

# 創価学会の研究

—宗教と科学の関係を中心として—

沼田 健 哉\*

## 1. はじめに

創価学会は、日本最大の宗教団体であり、海外にも128の国・地域に会員を有し<sup>1)</sup>、総信者数は、一千万人近くに達するものと推測される。このように、小国の総人口数にも匹敵する団体であるため、その総体を把握するのは容易なことではなく、少なくとも、数年間の研究を必要とするといえよう。

当論文においては、創価学会の教理、中でも宗教と科学の関係に関連した部分を主たる分析の対象とする。ところで、創価学会という教団名からも推測されるように、当教団は、初代会長・牧口常三郎が在野の独自の研究者であったため、初期から、科学や学問と親和性の高い団体であった<sup>2)</sup>。以下、当論文においては、まず創価学会の歴史についてふれ、ついで、牧口常

三郎の教説を分析の対象とし、それが、二代会長・戸田城聖、三代会長・池田大作以降、いかに展開されていったかを焦点として分析することにした。

ところで、宗教と科学の関係に関して、J. M. インガーは、以下の四つの論理的可能性をあげている。第一は、宗教と科学は調和的あるいは究極的には同一のものと考えられるというもの。第二は、両者は全く別のものであるが故に、根本的な衝突はおこらないと考えるもの。第三は、宗教は「より高度な真理」であり、科学と矛盾するような領域においては科学より優れていると考えるもの。第四は、科学だけが真理への唯一の確かな道であり、科学的証拠と矛盾するいかなる宗教的命題をも、科学は効果的に論破していくと考えるもの<sup>3)</sup>。

これに関連して、J. M. インガーは、宗教社会学の立場から、経験的観察によって支持される、以下の三つの命題をあげている。(1)事実として、科学と特定の宗教的信念や儀礼との間には、一連の鋭い抗争が長らく続いてきた。(2)この抗争の結果は、信念と儀礼の諸体系の根本的かつ継続的な修正である。そして、それは、ほとんどが宗教側の適応であったとみなしうる。(3)こうした根本的かつ継続的な変化にもかかわらず、宗教は、人間諸社会の生活における生き生きとした一部分であり続けている。

これらの結果から、J. M. インガーは、科学は特定の宗教的信念をくつがえすが、宗教その

\*本学社会学部

1) SOKA GAKKAI ANNUAL REPORT '96 1995年活動報告、創価学会広報室、1996年。

2) 牧口常三郎の業績は、『牧口常三郎全集』全十巻、第三文明社、1981年～1996年によって知ることができる。なお、牧口常三郎に関する研究書としては、以下のものがあげられる。

Dayle M. Bethel, Makiguchi the Value Creator, John Weatherhill, Inc., New York 1973.

D. M. ベセル, 中内敏夫・谷口雅子訳『価値創造者牧口常三郎の教育思想』小学館 1974年。

山崎長吉『人間教育を拓く——北海道の牧口常三郎』第三文明社、1989年。

斉藤正二『若き牧口常三郎上』第三文明社、1981年。

石上玄一郎『牧口常三郎と新渡戸稲造』第三文明社、1993年。

熊谷一乗『創価教育学入門』第三文明社、1994年。

宮田幸一『牧口常三郎の宗教運動』第三文明社、1993年。

宮田幸一『牧口常三郎の世界ヴィジョン——『人生地理学』のメッセージ』第三文明社、1995年。

3) J. Milton Yinger, THE SCIENTIFIC STUDY OF RELIGION, Macmillan Publishing CO., Inc. 1970. J. M. インガー, 金井新二訳『宗教社会学 I・宗教社会学の方法』ヨルダン社、1989年、115～124頁。

ものをくつがえしはしないとみなしている。そして、ある社会の宗教が深刻なまでに弱められるか破壊されるかすると、新しい宗教的、擬似宗教的運動が現れる傾向があるとする。さらに、もう一つの重要な指摘として、キリスト教は、仏教と比較すると、科学的知見と容易に和解できないという観察が多くなされてきたことをあげている<sup>4)</sup>。

以下、当論文においては、前記のごとく、牧口常三郎の教説、ついで、戸田城聖の教説についてふれ、その後、その後の創価学会の教理について言及する。しかる後に、若干の全体的考察と、今後の展望について述べることにする。

筆者が、創価学会の研究を試みる最大の動機は、その社会的影響力の大きさにあり、ついで、新宗教教団の時代への対応策をみるのに、適切な団体であることがあげられる。日本一の新宗教教団が、より高度化する科学の進展に対していかに対応し、かついかなる役割を果たしていくかを分析することは、単に一教団の問題にとどまらず、日本社会、ひいては現代社会全般の動向を知るためにも、きわめて有効であるといえよう。

当論文は、今後長期にわたって継続する予定でいる創価学会研究の第一歩であり、かつそのための基礎的研究であることを、最初に述べておくことにする。その本格的成果は、数年以内に結実する予定である。

## 2. 創価学会の歴史

創価学会の初代会長・牧口常三郎は、1871年6月6日、柏崎県刈羽郡荒濱村（現在の新潟県柏崎市荒浜）で出生<sup>5)</sup>。幼名は、渡辺長七であった。1877年5月9日、牧口善太夫の養子となり、1885年、小樽にいた父長松の弟渡辺四郎治をたよって北海道に渡り、1889年3月、札幌に転居し、1891年4月20日、北海道尋常師範学校

第一部に編入学した。

1893年1月11日、常三郎と改名し、3月31日、北海道尋常師範学校を卒業後、直ちに同校附属小学校訓導に就任し、母校の師範学校で新設の地理科も担当した。1896年1月、「北海道教育雑誌」に論文「観念類化作用」を發表し、7月、文部省の地理科検定試験に合格した。1900年、北海道師範学校舎監となり、3月31日、同師範学校教諭に昇進。この年、附属小学校長に就任した。

1901年4月、退職後上京し、1903年10月15日、『人生地理学』を出版した。1909年2月2日、東京市富士見尋常小学校首席訓導に就任した。1910年4月23日、富士見小学校を退職し、8月6日、文部省図書局にはいり、地理教科書の編さんに従事し、この年「郷土会」に入会した。

1912年11月23日、『教授の統合中心としての郷土科研究』を出版。1913年4月4日、東京市東盛尋常小学校長に就任。1916年5月2日、東京市大正尋常小学校長に就任し、9月25日、『地理教授の方法及内容の研究』を出版した。

1919年12月12日、東京市西町尋常小学校長に就任し、1920年、戸田城聖を西町小学校の臨時代用教員に採用した。6月22日、東京市三笠尋常小学校長へ転任。1922年4月15日、東京市白金尋常小学校長へ転任した。1928年には、三谷素啓と出会い、戸田と共に日蓮正宗の信者となった。

1930年、戸田城聖と「創価教育学会」を設立し、11月18日、『創価教育学体系』第一巻を出版した。1931年2月18日、東京帝国大学文学部教育学科の教育学談話会で、「創価教育学」について講演した。3月5日、『創価教育学体系』第二巻を出版し、4月10日、東京市新堀尋常小学校長へと転任した。

1932年、退職し、7月15日、『創価教育学体系』第三巻を出版。1934年6月20日、『創価教育学体系』第四巻を出版した。1935年、創価教育学会に研究部を設置し、1936年4月30日、教育者会員による創価教育学会春季総会を開催し、8月13日から4日間、日蓮正宗総本山大石寺で第1回創価教育学会修養会を開催した。

1937年9月5日、『創価教育法の科学的超宗教的実験証明』発行。1939年12月、麻布・菊水

4) 『同書』125～127頁。

5) 創価学会の歴史に関しては、主として、以下の書籍に依拠した。東京大学法華経研究会編『日蓮正宗創価学会』山喜房仏書林、1967年。

熊谷一乗『牧口常三郎』第三文明社、1994年。アエラ編集部『創価学会解剖』朝日新聞社、1996年。

亭で創価教育学会の事実上の第1回総会開催。1940年4月30日、九段の軍人会館で創価教育学会第2回総会。11月、約1週間の九州布教。1941年4月20日、神田の共立講堂で創価教育学会の臨時総会を開催し、7月20日、機関紙「価値創造」を創刊した。1942年5月10日、「価値創造」は第9号で廃刊となり、5月17日、神田の教育会館で第4回総会（出席者400人）、11月22日、同所で第5回総会が開催された。

1943年5月2日、神田の教育会館で第6回総会。6月29日、創価教育学会幹部の検挙が始まり、7月6日、伊豆・下田で牧口が、さらに、戸田らが自宅で検挙され、7月20日、神田の創価教育学会本部が捜索を受けた。1944年11月18日、牧口は巣鴨の東京拘置所で死亡。1945年7月3日、戸田は出獄した。

1946年1月1日、西神田の本部にて戸田による法華経講義が始まり、6月には「価値創造」が復刊され、8月には第1回夏季講習会が開催された。なお、再出発にあたり、創価教育学会から教育の2字をとり、「創価学会」とした。11月には、牧口の三回忌法要並びに創価学会第1回総会が開催された。

1947年8月24日、池田大作が入信した。

1949年7月10日、月刊機関誌「大白蓮華」が創刊された。1950年に、戸田は事業不振等のため創価学会理事を辞職した。1951年4月20日、「聖教新聞」が創刊された。1951年5月3日、戸田城聖が第二代会長に就任した。戸田は、75万世帯の折伏を宣言した。1952年4月28日、『創価学会版・新編日蓮大聖人御書全集』が発刊された。

1953年11月13日、創価学会本部が信濃町に移転した。1954年3月30日、池田大作が参謀室長に就任した。1955年3月11日、身延派と小樽問答を行なった。なお、地方議会へ進出し、11月23日、大石寺に奉安殿落成。全国に9カ寺建立。

1956年7月10日、参議院に3人当選した。1957年9月8日、戸田が「原水爆禁止宣言」をした。1958年2月11日、戸田の『方便品寿量品講義』が発刊された。4月2日、戸田城聖逝去。1960年5月3日、池田大作が創価学会第三代会

長に就任した。

1962年1月27日、東洋学術研究所(現・東洋哲学研究所)が設置され、3月3日、池田会長が法華講大講師に任ぜられた。1963年10月18日、文京公会堂にて民音創立記念演奏会が開催された。

1964年4月1日、大客殿落慶法要が行なわれ、池田会長が法華講総講師となった。1965年1月1日、聖教新聞紙上に、池田会長の小説「人間革命」連載開始。4月2日、『御義口伝講義上』発刊。5月3日、『科学と宗教』発刊。1966年7月3日、『立正安国論講義』発刊。

1972年10月、大石寺正本堂が完成した。1979年4月、池田が創価学会会長を辞任し、名誉会長となり、法華講総講師も辞任した。なお1975年に、池田はSGI(創価学会インタナショナル)の会長に就任している。1984年1月、池田が再び法華講総講師に就任した。1991年11月、宗門は創価学会を破門した。1993年10月、創価学会は会員に対して独自の本尊授与を始めた。その後、創価学会は、宗門とは独自の運動を展開している。

### 3. 牧口常三郎の教説における科学と宗教

創価学会の教理は、日蓮の仏法に、牧口常三郎の価値論と戸田城聖の生命論が加わって形成されたというのが通説である。牧口の価値論は、主著とされている『創価教育学体系』第二巻第三篇において展開されているが、1931年出版された当書を書く以前、1928年に牧口は、日蓮正宗に入信している。それに先だち、牧口は、1916年頃、田中智学の講演に何回か参加しているが、国柱会に入会するには至らなかった<sup>6)</sup>。

6) なぜ、田中智学の国柱会には入会せず、後に日蓮正宗の信者となるに至ったかは重要な事象であるが、柳田国男が「牧口君入信の動機」という一文中で、家庭の不幸が原因であったと指摘しているのは、一定の説得力を持つ見解であろう。牧口は、1924年12月に次男を、1926年7月には四男の死亡という事態に会っている。

なお、国柱会に関しては、田中香浦監修『国柱会百年史』国柱会、1984年。

田中智学に関しては、田中香浦『田中智学』真世界社、1977年があげられる。

その思想は、田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993年、田中智学『日本国体の研究』真世界社、1981年等によって、うかがうことができる。

それ以前、1896年にも、すでに教育学に関する論文を発表しており、1903年には、大著『人生地理学』を出版している。この経歴をみると、牧口は、まず教育学者、地理学者としてその研究を開始し、かつ終生教育学者であった人物といえる。さらに、1910年12月4日に創立された「郷土会」に入り、新渡戸稲造・柳田国男らと親交を深め、1912年には、『教授の統合中心としての郷土科研究』を出版したことから、牧口は、郷土さらには日本に根ざした独自の教育理論を形成しようとした人物であり、かつその目標を一定程度達成した研究者といえる。

しかし、牧口の創価教育学説に対して、社会学者の田辺寿利、農政学者の新渡戸稲造、民俗学者の柳田国男が、『創価教育学体系』第一巻に推薦文（序文）を書いているのに比較すると、当時の教育学者の反応は冷たかったとされている<sup>7)</sup>。

熊谷一乗は、『創価教育学体系』は、学問上の分野からみると、教育学のほかに、社会学・哲学・論理学・心理学・倫理学・美学・経済学、さらには法律学の一端にまでわたっていることを指摘している<sup>8)</sup>。このような多分野にわたる該博な学識は、牧口の広汎な読書歴と非凡な資質により修得されたものといえる。しかし、純学術的見地からするならば、やはり体系性においては、未完に終わった部分も少なからずあり、その研究は、今後のさらなる展開への試みによって、より一層重要な遺産となるといえよう。

そのことはさておいて、牧口の教育学の特色に関しての通説は、社会学の重視にあるとされている。熊谷一乗は、心理学と倫理学により教

育学を構成するという従来の学説を批判し、社会学を重視して、教育の研究と実践の基礎学として位置づけたところに、『創価教育学体系』の特色の一つがあるとみなしている。

その業績は、教育社会学的研究としても位置づけることができるが、中でも、ウォードとデュルケームの学説の影響が多くみうけられる。とくに、デュルケームは、『教育と社会学』、『社会学と哲学』、『社会分業論』から数多く引用していることから、牧口は、デュルケミアンであったとみなす研究者も少なからずいるほどである<sup>9)</sup>。

価値論に関しては、新カント派のリッケルトの価値哲学とデュルタイ、ベルグソンの「生の哲学」の影響がみられ、それを批判的に摂取して独自の哲学を形成している。熊谷一乗は、牧口における功利主義的発想に注目し、「真」を価値の範疇から排除し、「利」の価値を重視した要因となったものと推測している。

さらに、牧口の思想が、経験主義・実証主義の立場に立ちながら、「生の哲学」に共感する超経験主義的側面を有していたが故に、価値創造を重視する創価教育学が生まれ、かつ法華経の信仰に入るといった事態も生じたものとみなしている。

熊谷一乗は、J. S. ミルのような社会功利主義こそ、牧口思想の要であり、一見非連続的にみうけられる『創価教育学体系』を構成している、経験主義、科学的合理主義、社会有機体説、社会進化論、新カント派の哲学ならびに教育学、「生の哲学」を、連続的にし、かつ一応の体系性を持たせている基軸であるとみなしているのは、傾聴に価する見解といえよう<sup>10)</sup>。

ところで、この社会功利主義・科学主義・民主主義は、近代主義として一括することもできるが、牧口は、その世界に安住できず、法華経信仰の世界に入るに至った。その要因は、いくつか考えられるが、熊谷一乗は、近代主義の矛盾が増大する社会状況の中で、思想的にそれを越えるものを真剣に求めていたことをもあげる

日蓮正宗の教義は、日蓮正宗第26世日寛上人『六卷抄』聖教新聞社、1960年参照のこと。

7) 『牧口常三郎全集』第六巻 第三文明社、1983年、504～505頁。

その中で、篠原助市東京文理大教授は「立派な博士論文とするに足る、惜しいことに見識が浅い」と話したといわれている。さらに、吉田熊次東大文学部教育学科主任教授は、同学科の同窓会「教育学談話会」の定例会に牧口を招いて講演させている。その会には、20人ばかりの教育学研究者が集まったという。

8) 『同書』514～515頁。

9) 『同書』515頁。

10) 『同書』516～521頁。

ことができる」とみなしている<sup>11)</sup>。

「価値論」の第5章第5節「宗教的価値とは何か」において、ヴィンデルバンドが価値の範疇として、真・善・美のあとに聖を設けたことをとりあげ批判しているが、その節には、やや唐突の感を免れない以下のような部分が含まれている。「仏教に於て唯一絶対の本尊の主旨即ち釈尊五十年の説法中の最高位なる法華經の第十六壽量品じゆりやうぼんに於て説かれたる御主旨は人生の苦惱になやむ衆生をして悉く成仏せしめて永久無死なる生の満足に安住せしめんとの御約束にあらざるか。そして絶対の本尊に「南無」する時に生の苦惱を解脱し真の生命に歓喜する唯一絶対の境涯に達する。此の境涯に至る対象に価値ありと言ひ其の吾々との絶対的關係性は利益ではないか。善ではないか。」<sup>12)</sup>

ここには、牧口の信仰世界が、部分的に表明されているとも受け取れるが、第6節「宗教と科学・道徳及び教育との関係」には、牧口の宗教と科学の関係に関する、以下のような重要な見解が述べられている。「三世常住、永久不滅の靈魂の生活を対象として、そこに一貫する因果の法則を見出して、絶対至高なる正邪善悪の標準を確立し、その規範に則ることによつて、初めて至幸至福といふべき生活を遂げんとするのが人心の深底に横たはる要求で、宗教の起る所以である。」<sup>13)</sup>

さらに、牧口は、自分は宗教を云々するだけの資格はないと言いつつも、宗教と道徳將た科学が背反するものという見解は正しくないとして、次のように述べている。「科学は事実の綜合統観によつて真理を明かにし、之を更に現実の証拠に当て嵌めて見て、然る上に信用するのであるが、法華經に於てはこれ等の道理と現証との外に文証といふ經文明記の教詔を加へ、此の三事具有を以て、法文上の所論の必須条件とされてある。」<sup>14)</sup>

外道の教えや仏法でも、法華經以前の教説に

依拠する宗派は、信仰の対象が人格神または、仏と名づけられた具体的本体であり、崇拝する各個人の意識の内にあるものであるが故に、科学の対象もしくは理想である、真理・法則とは全く異なっている。これに対して、法華經においては、「法」が重要視され、科学者の目指す所と合致するとみなしている。

さらに、牧口は、社会学の対象である社会法則に順応した生活を道徳とってさしつかえなく、宗教の説く所とも背反しないとする。そして、次のように述べている。『『仏法即世法，世法即仏法』との釈尊の教へは究竟する所，又道徳と科学と宗教との一致を意味するものであるのみならず，仏法の中に悉くが抱容される事を意味するものであらう。』<sup>15)</sup>

そして、異なる所があるとすれば、社会的因果の法則（道理）は現世に限られ、科学が対象とする因果の法則は各分科の現象のみに限られており、総合科学たる哲学も現世における人生観・世界観に限られている。これに対して、仏教の異なるところは、「肉眼の外に天眼，慧眼，法眼，仏眼の五智眼を以て，世間及び出世間即ち過去，現在，未来の三世に互つての因果流轉の法則を明にした所にある」<sup>16)</sup>としている。

このような、仏教の科学性が通常の科学を上回る側面さえあるという見解は、釈尊の説法が正法・像法・末法の三法時にわたり適当な經典を配当し、三証を具足し、科学者の期待しているものとも違って、科学と合致して而かもこれを超越するものといふ外に言ひ様がない」<sup>17)</sup>と述べている部分にも示されている。

とくに、「依法不依人」という教えは、人類進歩の階梯を暗示し、それが承認される状態に至らなければ、宗教の統一、宗教と科学、宗教と道徳、教育と宗教との統一は出来ない。しかし、もしその教訓に遵って進むことができるなら、「科学と宗教、従つて教育と宗教との統一は期して待つてきであらう。」<sup>18)</sup>と述べているの

11) 『同書』523頁。

12) 『牧口常三郎全集』第五卷 第三文明社、1982年、357頁。

13) 『同書』358頁。

14) 『同書』359頁。

15) 『同書』360頁。

16) 『同書』360頁。

17) 『同書』361頁。

18) 『同書』371頁。

は、注目すべき見解といえよう。

熊谷一乗は、牧口が「依法不依人」を使用した回数が多さからも、それにより、価値論へのゆるぎないよりどころを得、近代主義の限界を越え、近代社会の矛盾を克服し得る展望を開くことができたとみなしている<sup>19)</sup>。さらに、熊谷は、神という絶対者をもたない近代主義から出発した『体系』が、途中で、「法」という絶対者を得ることにより、近代主義を越える立場から近代主義を生かすという内容のものに発展しているとみなしている。そして、その過程は、整序されたものとはいえず、むしろ未完というべきものであるが、その歴史的意味は大きいとしているのは、的確な位置づけといえよう<sup>20)</sup>。

このような、牧口の創価教育学は、『創価教育学法の科学的超宗教的実験証明』において、さらなる展開をとげている。その第6章第1節「仏教の極意と現世生活との関係」は、次のような内容の文で始まっている。

「大宇宙の因果の法則に従った最大価値の生活法を証明されたのが、仏教の極意である。因果法則といふても、自然科学の研究対象たる物質のものだけではなくて、心と物との相互関係により、価値として現はれる因果俱時の法則である。則ち因果一念、又は一念三千と謂はれる仏教の極意こそ、吾等の生活と離るべからざる此の法則の本体として何人も尊崇し奉らざる能はざる目的である。」<sup>21)</sup>

このように、牧口は、仏教の極意たる超宗教の科学的論証を試みようとして、より積極的に日蓮正宗の世界に没入し、釈尊の仏法と比較すると日蓮の仏法は、月と太陽との如く、大と最大の差があると述べている<sup>22)</sup>。さらに、新たに登場した超宗教は、制裁的威力を問題としなければならぬと主張している。

ところが、法華経を信じて、行なっているものを誹謗すると、たちまち現象が表われること

が実験され、それが経文に予定されている。このような法罰は、科学万能の自然科学者には受け容れ難い事であろうが、その証拠が体験されたら否定することはできない。認識と評価とを区別し、価値と真理とを混淆しなければ、何ら問題はないとみなしている<sup>23)</sup>。

そして、現証に関しては、日蓮が「仏法は勝負をさきとし、正法は賞罰を本とせり」と述べているように、宗教の生命というべきものであるとして、次の三法則を提起している。(1)真実なる信仰が強盛であればあるほど、周囲の関係者に現証の起るのが早い。(2)信仰者との因縁関係が多ければ多いただけ、早く現証が表われる。(3)関係者の罪根の軽重の程度によって遅速の差がある<sup>24)</sup>。

ところで、牧口の見解が形成される過程において、彼の宗教体験が大きく関与している。牧口は、法華経に逢い、その内容が科学・哲学の原理に対しても何らの矛盾がないことに驚いて、心が動き始めた時に、生活上に不思議な現象が現われ、それがことごとく法華経の文証に合致していたので驚嘆したという。

そこで、決心し信仰に入ってみると、「言語に絶する歓喜を以て殆ど六十年の生活法を一新するに至った。暗中摸索の不安が一掃され、生来の引込思案がなくなり、生活目的が愈々遠大となり、畏れることが少くなり、国家教育の改造を一日も早く行はせなければならぬといふような大胆なる念願を禁ずる能はざるに至った等がそれである。」<sup>25)</sup>と述べている。

その結果、日蓮を本仏とする日蓮の仏法の教えの正しさを確信するに至ったのであるが、その経過について、牧口はさらに、「文証たる御書に基づく論証と、歴史上の確証と、体験上の現証とによつて最早疑ふべからざるに至つたのである。」<sup>26)</sup>と記している。

このような、牧口の日蓮の仏法への信仰が、彼の研究を独自なものにしたといえるが、それ

19) 『牧口常三郎全集』第六巻 第三文明社、1983年、525～526頁。

20) 『同書』528頁。

21) 『牧口常三郎全集』第八巻 第三文明社、1984年、61頁。

22) 『同書』67～68頁。

23) 『同書』81～82頁。

24) 『同書』84頁。

25) 『同書』406頁。

26) 『同書』410頁。

が、科学としてどれだけの普遍性を主張できる内容のものであるかという問題は、今後の大きな研究課題として残されているといえよう<sup>27)</sup>。

#### 4. 戸田城聖の教説における科学と宗教

戸田城聖に関しては、全九巻からなる全集が出版されており、それにより、その教説の全体をうかがうことができる<sup>28)</sup>。全集の第一巻は、「巻頭言編」であり、第二巻は、「質問会編」、第三巻「論文・講演編」、第四巻「講演編」、第五巻「講義編Ⅰ」、第六巻「講義編Ⅱ」、第七巻「講義編Ⅲ」、第八巻「小説編」、第九巻「指導算術」という内容となっている。

この中で、第九巻は、算術のための参考書なので一応除外し<sup>29)</sup>、第八巻の小説は、『人間革命』と題され、戸田は、この小説を「学会活動の精神的支柱」を表現したものであり、「生きた折伏教典」としている<sup>30)</sup>。この小説には、牧口常三郎が実名で登場し、戸田がモデルの人物らと共に活動を展開しており、初期の創価学会の間接的資料ともみなすことができる内容のものである。

第五巻は、「立正安国論講義」、「方便品寿量品講義」、第六巻は、「開目抄講義」と「御書講義集」より成り、御書の中の「太田入道殿御返事」「顕仏未来記」「三大秘法稟承事」「佐渡御書」「日女御前御返事」「瑞相御書」「新池殿御消息」「諸法実相抄」に関する戸田の講義が掲載されている。

第七巻は、「観心本尊抄講義」と「御書講義集」より成り、御書の中から、以下の部分がとりあげられている。「四信五品抄」「松野殿御消息」「三沢抄」「無量義経十功德品第三」「生死一大事血脈抄」「清澄寺大衆中」「聖密房御書」

「華果成就御書」「別当御房御返事」「寂日房御書」「種種御振舞御書」「経王殿御返事」「聖人知三世事」「忘持経事」「可延定業書」「治病大小権実違目」「聖人御難事」

これらの、法華経ならびに御書に関する戸田の講義は、相当高レベルにあり、研鑽を積んだことがうかがわれる。しかし、その内容に関しては、当論文においては言及せず、以下、戸田の生命論について考察を行なうことにする。

第三巻の冒頭には、「生命論」という論文が掲載されている。それによれば、戸田は拘置所の中で、人生の難解きわまる根本問題である、「生命の本質」に思索の結果つきあたった。「生命とは何か」「この世だけの存在であるのか」「それとも永久につづくのか」という問題である<sup>31)</sup>。

戸田は、以前生まれて間もない娘に死なれて、悩み苦しみ、死について考えるようになった。それ以来、キリスト教の信仰にはいたり、阿弥陀経によったりして、道を求めてきたが、元来、科学・数学の研究に興味をもっていた戸田は、理論的に納得できないことは信じることができなかつた<sup>32)</sup>。

ところが、「仏とは何であろうか、いるのか、いないのか」と考えつつ、無量義経の「其の身は有に非ず亦無に非ず……紅に非ず紫種種の色に非ず」（無量義経徳行品第一）を読んだ時、「仏とは生命なり」という考えに到達した。そして、十界論から、南無妙法蓮華経とは、仏の名であることがわかったという。それが、すべての人の宿命を、転換しうる力を備えた久遠元初の、宇宙の根本力である最高の仏であると気づいた後、あらゆる仏典が読めるようになったという<sup>33)</sup>。

ひたすら、法華経と日蓮の御書を拜読して、法華経の不思議な句に出会い、これを身をもって読みきりたいと念願して、唱題の数が二百万べんになんなんとするとき、いまだかつて、は

27) 島蘭進「生活知と近代宗教運動——牧口常三郎の教育思想と信仰——」『岩波講座宗教と科学5 宗教と社会科学』岩波書店、1992年、211～244頁は、この問題に正面から取り組んだ力作として参照に価する。

28) 『戸田城聖全集』全九巻、聖教新聞社、1981年～1990年。

29) なお、この本は百万部のベストセラーとなった。

30) 『戸田城聖全集』第八巻 小説編 聖教新聞社、1988年、521頁。

31) 『戸田城聖全集』第三巻 論文・講演編 聖教新聞社、1983年、5～6頁。

32) 『同書』7頁。

33) 『戸田城聖全集』第二巻 質問会編 聖教新聞社、1988年、12頁。

かり知りえなかった境地が眼前に展開し、法華經の生命觀にたった生命の本質がわかったという<sup>34)</sup>。

戸田によれば、仏教から三世の生命觀をぬきさり、生命は現世だけであるとしたら、仏教哲学はまったくその根拠を失うことになる。そして、釈尊より日蓮は、生命の存在をより深く、より本源的に考えているとみなすことができる。しかし、三世の生命を説くからといって、靈魂の存在を説いているのではないという。

釈尊が、仏の境涯から久遠の生命を觀じたのにたいして、日蓮は、凡夫の我々のすがた自体が無始本有のすがたであり、瞬間は永遠をはらみ、永遠は瞬間の連続であることを説いている<sup>35)</sup>。戸田は、生命とは、宇宙と共に存在し、宇宙より先でもなければ、あとから偶発的に、あるいは何人かによって作られて生じたものでもない。宇宙自体が、すでに生命そのものであり、地球だけにみられるものではないとする。宇宙自体が、生命であるから、いたるところに条件がそなわれれば、生命の原体が発生するという<sup>36)</sup>。

さらに、寿量品の自我偈には「方便現涅槃」とあり、死は一つの方便であると説いてある。すなわち、人も老人になったり、病気になったりした場合、死という方便において、若さを取り返す以外にはないというのである<sup>37)</sup>。

宇宙は、即生命であるゆえに、我々が死んだとすると、死後の生命は宇宙の大生命に溶けこんで、どこをさがしてもない。この死後の生命が、なにかの縁にふれて、我々の目にうつる生活活動となってあらわれてくる。新しい生命は、過去の生命の業因をそのまま受けて、この世の果報として生きつづける。このように、生きては死んで、死んで生きて、永久の生命を保持しているが、その生と生の間の時間は、人毎に異なっているので、この世の夫婦・親子も永久の夫婦・親子ではありえないとする<sup>38)</sup>。

ついで、戸田は、宗教と科学の関係に関しては、絶対に相容れないように思われているのが、世間の常識であるとする。しかし、そのような関係を正しいとしているような宗教は、真実の宗教ではなく、そのような宗教を正しいとすることは、科学と対立することになると述べている。

これに対して、真実の宗教は、その研究態度が科学的であり、その研究の結果は、論理的に体系づけられ、かつ科学的な実験証明がなされなければならない。しかも、その定理が、普遍妥当性を持ち、効用と研究対象が明示されており、かつ時間と空間に支配されてはならないとする<sup>39)</sup>。

このような、論理的な宗教が、世界にただ一つあり、その宗教哲学の対象は生命である。この宗教は、純粹なる生命哲理を組み立てつつ、人間の幸福生活への実践として行動化されている。この御本尊を信じ、それに向かって南無するとき、各人の希望はかなえられ、生命力が培われて、平和な社会が建設されると述べている<sup>40)</sup>。

さらに、永遠なる仏の生命を感得すれば、人生最高の幸福生活をなしうる。日蓮の御本尊は、仏法の最高理論を機械化したものと理解でき、人類を幸福にする手段として役立つという<sup>41)</sup>。

そして、それぞれの学問の分科間で、たがいに敬意をもちつつ連絡しあうのがつねである。したがって、科学者は、仏法の原理を用いて思索し、宗教は、科学の方程式を信仰に用いて証明する。科学と宗教は、別世界で相容れないというのは、邪宗のいいふんで、真の宗教のあり方とはいえない。そして、科学者が、宇宙は妙法蓮華經の当体であるという仏法の原理のもとに、自己の分野を開拓していけば、現在の科学は、いっそう深く事物を探究できるようになると述べている<sup>42)</sup>。

34) 『戸田城聖全集』第三巻 論文・講演編 聖教新聞社、1983年、7頁。

35) 『同書』14頁。

36) 『同書』16～17頁。

37) 『同書』19頁。

38) 『同書』21～22頁。

39) 『戸田城聖全集』第一巻 卷頭言編 聖教新聞社、1985年、99～100頁。

40) 『同書』101～102頁。

41) 『同書』103～104頁。

42) 『戸田城聖全集』第二巻 質問会編 聖教新聞



さらに、現在の大部分の宗教が、科学と一致しないことを自明の理としているのは、それらが宗教の本質から離れた、形式宗教になっているからであるとする<sup>43)</sup>。

そして、科学的とは、理論と実証が一致することを指し、科学と一致する宗教においては、「教え」で説いている理論や哲学が、因果の法則を無視するものであってはならないとする。すなわち、時と所と環境を問わず実証されるならば、その「教え」が真理であるといえる<sup>44)</sup>。

さらに、生活面において、幸福になるといったら必ず幸福になり、不幸になるといったらそうなる宗教こそ、もっとも科学的なものであるとする。そのような宗教は、一切衆生の苦悩を救い、真の幸福を享受せしめ、生命を浄化し、永遠の生命を、悟らしむべきものであるとする。

真の宗教は、科学を平和と人類の幸福のために用いるように指導し、大衆の幸福を創造するために利用しなければならない。そして、二十世紀の科学の指向する道を指導する力のある宗教こそ、「日蓮正宗」であるというのが、戸田の見解である<sup>45)</sup>。

このような戸田の見解は、基本的には、牧口常三郎の延長線上にあるといえるが、拘置所での宗教体験に基づいた生命論は、その後の創価学会に大きな影響を与えた<sup>46)</sup>。牧口と戸田によって形成された、宗教と科学の関係に関する創価学会の見解の新たな展開を、次に検討の課題としたい。

## 5. 『日蓮正宗創価学会』と『創価学会入門』における科学と宗教に関する考察

東京大学法華経研究会編『日蓮正宗創価学会』の第5編は、「科学と宗教」という項目に

---

社、1988年、213頁。

43) 『戸田城聖全集』第三巻 論文・講演編 聖教新聞社、1983年、23～24頁。

44) 『同書』26～27頁。

45) 『同書』27～31頁。

46) 島藺進「新宗教と現世救済思想——創価学会の仏教革新——」『東アジア仏教第4巻 日本仏教論東アジアの仏教思想Ⅲ』春秋社、1995年、363～388頁は、包括的な戸田城聖の教説研究として参照に価する。

なっている<sup>47)</sup>。そこでは、まず、科学の進歩が、人類に果たした功績を認めつつも、一方では、多くの深刻な問題を引き起こしていることを、指摘している。そして、科学を指導すべき人間性の確立のために、正しい生命観に基づいた、生命哲学や宗教の必要性について述べている。

科学は、万能ではなく、宇宙の真実の姿をとらえることはできず、それは帰納的な推理によってではなく、演繹的な宇宙の実相を証得した仏法の哲理によるべきであるとする。仏法においては、宇宙の森羅万象は、ことごとくその本質を論ずれば生命体であると説いており、アインシュタインの相対性原理から導き出された場の理論は、仏法で説く空観と酷似しているとする。

宗教は、我々の生命活動を対象としているが、普遍妥当的因果律を追究し、それを人類の幸福に役立てようという行き方において、他の科学と変わらず、極言すれば、科学的に見て矛盾のあるような宗教は、宗教とは言えないと述べている。宗教とは、生命および生命現象を対象とした科学であるということができるといっているのである。

仏法は、一切の現象について、その因果関係を徹底的に追究したものであるが故に、例外がないとする。そして、生命活動を支配している根本法則を、我々の日常生活に価値を生み出すものとして具体化し、行動化したのが、御本尊であるとする。真実の宗教は、本来、最も科学的なものであり、科学と矛盾せず、科学が進歩すればするほど、仏法の正しさが証明され、その理解が容易になると主張している。人類に永遠の繁栄を約束する思想・哲学こそ、仏教哲学、色心不二の生命哲学にほかならないといっているのである。このような見解は、創価学会の科学観の特色の一端を示しているといえよう。

さらに、『創価学会入門』においても、広汎に、現代科学と仏教との類似性に関する言及がみうけられる。そして、仏法の現代性、ひいては、現代科学を超える部分があることも指摘されている。

---

47) 東京大学法華経研究会編『日蓮正宗創価学会』山喜房仏書林、1967年、240～257頁。

高度に科学が発達するほど、仏教はその重要性が増大する宗教であり、アインシュタインが「宇宙宗教」と、アーノルド・トインビーが「高等宗教」と呼んだ、合理性・科学性をもち、現代人の生活を革新させる宗教こそ仏法であるという。さらに、E. H. フロムが、未来の新しい宗教の性格としてあげている、人間主義的な思想、合理的な教義、実際生活の強調の三つの条件を備えた宗教こそ、日蓮の仏法であるとする<sup>48)</sup>。

そして、信仰と生活との関係に、万人が納得できる合理性と科学性のある宗教こそ、真実の生きた宗教というべきであり、仏教は、それに加えて、日常の生活を価値創造してゆく唯一の宗教であるとする。

南無妙法蓮華経は、宇宙生命の真実の実相であり、根源力であるが故に、それに帰命するとき、宇宙のリズムと合致し、日々価値創造の生命活動を持続していくことができる。

生命を考察する場合、物質と精神という問題があり、生命の物質的側面を主とする唯物論と、精神的側面を主とする唯心論がある。これに対して、日蓮の仏法においては、これらの考えは共に部分観であるとして、「御義口伝」巻上に「色心不二なるを一極と云うなり」とある。すなわち、色法とは物質的、量的側面であり、心法とは、精神的側面をいう。

この二つが、二であって二でなく一体であり、両者が渾然一体となった実相が根源であり、それが二つの側面をもって現われると説いている。この不二の実相を、南無妙法蓮華経と名づけ、それが生命の根源であるとする<sup>49)</sup>。

さらに、環境と主体の問題に関しては、「瑞相御書」に「夫十方は依報なり、衆生は正報なり譬へば依報は影のごとし正報は体のごとし、身なくば影なし正報なくば依報なし、又正報を

ば依報をもって此れをつくる」とあるのに関して、以下のような解説をしている。

依報とは、一切の環境であり客体である。それに対して、正報は生命の主体をさす。主体なくば環境はなく、その主体は環境によって形成されているのである。主体と環境は、渾然一体となっており、自然は人間に働きかけ、人間は自然に働きかける。その渾然一体となった大宇宙のリズムこそ、真の実相であり、仏法の依正不二の法門によって解明されている。生成発展し、爆発消滅し、生成を繰り返している大宇宙自体が一個の大生命体なのであるとする<sup>50)</sup>。

仏教には、有情と非情という考え方があり、情とは感情、意識をさし、それをもつものを有情、もたないものを非情としている。しかし、それは、いちおうの区別であり、究極は不二であるとする。ともに、根底には生命の流れがあり、有情が生命の発動であれば、非情は生命の冥伏であるという<sup>51)</sup>。

さらに、仏法の認識論である、三諦論における、三諦とは、空諦・仮諦・中諦をいうが、諦とは、「つまびらか」または「あきらか」という意味である。まず、仮諦とは、一切の現象を物質面、変化の面からみていくことである。一切の現象は、ことごとく仮に、因縁により和合していると認識するのである。我々の肉体も、種々の器官が独自の機能をはたしつつ、全体の調和を保って、統一した生命体を形づくっているが、その姿が仮和合としてとらえられている。

空諦とは、万法の性分をみることである。性分とは、性質、知恵、感情等をさす。空とは、有無の概念を超えた存在であり、物質的にとらえることはできないが、状態としては認めざるをえない存在である。

中諦とは、統一された生命体としての存在それ自体を明らかにみることであり、それを常住不変の本体とみる。たとえば、ある人間の肉体は仮和合で、瞬間毎に変わっていき、その心も同様である。しかし、この仮諦と空諦だけではなく、常住不変の生命をみることができ、一貫

48) 創価学会教学部編『創価学会入門』新訂版 聖教新聞社、1995年、54～57頁。

49) 『同書』130～135頁。

なお、「御義口伝」の解説書としては、池田大作『御義口伝講義上』創価学会、1965年、池田大作『御義口伝講義下』創価学会、1967年等があげられる。

50) 『同書』136～141頁。

51) 『同書』150～153頁。

して変わらない人格が存在する。この人間を特定の存在たらしめている実在を、我といい、この本源に眼を開いていくことを中諦というのである。

この三諦の哲理こそ、東洋哲学の根幹をなすものである。空とは無ではなく、有無を決することのできない、宇宙の森羅万象、生命の特質が説かれている。仮は、あらゆるものが瞬間毎に変化し、一定のものはなになに一つなく、生住異滅の相を示している。

この三諦の原理を、現代の支配的な思想にあてはめてみると、唯心主義は空諦の一部分、唯物主義は仮諦の一部分、実存主義は中諦の一部分を、それぞれ説いたということができるとする。これまでの哲学は、いずれも三諦のごく一部を説いた一面的なものであるという。

物理学の世界をみると、光は、波と粒子の性質があることがわかり、光量子と名づけられた。これを、仏法の立場から論じると、粒子の性格とは、仮諦の面、波の性格は空諦の面、両者を統一している実在そのものは、中諦といえとみなしている。

この三諦論は、さらに一諦即三諦、三諦即一諦という、円融の三諦が説かれて完結する。すなわち、認識する主体からの光のあて方により、三つに現われもするが、実在は一つなのである。三諦といっても一諦に含まれ、また一諦といっても三諦によってとらえられた実在の一面なのであるという。

この三諦は、仏の生命では、法・報・応の三身として説かれ、空諦は報身に、仮諦は応身に、中諦は法身へと転じる。ありのままの人間性でありながら、最高の自己の確立を述べたのが、この三身論であるという<sup>52)</sup>。

さらに、永遠の生命という問題に関しては、生命とは、生死を繰り返しつつ宇宙と共に、存在し、宇宙より先でもなければ、後からなにびとかによってつくられて生じたものでもないとしており、戸田の見解と基本的には同じである。

仏法では、生も死も無始以来常住する生命の变化相であり、あるときは生を現じ、あるときは死を現じるとみる。つまり、生の生命として顕在化したり、死の生命として大宇宙のなかに冥伏しているのである。生命は、あるときは有の状態、あるときは無の状態連続していくとみなしている。生死と三諦の関係については、生は仮諦、死は空諦、生死を貫く生命の本体は中諦となる<sup>53)</sup>。このように、真実の宗教の一面は、生命の科学ともいえると述べている。

さらに、一つの思想を検討する場合には、三つの基本的立場があるとする。第一は、その思想がいかなる文献に基づいているかということであり、第二は、思想内容が非科学的、非論理的なものではないか、第三は、理論を現実にあてはめた場合、現実と矛盾しないかということである。

これは、文証・理証・現証の三証と呼ばれているものであるが、理証に関しては、現代の最先端をいく科学とも矛盾することのない、一貫した論理性と普遍妥当性が要求されるとする。仏法は、もっとも合理的な法理体系をもっており、歴史学者でもあるパーキンソンも、「仏教はあらゆる宗教の中で最も科学的なものだ」といっている。そして、日蓮の仏法は、現代の最先端をいく自然科学をもリードする力強い理論体系をもった法理であると主張している。

ついで、現証とは、ある宗教を信じ実践して、現実にどういった結果が出たかをみることである。宗教における理論の正しさは、そこに実践性を含むものである。科学が科学として尊重されるのは、その理論を裏づける実験結果をとまなっていることにある。宗教は、究極においてすべて幸福を指向しているが故に、宗教を信じて自己の生命を変革し幸福な生活を顕現できるか否かによって、その宗教の現証を判断すべきであるとする。そして、日蓮の仏法のみが、三証をそなえた完璧な宗教であると主張している<sup>54)</sup>。

これらの内容をみると、日蓮の仏法に牧口と戸田の教説が加わり、その内容を現代科学と対

52) 『同書』154～162頁。なお、三諦論自体は新しいものではないが、その理論の現代科学への対応に目新しい部分があるといえよう。

53) 『同書』163～168頁。

54) 『同書』224～232頁。

応させたり、現代科学を説明に援用したりしていることがわかる。それぞれ、創価学会の教学の特色がでていますが、『日蓮正宗創価学会』は、学生が執筆したためもあってか、やや未熟で極端な主張が散在している。

それに対し、『創価学会入門』の内容は、時代的にも新しいこともあって、より洗練されかつ陥のない理論構築がみられ、現代人にとっても、納得がいきやすい説明が試みられているということができよう。宗教と科学の対話としてみても、一応の評価ができるものといってもさしつかえない。創価学会の教学の特色がうかがわれ、興味深い書籍といえよう。

## 6. 結びに代えて

創価学会の教理における宗教と科学の関係をみると、J.M.インガーの四つの論理的可能性の中で、第一の、宗教と科学は調和的あるいは究極的には同一のものと考えられるという立場に最も近い。さらに、部分的には、第三の、宗教は「より高度な真理」であり、科学と矛盾するような領域においては科学より優れているという考えもみうけられる。

これは、やはり、J.M.インガーが、仏教の方がキリスト教より科学的知見と容易に和解できるという指摘をしていることにも関連しており、創価学会は、その利点を最大限生かそうとしているようにみうけられる。

さらに、インガーは、ある社会の宗教が深刻なまでに弱められるか破壊されるかすると、新しい宗教的、擬似宗教的運動が現れる傾向があるとしているが、創価学会は、国家神道や既成仏教が弱体化した時期に、顕著な教勢の拡大をみせて、今日に至っているのである。

ところで、科学者の立場からの見解として、渡辺慧ハワイ大学名誉教授（理論物理学、情報科学専攻）は、現代の自然科学の主張することには、普通の常識的自然観と反するようなことが少なくない。そういうことの中には、東洋哲学から見れば、割合に当然なことがあるとして、その例をあげている。

しかし、似ていても違うものは、別のものと

して区別することから学問は進むのであり、その上で初めて似ていることの意味がわかると述べている。さらに、西欧流科学のなかで独創的と言われる新見解が東洋哲学の特異な所説に似ているからといって、自己顕揚欲を満足させるのは、科学者にとって反生産的である。一見東洋哲学に似た、独創的な新発見や新理論は、何一つ東洋では生まれなかったという厳然たる事実を深く心に刻んで、その理由を考えるべきであると述べている<sup>55)</sup>。

このような見解は、科学者の立場からのものとしては、まったく妥当なものであり、宗教と科学は、その対象も機能も異にしており、宗教団体の教義が科学と必ずしも一致しなければならないということはない。もし、宗教と科学が同じものでなくてはならないとするならば、科学が高度に発展したら、宗教は人間にとって必要でなくなり、存在の余地がなくなるという結論も生じかねない。

そして、J.M.インガーが述べているように、科学と特定の宗教的信念や儀礼との間には、一連の鋭い抗争が長く続いてきたにもかかわらず、宗教は人間諸社会の生活における生き生きとした一部分であり続けているのであるから、宗教は、科学によっては代替できない機能をもっているとみなすべきであろう。

この問題に関連し、エミール・デュルケームは、以下のように述べている。宗教生活は、きわめて特殊な力の存在を含意しており、宗教はたんに観念の体系ではなく力の体系である。「人間が宗教的生活を営んでいるとき、彼は自分を支配する力に参加していると信じるのです。しかもこの力は同時に彼を支持し、かつ彼を彼自身よりも高くもちあげるのです。この力に支えられて、人間は生存の試煉や困難にもよりうまく対処することができるように思われますし、また彼は自然をその計画に従えることさえできるように思われるのです。」<sup>56)</sup>

55) 河合隼雄他編『岩波講座 宗教と科学・別巻Ⅰ「宗教と科学」基礎文献日本篇』岩波書店、1993年、329～358頁。

56) デュルケーム、小関藤一郎編・訳『デュルケーム宗教社会学論集』行路社、1983年、271頁。

これらの考察からも、創価学会が大教団となり得た要因を、科学的もしくは、科学と和解しやすい教義を持っていたことのみを求めるのは適切とはいえない。したがって、その発展の歴史的考察がきわめて重要であるといえる。

初代会長・牧口常三郎と、二代会長・戸田城聖によって創価学会の教理も組織もほぼ形成されたが、この二人が、きわめて異なるタイプの人物であったことは、戸田の以下の講演によってもうかがうことができる。「わたしと先生はまったく違う。先生は理論の面から、御本尊様を信じきっていた。わたくしは、功德の面で信じている。わたくしはある体験から、絶対の功德を信じ、日蓮正宗のために命を捧げるものです。先生は謹厳そのもので、わたくしは世の中をふざけて生きている。先生は謹直で、わたくしはルーズだし、先生は目白に、わたくしは目黒に住んでいる。先生はひじょうな勉強家で、わたくしはさっぱり勉強せぬ。先生は飲まないし、わたくしは大酒飲みです。これだけ、まったく正反対の性格でありながら、先生とわたくしは境地がピッタリ一致していた。わたくしの思想内容は、先生からたくさんいただいている。」<sup>57)</sup>

人が、信仰の世界に入るのは、異性との関係にも似ていて、出会いというものが大きな契機となることが少なくない。もし、牧口常三郎が子供を失った時、日蓮正宗の信者に接しなかったら、もし、戸田城聖が牧口と出会わずかつ、戦後事業に失敗しなかったなら、創価学会の今日の発展はなかったであろう。

いうまでもなく、自然科学の実験による検証と、宗教における現証とは次元を異にしている。したがって、牧口常三郎の日蓮の仏法に関連する言及の中には、社会学者としてはやや逸脱した部分もあり、科学の次元の問題を宗教の次元の問題へと読み換えたという側面もある。しかし、そのことによって、牧口は相対主義から抜け出て、一つの価値観のもとに独自の体系を形成することができたともいえるし、それが故に、宗教教団の教理の形成に大きく貢献する

57) 『戸田城聖全集』第三巻 論文・講演編 聖教新聞社、1983年、502～503頁。

ことが可能となったのである。

そして、創価学会は今や、世界を舞台に活動しようとしているかにみうけられ、教団の機関誌紙には、日蓮の御書の以下の部分がよく引用されている。「月は西より出でて東を照し日は東より出でて西を照す仏法も又以て是くの如し正像には西より東に向い末法には東より西に往く……仏法必ず東土の日本より出づべきなり」(顕仏未来記)

その意味は、かつては釈迦によって説かれた仏法が日本に伝わったが、末法においては、末法の本仏である日蓮の仏法が、日本より、中国を経てインドにまで伝わるというもので、「東洋広布」を意味しているという。

さらに、「一には日本・乃至一閻浮提・一同に本門の教主釈尊を本尊とすべし、所謂宝塔の内の釈迦多宝・外の諸仏・並に上行等の四菩薩脇士となるべし、二には本門の戒壇、三には日本・乃至漢土・月氏・一閻浮提に人ごとに有智無智をきらず一同に他事をすてて南無妙法蓮華経と唱うべし」(報恩抄)は、「世界広布」を意味しているという<sup>58)</sup>。

日蓮の教えは、ナショナルな要素とインタナショナルな要素を内包しており、その影響のもとに多くの宗教者・文学者・政治思想家が生まれた。しかし、今までの歴史からも、ナショナルな要素を生かしつつ、それをインタナショナルな運動へと展開していく場合に、最も実りある成果が期待できるといえる。その意味においても、今後の創価学会の動向は、慎重な考察の対象とするに価するといえることができる<sup>59)</sup>。

58) 東京大学法華経研究会編『日蓮正宗創価学会』山喜房仏書林、1967年、316頁。

なお、御書講義録刊行会編『日蓮大聖人御書講義・顕仏未来記』聖教新聞社、1979年も参考文献としてあげられる。

59) 文学者としては、国柱会会員であった宮沢賢治が注目すべき存在であり、多くの新宗教教団も日蓮主義から発生している。創価学会のSGI(創価学会インタナショナル)運動は、その中でも注目すべきものの一つといえよう。