷史與社會情境中，其判斷與行為不可能絕對正確或無謬。實際上，創價學會之歷史中亦有例證，例如「國立戒壇」之用語，在一九七〇年之本部總會會長講演中，已明確表示不再使用。此乃因認為繼續使用「國立戒壇」之語不適切，亦為錯誤之日蓮佛法解釋。既無絕對無謬之人，則亦無絕對無謬之人間集體。

故若將教團本身作為歸依對象，則將不可歸依之物視為歸依對象，等同犯下與日蓮正宗「法主信仰」相同之錯誤。

『教學要綱』將創價學會視為僧寶，但並未明言此一僧寶是否為皈依對象。換言之，乃刻意保持不明確與曖昧的表述。若將創價學會此一教團本身作為皈依對象，則有可能淪為與「法主信仰」相同的「教團信仰」；若非作為皈依對象，則創價學會作為僧寶即與過往相同，僅屬廣義之僧寶。如此一來，『教學要綱』對僧寶之變更本身即屬多餘且不當。

至二〇二三年為止，『教學要綱』已將僧寶由日興改為創價學會，則自然會引發：在創價學會尚未出現之前，僧寶究竟為何者？既然創價學會創立前僧寶為日興，難道創立後僧寶便變為學會？若依此說，僧寶即成隨時代而變動之物。創會初期（當時為創價教育學會）會員僅數十人規模，亦可為僧寶乎？抑或須達一定規模始得為僧寶？此點亦未說明清楚。

正如日蓮於「真言見聞」中指出：「若為謗法，則亡國、墮獄無疑。所謂謗法者，即謗佛、謗僧。以三寶一體故也。此乃《涅槃經》文也」（第八四〇頁），作為皈依對象之三寶，原本即為不可分之一體。在日蓮佛法中，佛寶（日蓮）與法寶（曼荼羅本尊）因人法一箇，故為一體（『教學要綱』將法寶由本尊改為題目，與身延派同調，實屬不當），而日蓮與僧寶（日興）則因師弟不二，亦為一體。是故，皈依對象之三寶本為一體，構成各宗佛教之根本教義，並非可隨時代潮流而隨意變動。若有宗派於歷史過程中，將其佛寶由釋迦佛改為阿彌陀佛或大日如來，則此宗派當不被認作正統佛教。改變構成宗派核心之三寶，即是否定其自身根本教義，等同宗教上的自我否定行為。基於此意，『教學要綱』此次對法寶與僧寶教義未經充分說明即輕率改變，實屬駭人聽聞，極為不當。

又如日蓮於「四恩抄」所言：「僧之恩者，佛寶·法寶必依僧而住。譬如無薪則無火，無大地則草木不生。雖有佛法，無僧承傳則正法·像法二千年終不可傳至末法」（第一二一七頁）。即便有佛寶與法寶，若無僧寶正確傳承，佛法亦無以成立。日蓮雖已確立救濟全人類之三大秘法，但能深解其本懷，並將其正統教義正確傳承者，唯有日興一人。若無日興，則日蓮佛法將隨日蓮入滅而消亡。縱使日蓮再如何偉大，僅憑日蓮一人，佛法亦無以成立。正因如此，日興門流始終將日興一人視為唯一之僧寶。不言而喻，今日創價學會之存在，亦賴日興之存在。若無日興，創價學會亦無從誕生。由此觀之，『教學要綱』將日興排除於僧寶之外，不僅是對日興之忘恩，亦顯示其未能認識到日興對於日蓮佛法後世傳承之絕對重要性。

作為皈依（南無）對象之三寶，佛寶為最初弘通根本之法——南無妙法蓮華經——之本佛日蓮，法寶為顯示南無妙法蓮華經之曼荼羅本尊，僧寶則為日蓮與其師弟不二之繼承者日興。至今日，並無任何合理理由須對此三寶義加以變更（若有，應明示其理由。未明示理由卻改變教義之根幹，即為破壞佛法之舉）。而歷來守護並弘通此皈依對象三寶者，正是創價學會，故將創價學會定位為既往一貫之廣義僧寶，實為最為妥當之態度。

(12) 《教學要綱》中的錯誤與疑問點

《教學要綱》表示「亦納入學術成果」（同書 第五頁），看似採取尊重學術的立場，然而實際上其中包含不少學術上初步程度的錯誤。

例如，釋迦首次說法（初轉法輪）一般認為是在伽耶附近的鹿野苑（Sarnath），但《教學要綱》稱「初轉法輪（釋尊的最初說法）中所示之四諦說」（同書 第二一頁），這是過去的學說，從今日學術立場來看則屬於錯誤。正如中村元博士所指出：「將鹿野苑的說法與四種真理聯繫起來的觀點，是相當後世的產物」（《喬達摩·佛陀 I》第四八九頁），可見四諦說的形成是在遙遠的後世，並非釋迦成道後立即所說。這說明即使某一時代被視為學術成果的內涵，隨著時間的流轉也可能被否定，這點適用於所有學術領域。若將某一時點的學術成果奉為金科玉律並絕對化，反而有可能招致重大錯誤。

此外，《教學要綱》稱「釋尊的核心教義是從苦中解放」（同書 第二一頁），然而主張從苦中解脫為理想的涅槃說，乃是小乘（部派）佛教的立場，若作為大乘佛教的解說，則屬錯誤。小乘佛教將斷除煩惱視為悟境（涅槃），但實際上，只要人仍活著，苦惱便不會消失，「從苦中解放」不過是觀念論。事實上，不論是釋迦或日蓮，皆直至入滅為止，不斷面對包括病苦在內的種種苦惱。大乘佛教的立場並非斷除煩惱，而是將苦惱作為前進與成長的資糧，即所謂「煩惱即菩提」「生死即涅槃」。對此，日蓮曾說：

「普賢經中所說即為法華經之精髓。『不斷煩惱、不離五欲』云云。天台大師《摩訶止觀》曰：『煩惱即菩提、生死即涅槃』云云」（《四條金吾殿御返事》第一六〇六頁）。

涅槃（Nirvāṇa）之思想，即達到此境可脫離三世輪迴、從苦中解放。對此，中村元博士指出：「涅槃的教說本身對佛教而言，不過是從當時其他宗教引入的一種方便說」（《原始佛教的生活倫理》第二三九頁）。換言之，涅槃思想不過是為了適應當時印度社會所設之方便而已。因此，《教學要綱》所稱「釋尊的核心教義是從苦中解放」之主張並不妥當。

又如《教學要綱》指出：「在印度佛教中形成了正法、像法之概念，而在像法之後則被認為會有新佛出現並說法；但在中國，像法之後的時代被稱為末法，被認為是佛法滅盡的時代」（同書 第六二頁），此說令人解讀為印度佛教並無「末法」這一佛法滅盡時代之概念。然而，此一結論是否妥當，尚有待斟酌。

成立於六世紀之《大集經》中，明確指出釋迦滅後二千年之後將進入「白法隱沒」（《大正藏》第十三卷三六三頁），此即佛法滅盡時代之思想。此外，亦載有「或今現在或復當來。乃至劫盡末法世時」（同書 第二六七頁）之語，明確出現「末法」一詞。《法華經》中亦有：「如來滅後於末法之中，欲說此經，當住安樂行」（《法華經·安樂行品》第四三一頁）、「惡世末法之時，若能

持此經」（《法華經·分別功德品》第五一三頁）等「末法」之語。不僅《法華經》，《華嚴經》《大寶積經》《心地觀經》等多部大乘經典中亦明示「末法」概念。從上述觀點來看，若謂印度佛教中全無「末法」觀念，則顯然言過其實。

《教學要綱》中不僅關於印度佛教存在若干錯誤，在對法華經與日蓮佛法的理解上亦有諸多可疑之處。

例如，關於神力品中囑託地湧菩薩的記載，《教學要綱》寫道：「於《如來神力品第二十一》中，地湧菩薩發誓於釋尊滅後弘揚《法華經》，釋尊遂將《法華經》囑託（付囑）於彼等」（同書 第三〇頁）。然而，如此表述會使人誤以為地湧菩薩所被囑託並弘揚之法體為文上之《法華經》。但如先前所述，地湧菩薩所弘之法，並非文上之《法華經》，而是文底之南無妙法蓮華經。此點於《御義口傳》中明言：「此《妙法蓮華經》非釋尊之妙法。蓋因於此品之時，將之囑託於上行菩薩故也」（第一〇七二頁）、「『能滅』之體者，南無妙法蓮華經也」（第一〇七四頁）。《教學要綱》完全無視《御義口傳》，然而日蓮所弘之法，並非文上《法華經》，而是南無妙法蓮華經，乃不爭之事實。故若使地湧菩薩弘揚之法體看似為文上之《法華經》，則恐誤導讀者，並非妥當之表述。

又關於常不輕菩薩，《教學要綱》記載：「常不輕菩薩之實踐被揭示為釋尊過去世之修行，並表明此即成佛之因」（同書 第三二頁）。常不輕菩薩為釋迦成佛前修行時之姿，固然是《不輕品》所述內容，然《教學要綱》僅止於膚淺之重述。然而正如日蓮於《波木井三郎殿御返事》中所示：「釋尊引載我之因位所行，以勸勉末法初期」（第一八一〇頁），應理解為：常不輕菩薩乃借釋迦之因位之姿，實際上揭示於末法出現之地湧菩薩之實踐。

儘受杖木瓦石之迫害，透過逆緣弘通正法之常不輕菩薩之行，與依順緣化導為基本的釋迦弘通形態成對比。然而，正如日蓮於《顯佛未來記》所強調：「威音王佛之像法時，常不輕菩薩以『我深敬』等二十四字於彼土廣宣流布，招致一國杖木之大難。彼之二十四字與此五字，雖語異而義同。彼之像法末與此末法初，全然相同。彼之常不輕菩薩乃初隨喜之人，日蓮乃名字凡夫也」（第六〇九頁）。由此可見，日蓮之弘通與之契合。正因《不輕品》揭示末法中佛道修行之姿，故曰：「一代之肝心為《法華經》，《法華經》修行之肝心即《不輕品》也」（《崇峻天皇御書》第一五九七頁）。是故僅止於經文表面之《教學要綱》之說明，不僅無法契合日蓮之教示，亦屬不當。

《教學要綱》有意模糊《法華經》之文上與文底之區別，致使文中多處可見似暗示日蓮所弘之法體為文上《法華經》，或認為僅憑文上《法華經》亦可成佛之記述。

例如《教學要綱》載曰：「大聖人迅速前往武家政權中心——鎌倉，開始弘揚《法華經》」（同書 第四〇頁）、「大聖人講述『一生成佛』，並透過《法華經》之信仰實踐，開發自身之佛界」（同頁）、「大聖人明言：以最高教義——《法華經》為根本者，必能一生成佛」（同書 第一一六頁）。

然事實上，日蓮所弘之為三大秘法——南無妙法蓮華經，並非弘揚文上《法華經》。亦如日蓮所明言，僅行文上《法華經》，並不能使人成佛。

當然，對日蓮而言，「法華經」一詞具有多重涵義，有時指文上《法華經》，有時則指文底南無妙法蓮華經或文字曼荼羅本尊。然若利用此多義性以模糊文上與文底之區別，即所謂「種脫相對」，其立場便與身延派無異。

如上所見，《教學要綱》中錯誤與疑點頻出，正顯示其僅止於極少數密室討論，未經多方面研討。從此角度看，《教學要綱》之制定過程本身即存在重大問題。

(13) 總結

《教學要綱》名義上雖稱日蓮為「末法之本佛」，但同時至最後仍將其定位為「釋迦之使者＝上行」，並將釋迦置於日蓮之上位，其理由恐怕在於執著於「佛教起於釋迦」之歷史事實。從歷史角度而言，佛教確實源於釋迦一人，若無釋迦，佛教本身亦無以成立。依據此歷史事實，佛教的根源非釋迦莫屬，自後期出現之日蓮等，自無可能超越釋迦而成為根源之存在，於是此種觀念便應運而生。

然而，此類時間觀念不過是被眼前之歷史所拘束而已。依佛教之理，宇宙與萬有皆不斷循環於生成與毀滅——即成住壞空，而時間亦屬圓環性，實則無前無後、無始無終，萬物皆為常住之存在，根本無所謂先後之別。

即使歷史上誕生於印度之釋迦，於其內證之境界中已覺知根源之妙法，但並未明示妙法之本體以教授眾生。依《法華經·壽量品》所載，於五百塵點劫成道之釋迦佛，實為由妙法所成就之所生佛、即本果之佛；而於壽量品文底所隱示之南無妙法蓮華經，乃是使諸佛成佛之能生本因。若將首次向萬人教示此南無妙法蓮華經之日蓮視為根本持有此法之本因佛，則將日蓮——此本因妙法之教主——定位為超越所生釋迦之根源佛，反而是理之當然。

此蓋因「人與法相即」，人的地位取決於其所說之法（思想）之高下淺深也。

此外，《教學要綱》將釋迦置於日蓮之上位，亦恐與其考量於國際社會中「尊釋迦」較能促進創價學會之接受度有關。實際上，日蓮之名於世界仍未廣為人知，然釋迦牟尼（喬達摩·悉達多）作為佛教創始人，其名則深入一般民眾之耳目。是故，為推廣創價學會於國際社會，將日蓮設定為受釋迦託付之使者或較易為世人所接受。

然而，將十三世紀日本一無名僧侶日蓮（乃至包括一切受持妙法之大眾）視為甚至超越釋迦之根源佛，此一教義於包括梵蒂岡在內之世界宗教界與學術界，皆屬史所未聞、難以理解之驚異教義。因此，或許判斷此種近乎奇想天外之主張若貿然推廣，對國際社會並無裨益。

將日蓮視為根源佛（久遠元初自受用身）之「日蓮本佛論」，即使於日本學術界亦屬少數見解。日本之日蓮學研究者多屬身延派等諸宗派僧侶，日興門流相關者極其稀少。故於此類學術界之風潮中，釋迦本佛自然成為主流，《教學要綱》亦聲稱其重點在於「向社會客觀說明創價學會教義」，並「致力於吸收學術研究成果」。

此語可見《教學要綱》明顯意識其欲獲學術界之認同。此外，其採取如「對無真筆或古寫本之御書不予採納」之文獻學至上主義立場，並改將一大秘法與法寶從本尊轉為題目等措施，顯示其態度趨近於身延派。此種做法亦可視為對以身延派為中心之學術界意向之揣摩，甚至可見其對學術界之某種自卑心理。

然則，若因傳教上的權宜理由或外部評價，而變更自身宗教之根本教義，無異於本末倒置，乃至於損害宗教本身生命之自殺行為。

宗教本應堅守自有之教義，持之以恆地向社會訴說，努力說服社會，使其弘傳開來——此乃宗教之本質與正道所在也。

關於日蓮的定位，需要區分以下三個位相：

- ① 日蓮在繼承了「人人平等成佛」這一佛教的人本主義思想的基礎上，超越傳統佛教的局限，創立了一種全新的佛教的歷史性位相；
- ② 在經典中被定位為從釋迦佛那裡接受了末法佛法弘通囑託的上行菩薩的經典位相；
- ③ 在曼荼羅本尊中央大書「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」，將釋迦、多寶、上行等安置於左右脇士之位的日蓮自身內證本地的位相。

日蓮於《顯佛未來記》中，將釋迦一天台一傳教一日蓮稱為佛教正統的「三國四師」之系譜。這對應於①的歷史性位相。

日蓮十六歲時在故鄉的天台宗寺院清澄寺受具足戒，之後又遍歷鎌倉、京都、奈良等地，研習以天台宗為中心的當代日本所傳佛學。他不僅深入學習，並於三十二歲時宣告立宗，開始弘通連釋迦、天台、傳教都未完成的「南無妙法蓮華經」。換言之，日蓮是在繼承既有佛教的基礎上，創立了超越其限界的新佛教。「南無妙法蓮華經」是能夠救濟連釋迦教法都無法救濟的末法眾生的根本大法。人的定位，取決於其所持法之高低淺深，因此即使在歷史位相上，也可理解日蓮與釋迦的相對關係為「日蓮勝·釋迦劣」。

在《法華經·神力品》中，久遠實成的釋迦佛將佛滅後的弘通囑託予地涌菩薩，特別是其上首的上行菩薩。因在末法弘通《法華經》文底所暗示的「南無妙法蓮華經」者為日蓮，故日蓮即為上行菩薩，此即②的經典位相。經典中（《從地湧出品》）說地涌菩薩為釋迦佛於久遠以來教化之弟子，因此若從經文理解，上行菩薩僅是釋迦之使者、被囑託者，位列於釋迦之下。這是除日興門流外，包括身延派在內諸門流的一般理解。

日蓮在平常的御書中，常將自己與門下視為地涌菩薩，並以此來述說自身之經典位相。這是為了借助《法華經》來主張自身弘通的正當性。

但若細讀《法華經》，則可發現地涌菩薩並非僅是釋迦的弟子或被囑託者。如先前所指出，在從地湧出品中，釋迦稱地涌菩薩為久遠以來所化導之弟子，而對告眾的彌勒菩薩則反問說：這就像是一位二十五歲的青年指著百歲老人說這是自己的兒子，令人難以置信。這也顯示地涌菩薩的本質超出常理之見。

正如天台大師於《法華文句》中所言：「皆是古佛」，說明地涌菩薩雖以菩薩之姿登場於經文（外用），但其本質（內證）為早已持妙法之佛。因此應理解為：地涌菩薩外現為菩薩之姿的佛，即「菩薩佛」。

傳統之佛，包括作為《法華經》教主的釋迦佛在內，皆為具足莊嚴色相、已成佛果之「本果之佛」「完成者」「到達者」。與此相對，「菩薩佛」則是以未完成之菩薩形態出現的「本因之佛」。因此，神力品雖形式上為佛對弟子之囑託，實質上卻應理解為由釋迦佛這位「本果之佛」向上行這位「本因之佛」移交教主地位的儀式。

日興門流亦認為日蓮是上行菩薩的再誕，但並不僅將上行視為釋迦佛的弟子，而是將上行的本地視為本因妙之佛，這一點與其他門流存在根本性的差異。因此，《教學要綱》與身延派等相同，最終仍將日蓮定位為釋迦佛的使者，這種做法可以說是拘泥於《法華經》文上表面的意義，而未能深入領會《法華經》的深意。

關於③中日蓮自身所作的內證定位，可以從他在曼荼羅本尊中央大書「南無妙法蓮華經 日蓮（花押）」，並將釋迦、多寶列為左右脇士的本尊相貌中清楚看出。在日蓮的親筆本尊中，也有省略釋迦、多寶的諸多例子。這說明在日蓮的內證中，根本在於「南無妙法蓮華經」與「日蓮」，而釋迦佛是從屬性的存在。日興在書寫曼荼羅本尊時，始終在中央書寫「南無妙法蓮華經 日蓮 在御判」，並嚴格要求門下遵循此種書寫形式，正顯示出日興繼承了本尊相貌中明示的日蓮內證之定位。

日蓮在寫給各門下的御書中，並未揭示自身的本地，而多以「教主釋尊之使者」「地湧菩薩之先驅」等經典上的定位自稱，這是考慮到門下尚無法理解日蓮佛法之深奧而作的權宜之計。然而，作為教義根本的本尊，在圖顯曼荼羅本尊時，則無需顧慮個別門下的機根，直接顯示日蓮所覺知的內證真實之法門。

日蓮在《本尊問答抄》中認為釋迦是由南無妙法蓮華經所生之所生存在（第三〇四頁），並於《諸法實相抄》中明言其為「迹佛」（第一七八九頁），亦是其內證定位之表現。在《下山御消息》中，對自己稱為「教主釋尊所不及之行者」（第二九九頁），在《龍泉寺大眾陳狀》中更直言「法主聖人」（第八八一頁），皆屬此意。由此可見，若要將日蓮規定為「末法之本佛」，則應依曼荼羅本尊的相貌，將其定位為與妙法一體（人法一箇）之根源佛，而釋迦佛亦僅為脇士。

《教學要綱》完全未提及曼荼羅本尊之相貌，雖表面上稱日蓮為末法本佛，實際仍將其視為釋迦佛的使者，這是明顯的邏輯矛盾與一種欺瞞行徑。

像「久遠元初」「人法一箇」等重要概念，以及《本因妙抄》《百六箇抄》《御義口傳》等根本文獻皆遭《教學要綱》徹底忽視，該書所載內容實際上改變了創價學會自創會以來所堅持的教義根幹。

固然可以理解創價學會作為已脫離日蓮正宗之教團，欲建立自身獨立教義之意圖，然而其在此過程中連帶挖毀其立基之日興門流根本教義，此舉實屬不可忽視之危機。

若《教學要綱》之方針持續推進教義變更，則創價學會將有可能變質為與歷代三代會長所建立之學會全然不同的另一宗教團體。《教學要綱》因拒斥日蓮正宗，反而連同以日寬教義為代表的日興門流教義一併否定，這是不應為之事。即使否定日蓮正宗，亦不可否定日興門流之教義，因為離開日蓮與日興這一師弟相承的法脈，則無所謂正確之日蓮佛法。

事實上，並無必要認為「既然學會已脫離日蓮正宗，就必須另立一套與日蓮正宗不同之教義」。因日蓮所創、日興所繼之日蓮佛法乃遺留全人類之法，不容日蓮正宗此一宗派獨佔。正是日蓮正宗自身拋棄了廣宣流布這一日蓮最大之遺命，自行脫離了日興門流。故創價學會理當如往昔一樣，堅持日蓮佛法之根本教義並加以弘傳（即使在教義說明上需作符合時代的現代性展開亦無妨）。

《教學要綱》對重要教義的改變，未曾明言，亦未說明改變之理由，可謂全然隱瞞。換言之，讀者不易察覺此為對既有教義之重大更動，未曾學習傳統教義之讀者，更可能將《教學要綱》之內容誤認為創價學會原本的教義。一般而言，宗教教義亦可因應時代變遷而有所修正，然即便如此，亦應於會內充分討論。反之，若以不使會員察覺為前提，悄然推進教義變更，此舉實可謂「欺瞞」。

倘若《教學要綱》對教義變更有自信，則理應展開廣泛的會內學習運動，宣導其變更內容。然而實際上，並無任何此類學習運動。此種態度令人感覺其對教義變更缺乏信心，甚至心存「內疚」。未將教義變更貫徹會內，反以積累既成事實之方式，使會員在未察覺之間接受教義改變，其手法可謂欺瞞。

《教學要綱》出版過程本身亦極不透明，完全缺乏教團內部之討論，亦是一大問題。編纂《教學要綱》的「創價學會教學要綱刊行委員會」之實際情況與在會內之定位皆不明。創價學會會則第十一條規定：「會長裁定教義與化儀時，應諮詢師範會議與最高指導會議。」所謂「諮詢」，即為「向有識者或特定機關徵詢意見」（《明鏡國語辭典》）。據稱《教學要綱》出版時確有召開師範會議，然實際討論內容與所出之意見為何則無從得知，亦未見召開最高指導會議之公告。

倘若在改變眾多根本教義之際，僅形式召開師範會議，而最高指導會議亦未召開，則可謂違反會則，且手續上存在瑕疵。依據現行會則，會長雖有教義裁定權，但並非可任意裁定任何教義（即無限教義裁定權）。例如：將作為根本佛（久遠元初自受用身）之日蓮貶為釋迦佛之使者，位居其下，或將作為歸依對象之三寶中法寶與僧寶之內涵加以改變，此等舉措，足以破壞宗教團體應有之教義同一性，超越教義裁定權之限界，法律上甚至可能因程序瑕疵而無效。

本來，宗教教義乃信仰者形成人生觀與價值觀之根基。倘若未經事前說明即突如其來地變更其根本教義，並要求其接受，則此舉可能損害其精神安寧，可視為侵犯宗教人格權之虞。

綜上所述，筆者從多角度論述《教學要綱》之問題。結論如下：第一，未充分說明即改變創價學會根本教義，如將日蓮置於釋迦佛之下，並改變三寶中法寶與僧寶之內容；第二，學術上及對日蓮佛法之理解上均有諸多錯誤與疑點；第三，連手續上亦可能引發法律問題。基於以上理由，認為《教學要綱》不適合作為會之公定教義書，應儘速撤回。

即使孔子亦曰：「過而不改，是謂過矣」（《論語》）。世間無絕對無謬之團體，於歷史中試誤修正乃理所當然。若出現不當之物，坦率撤回並加以修正，方為誠實之態度。

如於「前言」所述，筆者與其他學會員，正是因創價學會而得知正確之日蓮佛法，並得以走上幸福人生之道。創價學會過去將日蓮佛法弘傳於日本與世界，未來若欲持續發展而不失其宗教正統性，則本書之撰述或許能有些許助益。筆者深盼諸君能理解此微意。

< 著者介紹 >

須田晴夫 (SUDA, Haruo)

一九五二年二月 東京都出生

一九七七年三月 東京大學法學部畢業

二〇一二年二月 團體職員屆齡退休

著作

『新版 日蓮的思想與生涯』 (鳥影社) 二〇一六年

『日興門流與創價學會』 (鳥影社) 二〇一八年

『改訂版 新法華經論——現代語譯與各品解說』

(亞馬遜·平裝本) 二〇二二年

『現代語譯 人生地理學』 上下卷

(亞馬遜·平裝本) 二〇二二年

『Mythos and Wisdom』

(亞馬遜·平裝本) 二〇二三年

(《新法華經論》各品解說部分的英文版)

『日蓮本佛論的考察——對宮田論文的質疑』

(亞馬遜·平裝本) 二〇二四年

『新版 生命變革的哲學——日蓮佛教的可能性』 (鳥影社) 二〇二四年

.....

《創價學會教學要綱》的佛教史觀評析：依據 SGI 會長池田大作所論世界宗教之日蓮佛法

著者 須田晴夫

發行 二〇二四年八月

<譯者注>

須田晴夫先生曾擔任創價學會副會長及教學部副部長。SGI（創價學會國際）會長池田大作曾親自委託其負責創價學會之教學研究工作。作為池田會長重要著作之一《法華經的智慧》的共同作者，須田先生對於該教材之撰寫作出貢獻，該書已被翻譯成多種語言，作為 SGI 成員深化對日蓮佛法理解之重要基礎學習材料而備受珍視。

須田先生於二〇一二年自創價學會總部職員之職務退休後，持續以撰寫以佛教教義為中心之著作，致力於學術研究。鑑於本書內容，原日文書名「《創價學會教學要綱》的考察——從佛教史的視角」（『創価学会教学要綱』の考察—仏教史の視点から），若直譯為中文，或令讀者感受語氣稍顯溫和。然考量到須田先生作為創價學會教學發展關鍵人物之地位，且此書係於其與導師池田會長一同致力於將日蓮佛法確立為世界宗教之終生努力背景下撰寫，譯者於中文標題中特別增添副標題，表述如下：

「《創價學會教學要綱》的佛教史觀評析：依據 SGI 會長池田大作所論世界宗教之日蓮佛法」。

此種表述更能恰當傳達本書所蘊含之學術立場與世界宗教視野，有助於讀者準確把握其意義。於正文翻譯過程中，譯者力求準確且忠實地傳達須田先生之原意。雖初稿採用機器翻譯，惟全篇均經人工校對，以確保須田先生原意之完整體現。

於引用《御書》（日蓮遺文）及其他經典文獻時，本譯文並未依賴創價學會既有之中文版譯本，故表述上或有異於現存譯本之處。

本翻譯於短期間內（約兩週）完成，惟部分表述或仍有需進一步推敲及完善者，將視實際情況適時修訂與完善。譯者特別提醒讀者注意，須田先生基於與池田會長於其最活躍時期密切共事之經驗，就《教學要綱》之監修問題，作出如下證言：

「池田逝世之後立即出版的《教學要綱》，雖稱得到了池田之監修，然《教學要綱》之內容反與池田生前思想存在極大差距。可以說，該書宣稱由池田監修之做法，實屬利用池田之態度。」
（第 44 頁）

此外，鑒於日興門流之古文獻尚未廣泛翻譯成中文，本書憑藉須田先生之精準解讀，不僅在學術研究上具有重大意義，亦為佛法流布作出一大寶貴貢獻。

二〇二五年四月

譯者謹識