

**《创价学会教学要纲》的佛教史观评析：
依据 SGI 会长池田大作所论世界宗教之日莲佛法**

须田晴夫

简体字版 初版

(二〇二五年四月二十八日)

引言

2023 年 11 月，《创价学会教学要纲》正式出版。这是创价学会在该时间点上对其教义所作出的官方表述。

自 1963 年加入创价学会以来，笔者一直作为学会员虔诚地信仰日莲佛法。然而，在阅读《教学要纲》之后，深切地感受到其中有许多内容与迄今为止所学习的教义存在严重的背离。正因如此，为了明确问题所在，并探讨日莲佛法应有的教义体系，笔者决定撰写本书。在撰写过程中，以此前所出版的拙著《新版 日莲的思想与生涯》《日兴门流与创价学会》《新版 生命变革的哲学》等作为基础，同时参照从释迦至创价学会的发展脉络，梳理佛教史的概要。

笔者原无意对学会的官方见解提出异议，但此事关系到信仰根本的教义问题。长期以来，学会员皆是通过创价学会践行日莲佛法，从而克服人生的困境，实现各自的宿命转变。正是这种功德的切身体验，使人坚信创价学会中存在着正确的佛法。但若今后教义中出现错误而又听任其发展，则极有可能关闭人们通往幸福的道路，甚至导致破坏佛法的严重后果。

创立于 1930 年的创价学会，至今已在日本及全世界广泛弘传日莲佛法，取得了伟大的历史功绩。然而，既然是由人所组成的团体，自然不可能是绝对无误的，其历史之中不乏需要反省和修正的地方。例如，1970 年围绕所谓“言论问题”而对自身妨碍言论自由的行为表示道歉，以及声明今后不再使用此前所主张的“国立戒坛”一词等，都是值得注意的例子。若是人所组成的集体，就不可避免会有试错的过程。一旦错误已明，便必须予以修正。信仰关乎每一个人的人生，不应因其为“官方见解”便盲目追随，而是应当运用自己的理性加以思考与检证。

创价学会在其《创价学会社会宪章》中曾自我宣示“创价学会维护并促进人权”，因此对于本书基于“言论自由”所做出的主张，即便内容是否令人认同仍属见仁见智，亦希望至少能够作为一种意见被正面看待。倘若本书能够为创价学会的健康发展略尽绵力，则笔者将感到非常欣慰。

2024 年 8 月

著者记

(凡例)

- 一、 关于日莲遗文（御书）的引用，依据创价学会版《日莲大圣人御书全集 新版》。在未注明书名而仅标示页码的情况下，亦表示引用自该书。不过，为了便于阅读，对部分标记有所调整。
- 一、 关于《法华经》的引用，依据创价学会版《妙法莲华经并开结》。对文言文的断句和表述亦有部分调整。

目录

- (1) 日莲是“释迦佛的使者”吗？ (4 页)
- (2) 久远实成释迦佛亦为迹佛 (6 页)
- (3) 《法华经》成立的意义 (9 页)
 - ① 《法华经》成立之前的历史
 - ② 《法华经》创作的目的
- (4) 日莲宣扬释迦佛与《法华经》的意义 (17 页)
- (5) 日莲确立下种佛法 (20 页)
- (6) 日莲圆寂后的日莲教团——日兴门流与他门流的差异 (24 页)
- (7) 日兴门流的“日莲本佛论” (27 页)
- (8) 富士门流的变质 (33 页)
 - ① 僧侣的腐败与堕落
 - ② “法主绝对论”的形成
 - ③ 戒坛本尊的虚构
 - ④ 化仪的滥用与僧俗差别
 - ⑤ 迎合权力
- (9) 日宽对教义的体系化 (36 页)
- (10) 创价学会的历史与被日莲正宗除名的处分 (41 页)
- (11) 是否可以将日兴排除于僧宝之外 (45 页)
- (12) 《教学要纲》中的错误与疑问点 (47 页)
- (13) 总结 (50 页)

（1）日莲是“释迦佛的使者”吗？

《教学要纲》的核心观点之一，是始终如一地将日莲定位为“释迦佛的使者”与“上行菩萨的再诞”。例如，在提及龙口之法难与流放佐渡时，《教学要纲》如此写道：

“在克服这两大最严峻的法难的过程中，大圣人实现了境界的重大转变。（中略）那么，大圣人究竟确立了怎样的新立场呢？那就是，作为被释尊托付弘扬于灭后恶世的地涌菩萨，尤其是其首领——上行菩萨的角色所应承担的立场。”（同书第 43 页）

以下文段亦表达了相同的主旨：

“大圣人亲自以龙口之法难为契机，确立了自己肩负着释尊所托付的‘南无妙法莲华经’之上行菩萨使命的立场，并达到自觉领悟该‘南无妙法莲华经’的终极觉悟。”（同书第 76 页）

“大圣人将该‘南无妙法莲华经’具体开示为三大秘法，并确立了为了末法众生成佛之修行方法并广泛弘扬之，这可解释为他完成了作为地涌菩萨首领——上行菩萨之使命。”（同书第 92 页）

“日莲大圣人（中略）展现了自身作为‘如来使者’，即受释尊托付流布灭后《法华经》之使命者的自觉。”（同书第 93 页）

“大圣人确立了作为《法华经》修行者之使命，以受释尊所托付、为《法华经》核心的‘南无妙法莲华经’为依托，确立了能令末法众生得以成佛的三大秘法。”（同书第 94 页）

在日莲的通常御书中，他并未明确表示自己就是上行菩萨，然而他通过如下一类表达，采用谦逊的语气，强调自己与弟子皆为地涌菩萨，并以此导引弟子修学：

“地涌之菩萨的先锋唯有日莲一人耳。若能列入地涌菩萨之数者，即为莫大之幸。倘若日莲列于地涌菩萨之列，则日莲之弟子檀那岂非亦属地涌之流类哉？”（第 1790 页）

“若与日莲同心同愿者，可谓地涌之菩萨。若确定为地涌之菩萨，又岂能怀疑其为释尊久远之弟子？”（第 1790 页）

通过上述谦逊之辞，日莲强调自己与门下皆属地涌菩萨，从而启导弟子修行。

五百尘点劫前成佛的久远实成的释迦佛，将《法华经》的要法付嘱给地涌菩萨之上首——上行菩萨，并嘱托其于佛灭之后弘传正法，此内容见于《法华经·神力品》。又如《从地涌出品》中所述：“我久远以来，教化是诸众”（《法华经》第 467 页），此文表明释迦佛自久远以来即为地涌诸菩萨之

教化之师。因此，除日兴门流之外的各派日莲宗，依据上述经文的教示，将日莲认定为上行菩萨，而视久远实成的释迦佛为本佛（“日莲大菩萨”之称谓亦由此而来）。例如，身延派的教义书《宗义大纲读本》中记述：“经历了流放、刀杖等诸多艰难困苦的圣人，确立了与《法华经》中所预言的地涌上行相符的自觉意识”（同书第 8 页）。

将日莲等同于上行菩萨一事，无论是诸门流还是日兴门流，其认知是一致的。然而，诸门流依文上之《法华经》内容，视日莲为“释迦的使者”、“受释迦托付之存在”；而如后文所述，日兴门流虽亦称日莲为上行菩萨，但认为此仅为教化众生之方便（外用），日莲的内证则是超越释迦的根源佛（久远元初自受用身）。此点构成了日兴门流与身延派等他门流之间的根本差异。

另一方面，《教学要纲》与诸门流相同，始终坚持将日莲定位为“释迦的使者”，故从经典角度而言，既然上行菩萨为释迦弟子，自然地将释迦置于上位、日莲置于下位。这种态度即是将释迦视为根本，与身延派等之“释迦本佛”立场接近。当然，《教学要纲》并未明言“释迦本佛”，但只要其立场止于“日莲 = 上行菩萨”，则实际上可视为一种“隐蔽的释迦本佛论”。

由日莲的继承者日兴所开创之日兴门流，将日莲视为与根本之法——南无妙法莲华经一体不二的根源佛（久远元初自受用身）；然而《教学要纲》所言的“末法之本佛”虽言语一致，却与日兴门流所指之“末法之本佛”在内涵上完全不同。依《教学要纲》之意，日莲是“成就了上行菩萨的使命”、“佛的使者”的菩萨，并非佛。《教学要纲》中关于日莲“具有与佛相同的权能”（同书第 91 页）之表述，正说明其非佛之存在，却拥有与佛相等的权能（倘若其本即为佛，便无必要特别指出“具有与佛相同的权能”），从而表明《教学要纲》之立场为不承认日莲为佛，而将其局限于菩萨之位的立场。

（2）久远实成释迦佛亦为迹佛

在《法华经·如来神力品》中，被认为于五百尘点劫这段久远过去已经成佛的久远实成的释迦佛，是将佛灭之后弘扬佛法的使命付嘱于上行菩萨的主体者。《如来寿量品》排除了认为释迦是在今世初次成道的迹门立场，阐明说：“我实成佛已来，无量无边百千万亿劫矣”（《法华经》第 478 页），主张释迦早于五百尘点劫之久远昔日便已成佛。与以今世成道为迹果相对，将此五百尘点劫之时成佛称为本果。既然存在结果，按照因果之理，必然有其导致之原因。《寿量品》中所言“我本行菩萨道”（同书第 482 页），即表明释迦在成佛之前曾行菩萨道。

天台大师据此指出，释迦成佛（本果）的本因，即在于他行持菩萨道（《法华玄义》）。也就是说，是由于释迦修行菩萨道，才在五百尘点劫之时初次成佛。

既言行持菩萨道，必定有所依之法。释迦佛正是依于使人成佛之根本法而修行，最终得以成道。此根本法（即妙法）正是产生释迦佛的“能生”之师，释迦因此成为由该法“所生”之存在。关于妙法为能生、释迦为所生，日莲在《本尊问答抄》中指出：“法华经者，释尊之父母，诸佛之眼目也。释迦、大日，总而观之，十方诸佛皆由法华经而出生也。故今以能生为本尊也”（第 304 页）。

此根本法，正如日莲在《烦恼即菩提之事》中所言“为三世诸佛之师范”（第 1520 页），不只是释迦佛的根源，亦是使一切诸佛得以成佛的师。日莲进一步指出：“其法体为何者？即南无妙法莲华经是也”（第 1521 页），明确主张南无妙法莲华经即是成就诸佛的法体。

当然，南无妙法莲华经并未在《寿量品》的表面文义中直接揭示。《寿量品》是通过叙述释迦佛于五百尘点劫成佛之事，而在“我本行菩萨道”一句的文底，隐微地指示了南无妙法莲华经的存在。

久远实成的释迦佛，是因南无妙法莲华经而得以成佛的佛，因此并非根源的佛。此外，由于他是在名为五百尘点劫的某一时间点首次成道的佛，因此也不是无始存在。由于《寿量品》之后的《分别功德品》和《神力品》中都讲到了“如来灭后”（《法华经》第 507 页、第 572 页），所以他也不是无终的存在（如果是真正的永恒之佛，本不应有“如来灭后”的说法）。释迦佛是有始有终、在时间上受到限制的佛。正因如此，《教学要纲》中所说“释尊本来的真实境地（本地），是从无尽的过去到无尽的未来一直存在的‘永远的佛’”（同书第 38 页），完全背离了《法华经》的内容。尽管如此，《教学要纲》却无视《法华经》的明确教示，强行将释迦定位为“永远的佛”，这本身就是一种欺骗行为，也透露出《教学要纲》企图将人们引向“释迦本佛”的意图。

此外，《教学要纲》始终使用“～された”等敬语来称呼释迦，这在创价学会的教学书籍中极为罕见，从中亦可察觉其指向“释迦本佛”的倾向。

在《法华经》中，释迦佛并非永远的佛，因此，随时代的推移，其教义也会丧失救济力，进入所谓的“末法”时代。正如《分别功德品》中所述“恶世末法”（《法华经》第 513 页），这是《法华经》自身所承认的。在末法时期，仅凭文上的《法华经》已无法救度众生，因此必须阐明能够使一切众生成佛的根源之法——南无妙法莲华经。正因如此，日莲才说：“如今进入末法时代，其他经典和《法华经》皆无济于事，唯有南无妙法莲华经”（《上野殿御返事》第 1874 页）。正如日莲在《妙密上人御消息》中明确指出：“如今进入末法之世，人人皆患重病，以阿弥陀、大日、释迦等之轻药难以治愈”（第 1708 页）——归根到底，释迦佛是无法救度末法众生之佛。在末法中，必须出现一位取代释迦、弘扬具生成力之法体——南无妙法莲华经的“教主”。实际上，真正弘扬南无妙法莲华经者，唯有日莲，因此，将日莲视为与南无妙法莲华经一体之“根源佛”，可谓必然的结论。

久远实成的释迦佛也是为了适应众生根机而出现的迹佛（应佛），在一切诸佛之师——南无妙法莲华经如来面前，其地位为劣，这种胜劣关系正是日莲的本意，也是日兴门流的根本教义。

从历史角度来看，《法华经》是公元一世纪至二世纪左右形成的初期大乘经典之一，即便是所谓《寿命品》中所说的久远实成的释迦佛，也并非真实存在，而是《法华经》的创作者所构想出的观念性存在。正如前文所述，久远实成的释迦佛，是为了提出“一切佛，包括释迦佛，皆以根本之法（即妙法）为因而成佛”这一“能生与所生”的思想，而由《法华经》的创作者构建出来的一个观念形象。与阿弥陀如来、大日如来等经典中所说的诸佛一样，在现实中并不存在，也不曾在何时何地出现过，是虚构的存在。《法华经》中描述久远实成的释迦佛具备三十二相的色相庄严之身，这也表明其为虚构之物。其身呈金色，眉间白毫放光等三十二相的形象，是为了吸引尚处于神话思维阶段的古代人而设定的说法，现实中根本不可能存在那样如“奥特曼”般的存在。

日莲在《诸法实相抄》中写道：

“释迦、多宝这二佛，都是‘用’之佛。（中略）凡夫是‘体’的三身，即本佛；佛是‘用’的三身，即迹佛。既然如此，原以为释迦佛具足主、师、亲三德，乃为我等众生而现，实则并非如此。反而是凡夫将三德加于佛身。其理由在于，如来者，天台释云：‘如来是十方三世诸佛、二佛、三佛、本佛与迹佛的通称。’此释中之‘本佛’，即指凡夫；而‘迹佛’，则指佛。”（第 1789 页）

如上述所示，经典中的佛，是为展现佛之“作用”而说的“迹佛”；而现实中真实存在的佛（本佛），则非持妙法的凡夫莫属。若依此《诸法实相抄》的文意，则声称“日莲御书中未见将久远实成的释迦佛视为迹佛的解释”，此种主张显然是错误的。

然而，《教学要纲》的脚注 108 中，关于创价学会将日莲视为末法本佛的表述，则显得颇为含混不清，其文如下：

“在日莲正宗的教学中，‘御本佛’这一表述，含有‘日莲大圣人是根本的佛，久远实成的释迦亦为其假现（垂迹）’的意涵；而在创价学会，则是以‘于名为末法的现在，现实中为救度众生而说教的佛’之义，尊称大圣人为‘末法的御本佛’。”（同书第 187 页）

此文看似在批判日莲正宗将日莲视为本佛、释迦为迹佛的教义，然而，将释迦视为不能救度末法众生之佛，正是日莲在《妙密上人御消息》《诸法实相抄》《谏晓八幡抄》等文中明确所言。而“日莲为本佛、释迦为迹佛”的教义，不仅不应为批判对象，反而正是日莲与日兴所确立的正统教义。

《教学要纲》中虽同时将日莲定位为“释迦的使者”与“末法的本佛”，但若严加考察，便可发现，“释迦的使者”与“末法的本佛”在逻辑上无法并立。因“本迹”为“本体”与“影像”之对概念，两者缺一不可；若有本佛，则必有迹佛。若日莲为末法的本佛，则末法中应有其迹佛相对应。而与本因妙佛——日莲相对应者，唯有本果妙佛——释迦。因此，若立日莲为末法本佛，则不得不承认释迦佛在末法中为迹佛。反之，若称日莲为“释迦佛之使者”，则势必造成本佛（本体）为迹佛（影像）之使者的逻辑矛盾。若日莲是末法本佛，则非释迦之使者；若是释迦之使者，则非末法本佛。

总而言之，《教学要纲》的立场在逻辑上已然破产。若坚持将日莲视为释迦的使者，则如身延派所主张者——即使在末法时期，释迦仍为本佛，日莲非佛，而只是受释迦托付弘教的上行菩萨——此一说法反而更具逻辑一致性。《教学要纲》将日莲称为“末法的本佛”，其所据者，正如前引脚注所言，仅止于“释迦所嘱托的末法弘通者”之意，而无“根本佛”之本义。因此，《教学要纲》所述之日莲本佛论，不过是一种“语言上的伪装”，应正名为“伪装的日莲本佛论”。

（3）《法华经》成立的意义

① 《法华经》成立之前的历史

那么，法华经这一经典究竟是为了什么目的而制作的？要思考这个问题，有必要确认佛教史的概要。

众所周知，释迦（乔达摩·悉达多）出生于现今尼泊尔共和国西南部的蓝毗尼，作为王家的王子降生。他的生卒年代众说纷纭，如公元前 566 年至前 486 年、前 463 年至前 383 年等诸多说法，尚无定论。他成婚并育有一子，但为了寻求解决生、老、病、死这一人生根本问题，在十九岁或二十九岁时舍弃王子之位而出家，成为沙门。

当时的印度，由以赞颂神明的《吠陀》为圣典的婆罗门教（印度教的前身）占据主导地位，存在着严厉的性别歧视与通过瓦尔那制度（后来的种姓制度）实施的阶级歧视。

成为沙门的释迦专心修行，据传于三十或三十五岁时，在菩提伽耶的菩提树下觉悟。如《杂阿含经》中所说：“我已觉悟此法”（《大正藏》第二卷，第 322 页），据此可以认为释迦在此时觉知了贯穿宇宙的根本法（=妙法）。其后，释迦一直持续着弘法布教的行脚，直到八十岁入灭。

释迦所说的教义，对传统的婆罗门教及同时期被称为“六师外道”的自由思想家们的思想，进行了严厉批判。佛教不同于其他宗教的特点，在于“诸法无我”“诸行无常”等被称为“法印”的语句中得到了象征性的体现。

“诸法无我”是指，在一切现象（诸法）中，并不存在婆罗门教所说的“我”或灵魂那样的不灭实体。因此，佛教完全不承认创造宇宙、介入人间世界的神明观念。所存在的，唯有包括因果律在内的“法（达摩）”。从这个意义上说，佛教自始便立于彻底的无神论立场之上。“诸行无常”是指一切存在都是生灭变化的，不存在恒常不变的实体。

“诸法无我”“诸行无常”这两大佛教基本思想，总结起来就是“缘起说”。缘起意指由缘而生起，在现象世界中，不存在与他无关、仅凭自身而成立的恒常固定实体，万物都在因以及引发因作用的他缘关系下生灭流转。如龙树（Nāgārjuna，约公元 150 年～250 年）在《中论》中所说：“因缘所生法，我说即是空，亦为假名者，亦即是中道。”由此，“缘起”被认为与“空”“中道”同义。

此外，释迦还继承了前印度思想中的“业”与“因果”以及三世轮回的观念。因此，佛教的根本特征可归纳为“缘起”“因果”“业”“轮回”四项。缺失其中任何一项，都无法称之为佛教。

佛教经典即便是最古老的，也是在释迦牟尼入灭之后过了一段时间才被汇编成的，因此并非释迦亲口所讲的“直说”。然而，从被认为是在阿育王（在位前 268 年至前 232 年）之前成立的最古老佛典《经集》（Sutta-nipāta）等文献中，仍能在一定程度上窥见释迦的真实教义。在这些典籍中，

并未论述四谛等理论性的教义，而是以朴素的形式阐述了人应如何生活的道理。因为在当时，这种朴素的教导足以拯救人们。然而，随着时代的推移，人们的根性逐渐退转，就需要具有更强救济力的教法。对此，日莲在《报恩抄》中指出：“虽然内证相同，教法的流布却是，马鸣、龙树等优于迦叶、阿难，天台又优于马鸣等，而传教大师更是超越天台。到了末法之世，人之智慧浅薄，佛教之深奥益显。譬如，轻病用普通之药，重病需仙药，弱者须强健者扶助，此之谓也。”（第 206 页）

释迦的教法虽朴素，却主张人的绝对平等，深深打动了权威性的婆罗门教及否定道德的六师外道思想感到不满的人们之心。来自各个阶级的人们，不论是出家或在家，都归依释迦，形成了初期的佛教教团。参与教团的信徒包括男女国王、商人、农民等各类职业人士。不仅有艺妓、盗贼、奴隶、贱民，甚至也有曾信奉婆罗门教的婆罗门与富豪。据传，少年少女及高龄者亦加入教团。佛教教团内不承认职业、性别、年龄等差别。虽然在戒律上，对比男性，尼僧被要求遵守更为严格的规定，但在修行内容及因修行所获得的觉悟上，男女之间并无区别。释迦所说之法具有普遍性，人人皆可凭自身之力成为法的体现者，因此在觉悟的内容上，僧俗之别亦不存在。如此佛教的平等思想虽然遭到婆罗门教等既成势力的反对与迫害，但释迦在世之时，教团不断发展壮大。

释迦入灭后，教团由十大弟子之一的摩诃迦叶为中心加以运作。摩诃迦叶担心佛法将会灭失，因此在释迦入灭后不久便召集弟子，着手整理释迦教法（即第一次结集。此时尚未以文字记录，而是以口诵形式加以编集）。这便成为后来的经藏、律藏的原型。然而，随着教团发展并作为社会势力稳定下来，为了维护教团，有开始拒绝罪人、病人、少年少女加入的倾向。又因受印度社会差别思想之影响，出现了将女性置于低位、出家男性高于在家信众的男女差别与出家优先主义，并逐渐加强。同时，也开始对释迦给予特别视角并加以神格化。

佛教最初不过是在印度一部分地区流传的宗教，但据传在释迦牟尼灭度后一百年（或二百年）出现的阿育王（Ashoka 王）皈依佛教之后，佛教便传播至整个印度。直到阿育王时期的佛教被称为“原始佛教”。

阿育王之后，佛教教团逐渐分裂为许多部派。主要的部派在整个印度约有二十个左右。由于此时期的佛教是由诸多部派组成，故称之为“部派佛教”（后来的大乘佛教从批判角度称其为“小乘佛教”）。部派佛教的特点在于其出家主义，即将出家者置于在家者之上。此外，它认为此世中存在的佛唯有释迦牟尼，而修行以成佛为目标的“菩萨”也只承认“释迦菩萨”。被认为普通人不具备成佛的性质，其所能达到的最高境地是声闻的最高果位——阿罗汉。为达阿罗汉之境，必须断除烦恼，被认为是凡人难以企及的目标。

部派教团获得国王及富裕商人的大量布施，在经济上颇为繁荣。其结果，出现了为谋生而出家的僧人，乃至一边为僧一边从事放贷的情况，教团开始腐化。一方面，僧侣在特权庇护下闭居于寺院之中，试图整理并系统化释迦的教法，沉迷于繁琐的学术研究。部派佛教的教义因此被称为“阿毘达

磨”(Abhidharma, 意为对“达磨(法)”的研究)。将阿毘达磨的论著汇编而成的被称为“论藏”,与原始佛教时期所编成的“经藏”、“律藏”合称为“三藏”。

部派佛教的僧侣专注于自我觉悟的修行与学问辩论,对救度他人毫无关心,始终维持着极其以自我为中心的态度。对这样的部派佛教,自然地引发了其背离佛教本来面貌的批判。于是,批评部派佛教失却释迦精神、称其为“小乘”的佛教改革运动于公元前后兴起,由此诞生了大乘佛教。大乘佛教具有以下几个主要特征:

(i) 僧俗平等

大乘佛教不区分僧人与在家人,主张僧俗平等的立场。

(ii) 以成佛为目标的佛教

大乘佛教认为成佛是所有人应当追求的目标,主张人人皆可成为菩萨。

(iii) 强调利他行为

菩萨的特质在于利他行为。在这一点上,大乘佛教与只顾完成自身修行、不顾他人的部派佛教(小乘佛教)修行者(声闻)有着明显区别。因此,小乘佛教被称为声闻乘佛教,大乘佛教则被称为菩萨乘佛教。

(iv) 多佛并存的思想

大乘佛教认为,不仅有释迦佛,还有许多佛同时并存。此点与仅承认释迦佛的小乘佛教不同。

(v) 烦恼的容认

小乘佛教以断除烦恼为悟道的条件,而大乘佛教则视烦恼为成佛与成长的契机。这一观点常被以“烦恼即菩提”这样的标语来表述。

(vi) 尊重艺术与时代精神

小乘佛教的戒律禁止欣赏音乐、舞蹈和戏剧,而大乘佛教则将其视为供养佛塔或经卷的行为。这也体现了大乘佛教的在家性。同时,小乘佛教闭守自身教义,不顾当时的精神文化,而大乘佛教则积极吸收并响应时代精神文化。

(vii) 指向社会变革

大乘佛教拒绝封闭在内心世界的态度,致力于将佛教慈悲的精神落实于个人生活与社会实践之中。这一点也与偏重出家主义、隐居寺院、不顾民众生活与社会的小乘佛教形成鲜明对比。

大乘佛教运动的发起团体,为了表达各自的思想,平行地创作了大乘经典。在公元前后最早被认为成立的,是般若经系的经典,或者受其影响而成立的《维摩经》等。这些最初期的大乘经典由于对

部派佛教进行严厉批判，采取了将承担部派佛教的出家者（声闻、缘觉）排斥为不能成佛之存在的态度（“二乘不作佛”）。然而，这种态度反而构成了对声闻、缘觉的“反向歧视”，与旨在平等救济一切众生的佛教本来精神相矛盾。因此，为了纠正既有的部派佛教与大乘佛教的错误，重建“万人成佛”这一佛教本有的思想，法华经被创作出来。

法华经的创作地域，被认为是犍陀罗与喀什米尔等印度西北部地区，创作时期约在公元一世纪至二世纪之间（过去的学说中，有关法华经是在二三百年间陆续编纂的观点曾占据主流，但近年来，以胜吕信静所著《法华经的成立与思想》为代表，主张除〈提婆达多品〉以外的二十七品是在相近时期〈数十年之间〉一并创作的说法日益成为主流）。佛典最初通过口诵方式流传，但自公元前后开始使用文字，因此一般认为法华经从一开始即以文字形式进行编纂。

法华经是由一群确信自己已如释迦一样觉知根本之法（即妙法）的人们，在“此教即是释迦之本意”的信念之下，以释迦佛为主人公（教主）而创作的经典。

② 《法华经》创作的目的

自天台大师以来，通常将法华经前半称为迹门，后半称为本门。法华经首先在迹门中，对原本被认为不能成佛的声闻与缘觉，依次授予其未来成佛的记别。进一步，甚至对曾图谋破坏佛教教团的恶人提婆达多，也授记其成佛；此外还说到并非人间众生的龙王之女龙女即身成佛，从而揭示了恶人和女人亦能成佛。通过此法华经确立了“无一例外，人人皆能成佛”的法理。令一切人都成为妙法的体现者这一释迦的理想，正是在法华经的成立中首次于经典史上得以确立。

法华经不仅在理论上明确了“万人成佛”的法理，在后半部分的本门中还开启了通向成佛的具体修行之道。以往的经典往往倾向于认为佛国土是有别于人类现实所住的娑婆世界的异域，而法华经在〈如来寿量品〉中却揭示释迦佛即是在娑婆世界教化的佛，强调佛国土不在现世之外。即便是充满苦难的现实世界，正是在其之上建立幸福，才是佛教的精神所在，法华经明确否定了逃离现实、憧憬他界的幻想态度。

在此基础上，法华经进一步揭示了释迦佛究竟何时、如何成佛，并指出人人皆可效法其道而成佛。

〈寿量品〉中说，释迦佛成道并非在今生，而是在“五百尘点劫”这样无量久远的过去（“我成佛已来甚大久远”）；并说，其成佛之因，是在此之前所修行的菩萨道（“我本行菩萨道”）。就历史而言，释迦是在三十或三十五岁时成道的，这被理解为出家之后通过冥想等修行所积累的结果，然而〈寿量品〉指出，此“佛因”“佛果”只是表面的，真正的成佛之因，是在过去世中实践菩萨道之故。如前所述，所谓“行菩萨道”，其理必有可行之法，法华经明确指出，释迦佛正是以此法为师而成佛的。

法华经在“我本行菩萨道”这句话的文底，暗示了能使释迦佛成佛、亦能使一切人皆成佛的根本之法的存在。正是因为法华经暗示了这一根本之法的存在，才使其超越其他一切经典而成为最上乘经典。法华经所说的当时之人，通过〈寿量品〉的宣说，得以知晓妙法的存在，并由此逐步觉知。由此可见，法华经对于当时的众生，乃是具备高度救济力之经典。

《法华经》的编纂目的之一，是为当时的人们普遍开启成佛之道，但更大的目的在于为未来人类的幸福作出贡献。《法华经》自〈法师品〉以后，主要主题便是“佛灭后的弘传”。〈法师品〉中有以下文句：

“若于我灭后之恶世，能受持此经者，应当合掌礼拜，尊敬供养之，如供养世尊。”（《法华经》第 360 页，现代语译）

“此经，即使如来现在尚在时，亦多怨嫉。何况如来灭后，其怨嫉之多，更甚于如来在世时。”（同第 362 页，现代语译）

“若善男子、善女人，于如来灭后，为四众欲说此《法华经》者，当如何而说？是善男子、善女人，应入如来之室，著如来之衣，坐如来之座，为四众说此经。”（同第 366 页，现代语译）

此外，《法华经》中还说：“于如来灭后，于末法之中”（〈安乐行品〉，第 431 页），以及“若于恶世末法之时，能持是经者”（〈分别功德品〉，第 513 页），预见到释迦佛法的救济力将失效的“末法”时代即将来临。因此，《法华经》召唤出从久远过去以来即受释迦教化的六万恒河沙地涌菩萨，从地底下出现（〈从地涌出品〉），作为佛灭后弘传佛法的担当者。

在此基础上，登场的是专行礼拜修行的常不轻菩萨，即使遭受迫害，也通过这种逆缘弘传佛法，示现佛灭后的修行实践之形态（〈常不轻菩萨品〉）。

在〈神力品〉中紧接〈不轻品〉，说明释迦佛将佛灭后弘传佛法的使命，付嘱予地涌菩萨，特别是其中之上首——上行菩萨。虽称“佛灭后”，其本意应是指释迦佛法丧失救济力的“末法”时代。只要释迦佛法尚具救济力，作为其教主的释迦佛便无需有取而代之的弘传者登场。因此，上行菩萨所弘传的法，并非在末法中已失去力量的文上的《法华经》。

关于这一点，〈神力品〉中说：“若言其要，如来一切所有之法、如来一切自在神力、如来一切秘要之藏、如来一切甚深之事，皆于此经中宣示显说。”（《法华经》第 572 页）

天台大师称此为“结要付嘱”，在《法华文句》中说：“总结一经，仅在此四句。摄其枢要而授与之。”（《大正藏》第 34 卷，第 142 页）

天台由此示意，释迦佛付嘱给上行菩萨的法体，并非文上的《法华经》，而是其枢要——即未显于文上的深奥根本之法（=妙法）。〈神力品〉的偈文中又说：“能持是经者，将不久亦当得，佛于诸佛道场所得之秘要之法。”（《法华经》第 575 页）

通过受持《法华经》（是经），可得其奥底的“秘要之法”。也就是说，〈神力品〉与〈寿量品〉中“我本行菩萨道”一句所隐含的根本之法一样，表明《法华经》具备经文表层（文上）与深层（文底）二重结构的性质。

经文中表面的层次与深层的层次这一二重结构，也可在地涌菩萨的问题上看到。在〈从地涌出品〉中说：“我从久远以来教化这些众生”（《法华经》第 467 页），说明地涌菩萨是释迦佛自久远过去以来所教化的弟子。然而，地涌菩萨具足佛的德相——三十二相，其形象极为庄严伟大，即便释迦佛宣称地涌菩萨是自己教化的弟子，也如同一个二十五岁的青年指着百岁老人说“他是我的孩子”一般，是世人难以置信的。一般而言，“菩萨”是指朝向成佛之道而修行的存在，即便如此，经文却称地涌菩萨为释迦所教化的弟子，另一方面却又让人看作是“释迦是二十五岁青年，地涌是百岁老人”，这究竟意味着什么？此处正是经文表面之下隐藏着深层本意的地方。

如天台大师在《法华文句》中所言：“皆是古佛也”（《大正藏》第 34 卷，第 125 页），地涌菩萨在经文的“文上”表现为释迦佛所教化的菩萨，但其本质实为超越释迦佛之久远佛，此为其“文底”之本意。经文称地涌菩萨虽为菩萨却具三十二相，也正显现了此一深意。又关于地涌菩萨住于娑婆世界“下方”之说，天台大师在《法华文句》中解释为：“下方者，法性之渊底，玄宗之极地也”（同页），所谓“法性之渊底”“玄宗之极地”，可理解为生命根源的第九识，故地涌菩萨处于掌握根源妙法之佛之境界。

具有同样意义的二重结构亦可见于不轻菩萨。不轻菩萨在经文的文上，被视为释迦佛成道之前修行时代之名，但实际上，如日莲所指出：“释尊引用我因位所行，劝励末法初期”（第 1810 页），其本质是指代末法时期的弘教者。而且，如《法华经·譬喻品》中所说：“于无智人中不得说此经”（《法华经》第 204 页），释迦佛所教化者为顺缘能接受教义的众生，而不轻菩萨则是在遭受杖打、砖石等逆缘迫害中弘扬佛法，是与释迦佛完全相反的存在。天台大师注意到两者的对比，在《法华文句》中指出：“本已有善者，释迦以小护之；本未有善者，不轻以大毒之”（《大正藏》第 34 卷，第 141 页）。

依天台之意，释迦佛的教化对象是本已有善根（本已有善）的高根机众生，以护持其善根而施以小法。相比之下，不轻菩萨则为救济全无善根（本未有善）之劣机众生，即使遭遇反抗，亦施以大法。在此，天台明确指出，不轻所弘之法超越释迦佛所说之法，乃更为伟大的教法。即在释迦佛法之局限暴露之时代——即末法时代——正是由不轻菩萨（即地涌菩萨）弘扬超越释迦佛法的“大法”。由于不轻菩萨亦属于地涌菩萨之内，故此可解天台大师之意为，从说小法的释迦佛，转变为弘大法的地涌菩萨，是教主之交替、时代之转变。

对此，日莲在《致曾谷入道殿书》中亦言：“佛灭之后，有三时。正像二千余年中，尚有下列种之者。如同在世四十余年然。若不知机根，不可轻与实经。今已进入末法，结缘之者渐趋衰微，权实二机皆尽。彼不轻菩萨出现在末世，正是击鼓传毒之时”（第 1393 页）。意即，正法·像法时代之众生为曾受下种之本已有善机根者，而末法时代之众生则为未曾受下种之本未有善机者，故必须由不轻菩萨出现在此逆缘之世进行教化。

“教主的交替”这一视角，在理解《神力品》中“结要付嘱”的意义上，也构成重要钥匙。《神力品》经文上记载为：久远实成的释迦佛，将灭后弘扬佛法之使命，付嘱于其所教化之弟子——地涌菩萨，尤其是上行菩萨。然而，如前所述，地涌菩萨之本地非单纯释迦佛之弟子，而是久远的佛。故此，“释迦佛向上行的付嘱”在表面上是佛向弟子菩萨授予权能与责任，实质上则是“教主由释迦佛转向上行菩萨”的象征。更进一步，释迦佛是依根源妙法而被成佛之“本果之佛”，而上行则是持有作为成佛之本因之“根源妙法”，并直接弘扬此法的“本因之佛”。

关于这一点，池田大作在《法华经的智慧》中指出：“《神力品》的‘付嘱’仪式，简言之，是从‘本果妙的教主’向‘本因妙的教主’的接棒。这意味着，从以灿烂庄严的三十二相‘佛果’为理想形象中心的佛法，向以凡夫的‘佛因’为中心的佛法进行根本性转换。”（《法华经的智慧》第五卷第 190 页）。既然教主更替，那么末法时期就不是释迦佛登场的舞台，释迦佛成为过去的佛。末法之世将由弘扬妙法的上行菩萨以教主身份出现，正是在宣示这一时代应当遵从上行教化的未来讯息，这便是《神力品》的要旨。

《法华经》在《如来寿量品》的文底揭示了不仅是释迦佛，而是万人成佛之本因的根本妙法的存在，并在《不轻品》中阐明了末法时期的实践样态。进一步，在《神力品》中预言了弘扬妙法的上行菩萨将于末法出现。因此可以理解，《法华经》本身虽在末法时代已失去救济力，但通过预言末法弘扬妙法之教主的出现，而具有辅助该佛进行教化的作用。关于“《法华经》是为谁而说”的问题，日莲在《选择法华经要义抄》中指出：“寿量品的一品二半，从开始到结束，完全是为正法灭度后的众生而说。在灭后之中，尤为末法今时的日莲等而说也。”（第 154 页）并进一步说：“有人质疑曰：多宝佛的证明、十方诸佛的协助、地涌菩萨的涌出，这些究竟是为了何人？（中略）经文中说：‘何况灭度之后’，‘令法久住’等语。依据这些经文来看，完全是为我们而说也。”（第 155 页）也就是说，《法华经》本身无法直接救度末法众生，但却具有辅助末法教主进行教化的辅助功能。

关于此点，池田大作在旧版创价学会版《法华经》的序文中写道：“二十八品被作为三大秘法佛法的序分与流通分而加以运用。”这一言明是依据《观心本尊抄》中所示之五重三段的第五“文底下种三段”（第 138 页）为基础。即，在日莲佛法中，南无妙法莲华经（内证的《寿量品》）为正宗分，而包括文上《法华经》在内的十方三世诸佛之微尘诸经，则成为其序分与流通分。末法之世所弘扬之法体，仅为三大秘法的南无妙法莲华经，文上《法华经》仅作为弘扬三大秘法之手段而存在。这一点极为重要。因此，《教学要纲》所称“日莲大圣人以在印度成立的大乘佛教代表经典之一的《法华经》为根本经典，确立了救济众生的新修行法”（同书第 19 页）之说，反而是一种误解。对日莲

而言，《法华经》并非其所依之根本经典。日莲并非通过《法华经》而觉知妙法，其为自解佛乘者（《寂日房御书》第1269页），对于日莲来说，《法华经》仅是用于弘扬妙法的手段。立足于此视角，方能理解日莲宣扬《法华经》与释迦佛的真正意图。

然而，除日兴门流之外的身延派等他们流虽认同日莲为上行菩萨，却并未明确释迦佛成道之本因法，将上行视为受释迦佛托付于佛灭之后进行弘教的“佛使”，仅止步于对《法华经》的表面理解。例如，身延派依循天台《法华玄义》认为释迦佛成道的本因，是五百尘点劫以前所修菩萨道，但却未明确指出其所行之法为何。他们无法理解使释迦佛成道的能生之法，乃是根本妙法（南无妙法莲华经）。反观《教学要纲》，虽有提及释迦佛的本果（久远实成），却完全未言及其所由来的本因。对于上行菩萨，也仅描述为被释迦佛教化，受托弘扬末法之使者与代理人，毫无其为本因之佛的认识。这表明《教学要纲》囿于《法华经》文上的教相，未能理解文底之本义，与身延派等处于同一层次。

（4）日莲宣扬释迦佛与《法华经》的意义

日莲向门下宣扬释迦佛为“教主释尊”，并持续强调《法华经》是最为殊胜的经典。当时，天台宗、南都六宗等旧佛教教派无一例外地趋向密教化，而以法然为开端的专修念佛也迅速扩展，净土教广泛渗透整个社会。在这种背景下，为了弘扬自己的宗教，日莲必须将信仰大日如来或阿弥陀如来、依附密教经典或《净土三部经》的人们的心，重新引回至释迦佛与《法华经》。因此，在弘扬三大秘法之前，日莲必须实践严厉破斥以《法华经》以外的诸经为基础的念佛与真言等各宗派。这一点，可以从日莲在三十二岁宣言立宗、开始弘扬南无妙法莲华经之际，对念佛与禅宗进行了破斥这一行为中看出。日莲对释迦佛与《法华经》的宣扬，可被视为在当时那种背景下，为引导人们走向三大秘法所采取的方便（手段）。

例如，骏河国富士郡上野乡的地头南条兵卫七郎，于文永元年（1264 年）前后成为日莲的门下。兵卫七郎长期是念佛信徒，因此日莲教导说：「释迦如来对于我等众生来说，是父母、是导师、是主宰。为了我们众生，阿弥陀佛、药师佛等虽为主尊，却不能作为我们的父母与导师。唯一具备三德、恩德深重之佛，只限于释迦一佛。」（《南条兵卫七郎殿御书》第 1825 页）这番教导，正是为了断除兵卫七郎对阿弥陀佛的执着而进行的教导。

又如《法华取要抄》中记载：「教主释尊自五百尘点劫以前，已成妙觉果满之佛。大日如来、阿弥陀如来、药师如来等尽十方诸佛，皆为我等本师——教主释尊之部属。犹如天月浮现万水之中。」（第 151 页）类似的教导，在众多御书中广泛可见。其文意明确，将释迦佛作为“教主释尊”进行宣扬，是为了排斥大日如来、阿弥陀如来等诸佛而施行的化导。

日莲在宣扬释迦佛的同时，对于门下富木常忍与四条金吾夫妇上报建造释迦佛像之事，也予以认可与称赞。但那只不过是出于对当时仍执着于释迦佛像之门下机根的顾虑，而所作的应机之举而已。从日莲主动劝导门下建造释迦佛像的例子来看，是全无的。日莲从未将释迦佛作为本尊（信仰对象）供奉（虽在被流放伊豆时，曾接受地头所赠释迦佛像作为随身之佛，但他也留下遗言，在他死后将该佛像安置于墓地旁，并未视其为本尊供奉）。日莲授与门下作为礼拜对象的本尊，唯有中央书写「南无妙法莲华经 日莲（花押）」的文字曼荼罗而已。由此具体行为，可窥见日莲之本意。

日莲认同天台大师以五时八教之教判所做出的判断，认为《法华经》是最为殊胜的经典，是最准确表明佛之觉悟的第一经典。例如，《开目抄》中说：「阅读佛陀五十余年所说的诸经与八万法藏，有小乘与大乘，有权教与实教，有显教与密教，有柔和之语与粗厉之语，有真实之语与妄语，有正见与邪见等种种差别。唯有《法华经》是教主释尊的正言，是三世十方诸佛的真言。」（第 54 页）这些教导，毫无疑问，是为了破斥真言密教、净土教、禅宗等当时诸宗各自所依经典的主张。因为日莲与各宗之间的理论争点，正是《法华经》与其他经文之间的优劣之别。因此，日莲在弘扬《法华经》文底所示的“南无妙法莲华经”之前，强调《法华经》超越其他经文的卓越性。换言之，《法华经》二十八品的使用，是作为引导人们信仰南无妙法莲华经之手段。

当然，日莲强调他自己是“《法华经》的修行者”。提到“《法华经》的修行者”，人们往往倾向于理解为，《法华经》是根本，而日莲则是依据《法华经》所教导的内容去修行的从属性存在（这是身延派等五老僧系宗派的理解）。然而，这一说法也必须从“以《法华经》作为弘扬妙法的手段”这一含义来理解。日莲亲身经历了与《法华经》所预言相符的严酷法难，以身体“阅读”了《法华经》的文句。这种“身读”是为了通过《法华经》来证明自己教义的正当性，使人们更容易接受日莲的教说而进行的实践。日莲如同《法华经》中所记所经历的诸多法难，是任何人都不得不承认的客观事实，因此那些接触到这一事实的人们心中自然生起“日莲并非等闲之辈，至少他的主张值得认真倾听”这样的想法。也就是说，日莲通过《法华经》的“身读”这一客观事实，为人们接受“南无妙法莲华经”打下了基础。总而言之，日莲并非是受限于“文上”的《法华经》的存在。应理解为他是历史上首次弘扬连《法华经》都未能明确显示的根源妙法的“教主”，这一认识正是理解日莲佛法的关键所在。

日莲以释迦佛与《法华经》作为当时引导人们教化的手段进行宣扬，但与此同时，也明确指出了它们的局限。如前所述，在《妙密上人御消息》中说道：“如今已入末法，每人皆有重病，以阿弥陀、大日、释迦等之轻药，难以治愈”（第 1708 页），断言释迦佛无法救济末法之众生。

关于《法华经》，日莲在《上野殿御返事》中亦明确指出：“如今已入末法，其余诸经乃至《法华经》皆无所用，唯应为‘南无妙法莲华经’”（第 1874 页），指出《法华经》在末法时代对众生救济亦已无力。

日莲内心的真实意图，在文字曼荼罗本尊的相貌上有着清晰的展现。向弟子们所写的个别御书中，必须顾及每位门下弟子的根机，但“本尊”作为教义的根本，却是超越个别众生机根的日莲真意的体现。文字曼荼罗本尊中央所书写的是“南无妙法莲华经 日莲（花押）”，而释迦牟尼佛与多宝如来则被绘于左右脇土的位置。以日莲出发前往佐渡岛前夕所绘的第一幅文字曼荼罗——楊枝本尊为首，亦存在多幅日莲真迹本尊中并未绘有释迦佛与多宝如来的例子。此事实显示出：释迦佛在曼荼罗本尊中是可以被省略的第二位的存在。与此相对，从未有“南無妙法蓮華經 日蓮（花押）”被省略的文字曼荼罗。

正如《日女御前御返事》中所述：“这些佛、菩萨、大圣等，乃至序品列坐中的二界八番之杂众，一人不漏皆居此御本尊之中，受妙法五字之光明照耀而显现本有尊形。此即所谓本尊”（第 2087 页），“南无妙法莲华经 日莲（花押）”正是使十界众生显现本有尊形的主体中心。也就是说，“南无妙法莲华经 日莲（花押）”即是日莲本尊的本质要素。尤其是在曼荼罗本尊完成期——弘安时期所绘的本尊中，“南无妙法莲华经 日莲（花押）”以一体方式书写，其相貌体现出日莲与“南无妙法莲华经”是一体不二的“根源佛”（即“人法一箇”）的意义。顺便提及，《教学要纲》对于日莲佛法之根本——曼荼罗本尊的相貌的意义完全没有进行论述。将日莲定位为释迦佛“使者”的《教学要纲》的立场，自然无法说明将释迦佛置于脇土位置的曼荼罗本尊相貌的意义。

此外，日莲在《下山御消息》中亦称自己为“较教主释尊更为重要的修行者”（第 299 页）。为何日莲会“较教主释尊更为重要”？这是因为他是弘扬释迦佛亦未曾开示的、能令万人成佛之根本法（即“南无妙法莲华经”）的“教主”。若日莲只是释迦佛的“使者”或“代理人”，则无从成为“较教主释尊更为重要”的道理。从此可明确看出日莲内在深意的确立。

（5）日莲确立下种佛法

奉持《法华经》的教团，在印度是受到既成的小乘与大乘教团迫害的弱小势力，但当《法华经》经由中亚传入中国之后，便作为代表性的大乘经典受到高度评价（最初的中文译本成于公元 286 年）。促成这一契机的，是公元 406 年鸠摩罗什所译的《妙法莲华经》的诞生。鸠摩罗什将《法华经》的文义准确而通俗地译出，使中国人得以通过《妙法莲华经》第一次认识到《法华经》的内容。

自佛教于公元前后传入中国以来，为判断诸多经典的高下及其相互关系，遂展开了多种教相判释（教判）。六世纪出现的天台大师智顗（538～597 年）提出了所谓的“五时八教”之教判，打破了既有的教判体系，明确指出在一切经典中，《法华经》是最胜第一的经典。天台从《法华经》的内容中抽出“一念三千”之法理（即在一念的生命中包含十界、十界互具、十如是、三世间，相乘而得三千世间之义），并以之作为修行的指导。天台所示之修行，是观想自己生命的禅观行，因此他以“一念三千”的法理作为禅观行的指导。

然而，由于其修行并未明示成佛之根本法，因此极其艰难，唯有极少数具有高度能力的出家僧才可成就。对于拥有世俗职业的在家者而言，实在无法践行。若从实践层面而言，可谓天台佛法自始即已存在破绽。

况且，整个中国佛教在唐朝灭亡（907 年）之后进入衰退期，至北宋时期（960～1127 年），连度牒（出家为僧之凭证）、皇帝所赐的紫衣及师号等亦成为买卖之物，佛教教团的腐败进一步加深。民众间所流行者，是缺乏佛教实质的净土教与禅宗，而天台佛法则在其压迫下逐渐衰微。1127 年北宋被女真族（通古斯系民族）所灭之后，中国佛教几乎已丧失实质内涵。关于此点，日莲在《显佛未来记》中写道：

“在汉地，高宗皇帝时，北狄（指女真族——引者注）占领东京（北宋首都开封——引者注），至今已百五十余年，佛法与王法均已灭绝”（第 610 页）。

将天台宗传入日本之传教大师最澄（767～822 年），也面临天台佛法在修行面上的局限。再加上传教大师同时将密教引入天台宗，故其圆寂后不久，弟子慈觉（794～864 年）等人便迅速倾向密教，致使整个日本天台宗密教化。密教咒术的加持祈祷取代天台教学之研修而被优先实行。

此外，自平安末期保元、平治之乱以来，战乱不息，天台宗总本山延历寺也养有众多僧兵，自身亦演变为庞大的军事势力。此正是《大集经》所言“白法隐没、斗争言讼”之局面。

释迦佛教法失去救济众生之力的“末法思想”，是《法华经》在内的众多经典中共通的佛教观念。在日本，普遍认为 1052 年（永承七年）是末法元年，其中以传教大师之著作《末法灯明记》为其代表。

日莲正视包括日本在内的佛教现实，判断自己所处的时代乃是释迦佛法已失去效能的“末法”，并决意创立超越既有佛教的全新佛法。据信，日莲于出家受戒不久、约十六岁时，在故乡清澄寺即已觉知根本之法。关于当时的宗教体验，日莲在《三藏善无畏抄》中说：

“日莲乃安房国东条乡清澄山之人，自幼便向虚空藏菩萨立愿曰：‘愿成日本第一智者。’虚空藏菩萨即于目前显现为高僧，授予我如明星般的智慧宝珠。或为其验乎，日本八宗及禅宗、念佛宗等大纲，已大略窥其梗概”（第 1192 页）。

又在《清澄寺大众中》一文中写道：

“曾从肉身之虚空藏菩萨处得授大智慧。或许是哀怜我曾祈愿‘愿成日本第一智者’，遂授予如明星般之大宝珠，我以右袖承接。自此阅读一切经典，便大致明了八宗及一切经之优劣”（第 1206 页）。

“知晓八宗与一切经的胜劣”，意味着已经把握了判断其胜劣所依据的根本真理。换言之，可以认为，日莲在此时已觉知宇宙根源之法，即妙法本身。关于这一点，户田城圣指出：“我们御本佛·日莲大圣人，于十六岁之年即觉醒于人类救济的大愿，并亦开悟于宇宙的哲理”（《户田城圣全集》第三卷，第 292 页），表明他认为日莲在十六岁时已悟得“宇宙的哲理”。创价学会亦一贯主张日莲在十六岁时已觉知妙法（创价学会教学部编《教学的基础》2002 年、《教学入门》2015 年）。然而，本次的《教学要纲》完全未提及日莲十六岁时的觉悟，彻底予以忽视。如果将日莲视为末法的本佛，那么日莲是在何时觉知妙法这一点便是至关重要的问题，《教学要纲》对此含糊其辞，实属不当（《教学要纲》称：“大圣人自身因龙口之法难为契机，站在了从释迦佛那里受嘱‘南无妙法莲华经’的上行菩萨使命之上，并达到了自我觉知该‘南无妙法莲华经’的究极自觉”（同书第 76 页），此即表明是在龙口法难时觉知南无妙法莲华经。若依此说，则意味着日莲自立宗宣言至龙口法难之前，一直弘扬的竟是尚未觉知之南无妙法莲华经）。若要无视其十六岁时的觉悟，则必须明确给出理由。若完全不作任何解释，此种态度即为放弃说明责任，难免遭到无责任与不诚实之批判。

觉悟妙法之后，日莲随后游学于镰仓、京都、奈良等地，一边精读一切经，一边检证各宗教义。据推测，这是为弘通自身所悟之妙法所做的准备工作。

在游学过程中，日莲所确认的内容为：①在一切经典之中，《法华经》是最为殊胜之经典；②当时诸宗犯有谤法（毁谤正法）之误；③时代已进入“末法”；④日莲自身正是末法之教主——上行菩萨（同样的见解也见于创价学会教学部编《教学的基础》）。经过长达十六年的准备，日莲于三十二岁时，在故乡清澄寺向人们讲述南无妙法莲华经之唱题行，开启了妙法的弘通（立宗宣言）。

在日莲之前，“南无妙法莲华经”这一语句已然存在，但日莲所说的“南无妙法莲华经”其意义却有所不同。以往的“南无妙法莲华经”，字面上是指对妙法莲华经（法华经）这部经典的归命。但在日莲那里，正如《曾谷入道殿御返事》中所述：“人们只认为‘妙法莲华经’这五字是名称而已。实则不

然，是‘体’。所谓体，即是心。”（第 1438 页）这说明，“妙法莲华经”并非仅是经典之名称，而是《法华经》在文底所隐示的根源法体。而且，在日莲之前的唱题行并未广泛弘扬，仅作为自行之修行存在。对此，《三大秘法抄》中言：“进入末法，现在日莲所唱之题目，异于前代，涵盖自行与化他，为‘南无妙法莲华经’”（第 1387 页），也即，日莲所创之唱题行，并非仅限于自修，而是广泛弘扬于他人之修行。此种唱题行无论能力与否，人人皆可平等实行，因此佛之觉悟通过日莲创立之唱题行，首次向全人类敞开。

如前所述，《法华经·寿量品》在“我本行菩萨道”之文底暗示存在使释迦佛及一切佛成佛之本因——根源之法，但并未命名此法。对此，日莲在《当体义抄》中指出：“至理无名，圣人观理，为万物命名之时，有一法，因果俱时不思议。此名曰‘妙法莲华’。此‘妙法莲华’之一法，具足十界三千诸法，丝毫不缺。修行此法者，得佛因佛果同时并现。”（第 618 页）这表明，日莲赋予根源之法以“妙法莲华经”之名称，并以称念此名的方法，为人们展现将根源之法体显现于生命之上的路径。正如《诸法实相抄》中所述“妙法莲华经の五字七字”（第 1792 页），“妙法莲华经”与“南无妙法莲华经”作为表示根源法体之语义上是等同的，但作为修行之行体，则必须是“南无妙法莲华经”。如此可见，日莲所创之唱题行，以“南无妙法莲华经”明示根源妙法，为全人类开启成佛之道，此实为人类史上空前未有之伟业，亦可谓连释迦、天台、传教亦未能成就之旷世壮举。

日莲之所以敢于迈出首创涵盖自行与化他的唱题行这一前人未曾涉足之举，其前提理应是已自觉自己即是《法华经》中所预言的上行菩萨。如果没有坚信自己具备履行此举的资格，是无从迈出连天台、传教等人亦未能实行的实践之道的。

立宗宣年之后，日莲进入镰仓，以松叶谷的草庵为据点开展弘教活动。以正嘉大地震等天变地夭为契机，三十九岁之际，他向最高权力者北条时赖递交《立正安国论》，进行了劝谏国主的行动。此番破斥法然的专修念佛并进谏权力者的行为，招致了严酷的镇压，从松叶谷法难到流放伊豆，乃至小松原法难等，日莲遭受了无数足以危及性命的大难，这是众所周知的事实。这一连串行动，正是通过接受《法华经》所说的法难，以此证明自己弘教正当性的实践。

在日莲的活动中，最为重大的转机是他五十岁时的龙口法难与流放佐渡。龙口法难是一场在处刑即将执行前幸免于斩首的生涯最大危机，而在以往的学会教学中，皆解释为日莲于此时显现了久远元初自受用身之根源佛境界，完成了“发迹显本”（创价学会教学部编《教学的基础》及《教学入门》）。然而，《教学要纲》却并未使用“发迹显本”一词，通篇亦未使用“久远元初”与“自受用身”等术语。久远元初在学会教学中可谓是关键词般的重要概念，《教学要纲》却完全未解释为何避用此语，此点正可指出其未能诚实履行说明责任的不诚实态度。

《教学要纲》以“日莲在龙口法难时站在履行上行菩萨职责的立场”（该书第 43 页）来替代“发迹显本”的说法。如前所述，此一认知与身延派日莲宗的主张相同。然而，若按此解释，则日莲在龙口法难之前尚未自觉为被付嘱的上行菩萨，却已弘传南无妙法莲华经。按佛教的根本原则，未得佛

法付嘱而弘扬佛法，是绝不可能之事。此点在天台、妙乐、传教等未弘传南无妙法莲华经的缘由上，《诸法实相抄》亦明确指出：“天台·妙乐·传教等，虽于心中已知之，然未曾于言语中表达，只藏于胸中。此亦合乎道理，因未得付嘱故也”（第 1788 页）。由此可见，《教学要纲》与身延派之见解明显违背佛教之原则。如前所述，日莲在立宗宣言并决意弘扬南无妙法莲华经之时，理应已确立了自己即是上行菩萨的信念。

自龙口法难之后，日莲超越了此前“上行菩萨再诞”之立场，开始以末法本佛（教主）之姿振作而行。这一点体现在他于龙口法难后开始显现文字曼荼罗本尊的行为中。以“南无妙法莲华经 日莲（花押）”所书写之曼荼罗本尊，在《日女御前御返事》中有述：“此日莲，乃何等不可思议也？连龙树、天亲、天台、妙乐等亦未曾显现之大曼荼罗，于末法二百余年之际，首次以此为弘扬法华之旗帜而显现之也”（第 2086 页）。此乃佛教史上前所未有、无人曾显现之本尊。显现为众人礼拜对象之本尊，唯有当代教主方能为之。曼荼罗本尊被信受而勤行唱题于自行与化他之处，即为戒坛，因此，藉由本尊之图显，题目·本尊·戒坛之三大秘法之佛法全体，方才首次完整地显现出来。

（6）日莲圆寂后的日莲教团——日兴门流与他门流的差异

建治五年（1282 年）十月，在日莲于池上宗仲宅邸圆寂前五日，他从门下高僧中选出六人（按入门顺序为日昭、日朗、日兴、日向、日顶、日持），指定为“六老僧”（《宗祖御迁化记录》）。据推测，这一人选反映了希望在日莲圆寂后，那些活跃于镰仓、富士、下总等地的有力门下能齐心协力维持教团的愿望。日莲在遗言中曾指示六老僧轮流守护其墓所（《墓所可守番帐事》）。然而事实上，教团在日莲圆寂后不久便开始分裂。其中最为严重的对立是日兴与其余五人（即五老僧）之间的对立（此即所谓“五一相对”，详见拙著《日兴门流与创价学会》）。在日莲圆寂后，位于身延的墓所由日兴为中心进行管理，但在百日法会之后，五老僧中无一人前来身延，也未参与墓所轮值守护。

日兴与五老僧之间的主要差异如下：

- ① 日兴自称为日莲的弟子，而五老僧则自称为“天台沙门”，将自身归于传教大师（最澄）一派的流传。
- ② 日兴效仿日莲，拒绝与他宗一同进行国家安泰祈祷；而五老僧则与他宗交流并共同进行国家安泰祈祷。
- ③ 日兴遵守“神天上之法门”，禁止参拜神社；而五老僧允许参拜神社。
- ④ 日兴重视日莲的御书，致力于收集与讲解；而五老僧轻视以假名书写的御书，有的甚至将御书刮削处理。
- ⑤ 日兴以文字曼荼罗为本尊；而五老僧以释迦佛像为本尊，轻视文字曼荼罗。
- ⑥ 日兴禁止抄写经典及部分诵读，专修唱题与弘教；而五老僧则进行经文的抄写与部分诵读。

这些差异在 1285 年日向前来身延，被任命为学头之后浮出水面。身延的地头波木井实长受日向影响，开始进行神社参拜与造立释迦佛像等日兴严令禁止的行为。由于波木井实长明确表示不从日兴之教导，日兴判断若继续留在身延将无法守护日莲的正统教义，于是在 1289 年率领门下弟子离开身延。随后，日兴移居至门下有缘之人南条时光（时任地头）所管理的骏河国富士郡上野乡（今静冈县富士宫市），在此建立了大石寺。从此以后，日兴门流以大石寺为中心展开。

关于离开身延之际的心境，日兴在《对原殿的回信》中如是表达：

“离开身延山一事，羞愧难当，失意难尽言表，然细思反省，若能于任何地方继承圣人的正义使之弘扬于世，方为根本。即便如此，我仍一心一意思惟，弟子诸人皆与师对立，唯日兴一人，守持本师正义，自觉此为遂行本愿之仁者，是故未曾忘却本意。”（第 2171 页）

此处日兴严词破折五老僧，称其为“师敌对”，并表达唯有自己方是正统继承与弘通日莲教义之人。日兴于建立大石寺后，于 1298 年迁至重须谈所，致力于门下育成，在此期间亦持续批判五老僧。1309 年，他命令重须谈所首任学头寂仙房日澄（一二六二～一三一〇，五老僧之一日顶之弟，而日顶当时已归伏于日兴门下）破斥五老僧之谤法。此后，日澄所撰文书获得日兴印可，并由日兴亲自补充末尾八条，最终完成《富士一迹门徒所知之事》（第 2174 页）。日澄圆寂后，第二代学头三位日顺（一二九四～一三五六）依据此书完成《五人所破抄（破五人抄/破斥五人书）》（第 2185 页），彻底展开破折五老僧之作业。日兴于 1333 年圆寂，享年 88 岁。临终前一月留下了二十六条的《日兴遗诫置文》（第 2195 页），训诫未来门下，其开首两条写道：“富士之立义，丝毫不违本师之弘通”，“五人之立义，逐一违背本师之弘通”，强调五老僧门流背离日莲教义。

由此可见，日兴至生涯之终，仍持续破折五老僧未得日莲真意而鼓吹邪义的立场，这一事实彰显了日兴对正邪的严格辨别态度。如其毅然离开身延、不容波木井实长谤法之举所示，日兴对于教义的态度极为严格。强调日兴与五老僧之相异（五一相对），并严正划分正邪，是日兴门流的显著特征；而相对地，他们流则倾向于回避五一相对的问题。

反观《教学要纲》中虽记载：“大圣人圆寂之后，正确继承并传持大圣人佛法的是日兴上人”（同书第 159 页），但却未说明日兴何以为“正确继承并传持大圣人佛法”之人，也完全未提及日兴与五老僧之间的差异。如此一来，不仅无法充分显示日兴的正统性，反倒更像是归于五老僧门流之列。

《富士一迹门徒存知之事》和《五人所破抄》中所示的日兴与五老僧之间的六项相异之处，前文已述及，除此之外，还有一个重要的相异点即为文字曼荼罗的书写方式。以日兴为例，在曼荼罗中央记载“南无妙法莲华经 日莲 在御判”，并且不允许门下采用其他写法。日莲在“日莲”之文字上加盖花押，而花押非本人不能书写，因此，日兴便以“在御判”代之。换言之，日兴完全继承了日莲以“南无妙法莲华经 日莲（花押）”为本尊图显之形式。与之相对，五老僧通常是在“南无妙法莲华经”之下书写自己的名字。例如日朗，在文字曼荼罗上便写作“南无妙法莲华经 日朗（花押）”。他们可能仅从外形上看到日莲在“南无妙法莲华经”之下书写“日莲”及花押，便误认为应在“南无妙法莲华经”之下书写本尊书写者自身之名。而日兴始终在“南无妙法莲华经”下书写“日莲 在御判”，正是因为他信仰日莲为与“南无妙法莲华经”一体之根源佛。相对地，五老僧在“南无妙法莲华经”之下书写自己姓名的行为，透露出其将日莲视为与自身同等之存在的认识。可见五老僧未能确立日莲为与妙法一体之本佛的认知。

日兴从未将自己与日莲等同对待，而是将自身书写本尊之行为称为“书写”，并在署名时写作“书写之 日兴（花押）”，明确表明其对该本尊书写负有责任。当然，这里“书写”并非指单纯描摹某一特定相貌的本尊，而应理解为忠实继承日莲所确立之曼荼罗本尊图显之样式。

日兴在门下亦严格贯彻此种曼荼罗本尊书写样式，此举极具特色，可推知他曾从日莲处直接获得有关书写本尊的具体教示。因为教义上极为严谨的日兴，不可能毫无依据，仅凭一己判断擅自决定如

此重要之本尊书写形式。被认为是由日莲授予日兴的关于曼荼罗书写的相传文献，便有《御本尊七箇相承》及《本尊三度相传》等。在《御本尊七箇相承》中明确写道：“关于本尊书写之事，应与我所图显之形同。若不书写‘日莲御判’，则天神地神亦将不加庇佑”（《富士宗学要集》第一卷第32页）。其中清楚指示应在“南无妙法莲华经”之下照日莲原样书写“日莲 在御判”。日兴门流之曼荼罗本尊基本皆遵从此等相传书之内容，由此事实亦可佐证日莲确曾将相传授予日兴。

包括本尊书写方式在内，日兴与五老僧之间的差异极其重大。为何会出现如此差异？简言之，应是由于各人在日莲处所受教示之内容有所不同。日兴自伊豆流罪时代始，历经佐渡期、身延期直至日莲入灭，其间为日莲最亲近之高弟，亦得以亲历其思想展开的全过程。与此相对，以日昭、日朗为代表的五老僧，仅在日莲佐渡流罪之前的镰仓时期有所接触（并无日昭、日朗赴佐渡或身延拜访日莲之记载）。日向、日顶虽于佐渡、身延曾与日莲接触，然各自以上总、下总为活动地域，故在身延接受教导之时间亦属有限。日持虽或曾于佐渡、身延与日莲有接触，但无确凿记载可资佐证。反观日兴，因自伊豆流罪至日莲入灭，一直居于得窥其思想深处之立场，故推测其亦有机会接触日莲之深层思想。关于日兴与五老僧间差异之成因，户田城圣也曾于回答会员提问时指出，乃因五老僧“在身边聆听真正真理的时间太少”所致（《户田城圣全集》第二卷第156页）。

日莲正式开始本尊图显是在佐渡时期以后，关于三大秘法包括戒坛之教示则始于身延时期。故若仅了解至镰仓时期为止之教示，则无从明确掌握本尊与戒坛之教义乃属理所当然。譬如，日向所著《金纲集》虽为教义之书，但其中所述仅为唱题之教义。日昭与日朗之著述亦只言唱题修行，对于本尊与戒坛之教义则全无涉及。

（7）日兴门流的“日莲本佛论”

日莲传授给日兴的教义，被作为《本因妙抄》《百六箇抄》《御本尊七箇相承》《本尊三度相传》等相传书流传于日兴门流（《御义口传》也被视为准相传书）。身延派等其他门流则将这些相传书视为后世伪作的伪书，全面否定了日莲向日兴传授这些教义的事实。从文献学角度来看，尚无法证实日莲确实将这些相传书授予了日兴，但同时也没有足够确凿的证据可以断定其绝无可能。实际上，日莲确实有可能将相传书授予了日兴。从思想内容来看，日兴及其门弟的思想与行动与相传书所载内容高度一致，从这一点来看，这些相传书真实存在的可能性反而更高。

一般而言，对于文献的真伪问题，如果缺乏文献学的确凿证据，则应视为真伪未决，单凭此点就断定为伪书，在逻辑上是错误的。因为也可能在之后发现其为真书的证据。在日莲的御书中，仅当其部分真迹尚存，或有真迹曾存在的记录，亦或有其直弟子或再传弟子等的古抄本时，才被视为真书；而其他真伪未决的文献，则被身延派等研究者排除在研究材料之外。然而，这种做法实际上将所有真伪未决的文献等同于伪书，过于偏重文献学，不能认为是合理态度。事实上，那些曾被视为真伪未决的御书中，后经发现真迹或古抄本的案例并不罕见。再如《三大秘法抄》过去虽被严重怀疑为伪书，但近年通过计量文献学的方法利用计算机分析，反而得出其为真书可能性较高的结论（伊藤瑞叡《为何如今重提三大秘法抄》）。因此，我们不应将文献学绝对化，即便是没有真迹或古抄本的真伪未决御书，只要其思想内容无异于日莲教义，也应作为研究资料加以活用，这才是恰当的态度。

此次的《教学要纲》，在基本立场上亦与身延派一致，对于没有真迹或古抄本的御书基本不加采用；对于日兴门流的相传书，连其名称都完全忽视。《教学要纲》虽未如身延派那样明确地将日兴门流的相传书定为伪书，但通过否定也不肯定的态度，将之彻底排除在外的做法，在实质上可被视为与身延派无异。

在这些相传书中，《本因妙抄》存在以下抄本：其一是由日兴之弟子日尊（1265—1345）所书写的自笔本，经要法寺第十九世日辰（1508—1576）所传；其二为大石寺第六世日时（？—1406）所传抄本；其三为保田妙本寺第十四世日我（1508—1586）之抄本。此外，还有日兴的高弟、重须谈所第二代学头三位日顺所撰的《本因妙口决》（虽有人主张《本因妙口决》为后世伪作，但并无充分证据支持此说）。对于日辰所主张之“根据日尊自笔本”的说法，尚无反证足以否定之；且既有三位日顺之《本因妙口决》，则可判断《本因妙抄》于日兴在世时已确实存在。

《百六箇抄》同样有要法寺日辰与保田妙本寺日我之抄本，且日辰于《祖师传》中记载，日兴将《百六箇抄》授予日尊（见《富士宗学要集》第五卷，第42页）。此外，大石寺第十七世日精在《家中抄上》中记述，弘安三年，日莲将《百六箇抄》授予日兴；而日兴于1312年（正和元年）将《本因妙抄》与《百六箇抄》相传于日尊、日目、日代、日顺（同书，第154页、第170页）。由于尚无足以否定《祖师传》与《家中抄》之客观证据，因此可视为《百六箇抄》亦存在于日兴生前。

假设将《本因妙抄》与《百六箇抄》（此二抄合称“两卷抄”）视为伪书，则问题将转向：究竟是谁伪作了两卷抄？若其确实存在于日兴在世时，则伪作者只能是日兴本人。然而，恣意伪造阐明信仰根本教义的教义书，无异于歪曲佛法，是严重的犯罪行为；而对教义正邪极为严正的日兴，不可能犯下如此恶行。

尽管从文献学上无法证明《本因妙抄》和《百六箇抄》是日莲授予日兴的相传书，但由于这两部抄本在日兴门流的最初期就已存在，几乎可以确定它们是当时的教义文献，因此可以认为其中所阐述的教义反映了日兴从日莲处所受的教导内容。《本因妙抄》《百六箇抄》所体现的思想涵盖诸多方面，其中首先可以确认的是，明确区分《法华经》的文上与文底，并将文上本门视为得脱、文底妙法视为下种的种脱相对的教义。这种文上文底的区分与种脱相对的法门，已在《开目抄》《观心本尊抄》等文中有所阐述，而在这两部抄中，又引证了妙乐大师“虽脱在现具腾本种”（即“虽然成佛是在现今，但实乃完全依凭本种”）之文，进一步指出“寿量品之文底法门，即是自受用报身如来的真实本门，亦即久远一念之南无妙法莲华经。所谓‘虽脱在现具腾本种’，即此优劣”（《本因妙抄》2221页），从而更加鲜明地阐明了文上本门（得脱益）与文底南无妙法莲华经（下种益）之间的胜负。

此外，《本因妙抄》《百六箇抄》的另一大特征，是强调所谓的“本因妙思想”。所谓本因妙思想，是指将《法华经·寿量品》中所说的五百尘点劫中释迦佛成道（得脱益）视为“本果妙”，而将释迦佛成道的根本因视为“本因妙”的思想。天台大师在《法华玄义》中，将释迦佛成道之前所修行的菩萨道（“我本行菩萨道”）称为“本因妙”。《百六箇抄》中则明确指出：“以本因妙为本，而以今日寿量之得脱为迹”（2211页），“日莲以本因妙为本，以余者为迹。此乃真实之本因本果法门”（2216页），由此明确表明以五百尘点劫的成道（本果妙）为迹，而以本因妙为本的立场。重本因于本果之上的本因妙思想，并非日兴门流恣意主张之独见。例如被认为是在日兴门流之外编撰的《御讲闻书》（记载者被认为是日向）中有“日莲对弟子檀那之核心教导即是以本因为宗、超越本果”（1122页）之记述，也正好印证了此点。由此可见，本因妙思想是日莲自身即已具备的思想。

本因妙思想在日兴的著述中也清晰可见。即在日兴于1330年所撰写的教义书《五重圆记》中说道：“本流之旨意立足于观心之上。所谓上行所传之妙法，即本门自行之要法也。释曰：此妙法莲华经者，乃本地甚深之奥藏也。本地者，即元意也。三世如来所尊奉者，非是一佛未出世时之元意大法乎？故以此元意为本因妙所修之法体也”（《日莲宗宗学全书》第二卷91页）。意即：上行菩萨所受嘱的妙法（南无妙法莲华经），正是存在于释迦佛成道之前（一佛不出世）之三世诸佛所尊奉的师法，亦即释迦佛以其为成佛之本因而修行的法体。除了本因妙思想之外，《五重圆记》中也可见“事行之妙法莲华经”这一术语，此语也出现在《本因妙抄》中，由此可以推测日兴确实得到了《本因妙抄》的相传。

释迦佛在成道之前，作为菩萨所修行的根源之法，正是令释迦佛成佛之能生之妙法。如日莲在《烦恼即菩提之事》中明确指出：“其法体为何？即南无妙法莲华经”（1521页）。亦即，此法非他，

唯是南无妙法莲华经。而且，这个“南无妙法莲华经”并非无人格的单纯理法。若离开人格，仅为抽象的理法，则无法对现实世界起作用，也无法履行引导人们成佛的“师”之职能。南无妙法莲华经被称为“三世诸佛之师范”（《烦恼即菩提之事》），正显示其中蕴含着人格性。如《百六箇抄》中所说：“法不能自弘，因人为法而弘，故人法并尊”（2200 页），正因为具有具体的人格性，才得以展现拯救众生的作用。是故，南无妙法莲华经具有人格性。如《御义口传》中所言：“无作三身者，乃末法《法华经》之行者也。无作三身之宝号，即是南无妙法莲华经也”（1048 页），即是说，这不仅是根源之法的所有者——根源佛的尊称（宝号），而且，因其即是根源佛的名称，故该佛身也称为南无妙法莲华经如来。南无妙法莲华经本身，即是兼具法与人两面之“人法一箇”的存在。

正如《法华经》中所说：“安置此经卷之处，已有如来全身在彼”（《法师品》现代语译，《法华经》363 页），“若持此经，则其人即具佛身”（《宝塔品》现代语译，同书 393 页），表明法与人是一体的，法亦不可离人而存在。《法华经》已内含“人法相即”之思想。因此，天台与传教大师也教授此“人法一箇”之法理。例如：“持法即持佛身也”（《法华文句》，《大正藏》第 34 卷第 142 页）；又如“传教大师云：‘一念三千即自受用身。所谓自受用身，即是显尊形之佛也’”（《日女御前御返事》2087 页）等，皆是对“人法一箇”法理之教导。

关于“人法一箇”的法理，可以从多个角度加以讨论。本文不做详述，但其中之一便体现在曼荼罗本尊上所书写的“南无妙法莲华经 日莲（花押）”，此即显示了曼荼罗本尊中“人法一箇”的义理。此外，正因为日莲觉知了“南无妙法莲华经”，并首次将此根本之法教化于人类，其生命之中具持“南无妙法莲华经”，因此在日莲身上实现了“人法一箇”。再者，如《给经王殿的回信》中所述：“这是以日莲的生命为墨而书写成的，请您务必相信”（第 1633 页），可知曼荼罗本尊乃是将日莲的生命直接图显化之物，因此曼荼罗本尊与日莲是一体不二的。这正是“人法一箇”义理的另一层含义。如此，“人法一箇”在日莲佛法中乃是极为重要的法理，然而在《教学要纲》中却连其名称都未被提及，对于为何忽视“人法一箇”的法理也完全没有说明。这一点亦为《教学要纲》的问题之一。

使释迦佛乃至一切诸佛成佛之根本之法即是“南无妙法莲华经”，而具持“南无妙法莲华经”的根本佛（无作三身如来、南无妙法莲华经如来），在《本因妙抄》《百六箇抄》中被称为“久远元初自受用身”。“自受用身”意指因过去的修行而自证悟境界、自享法乐的佛，是印度唯识学派的论著《成唯识论》等中出现的术语。此语在日本天台本觉思想中被广泛使用，日莲亦在《真言天台胜劣事》与《给四条金吾的回信》（自受法乐御书）等著作中采用该语。

此外，“久远元初”是指超越寿量品文字上所述“五百尘点劫”次元的一个术语。这并非指“五百尘点劫”之前的某一时间点，而是表示“根源”与“无始无终”之意。若理解为某一时间点，则会导出可再溯源至更早时间点之结论，如此便不成其为根源。故将“久远实成的释迦佛”之前尚有“久远元初自受用身”之佛身存在的理解，乃是根本性的错误。“久远元初”虽非一般御书中常见用语，但在《当体义抄》《总勘文抄》《三大秘法抄》中有“（五百尘点劫）之当初”与“久远实成之当初”等措辞，其意义基本相同。因此，“久远元初自受用身”一语应视为一般御书中语义的延伸，决非特异之说。

“久远元初自受用身”即是具持“南无妙法莲华经”的根本佛，与“无作三身如来”“南无妙法莲华经如来”意义相同。

在此基础上，《本因妙抄》《百六箇抄》阐述了“释迦一代教法中所说的所有佛，皆为应机而现的应佛”之“一代应佛思想”。即《本因妙抄》中言：“那些限制于一代应佛之域者，属理上的法相，故当以迹门寿量为理上之三千一念全体之所显，并使其得意之文即所谓脱益之文上也”（第 2227 页）。又在《百六箇抄》中设立“应佛一代的本迹”一项，并称：“为了利益久远下种、灵山得脱、值遇妙法之众生，根本佛（无作之三身）自寂光净土，以三眼三智知见九界，垂迹施权。因后所说妙法之故，今之本迹皆可归为迹”（第 2198 页）。此即表明“五百尘点劫成道之释迦佛”亦是应众生根机而出现在世之“应佛”，明确否定“释迦本佛”的立场。

更进一步，《百六箇抄》中言：“我之内证之寿量品，即脱益寿量之文底所显本因妙之意，其教主即某也”，“久远元始之‘天上天下唯我独尊’，即是日莲也”（第 2210 页），明确提出将日莲视为“久远元初之根本佛”的“日莲本佛论”。

然而，这一“日莲本佛论”并非日兴门流凭空杜撰的教义，而是日莲自身在多部御书中加以教示（关于此点，详见拙著《日莲本佛论之考察——对宫田论文的质疑》）。例如在《选时抄》中言：“日莲是当今皇帝之父母，是念佛者、禅宗僧、真言师等之师范、亦为其主君”（第 173 页），此即明确指出日莲具备“主师亲”三德，为“本佛”。又在《王舍城事》中言：“如此而言，日莲乃为国主之父母，亦为一切众生之师匠”（第 1548 页）。《法莲抄》中亦曰：“应当知晓，此国中有大圣人”（第 1431 页）。“大圣人”为佛之别名，故此文亦为日莲本人明示“日莲本佛义”之明文。

日莲本佛论，在日兴尚在世的时代，整个日本佛教界普遍认为释迦佛是教主，这种前提观念之下，实可谓是一种惊天动地、极难为人接受的教义。因此，可以认为，身为教团之长的日兴本人，出于立场的考量而抑制了以著作形式公开主张该教义（日兴门流所传授的秘密典籍及《御义口传》被视为秘要之书，即便是引用形式，其内容也不对外公开）。然而在具体的行为表现上，日兴以日莲为本佛，否定释迦本佛之义的信仰则已清晰展现。例如日兴称日莲为“佛”“圣人”，并如《日兴上人全集》第 155 页所载“向圣人御影的御宝前禀告完毕”，他总是将供奉自己的供养物献于日莲御影前（并无日兴将供养物奉献于释迦佛像之前的事迹）。如前所述，日兴在书写曼荼罗本尊时，必定在“南无妙法莲华经”之下书写“日莲 在御判”，并将这一书写格式贯彻于整个日兴门流之中。这一形式显示出，日兴的信仰立场是将日莲视为与南无妙法莲华经一体的根本之佛。

然而，日兴的高弟们自日兴生前起，已在著述中明确表明日莲本佛论。其中最具代表性的，是曾担任重须谈所第二代学头的三位日顺（1294—1356）。日顺在其对《本因妙抄》的解说《本因妙口决》中称：“久远元初自受用报身者，即应将本行菩萨道的本因妙——日莲大圣人，确认为久远元初的自受用身”（《富士宗学要集》第二卷第 83 页），明确阐明了将日莲视为根本佛（久远元初自

受用身)之日莲本佛义。此外,日顺在其《誓文》中亦述“本尊总体的日莲圣人”(同书第28页),提出日莲为曼荼罗本尊总体的“人法一箇”之法理。

又如南条时光之子、富士妙莲寺第五世日眼在《五人所破抄见闻》中表示:“威音王佛与释迦牟尼皆为迹佛,不轻与日莲为本佛。威音王佛与释迦佛为具三十二相八十种好之无常佛陀,不轻与上行唯是名字初信之常住本佛也”(《富士宗学要集》第四卷第1页),明确指出日莲胜、释迦劣之胜劣关系,并阐述日莲本佛、释迦迹佛的教义立场。此外,在日仙(为日兴本弟子六人〈本六〉之一,讚岐本门寺开山)、日道(大石寺第四世)、日满(阿佛房的曾孙)等人的行为与著述中,也可见日莲本佛义的体现。

由此可知,日兴的众多高弟均明确表明了日莲本佛义的事实,可以确切认为,将日莲视为根本佛的教义,自日兴门流之初即已存在。

日莲本佛义作为日兴门流初期的根本教义,被后世传承下来。大石寺第九世日有(1402—1482)作为大石寺的贯首(法主),被视为首位公开提出日莲本佛论者。日有在《化仪抄》中写道:“当宗之本尊,应唯归于日莲圣人一人”(《富士宗学要集》第一卷第65页),明确指出唯有日莲才是当宗之人本尊;又言:“当宗不安置于断惑证理之在世正宗机所对应的释迦为本尊”(同书第78页),明确否定释迦本佛之义。

即使是在日兴门流之中,脱离富士门流(大石寺门流)的保田妙本寺(日乡为日兴、日目之弟子,创立该寺)系也将日莲本佛义确立为不可动摇的教义。例如,保田妙本寺第十一世日要(1436—1514)在《六人立义草案》中称:“未曾有之大曼荼罗乃末法之本尊。此本尊即圣人之事也。以南无妙法莲华经日莲判为本尊之主旨,释迦、多宝、四菩萨、梵天、帝释等皆为从本尊所出之开迹。故判行极为重要”(《富士宗学要集》第四卷第71页),明确指出曼荼罗本尊之正义与“人法一箇”,即“南无妙法莲华经 日莲(花押)”为本尊之核心主体,释迦、多宝等仅为由此派生之从属存在。

更值得注意的是,在《六人立义草案》中还引用了《百六箇抄》:“御定判曰:久远元初之天上天下唯我独尊者,即日莲也。然久远为本,今日为迹。日莲为三世常恒名字利生之本尊也”(同书第67页),其中引用了《百六箇抄》原文(第2210页)。据传《百六箇抄》乃由日兴授予日目、日尊、日顺等人,然而日要引用此书的事实,显示出该文献亦已传入由日目弟子日乡所创立之保田妙本寺。

日要的弟子日我(1508—1586,保田妙本寺第十四代住持)也强调日莲本佛论以及人法一箇的思想。日我在《申状见闻》中指出:“日莲圣人是末法弘通、三大秘法之中的本尊云云。应当铭记人法一箇之训诫。”(《富士宗学要集》第四卷,第92页)在《观心本尊抄拔书》中写道:“所谓本尊,即南无妙法莲华经日莲也。将此题目与高祖信为三世十方诸佛之本地、本因妙之本佛,并认识为本佛,此点最为重要。”(同书,第179页)此外,日我亦在《观心本尊抄拔书》中称:“从久远

五百尘点以来，今日一代应佛之化仪皆属迹门。”（同，第 171 页），明确主张《本因妙抄》《百六箇抄》中所述的一代应佛说。

由此可见，日莲本佛义不仅是日兴门流之核心教义，亦为整个日兴门流的根本信仰体系（造立释迦佛像的日尊系〔京都要法寺系〕为例外）。然而，这并非一种将日莲唯一化为根源佛的差别性、权威性思想。正如日莲在《当体义抄》中所言：“能居、所居，身土，色心，俱体俱用，无作之三身、本门寿量之当体莲华佛者，乃在我之弟子檀那等中也。”（第 617 页）此为一种思想：凡持受妙法之人皆能显现为无作三身的根源佛。

又如《生死一大事血脉抄》中所述：“了悟久远实成之释尊、《法华经》之皆成佛道、我等众生三者全无差别，而唱诵妙法莲华经者，即为生死一大事之血脉也。”（第 1774 页）此表明，佛、法、众生三者为一体平等，是日莲佛法的根本所在。那种远离凡夫、形相庄严的佛，仅是经典中之观念，并非真实存在之佛。真正的佛，是持受妙法的凡夫，即“凡夫即极”的思想，正是日莲佛法的精髓所在。佛不在自身之外，而是内在于自身之生命之中。日莲在《日女御前御返事》中亦强调：“此御本尊，绝不可于他处寻求。唯在我等众手持《法华经》、唱念南无妙法莲华经之胸中肉团之间也。此即称为九识心王真如之都。”（第 2088 页）

日后，将日兴门流之教义加以体系化的大石寺第二十六世日宽，在《观心本尊抄文段》中指出：“入久远元初佛道之我等众生凡身之当体，完全即为久远元初之自受用身也。”（《日宽上人文段集》第 488 页）；又曰：“即便须臾持受本尊，我等之当体，即为究竟果满之无作三身也。”（同，第 489 页）亦即，凡持受本尊之人，皆为久远元初自受用身（无作三身）。日宽又在《当体义抄文段》中称：“我等由妙法之力用，即能显现为莲祖大圣人也。”（同，第 676 页）明确表示，凡持受妙法之人，皆能显现出与日莲同等之根源佛生命。

换言之，日莲本佛论并非将日莲独尊于权威、特权地位之差别思想，而是宣示人人皆为久远元初自受用身，皆可达成与日莲同等境界的尊严与平等的思想。（就“生命”而言，人人皆平等；但从“角色与立场”角度而言，最初弘通南无妙法莲华经之日莲为师，其余之人为弟子，此种立场差异乃理所当然。）

然而，《教学要纲》对《本因妙抄》《百六箇抄》等文献连名称都未提及，完全予以无视，亦未使用“久远元初自受用身”这一术语。虽于字面上称日莲为“末法之本佛”，却并无将其视为“根源佛”的视角。既不站在将色相庄严之释迦佛定位为迹佛的立场，反而将日莲定位为释迦佛之“使者”，进而将释迦佛置于日莲之上。此种态度，实际上是否定日兴门流传统教义，显示出有意背离日兴门流之倾向。

（8）富士门流的变质

① 僧侣的腐败与堕落

日兴门流在日兴与日目的圆寂（1333 年）之后，作为教团，除了大石寺之外，还分裂成保田妙本寺、京都要法寺、西山本门寺、北山本门寺、小泉久远寺等多个支派。在其核心的大石寺门流（即富士门流）中，随着教团经营逐渐稳定，僧侣的实际状况也开始偏离日莲与日兴的精神，腐败现象愈发严重。一个最为典型的例子是：第九代日有外出进行地方布教期间，三位担任留守的大僧竟擅自将大石寺出售，致使该地六年间沦为谤法之地。日有回寺后花费二十贯金才得以购回（见《有师物语听闻抄形迹上》，《富士宗学要集》第一卷，第 185 页）。进入江户时代的第十七代日精时期，据称部分大石寺住持（法主）甚至将寺院宝物为满足私欲而出售（见《富士宗学要集》第八卷，第 59 页）。根据第五十九代日亨的记述，明治初期的第五十五代日布时期，曾有高僧出售五重塔的铜瓦并更换为镀锌铁板，沉溺于寺内游兴，甚至连塔头坊的住持都出现缺额，致使大石寺陷入极度疲敝之境（载于《大白莲华》昭和 31 年 12 月号）。

近年来，因强行将创价学会开除门籍而引发争议的第六十七代日显，其行为极度放纵，在超高档旅馆豪华宴饮的丑闻广为人知。这些例子充分表明，大石寺僧侣多已丧失虔诚信仰，将佛教作为满足私欲的手段，其利己倾向愈加显著。

另一方面，大石寺内部派系斗争激烈。1926 年（大正十五年）选举法主之际，甚至传出对前任法主进行威胁的告发案件，多名僧侣因此接受警方调查。长年陷于腐败与内斗的大石寺门流，最终转变为葬礼佛教，布教热情也逐渐消退。其宗势相比其他门流明显式微。根据 1904 年（明治三十七年）内务省的调查，其时仅有寺院 87 座，住持 47 人，信徒不到三万人，是个规模极小的教团。

② “法主绝对论”的形成

富士门流发生的另一重大偏离，是将大石寺的住持（法主）绝对化，视其为与本尊同等的存在，形成了一种被称作“法主信仰”的教义。该教义最早由第九代日有的弟子、原隶属于日尊门流（京都要法寺系）、后转入富士门流的左京日教（1428 年生，卒年不详）提出。左京日教主张：“当代法主即具本尊之体，得以值遇此法主，乃是圣人再生出世之因缘”（《富士宗学要集》第二卷，第 309 页），“当代值遇法主，即为值遇本佛”（同上，第 329 页）等。此前从未有人提出如此主张。日教之所以提出这一异端教义，背景是在日有之后，于 1482 年继任大石寺法主的第十二代日镇，当时仅年十三，属“稚儿法主”之例（其后大石寺约持续百年为少年担任法主的“稚儿法主时代”）。

十三岁尚未正式受戒，尚处“稚儿”阶段，显然不具备理解高深佛教学理的能力，也无力经营横跨东北至九州的全局性教团。因此，左京日教为增强教团凝聚力，建立起一套理论体系：即使法主年幼，

作为教团之核心，其指示亦必须无条件服从，认为法主即本尊本身，从而创立了“法主信仰”的教义体系。

这种将法主置于绝对地位的理论，毫无疑问已经严重背离了日兴门流的教义。日兴在《日兴遗诫置文》中明确指出：“即便是担任当代贯首之人，若违背佛法、构建个人见解，也不可任用”（第 2196 页），他遗诫弟子们，当出现违逆佛法原则的法主时，不应追随其指示。这一日兴的教示与所谓的“法主信仰”正好完全相反。然而，在大石寺门流的历史中，日教等人恣意创作出所谓“法主信仰”的教义，并时常将其作为主张法主权威的工具。近年来，当日莲正宗将创价学会驱逐出教时，也正是依据这种法主绝对论，主张创价学会不服从法主教示的行为不可容忍，甚至连给予创价学会辩明的机会都完全剥夺，实施了一边倒的处分。

③ 戒坛本尊的虚构

作为富士门流（大石寺门流）基本教义之一的，即以所谓“戒坛本尊”为根本的教义。其中所谓戒坛本尊，是指据称为日莲于弘安二年十月十二日所造立、至今仍安置于大石寺的板曼荼罗本尊。但根据近年来的研究成果来看，该本尊并非日莲亲自造立，而是仿照他于弘安三年五月九日图显并授予弟子日禅（“本六”之一）之本尊所模制的版本，且几乎可以确定是在大石寺第六世日时或第八世日影时代，由法华讲众发愿而建立的（金原明彦《日莲与本尊传承》一书中指出，戒坛本尊与日禅授予本尊在题目“南无妙法莲华经”的字体与大小方面完全一致）。

关于戒坛本尊的文献资料，不仅在日莲的著作中毫无记载，在六老僧及日兴的直系弟子，乃至第九世日有的口述笔录中也完全未曾出现。首次出现在文献中是在第十三世日院的时代，即 1561 年之时。起初，其被认为是由法华讲众所造立，但不久便开始流传为日莲亲自造立之说，并逐渐在整个富士门流中确立起“日莲亲自造立”的信仰。据推测，此后该教义逐渐被强调为富士门流相较其他门流具有优越性的依据。虽然“戒坛本尊为日莲亲自造立”的教义最终在富士门流中成为僧俗普遍信奉的信仰，但从历史角度来看，它只是为了主张富士门流优越性而构建出来的虚构产物。

④ 化仪的滥用与僧俗差别

进入江户时代后，由于德川幕府引入寺请制度、禁止自由布教，日本佛教整体逐渐丧失活力，走向“丧葬佛教化”的方向。大石寺门流的各寺院也随之融入此一趋势，开始重视丧礼等仪式（化仪），并发展出僧侣对在家信徒采取权威姿态、形成僧俗差别的倾向。由僧侣担任在家信徒葬礼的引导者、死后为其赐予戒名、在追善回向中使用由僧侣书写的塔婆等，都是江户时代以后普及的化仪形式，而在日莲与日兴的时代中根本不存在。大石寺门流却将这些化仪宣称为日莲佛法本来的样貌，从而欺骗信徒，并将化仪作为支配信徒的手段加以利用。

⑤ 迎合权力

与日兴时代相比，富士门流发生了变质，其中一个显著变化是迎合政治权力的倾向愈发明显。在日莲逝世之后，镰仓幕府命令日莲系教团与诸宗一同进行“蒙古调伏”和“国家安泰”的祈祷。此命令伴随着若拒绝便拆毁住坊的威胁，五老僧顺从地接受了，而日兴则始终拒绝与诸宗一同进行国家安泰的祈祷。日兴并未迎合权力，相反，他反复进行对幕府及朝廷的国主谏晓。这无疑效仿日莲自《立正安国论》以来至晚年为止对幕府及朝廷所进行的国主谏晓之实践。然而，以大石寺贯首的立场来说，这种国主谏晓的行动止于第九世日有。在面对当时权力时保持紧张感并加以对峙的姿态，自日有之后逐渐隐退，在战国时代的混乱之中，为了维持教团的存在，反而出现了向权力靠拢的倾向。

进入江户时代后，大石寺与幕府权力的联系进一步加强，例如受到德川家康的养女——敬台院，以及第六代将军德川家宣的正室——天英院的保护。迎合权力的倾向在明治时期以后更为增强，大石寺积极配合明治政府对外战争（例如第五十六世日应在日俄战争期间举办了“皇威宣扬征露战胜大祈祷会”，并将当时所集的供养金作为军费献纳给政府）。在昭和时期，第六十二世日恭于太平洋战争爆发时发出“今日，陛下对美国及英国发布宣战大诏，诚感战栗感激难尽”的“训谕”于宗内，不仅鼓舞了战意，且在战争期间积极将大石寺的建筑物与梵钟等提供给军部，持续参与战争的执行。（大石寺门流在1912年〈明治四十五年〉将其正式称为“日莲正宗”。）

（9）日宽对教义的体系化

如前所述，在富士门流中，自日兴入灭之后，虽出现了许多背离日莲、日兴精神的变质现象，但将日莲视为与南无妙法莲华经一体的根本佛（久远元初自受用身）的根本教义并未发生变动。对这一根本教义加以整理并体系化的，是江户时代中期的大石寺第二十六世日宽（1665～1726）。日宽撰写了对重要御书加以注释的《文段》以及体系化教义书《六卷抄》（“三重秘传抄”“文底秘沈抄”“依义判文抄”“末法相应抄”“当流行事抄”“当家三衣抄”的总称），不仅整理了御书，也整理了《本因妙抄》《百六箇抄》等相传书籍、日兴及其直弟子三位日顺、第九世日有、保田妙本寺的日要与日我等在日兴门流中传承下来的教义。作为其主张的依据，日宽积极引用相传书与《御义口传》。这些相传书与《御义口传》在过去未曾对门流外公开，但如《本因妙抄》《百六箇抄》等已被左京日教在《穆作抄》（1484年）中引用，《御义口传》也被六条门流（本迹一致派）的圆明院日澄在《法华启运抄》（1492年）中引用等，到十五世纪后半期，日兴门流的相传内容已逐渐为内外所知。到了日宽的时代，相传书的内容已无保密的必要，因此，日宽反而积极揭示相传书，并作为日兴门流教义的依据加以使用。

日宽的思想涉猎广泛，其中一个特点是强调《开目抄》《观心本尊抄》等文中日莲所明示的“文上”与“文底”的区别，以及“熟脱”与“下种”的区别（种脱相对）。在将法华经的文上视为熟脱、文底视为下种的区分之上，日宽提出：“释尊即是熟脱之教主，莲祖即是下种之教主，故称之为本因妙之教主”（《六卷抄》第89页）。

关于三大秘法，日宽认为本门本尊具有法本尊与人本尊两个意义。他将图显南无妙法莲华经的文字曼荼罗本尊规定为法本尊，将显现文字曼荼罗本尊之人——日莲规定为人本尊，并进一步指出：“莲祖一身之当体，全然即是十界互具之大曼荼罗”（同书第177页），强调法本尊与人本尊一体之“人法一箇”（人法体一）之法理。

关于作为人本尊的日莲的定位，日宽指出，视日莲为上行菩萨的再诞仅是一种外用浅近的立场，日莲的内证乃是“久远元初自受用身”（同书第86页）。将“日莲＝上行菩萨”视为一种为了教导众生而使用的方便，其内证真实境界则是与能令释迦成道之“能生法体”——南无妙法莲华经一体的根源佛。基于此立场，日宽写道：“若依文底之义，本果尚是迹中化他的应佛所成之自受用，非本地自行之久远元初自受用也。（中略）本果尚为迹佛化他之成道耳”（同书第97页），断言久远实成的释迦亦是应机而说的应佛，属于迹佛。

关于法本尊，日宽写道：“一幅大曼荼罗即是法本尊也”（同书第173页），坚持自日兴以来所传的曼荼罗本尊之正义立场，严厉否定制作释迦佛像的行为。

关于本门题目，日宽指出：“信本门本尊，唱南无妙法莲华经，名为本门之题目”（同书第107页）。也就是说，如身延派那样，面对释迦佛像或鬼子母神等错误对象，仅仅唱南无妙法莲华经，并不构

成本门的题目。本门题目必须以信受本门本尊为前提，不能脱离正当的本尊而独立存在。信受本门本尊并实行本门题目的场所，即是本门的戒坛，因此，本门本尊成为三大秘法整体的核心。整合三大秘法的即是一大秘法，日宽写道：“一大秘法即是本门本尊也”（同书第 118 页），以本尊为根本来阐明三大秘法的意义。

关于本门戒坛，日宽认为本门戒坛具有“义之戒坛”与“事之戒坛”两义，凡是安置曼荼罗本尊之所，即可为义之戒坛（同书第 98 页）。而《三大秘法抄》中所示，在广宣流布成就之时实现的戒坛，则为事之戒坛。日莲佛法中的戒坛并非像传统佛教那样是僧侣授戒之所，而是指所有人都可修行佛法之场所，因此，安置曼荼罗本尊并精进唱题之所，理所当然具备戒坛的意义。

在此基础上，日莲于《三大秘法抄》中阐述：“所谓戒坛者，乃冥合王法与佛法，使佛法与王法一致。当王臣一同持本门三秘密之法，有德王与觉德比丘之往迹转移至末法浊恶未来之时，当奉敕宣与御教书，寻求胜于灵山净土之最胜之地以建立戒坛。唯当等待时至。所谓事之戒法即是此也”（第 1387 页），提出另建一戒坛作为广宣流布之目标。日宽关于事之戒坛的见解，正是依循此一日莲的教示。

此外，日宽在《末法相应抄》中破折了要法寺第十九世日辰（1507～1576）所提出的，应当诵读整部《法华经》二十八品的一部诵读论以及应当造立释迦佛像的造佛论。其理由是，自第十五世日昌至第二十三世日启期间，日尊门流出身于京都要法寺的人相继担任大石寺的贯首（1596 年至 1692 年），在此期间，基本上富士门流的教义得到了尊重，但有时也出现要法寺流的教义混入富士门流的情况（要法寺出身者就任贯首，主要是为了将繁荣的要法寺的经济力量用于大石寺的经营）。其中，第十七世日精倾向于造佛论，采取了在大石寺末寺安置释迦佛像等行为，因此在日精去世后，后继贯首努力纠正日精的逸脱行为，比如将末寺安置的释迦佛像撤除。日宽破折一部诵读论与造佛论，也被视为这一纠正作业的一环。

在这一过程中，日宽依据相传书以及三位日顺、日有的教示，明确对比了久远实成的释迦佛与日莲。如用图示表达如下：

释迦——本果——色相庄严——垂迹——化他——应佛升进之自受用身——人法胜劣——脱益

日莲——本因——名字凡夫——本地——自行——久远元初之自受用身——人法一箇——下种益

在此基础上，日宽在《当流行事抄》中指出，日莲在《谏晓八幡抄》中说道：

「天竺国称为月氏国，是佛应出世之地名。扶桑国称为日本国，岂能无圣人出世？月从西向东行，月氏佛法东传之征兆也。日从东方升起，日本佛法返流月氏之瑞相也。月之光明不甚明亮，在世时

间仅为八年。日之光明胜于月，能照耀五个五百岁之长暗，此乃瑞相。佛在世时未能救治谤法之者，因在世时未有此类。末法之时，一乘之强敌将充满世间。不轻菩萨之利益即在于此。」（747 页）

据此明确指出，相较于无法救济谤法之人的释迦，日莲能够救济一乘强敌，显示了其卓越性（《六卷抄》210 页）。关于释迦与日莲的关系，将日莲胜、释迦劣作为日兴门流的根本教义，日宽确认，这一教义并非日兴门流的恣意主张，而是基于日莲自身思想。

接着，日宽在《当流行事抄》的唱题篇中论述了末法出现的三宝，规定佛宝 = 日莲、法宝 = 本门本尊、僧宝 = 日兴（同 225 页）。这是因为日莲正是将使万人成佛的南无妙法莲华经授予一切众生的根本佛（久远元初自受用身），图显南无妙法莲华经的文字曼荼罗即为本门本尊，而日兴则是正确传承日莲深奥教义的师弟不二之弟子。

然而，《教学要纲》的内容在许多方面背离了日宽的教示。《教学要纲》介绍了在 2014 年创价学会会则教义条项修订时，学会教学部所提出的如下见解：

「（对日莲正宗教义解释有巨大影响的）日宽上人的教学中，既有明确日莲大圣人正义的普遍性部分，也有为了回应要法寺出身的法主们延续疲弊宗派的要求而强调唯一正统性的时代性制约部分，因此今后需要将两者加以区分。」（《教学要纲》2 页）

但是，《教学要纲》中并未明确区分日宽教学中的「具有普遍性的部分」与「具有时代性制约的部分」。对于日宽教学中何者为「具有普遍性的部分」，何者为「具有时代性制约的部分」，并未进行详细考察。《教学要纲》不仅完全不使用「法本尊」「人本尊」「人法一箇」「久远元初」等概念，而且虽然在文字上称日莲为末法的本佛，但实际上却将其置于释迦的代理人、使者、受嘱者的地位，仅停留在日莲 = 上行菩萨的层面，将释迦置于日莲之上。从这一基本立场可明确看出，《教学要纲》表面辞藻虽华丽，实质上却是否定了以日莲胜、释迦劣为基本立场的日兴门流。

《教学要纲》绝不使用“人法一箇”这一术语，其中自有其理由。若立“人法一箇”的概念，法自然是南无妙法莲华经，而“人”则只能是最初宣说南无妙法莲华经的日莲。释迦完全未曾宣说南无妙法莲华经，故不能将其视为与南无妙法莲华经一体的佛。若如此，便无法将释迦置于日莲之上，《教学要纲》遂始终回避并忽视“人法一箇”这一概念。依日宽的教示来看，此种立场乃是被局限于为众生化导而设的权宜浅近之境，而遗忘了日莲内证真实的境地。

关于“一大秘法”，日宽视其为“本门的本尊”，而《教学要纲》则将其表述为“南无妙法莲华经”（同书第 158 页、第 161 页）。此前，创价学会一直将“一大秘法”视为“本门的本尊”（《教学的基础》第 55 页），但《教学要纲》却将作为三大秘法根本的一大秘法从“本尊”变为了“题目”。这是极为重大的教义变更。实际上，将一大秘法解释为南无妙法莲华经，正是身延派的教义。身延派的《日莲宗宗义大纲》写道：“三大秘法，是基于本门教主释尊为末法众生所付嘱本化菩萨的南无妙法莲

华经之一大秘法所开显的”（《宗义大纲读本》第 76 页）。由此可知，《教学要纲》已将一大秘法的内容明确地从日兴门流转向身延派。

日莲以龙口法难之际的发迹显本为界，自此开始图显曼荼罗本尊。然而，由于身延派等诸门流无法理解曼荼罗的意义，遂将曼荼罗与释迦佛像等杂多对象并列为礼拜对象，使得本尊并不统一（即本尊为何，在各寺院中呈现出不同的实态，杂乱无章）。因此，诸门流无法将本尊作为三大秘法的根本，只能以发迹显本之前题目的教理为中心来说明三大秘法。若如身延派般将题目作为三大秘法的中心，则题目与本尊之间无法构成联系，唱题对象便包括佛像、鬼子母神等杂多对象，也会被视为本门的题目。

然而，日莲本人在《三泽抄》中明确指出：“关于法门，在被流放到佐渡国之前的法门，仅当作佛的以往经典来看待”（第 2013 页），正如所言，发迹显本之后开始图显曼荼罗本尊的时期，与此前相比，其立场已是不同次元。又如《开目抄》所述：“名为日莲之人，于去年九月十二日子丑时已被斩首”（第 102 页），日莲在龙口法难之前的立场到此为止，法难之后则出现了全新的日莲之境地。换言之，日莲的境地已从原本作为上行菩萨接受释迦佛之付嘱的立场，彻底转变为与南无妙法莲华经一体的根源佛，其本尊之相貌即为明证，并成为将释迦与多宝置于侍从位置的存在。对此必须有清晰的认识。

因此，若如《教学要纲》或身延派一般，将题目视为一大秘法，并以此为日莲佛法的根本，其理解方式便是对日莲佛法的明确误解。必须认识到，唯有曼荼罗本尊才是日莲“出世之本怀”（《阿佛房御书》第 1377 页），唯有以显现日莲内证境地的曼荼罗本尊为根本，方能正确定义三大秘法。

此外，关于三宝，过去创价学会依循日宽的教示，将佛宝视为日莲大圣人，法宝视为南无妙法莲华经的御本尊，僧宝则为日兴上人（《教学入门》第 273 页）。然而，《教学要纲》将法宝不是视为南无妙法莲华经的御本尊，而是仅仅视为南无妙法莲华经；对于僧宝，则将日兴排除在僧宝之外，而规定为创价学会本身（同书第 158、159 页）。关于法宝，《教学要纲》也与一大秘法相同，由本尊更改为题目。顺带一提，在身延派中，法宝被视为法华经，特别是南无妙法莲华经（立正大学日莲教学研究所编《日莲圣人遗文辞典 教学篇》第 417 页），因此，《教学要纲》将法宝规定为南无妙法莲华经的题目的这种方式，与身延派完全一致。三宝的更动是重大的教义更改，但《教学要纲》对于三宝内容发生改变这一点，以及更改的理由，完全未作任何说明。

进一步来看，在本门的戒坛问题上，《教学要纲》不仅完全无视了日宽依据《三大秘法抄》而明确提出的“事之戒坛”，也完全不说明其理由。《三大秘法抄》虽然不存在真迹，但若因此就依据身延派的立场——即凡是无真迹或古写本存在者，或无曾存在之记录者，一律视为伪书加以排除——而将《三大秘法抄》认定为伪书，可能也与此有关。然而如前所述，依据近年来借助计算机进行的研究，反而得出《三大秘法抄》为真书的可能性较高之结论。因此，既然无法将《三大秘法抄》视为

伪书加以排除，那么《教学要纲》完全无视其中明确记述的事戒坛这一点，本身就可能构成对宗祖日莲的违背。

当然，日宽作为大石寺的贯首（法主），作为一位教团之人，自然有对他门流主张富士门流正统性与优越性的立场。例如，日宽继承了大石寺传承下来的所谓戒坛本尊为日莲亲自造立之传承，并将戒坛本尊置于教义中心，这一点可以视为教团人立场上的制约。然而，日宽并非出于任意性而展开其主张，而是在拥有天台教学学识的基础上，以御书、相传书以及富士门流传承的思想为依据来表达其思想。因此，即便今日已无法再使用以戒坛本尊为根本之主张，但除了如六大秘法等个别术语属日宽独自所设之外，整体而言，日宽的教示并未背离自日兴以来所传承的富士门流教义。

《教学要纲》虽曰：“在日宽教学之中，对于契合『以御书为根本』『直结大圣人』之教义解释，及有助于推动世界广宣流布的创价学会会员之信行内容，自不待言仍应加以重视”（同书第159页），但实际上却完全没有引用日宽之文，对于如一大秘法、三宝论、戒坛论等重要教义，也违背了日宽的教示。所谓“继续加以重视”这一说法，实际上与《教学要纲》全盘否定、完全无视日宽教学的实际情况形成鲜明对比。《教学要纲》的这种方式，表明其正在志向于从日兴门流的脱离。

（10）创价学会的历史与被日莲正宗除名的处分

创价学会于1930年（昭和五年）11月由第一任会长牧口常三郎（1871~1944）与第二任会长户田城圣（1900~1958）共同创立（当时名称为创价教育学会）。其前提是，早在两年前的1928年，牧口与户田成为日莲正宗的信徒，皈依了日莲佛法（富士门流自1912年起称为日莲正宗）。在两人之中，是牧口首先入信，之后引导户田也皈依佛法。牧口当时是东京都港区白金小学的校长，是一位教育家，同时也是一位地理学者，他曾著有日本第一本人文地理学体系著作《人生地理学》（1903年），并且是一位通过价值哲学研究构想出独特教育学（创价教育学）的教育学者。

牧口虽不是特定宗教的信徒，但对宗教始终抱有强烈的兴趣。他曾听过基督教教会牧师的布道，也曾打坐参禅，多次参加由国柱会（由曾为日莲宗身延派僧侣的田中智学所创立，采取国家主义立场的在家信徒团体）主办的讲演会，但据说这些都未能触动他的内心。对此原因，牧口在《创价教育学体系梗概》（《牧口常三郎全集》第八卷，第405页）中指出：“因为我未能感受到它们有使我转向科学与哲学兴趣，或与之协调的力量。”

促使牧口皈依日莲正宗的契机，是与日莲正宗信徒、商业学校校长三谷素启（1878~1932）之间的对话。据《创价学会三代会长年谱》等资料记载，牧口在听三谷讲述日莲佛法后深受感动，连续十天每日造访三谷家进行辩论。经过十天的辩论，牧口感受到日莲佛法正是自己长久以来所追求的宗教，遂下定决心皈依，成为日莲正宗的信徒。牧口不仅是一位经验丰富的教育者，同时也是当时拥有广博先进学识的知识分子，据推测他对日莲宗各派及整个宗教界都具有相应的见解。在与三谷的辩论中，日兴门流与其他门流的差异很可能也成为话题。因此，牧口成为日莲正宗的信徒，应是基于他判断日莲佛法的正统在于日兴门流而非他门流。

创价教育学会最初是为了传播与实践牧口所创的创价教育学说而成立的，但由于会员全部为日莲正宗的信徒，学会的活动逐渐带有浓厚的宗教色彩，到1936年前后，创价教育学会已从一个教育研究团体转变为一个实践与弘扬日莲佛法的宗教团体。牧口虽然承认日莲正宗继承了日莲佛法的正统教义，但同时也不同意该宗门止步于“丧葬佛教”、存在僧俗差别等偏离正道的体制。牧口尊重日莲正宗的教义，但学会的运营与会员的信仰指导由学会独立执行，并未接受僧侣的教导。然而，从1936年前后起，牧口与户田城圣等其他干部一起，热心听取第五十九世日亨与第六十五世日淳等人的讲义，并努力钻研日莲教学，由此也可见牧口确实尊重日莲正宗的教义。

面对信仰形式化、与生活脱节的日莲正宗，牧口将日莲佛法定位为引导个人获得更好人生的“生活之法”，并以其自身提出的价值论作为引导人们走向日莲佛法的手段。对此，牧口在被捕后的《讯问记录》中如是说道：

“在在家的形式下，将日莲正宗的信仰理念与价值论结合，是我自身的价值所在，这正是创价教育学会的特异之处。”（《牧口常三郎全集》第十卷，第188页）

正如牧口所言，作为日莲正宗在家信徒团体的创价教育学会，其信仰基础理所当然地建立在日兴门流的教义之上。然而，在宗门的僧侣与旧有信徒中，也有反对学会的人士。对此，牧口予以驳斥称：“不仅仅是日莲宗中的邪法信徒，即便是我们日莲正宗的信徒，只要对真诚奉行大善生活的人心生怨嫉，那么便是‘信仰法华经而无功德，反而遭受惩罚’的结果”（《牧口常三郎全集》第十卷第49页）。

随着太平洋战争的推进，政府对宗教的压迫日益加剧，学会与宗门之间体质上的差异也逐渐显现。1943年（昭和十八年）6月，日莲正宗宗务院召集牧口等创价教育学会干部至大石寺，命令他们指导会员接受神札。然而，牧口忠实于严厉戒斥谤法的日莲佛法原则，立刻拒绝了该命令。面对宗门因畏惧压迫而迎合权力的姿态，牧口则怀着觉悟遭受压迫的决心，贯彻信仰的纯粹性。其结果是，当年7月，牧口与户田等共21名学会干部以违反刑法的不敬罪及治安维持法之嫌被逮捕入狱，遭受镇压。除牧口与户田外，其他干部皆退转，创价教育学会陷入毁灭状态。

牧口于1944年11月在东京拘置所中狱中去世，然而于次年7月出狱的户田，立即着手重建学会。他认为，多数干部之退转，原因在于教学的不成熟，因此将会名改为创价学会，并以少数会员为对象，讲授法华经与御书，由此重建学会的组织与运动。户田将折伏弘教与教学研钻并列为学会活动的核心支柱。1951年他就任第二代会会长后，立即发愿出版御书全集，并委托第59世日亨编纂。于1952年4月完成的创价学会版《日莲大圣入御书全集》，收录了“本因妙抄”“百六箇抄”“御义口传”等相传书，以及日兴所著的“五人所破抄”“富士一迹门徒存知之事”“日兴遗诫置文”等日兴门流所传承的教义书，其特征极为显著。

随后，户田也开始出版《立正安国论》《开目抄》《观心本尊抄》等御书十大部的讲义。其中最根本的一点，是始终忠实于日兴门流的教义，并尊重其集大成者——日宽的教导。例如，户田在《观心本尊抄》讲义的序言中这样写道：

“此御抄为佛教哲学之精髓，乃极理中之极理，故自古以来无数学者尝试解读此抄，然终究无人能达至宗祖大圣人之深奥意旨，唯有大石寺第26世日宽上人，彻底阐明了宗祖的深奥教义。吾人坚信，日宽上人之前无人达到此境界，其后也无任何哲学足以超越或补充，故本讲义亦以日宽上人之讲义为唯一依归，自始至终。”

户田在尊重日兴门流教义的同时，亦依据其在狱中获得的觉悟——“佛即是生命”，撰写了论文《生命论》等，不局限于传统教学的框架，正如牧口以“价值论”加以诠释一般，努力以现代语言解释日莲佛法。

创价学会在出版《御书全集》之后，每年根据教学熟练程度设立不同等级，举办教学考试，全体会员均致力于研钻御书与《六卷抄》。由教学研钻所获得的思想与理论上的确信，成为推动弘教的力量，使得自户田就任会长后，弘教活动迅猛开展。其结果是，在户田就任之初仅有约四千户的创价

学会会员家庭数，到 1958 年他逝世时已超过七十五万户。户田在短时间内，将创价学会发展成为代表日本的佛教教团。

作为户田的继任者，池田大作（1928—2023）于 1960 年就任第三代会长，也继承户田的路线，始终如一地尊重日兴门流的教义。其态度亦体现在他亲自讲授《御义口传》《百六箇抄》等典籍之中。

在 1965 年出版的《御义口传讲义》上卷的序言中，池田如此写道：

“《御义口传》是日莲大圣人哲学的精髓，是传授佛法奥义的相传书。故此深奥的相传，于大圣人晚年于身延之泽，依法华经要文，以本因下种、文底独一本门的极说为内容，口传给嗣法弟子日兴上人，并令其笔述。”

1977 年发表于《大白莲华》的〈百六箇抄讲义〉序文中，池田亦作如下陈述：

“《百六箇抄》的内容，毫无保留地阐明了大圣人佛法中文底深秘的法门，明白照示了释迦佛法与日莲佛法之间严密的种脱相对关系，可谓毫无遮蔽。正因为如此，我们对以下信念愈发坚定：这正是末法御本佛·日莲大圣人胸中灿然辉映的独一无二本门的赤光，是照亮浊恶未来的久远太阳。”

创价学会与日莲正宗虽有因体制差异而产生摩擦的时候，但基本上始终采取了互相协作、僧俗和合的路线前进。创价学会遵守日莲正宗的教义，日莲正宗则尊重创价学会在弘扬佛教方面的实际成就。自户田会长时代起，创价学会不仅在大石寺建立并捐赠了伽蓝，还在各地建立了众多末寺，竭力支援宗门（创价学会捐赠给日莲正宗的寺院，包括重建在内，多达 356 所）。在这一僧俗和合路线下，创价学会持续发展，在池田会长时代，其会员家庭数突破了 750 万户。

然而，第 67 世日显（1922～2019）要求学会必须服从宗门，并于 1990 年通告池田停止担任法华讲总讲头之职。面对学会提出的协商请求亦加以拒绝，次年强行实施了对创价学会的破门处分。此处分的理由，并非指出创价学会在教义上存在错误，而是主张法主具有绝对权威，学会若不服从法主即不可容忍。然而，作为处分理由的“法主绝对论”，如前所述，并非日莲、日兴本来的教义，而是后世形成之说，反而是背离本来教义的。换句话说，宗门的破门处分在佛法上完全没有正当性，乃是不当之举。更甚的是，将在日本与世界广泛传播日莲佛法的创价学会破门，实质上是放弃了“广宣流布”这一日莲的最大遗命，构成了对宗祖日莲的重大违背。结论上说，日莲正宗因强行对创价学会实施破门处分，而失去了作为日兴门流正统的地位，并自行脱离了日兴门流。

虽然因日莲正宗的破门处分，创价学会结果上脱离了宗门的束缚，但其尊重日兴门流教义的基本态度并未改变。这一点可从池田自 1996 年起发行的《法华经的智慧》（全六卷）中清楚看出。该书以座谈形式讨论《法华经》二十八品中的各品内容，严厉批判了日莲正宗所主张的“法主绝对论”及“僧俗差别义”等，但另一方面也基于日兴门流的教义展开论述。例如，在该书第四卷中引用了《百

六箇抄》的文句与《本因妙抄》的概念进行论述。书中亦广泛引用了关于日宽的言及与文献，可见池田即使在宗门破门之后，仍始终如一地尊重以日宽教学为代表的日兴门流教义。池田直到 2023 年逝世前，仍持续在《大白莲华》杂志上刊载题为“照耀世界的太阳佛法”的《御义口传》要文讲义。从此事实中亦可清楚窥见池田的意志。

相比之下，《教学要纲》不仅完全无视《本因妙抄》《百六箇抄》《御义口传》，甚至连日宽教学亦完全排除在外。其态度与历代三代会长承认日兴门流拥有日莲佛法正统性的精神背道而驰。池田逝世之后立即出版的《教学要纲》，虽然称得到了池田的监修，但《教学要纲》的内容反而与池田生前的思想有着极大的差距，可以说，该书宣称由池田监修的做法，是一种利用池田的态度。

（1 1）是否可以将日兴排除于僧宝之外

整体而言，《教学要纲》展现出明显倾向，意图脱离日兴门流，而这一点最直接地体现在它将日兴从三宝之一的僧宝中排除。此前，创价学会将日兴视为僧宝，同时若从广义上论述僧宝，则认为创价学会作为正确传持并弘扬三宝的和合僧，构成广义的僧宝（《教学的基础》第 137 页、《教学入门》第 274 页）。

与此相对，《教学要纲》虽表示：“大圣人圆寂之后，能正确继承与传持大圣人佛法者，乃是日兴上人。而现今以日兴上人为榜样，完全依照御书之教诲，推进大圣人遗命——世界广宣流布的，便是创价学会”（同书第 159 页），但却刻意不将日兴规定为僧宝，而是称“在现代，正确传持『南无妙法莲华经』的教团——创价学会，就是僧宝”（同页）。为何将日兴排除于僧宝之外，《教学要纲》中并无任何说明。此事本身就是极大的问题。

本来，佛宝、法宝、僧宝三宝不仅是日莲佛法的核心原则，也是整个佛教的基本教义。正如日莲所言，“三归五戒，为人成就”（《十法界明因果抄》第 464 页），三宝乃是归依（南无）的对象。现行创价学会《勤行要典》的祈念文中有“南无日兴上人，报恩感谢”，可以理解为将日兴作为归依（南无）对象的僧宝。然而，《教学要纲》却抹消了“作为归依对象的僧宝”与“广义上的僧宝”的区别，直接将创价学会视为僧宝。

若依照《教学要纲》，则《勤行要典》的祈念文是否也应改为“南无创价学会，报恩感谢”呢？

从整个佛教的传统来看，佛·法·僧三宝均为归依对象。因此，若将僧宝解释为创价学会，则教团本身即成为归依的对象。这将导致将教团等同于本尊之绝对存在，把教团本身作为信仰对象的“教团信仰”。这种倾向性，也显现在《教学要纲》强调“创价学会佛”这一说法上。

这一说法本是户田城圣关于未来的设想。《教学要纲》引用了池田大作的以下发言：

“户田先生曾说过一句话。比如，尽管有这么多的学会员，但在未来……虽然不知道会是哪一天……当经文与佛重新出现并加以说法时，会以『创价学会佛』的名号出现”（《教学要纲》第 194 页）

从此言可知，此语本意在于表达“未来或有一日创价学会将被赞为佛”，并非指现在的创价学会已然是佛。若脱离户田之本意，仅强调“创价学会佛”这一表述，则有可能将当下的创价学会视作已可归依之佛，进而沦为主张教团绝对性与无谬性的逻辑依据，极具危险。

无论何种教团，本质上皆为人之集合体。因此，不论何种历史背景下，人类群体的判断与行为绝不可能完全正确、无一谬误。创价学会的历史中，亦有将过往所使用的术语予以废止的例子，例如“国立戒坛”一词，在 1970 年总部总会上由会长公开表示今后不再使用。这正是因为判断“国立戒坛”这一术语若继续使用，将不当且与日莲佛法的解读相悖。

既然不存在绝对无误之人类个体，自然亦无可能存在绝对无误之人类团体。故若将教团本身作为归依对象，即是将本不应归依之物当作信仰对象，便会犯与日莲正宗之“法主信仰”同样的错误。

《教学要纲》将创价学会视为僧宝，但并未明确指出该僧宝是否为归依的对象。可以说是有意地保持模糊、含糊的表述。如果将创价学会这一教团本身作为归依的对象，就可能与“法主信仰”类似，沦为“教团信仰”；而若不将其作为对象，则只能理解为创价学会仍属于广义上的僧宝。在这种情况下，《教学要纲》对僧宝作出的变更本身就是不必要且不恰当的行为。

到了 2023 年，《教学要纲》将僧宝从日兴变更为创价学会，那么就立刻产生一个问题：在创价学会出现之前，僧宝到底是什么？如果说创价学会创立之前僧宝是日兴，而创立之后则变成创价学会，那么就是承认僧宝会因时代而改变。创立初期的创价学会（当时为创价教育学会）会员人数仅有数十人左右，据推测，这样的组织也能被视为僧宝吗？抑或是达到一定规模之后才算作僧宝？这一点也没有明确说明。

正如日莲在《真言见闻》中所言：“若为谤法，亡国堕狱无疑。所谓谤法者，乃谤佛、谤僧也。因三宝为一体故。此乃《涅槃经》之文也”（第 840 页），作为归依对象的三宝本应是一体不可分的。在日莲佛法中，作为佛宝之日莲与作为法宝之曼荼罗本尊，是因人法一如而为一体的（《教学要纲》将法宝从本尊改为题目，是与身延派相同的做法，并不恰当）。此外，日莲与作为僧宝之日兴因师弟不二亦为一体。如此，作为归依对象的三宝是一体的，对于佛教各宗而言，乃是根本教义，不应随时代变化而轻易更改。例如，若某一宗派原本奉释迦为佛宝，却在历史过程中将其更改为阿弥陀佛或大日如来，那么此宗派将不被视为正统佛教宗派。更改宗派根本的三宝即是否定其自身的根本教义，等同于宗教上的自我毁灭。从这个意义上说，《教学要纲》此次未加充分说明就轻率更改法宝与僧宝的教义，其态度令人震惊，只能说是极其不当的行为。

正如日莲在《四恩抄》中所言：“论僧之恩者，佛宝、法宝必住于僧。譬如无柴无火，无地不生草木。虽有佛法，若无僧传习，则正法、像法二千年不得传至末法”（第 1217 页），即使有佛宝、法宝，若无能将其正确传承后世的僧宝，佛法也无法存在。日莲虽确立了为全人类救济之三大秘法的大佛法，但能理解日莲深意，并将其正统教义传于后世者，唯有日兴一人。若无日兴，日莲佛法亦将随日莲之入灭而消失。即便日莲再伟大，唯有日莲本人也无法使日莲佛法成立。故而，日兴门流将唯一的僧宝定位于日兴一人之上，这是理所当然的。毋庸赘言，今日之创价学会之存在亦因日兴之存在而可能。若无日兴，则无创价学会。从这个意义上说，《教学要纲》将日兴排除于僧宝之外，不仅是对日兴的忘恩，也可谓是对将日莲佛法传承至后世之日兴其绝对重要性的无视。

作为归依（南无）对象的三宝，佛宝是最初弘扬根本之法——南无妙法莲华经的本佛日莲，法宝是体现南无妙法莲华经的曼荼罗本尊，僧宝则是与日莲师弟不二的继承者日兴。对此，在今日忽然进行变更并无合理之理由（若有足够之理由，应加以明确。若连理由都未示明却更改教义根本的三宝义理，则与破坏佛法无异）。正因为创价学会是护持并弘扬作为归依对象的三宝之组织，所以将其如以往一样定位为广义上的僧宝，才是最为妥当的态度。

（12）《教学要纲》中的错误与疑问点

《教学要纲》声称“也采纳了学术性的成果”（同书第5页），似乎采取了尊重学术的立场，但实际上，其中也不乏学术上初步性的错误。

例如，释迦首次的说法（初转法轮）据传是在贝拿勒斯郊外的鹿野苑（Sarnath）进行的，但《教学要纲》称其为“在初转法轮（释尊的最初说法）中所阐明的四谛说”（同书第21页），这一说法属于过去的学说，从今日的学术立场来看是错误的。正如中村元博士所指出：“将鹿野苑的说法与四种真理联系在一起思考，是相当后世的事情”（《乔达摩·佛陀I》第489页），四谛说是在遥远的后世才被整理出来的，并非释迦成道之后立即所说。由此可见，即使是某一时代的学术成果，随着时间推移也可能被否定，这是所有学术领域普遍存在的现象。若将某一时点的学术成果视作金科玉律、加以绝对化的态度，反而容易犯下严重错误。

此外，《教学要纲》称“释尊的中心教义，是从苦中解脱”（同书第21页），但将从苦中解脱作为理想的涅槃说，是小乘（部派）佛教的立场，从大乘佛教的视角来看，这是错误的解释。小乘佛教以灭除烦恼为悟境（涅槃），然而现实中，只要人类活着，痛苦就不会消失，所谓“从苦中解脱”不过是一种观念论而已。实际上，释迦与日莲直到入灭之时，都面对着包括病苦在内的种种苦难。大乘佛教的立场并非灭除烦恼，而是将苦难视为前进和成长的养分，即“烦恼即菩提”“生死即涅槃”。对此，日莲说道：

“普贤经中讲述法华经的要义，‘不断烦恼，不离五欲’等语。天台大师的《摩诃止观》中说：‘烦恼即菩提、生死即涅槃’等”（《四条金吾殿御返事》第1606页）。

涅槃（Nirvāṇa）思想中主张，一旦达成涅槃，就能脱离三世轮回，从苦中解脱。然而中村元博士指出：“涅槃的教义本身，对于佛教而言，不过是从当时其他宗教中吸收而来的内容，是一种‘方便说’而已”（《原始佛教的生活伦理》第239页）。也就是说，这是为了适应当时印度社会所采用的方便之计。从这个意义来看，《教学要纲》所主张的“释尊的中心教义是从苦中解脱”，是极不适当的说法。

再者，《教学要纲》记载：“在印度佛教中，确立了正法、像法的概念；而在像法之后，认为将会有新的佛陀出世说法。相比之下，在中国，像法之后的时代被称为‘末法’，并确立了佛法将灭的时代观念”（同书第62页），这段描述给人一种印象，即印度佛教中没有作为佛法灭尽之时代的“末法”概念，但是否可以如此断言，在严格意义上存在问题。

成立于六世纪的《大集经》中明确提出，释迦灭后两千年后，将进入“白法隐没”的时代（《大正藏》第13卷，第363页），宣说了佛法将灭的时代的思想；同时还有“或今现在或复当来。乃至劫尽末法世时”（同页第267页）等语句，其中就出现了“末法”一词。在《法华经》中也有记述：“于

如来灭后，若于末法之中欲说此经者，当住安乐行”（《法华经·安乐行品》第431页），“恶世末法之时，若能持此经者”（《法华经·分别功德品》第513页），皆有“末法”之语。除了《法华经》之外，《华严经》《大宝积经》《心地观经》等多部大乘经典也明确使用了“末法”这一概念。综上所述，说“印度佛教中没有末法概念”未免言之过甚。

《教学要纲》中不仅关于印度佛教存在若干错误，在对《法华经》与日莲佛法的理解上亦有诸多可疑之处。

例如，关于〈神力品〉中嘱托地涌菩萨的记载，《教学要纲》写道：「于〈如来神力品第二十一〉中，地涌菩萨发誓于释尊灭后弘扬《法华经》，释尊遂将《法华经》嘱托（付嘱）于彼等」（同书三〇页）。然而，如此表述会使人误以为地涌菩萨所被嘱托并弘扬之法体为文上的《法华经》。但如前所述，地涌菩萨所弘扬的并非文上的《法华经》，而是文底的南无妙法莲华经。此点于《御义口传》中明示：「此《妙法莲华经》并非释尊之妙法，乃因于此品之时，嘱托于上行菩萨故也」（第一〇七二页）、「‘能灭’之体即是南无妙法莲华经」（第一〇七四页）。《教学要纲》完全无视《御义口传》，但日莲所弘扬之法体并非文上的《法华经》，而是南无妙法莲华经，此为明确之事实。因此，使地涌菩萨所弘扬之法体被误读为文上《法华经》之表述，有可能导致读者误解，极不妥当。

又如关于常不轻菩萨，《教学要纲》记载：「常不轻菩萨的实践被揭示为释尊自身过去世修行的表现，并被说明这是其成佛之因」（同书三二页）。常不轻菩萨为释尊成佛之前修行时代之身姿，确为〈不轻品〉中所述内容，然《教学要纲》仅作表面描述而止。

但如日莲于《波木井三郎殿御返事》中教示：「释尊引述吾之因位所行以劝勉末法初期」（第一八一〇页）所示，常不轻菩萨虽表现为释尊因位之形象，实则应理解为示现出现在末法时期的地涌菩萨之实践。

常不轻菩萨在遭受杖木瓦石等迫害之中，通过逆缘弘扬正法，其行为方式与以顺缘化导为基本的释尊弘教活动形成鲜明对比。对此，日莲于《显佛未来记》中强调：「威音王佛像法时期，常不轻菩萨以‘我深敬’等二十四字于彼土广宣流布，招致一国杖木等大难。彼之二十四字与此五字虽语异，其意则同。彼之像法末与此末法初，完全一致。彼之常不轻菩萨为初随喜之人，日莲为名字凡夫」（第六〇九页）。由此可知，常不轻菩萨之弘教方式与日莲所行完全一致。

正因〈不轻品〉展现了在末法中修行佛道之方式，故日莲称：「一代之关键在于《法华经》，而《法华经》修行之关键在于〈不轻品〉也」（《崇峻天皇御书》第一五九七页）。因此，仅停留于经文表层之《教学要纲》之说明，依日莲之教示来看亦属不充分且不恰当。

《教学要纲》刻意模糊《法华经》之文上与文底之区别，文中处处可见其试图使读者误读为日莲所弘扬之法体为文上的《法华经》，甚至让人误以为凭借文上的《法华经》亦可成佛。

例如，《教学要纲》中有如下叙述：「大圣人不久即前往武家政权中心镰仓，开始弘扬《法华经》」（同书四〇页）、「大圣人讲说‘一生成佛’，并通过《法华经》之信仰实践，开发自身内在的佛界」（同页）、「大圣人明确指出，以最高之教义《法华经》为根本之人，必能一生成佛」（同书一一六页）。

然而显而易见，日莲所弘扬者为三大秘法之南无妙法莲华经，非弘扬文上的《法华经》。且如日莲明确指出，单以文上的《法华经》修行，亦不能成佛。

当然，日莲文中所称之“《法华经》”在语义上具有多义性，有时指文上的《法华经》，亦有指文底之南无妙法莲华经或文字曼荼罗本尊之情况。然而，若借此多义性故意模糊文上与文底之界限（即种脱相对），此种态度实与身延派无异。

如此种种初级错误及疑点频现，说明《教学要纲》从始至终仅在极少数人密闭空间内进行讨论，缺乏多方面的广泛检证。就此意义而言，《教学要纲》之形成过程本身即存有根本问题。

（13）总结

《教学要纲》虽然名义上将日莲称为“末法的本佛”，但同时却始终规定他是“释迦的使者=上行”，将释迦置于日莲之上，其理由无疑是被“佛教始于释迦”这一历史事实所束缚。从历史角度来看，佛教确实是从释迦一人开始的，如果没有释迦，佛教本身便无法成立。只要依据这一历史事实，就会产生一种观念：佛教的根源不可能在释迦之外，日莲等人作为后出现者，不可能成为超越释迦的根源。然而，这种时间观念不过是拘泥于眼前历史的看法而已。依佛教而言，包含宇宙在内的万物皆处于生成与消灭、即成住坏空的循环之中，时间本是循环性的，因此其实并无前后之分。不存在前后差异，万物乃是无始无终的存在。

虽然历史上诞生于印度的释迦，即便在其内证的境界中已觉知根源的妙法，但他并未明确揭示妙法本身以教导众生。依据《法华经·寿量品》，五百尘点劫成道的释迦佛也是借由妙法而得成佛的所生之佛，是本果之佛，而《寿量品》的文底所暗示的“南无妙法莲华经”，才是令诸佛成佛的能生本因。如果将首次向万人教示“南无妙法莲华经”的日莲视为本来持有“南无妙法莲华经”的本因之佛，那么将日莲这位本因妙的教主定位为超越所生之存在——释迦的根源佛，反而才是合乎道理的判断。人与法是相即的，人之地位取决于其所宣说的法（思想）之高低深浅。

此外，《教学要纲》之所以将释迦置于日莲之上，可能是出于一种判断：在世界范围内，将释迦置于更高位置，更容易令创价学会被接纳。实际上，在世界上，日莲的名字尚未得到充分认知。相比之下，作为佛教创始人的释迦（乔达摩·悉达多）的名字已广泛为民众所知。因此，为了将创价学会推广至全球，或许认为将日莲视为接受释迦委托的使者更容易获得接受。认为诞生于十三世纪日本的一位无名僧侣——日莲（包括持有妙法的一切众生）实际上是连释迦都超越的根源佛，这一教义对于包括梵蒂冈在内的世界宗教界和学术界而言，实属前所未闻，极其难以理解。因此，或许判断将这种看似异想天开的教义置于显著位置，并非在全球范围内的明智之举。

将日莲定位为根源佛（久远元初自受用身）之“日莲本佛论”，即使在日本学术界中也仍属少数派。在日本研究日莲学的学者中，大多数是身延派等诸宗派的僧侣，与日兴门流相关者极为稀少。在这样的学术界中，重释迦本佛而轻日莲本佛自然也不足为奇。《教学要纲》声称其“着重于向社会广泛、客观地说明创价学会的教义”，“努力吸收学术研究的成果”。从这些表述中可见，《教学要纲》明显考虑到来自学术界的评价。它采取“未有真迹或古写本之御书，不作为判断资料”的文献学至上主义立场，并将“一大秘法”或“法宝”从本尊变更为题目，其态度与身延派一致，也显露出对以身延派僧侣为中心的学术界意向的揣摩。在此态度中甚至可感受到某种对学术界的自卑心理。

然而，若因传播上的权宜之计或外部评价而改变自身宗教的根本教义，这无异于是本末倒置，等同于自毁宗教生命的自杀行径。坚持自身所持有的固有教义，坚定地向社会诉求，并说服社会以弘扬自身教义，才是宗教本来的应有之道。

关于日莲的定位，需要区分以下三个层面的位相：

- ① 日莲在继承了“人人平等成佛”这一佛教人本主义的基础上，超越了既有佛教的局限，创立了新的佛教，这是其历史上的位相；
- ② 日莲是从释迦佛处受囑于末法时期弘扬佛法的上行菩萨，这是一种经典上的位相；
- ③ 日莲本人在曼荼罗本尊中央大书「南无妙法莲华经 日莲（花押）」，将释迦、多宝、上行等安置为左右脇士，这是其内证本地的位相。

在《显佛未来记》中，日莲将释迦—天台—传教—日莲并列为“三国四师”，视为佛教正统的谱系。这正对应于上述①历史上的位相。

日莲于十六岁时，在故乡的天台宗寺院清澄寺受戒，之后游学于镰仓、京都、奈良等地，深入研习以天台宗为中心的当时传入日本的佛教学。并且在三十二岁时宣告立宗，开始弘扬连释迦、天台、传教都未完成的“南无妙法莲华经”。日莲是在继承传统佛教的基础上，超越其局限，创立出新的佛教。“南无妙法莲华经”是能拯救连释迦教法都无法救济的末法众生的根本大法。一个人的定位，是由其所持之法的高低深浅所决定的，因此即便在历史的位相上，也可以理解为日莲与释迦之间已存在“日莲胜·释迦劣”的胜劣关系。

《法华经·神力品》中记载了久远实成的释迦佛将佛灭之后的弘扬佛法之责付囑于地涌菩萨，尤其是其上首——上行菩萨。既然是在末法弘扬《法华经》文底所暗示之“南无妙法莲华经”的是日莲，那么日莲即为上行菩萨，这即是上述②的经典上的位相。按经文记载，地涌菩萨是释迦佛自久远以来所教导的弟子（见《从地涌出品》），因此若遵从经典之记载，上行菩萨只是释迦的使者，是受囑之人，属于释迦之下位。这是除日兴门流外，包括身延派在内的诸门流的一般理解。

日莲在通常的御书中，多以自己及其门下对应地涌菩萨的身份来论述其经典上的位相。此举是为了借用《法华经》来主张自身弘教的正当性。

但若细读《法华经》，便可发现地涌菩萨并非释迦佛的单纯弟子或被委托者。此前也曾指出，在《从地涌出品》中，释迦称地涌菩萨为自己自久远以来所教导之弟子，而对告众的弥勒菩萨对此却表示怀疑，认为这就像二十五岁的青年称百岁老人是自己孩子一样，实在难以置信。

正如天台大师在《法华文句》中所言，“皆是古佛也”，地涌菩萨虽在经典中以“菩萨”身份出现，但那仅是外在的表现（外用），其本质（内证）应理解为已持妙法的佛。换言之，地涌菩萨是在外表呈现为“菩萨”的佛，即所谓“菩萨佛”。传统的佛，包括作为《法华经》教主的释迦佛在内，都是以庄严之色相出现、已成就佛果的“本果之佛”、“完成者”、“到达者”。而相对而言，“菩萨佛”则是以未完成之“菩萨”形态出现的“本因之佛”。因此，《神力品》在形式上虽是“佛囑弟子”的叙述，但其内涵应理解为“从释迦佛这一‘本果之佛’向上行这一‘本因之佛’的教主交替仪式”。

日兴门流同样认为日莲是上行菩萨的再诞，但并不将上行仅仅视为释迦佛的弟子，而是将上行的本地视为本因妙之佛，这一点与其他门流之间存在根本性的差异。因此，《教学要纲》与身延派等相同，最终仍将日莲定位为释迦佛的使者，这种做法可以说是拘泥于法华经文上表面的意义，而未能深入领会法华经的深意。

关于③中日莲自身所作的内证定位，可以从他在曼荼罗本尊中央大书“南无妙法莲华经 日莲（花押）”，并将释迦、多宝列为左右脇士的本尊相貌中清楚看出。在日莲的亲笔本尊中，也有省略释迦、多宝的诸多例子。这说明在日莲的内证中，根本在于“南无妙法莲华经”与“日莲”，而释迦佛则是从属的存在。日兴在书写曼荼罗本尊时始终于中央记述“南无妙法莲华经 日莲 在御判”，并严格要求门人贯彻此种书写方式，这表明他继承了日莲在曼荼罗本尊相貌中所明示的内证定位。

日莲在写给各门人的御书中，通常并不显明自己本地的身份，而是说自己是“教主释尊的使者”“地涌菩萨的先锋”等，以经典上的立场自居，这是出于对当时尚无法深刻理解日莲佛法门人根机的考量。然而，本尊作为教义的根本，在图显曼荼罗本尊时，则不再考虑门人个别的根机，而是直接揭示了日莲所觉知的内证真实的法门。

日莲在《本尊问答抄》中，将释迦佛视为由“南无妙法莲华经”所产生的“所生之存在”（第 304 页）；又在《诸法实相抄》中断定释迦为“迹佛”（第 1789 页），这些都是③内证位相的表明。此外，在《下山御消息》中，日莲自述为“比教主释尊更为重要的修行者”（第 299 页）；又在《龙泉寺大众陈状》中明言自己是“法主圣人”（第 881 页），亦为同样的意思。因此，当将日莲定位为“末法的本佛”时，必须依照曼荼罗本尊相貌中所示的内证位相，将释迦佛列为脇士，将日莲定位为与妙法一体（人法一箇）的根源佛。

《教学要纲》完全未论及曼荼罗本尊的相貌，虽口头上称日莲为“末法的本佛”，却最终仍将其视为释迦佛的使者，此乃逻辑上的伪装矛盾，可谓一种欺瞒。

完全无视“久远元初”“人法一箇”等重要概念，以及《本因妙抄》《百六箇抄》《御义口传》等文献的《教学要纲》，其内容实际上是对自创会以来至今为止创价学会所维系的教义根本的改造。虽然可以理解创价学会在脱离日莲正宗之后，有意图构建不依赖于日莲正宗的独自教义，但若为了建立独自教义而连构成其自身基础的日兴门流的根本教义也一并破坏，则是不可忽视的问题。

如果依照《教学要纲》的方向推动教义的变更，则创价学会将有变质为与三代会长所建立的学会完全不同的另一种教团的危险。《教学要纲》因过于排斥日莲正宗，其内容甚至否定了以日宽教学为代表的日兴门流的教义。然而，即便拒绝日莲正宗，也绝不可否定日兴门流的教义。因为脱离日莲·日兴的师弟法脉，就不存在正确的日莲佛法。

事实上，根本没有必要去思考“学会既已从日莲正宗中独立，就必须拥有与日莲正宗不同的独自教义”这类问题。由日莲创始、日兴继承的日莲佛法，是遗留给全人类的，不应为日莲正宗这类宗派所独占。既然是日莲正宗主动放弃了“广宣流布”这一日莲最大遗命，脱离了日兴门流，那么创价学会只需一如既往地坚守日莲佛法的根本教义，并将其广泛流布即可（尽管在教义说明方面，应进行符合时代的现代性展开）。

《教学要纲》对重要教义的变更，既未有丝毫明示，也完全隐瞒起来，且对变更的理由亦毫无说明。换句话说，它的设定方式是，在不让读者察觉与原有教义存在重大变更的前提下，使未曾学习过原有教义的读者误以为《教学要纲》的内容即为创价学会原本的教义。一般而言，宗教教义随着时代变迁而应当有所调整的层面也确实存在。然而，即便如此，也应在组织内部进行充分讨论。相反，若采取不让会员察觉、暗中推进教义变更的做法，即使被指为“欺骗”，也无可厚非。

如果《教学要纲》对所示教义的变更确有自信，那么理应展开一场旨在在会内全面贯彻变更内容的《教学要纲》学习运动。然而，迄今为止，并无任何此类学习运动的开展。这种态度，反倒让人觉得其对教义变更并无信心，而是心怀“愧疚”。在未于会内明确宣导教义变更内容的情况下，以累积既成事实的方式，使会员在不知不觉中接受教义的变更，这种做法可谓是一种欺瞒。

再者，《教学要纲》的出版过程（process）本身不透明，教团内部也未进行任何讨论，这亦是一项严重问题。负责编纂《教学要纲》的《创价学会教学要纲》刊行委员会，其实际状况以及其在会内的定位均不明确。根据创价学会会则第十一条规定：「会长裁定教义及化仪。在此情况下，应咨问师范会议及最高指导会议。」所谓“咨问”，《明镜国语辞典》释为“向有识者或特定机关征求意见”。虽然在《教学要纲》的出版过程中召开了师范会议，但该会议对《教学要纲》究竟展开了多深层次的实质性讨论、提出了何种意见，均不得而知；至于最高指导会议是否召开过，亦无任何公告说明。若面对改动众多根本教义的《教学要纲》之出版，师范会议仅为形式而开，且最高指导会议甚至未召开，则此举本身已构成违反会则，亦可能被视为程序上的瑕疵。

虽然现行会则赋予会长教义裁定权，但并不意味着可以对任何教义作出裁定（即并非无限的教义裁定权）。例如，将原本作为根本佛（久远元初自受用身）而奉信的日莲，降格为释迦佛之使者、置于释迦佛之下，或变更原为归依对象的三宝之中法宝与僧宝的内容，这些均属严重的教义变更，已足以损及宗教团体应当维持之教义一致性。此种变更可视为已超越教义裁定权的界限，加之程序上的瑕疵，亦可能构成法律上的无效。

更根本而言，宗教教义对每位信仰者而言，乃形成其人生观与价值观之根本。若其信仰生活之生命核心——即根本教义，在毫无事前说明的情况下，骤然遭到变更，并被要求接受此一变更，则此情形恐怕已构成扰乱内心安宁之虞，进而侵犯信仰者的宗教人格权。

综上所述，本文从多个角度指出了《教学要纲》的问题。结论上，当前的《教学要纲》因以下几点理由，作为本会的公定教义书是极为不当的，理应尽快撤回：①未作充分说明，即改动日莲的地位为低于释迦佛，并变更三宝中的法宝与僧宝的内容，从而修改创价学会之根本教义；②从学术角度和日莲佛法理解的角度来看，存在诸多错误与疑点；③包括程序在内，亦可能产生法律上的问题。即便是佛教以前的孔子，也曾言：「过而不改，是谓过矣。」（《论语》），意指「犯了错误便应当毫不迟疑地改正」。任何团体皆无绝对无误之理，在其历史发展过程中本就应有不断试错的过程。当发生不当之事时，坦率地撤回并加以修正，方为诚实之态度。

如本书「前言」所述，包含笔者在内的学会会员，皆因创价学会而得以认识正统的日莲佛法，步入幸福的人生轨道。创价学会至今弘扬日莲佛法于日本及全世界，笔者怀着希望其今后亦能不失其宗教的「正当性」而持续发展的心情，撰写了本书。倘若读者能够体察笔者此一微薄心意，实为莫大欣慰。

<作者简介>

须田晴夫（須田 晴夫; SUDA, Haruo）

1952 年 2 月 出生于东京都

1977 年 3 月 毕业于东京大学法学部

2012 年 2 月 团体职员届龄退休

著作

《新版 日莲的思想与生涯》（鸟影社）2016 年

《日兴门流与创价学会》（鸟影社）2018 年

《修订版 新法华经论——现代语译与各品解说》

（亚马逊平装本）2022 年

《现代语译 人生地理学》上下卷

（亚马逊平装本）2022 年

《Mythos and Wisdom》

（亚马逊平装本）2023 年

（《新法华经论》各品解说部分的英文版）

《日莲本佛论的考察——对宫田论文的质疑》

（亚马逊平装本）2024 年

《新版 生命变革的哲学——日莲佛教的可能性》（鸟影社）2024 年

.....

《创价学会教学要纲》的佛教史观评析：依据 SGI 会长池田大作所论世界宗教之日莲佛法

作者 须田晴夫

发行 二〇二四年八月

<译者注>

须田晴夫先生曾担任创价学会副会长及教学部副部长。SGI（创价学会国际）会长池田大作曾亲自委托他负责创价学会的教学研究工作。作为池田会长重要著作之一《法华经的智慧》的共同作者，须田先生为这一教材的撰写作出了贡献，该书已被翻译成多种语言，作为 SGI 成员深化对日莲佛法理解的重要基础学习材料而备受珍视。

须田先生于 2012 年从创价学会总部职员岗位退休后，继续通过撰写以佛教学说为中心的著作，致力于学术研究。

鉴于本书内容，原日文书名「《创价学会教学要纲》的考察——从佛教史的视角」（『創価学会教学要綱』の考察—仏教史の視点から）若直译为中文，读者可能会觉得语气较为温和。然而，考虑到须田先生作为创价学会教学发展关键人物的地位，以及此书是在他与导师池田会长一同致力于将日莲佛法确立为世界宗教的终生努力背景下撰写的，译者在中文标题中增添了副标题，表述为：

「《创价学会教学要纲》的佛教史观评析：依据 SGI 会长池田大作所论世界宗教之日莲佛法」。

此种表述更恰当地传达了本书所蕴含的学术立场与世界宗教视野，有助于读者准确把握其意义。

在正文翻译过程中，译者力求准确忠实地传达须田先生原意。虽然初稿使用了机器翻译，但全文经过人工校对，以确保须田先生原意得以体现。

在引用《御书（日莲遗文）》及其他经典文献时，本译文并未依赖创价学会既有的中文版译本。因此表述上可能与现有译本有所不同。

由于本翻译在短短两周内完成，仍有部分表述可能存在需要进一步推敲与完善之处，将根据需要适时修订和改进。

译者特别提醒读者注意，须田先生基于与池田会长在最活跃时期密切共事的经验，就《教学要纲》的监修问题，作出了如下证言：

「池田逝世之后立即出版的《教学要纲》，虽然称得到了池田的监修，但《教学要纲》的内容反而与池田生前的思想有着极大的差距，可以说，该书宣称由池田监修的做法，是一种利用池田的态度。」（第 44 页）

此外，由于日兴门流的古文献尚未广泛翻译成中文，本书凭借须田先生的精准解读，不仅在学术研究上具有重要意义，同时也是对佛法流布的一大宝贵贡献。

2025 年 4 月

译者谨识