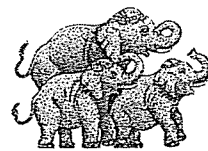


# 牧口常三郎の宗教観

日蓮仏法の現代的受容

宮田幸一



## 1 はじめに

牧口常三郎の宗教観については既に彼の思想や行動について論及したさまざまな著作において論じられている。それらの著作において断片的に引用された資料も現在、第三文明社から刊行中の『牧口常三郎全集』（以下牧口の引用はこの全集の巻数とページ数のみを記す）においてほぼ公開されている。筆者も既にその全集第一〇巻の解題Ⅱにおいて『牧口常三郎の宗教観』という表題で無署名論文として論じておいた。また宗教の科学的研究の

可能性についての牧口の議論を検討した論文の一部を『牧口常三郎の宗教研究法（Ⅰ）』という表題で発表しておいた。その後牧口の日蓮仏法の受容に関して『田中智学・三谷素啓・牧口常三郎』という表題で簡略に述べておいた。この論文においてはこれらの議論をまとめて、牧口常三郎が宗教の本質をどのように考えていたかということを明らかにするとともに、牧口が日蓮仏法をどのような教説として理解し、またそのように理解した日蓮仏法を彼の宗教観とどのように関係づけて受容したかということを示明かにしたい。またそれとともに牧口の宗

教観や日蓮仏法理解が日蓮正宗の在り方をどのようにに評価させることになったかについても言及してみたい。

## 2 牧口の日蓮正宗入信以前の宗教観と宗教遍歴

牧口が一九二八年に日蓮正宗に入信する以前の宗教観について、特に重要な点だけ述べておけば、一八九九年牧口二十八才の論文「山と人生」において、宇宙には人力を越えた力が存在し、それが人間の運命を支配し、その力に対する畏敬の念が宗教心を喚起すると述べており（第七巻 p. 34）、その考えは一九三〇年の『創価教育学体系』第一巻でも述べられている（第五巻 p. 188）。このことは牧口が合理主義、実証主義的な考えを持ち、科学を重視していても、科学万能の信奉者ではなかったことを示している。

牧口は人間を越えた力の存在を認めていたから、日蓮正宗に入信する以前にもさまざまな宗教遍歴をしている。牧口は入信後過去の宗教遍歴を振り返って、一九三五年の『創価教育学体系梗概』で、「もとは禪宗の家に

生れ、法華の家に養はれたのであったが、何等信仰の念はなかつた。苦学力行の青年期に敬愛し親近した師友は、大概基督教徒であつたが、遂に入信の程度には至らなかつた。壮年上京以後儒教の道徳だけでは不安に堪へずして、再び禪に参じ、基督教に聴き、深呼吸法をも習ひ、其他の教説にも近づき多少の入信はしたが、遂に深入するには至らなかつた。が古神道に基づく禊会には十数年間、夏冬の何れかに大概参加し、お陰で今もなほ毎朝の冷水浴は欠さないほどに至つてゐる。が心から信仰に入ることとは出来なかつた。」と述べている（第八巻 p. 45）。牧口はこの他に一九一六年頃田中智学の講演会に何回か参加していたが、後述するように、田中智学の日蓮仏法解釈を受容することはなかった。

この宗教遍歴で窺えることは、牧口が家の宗教を受動的に受け入れたり、単に儀礼的に宗教と関係するのではなく、自己の生き方と密接に関係したものととして、宗教を探究していたということである。牧口は同じ箇所でもこれらの宗教に入信しなかったのかについて、「何れも科学及び哲学の趣味を転ぜしめ、又はそれと調和する

ほどの力あるものと感ずる能はなかつたからである」(同)と述べている。つまり牧口の科学的存在は哲学的な考えと調和するか、またはそれらを圧倒する力を持つ宗教でなければ、牧口は受容することができなかったのである。

### 3 牧口の入信動機について

以上のような宗教遍歴の後で、牧口は日蓮正宗に入信することになったのであるが、その入信動機について、牧口は前節で引用した箇所の中で、「ところが法華経に逢ひ奉るに至つては、吾々の日常生活の基礎をなす科学、哲学の原理にして何等の矛盾がないこと、今まで教はつた宗教道徳とは全く異なるに驚き、心が動き初めた矢先き、生活上に不思議なる現象が数種現はれ、それが悉く法華経の文証に合致してゐるのには驚嘆の外なかつた。そこで一大決心を以て愈々信仰に入つて見ると、『天晴れぬれば地明かなり、法華を知るものは世法を得べき乎』との日蓮大聖人の仰が、私の生活になる程と肯かれることとなり、言語に絶する歓喜を以て殆ど六十年の生活法

を一新するに至つた」(同)と述べている。

すなわち法華経(日蓮仏法)の教説は①日常生活の基礎をなす科学・哲学の原理であつて、②しかもなら矛盾がなく、③今まで教わつた宗教道徳とは全く異なる、という理論的特徴があり、それに興味を持ったが、さらに④生活上に不思議な現象が数種現われ、それが全て法華経(日蓮仏法)の文証に合致しているという体験を得て、一大決心をして信仰に入つたのである。ここでは日蓮仏法は牧口の科学観、哲学観と調和するばかりでなく、自己の持っていた宗教観を一変するものであつたことが述べられている。

### 4 『創価教育学体系』第二巻に見られる日蓮仏法受容の特徴

この『創価教育学体系梗概』においては牧口が日蓮仏法を受容するにあつてどのような点に納得したのか具体的に述べられていないが、そのことについて述べたのが、『創価教育学体系』第二巻である。これは牧口が日蓮正宗入信以後、最も早く日蓮仏法の内容についてあ

る程度まで言及した著作であつた。

この著作は価値論を論じたものであるが、その「第五章 価値の系統 第五節 宗教的価値とは何か」において、牧口が新カント派のドイツの哲学者ヴァインデルバントの真・善・美・聖という価値の序列に対して、宗教的価値である聖が独立した価値であることを否定していることは注目に値する。牧口は「人生究竟の悩みから人を救うて、そして安心立命の境地に至らしめんとする、其の安心立命の境地を価値即ち聖なる価値とするとすれば結局は社会的に吾等が考察して来た道徳的価値と一致しないであらうか。又個人的考察よりするならば利的価値と呼ぶことが出来ないであらうか。人を救ひ世を救ふことを除いて宗教の社会的存立の意義があらうか。人を救ふことは利的価値ではないか。世を救ふことは道徳的価値ではないか。功德といひ、御利益といふ。詞は上品に聞こえても之を享受する内容には異なる所はない」(第五巻 p. 356)と述べて、宗教的価値とされる聖を利や善に還元し、個人に利的価値、社会に善的価値を与える宗教でなければ、その存在意義はないという宗教観を述べて

いる。

このように聖という宗教固有の自足的価値を否定し、利や善という宗教が個人の生活上で持つ価値や社会的価値を重視する牧口の宗教観は日蓮仏法受容においても重要な働きをしている。牧口は上述の箇所に引き続いて「第六節 宗教と科学・道徳及び教育との関係」において、日蓮仏法を牧口がどのような教説として理解していたかを三つの点で述べている。

牧口は日蓮仏法の第一の理論的特徴として、科学的真理と日蓮仏法における仏法的真理の確定方法の類似性について、「吾々の為して居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、法華経に於てはこれ等の道理と現証との外に文証といふ経文明記の教詔を加へ、此の三事具有を以て、法門上の所論の必須条件とされてある。即ち道理と文証と現証との具有にあらざれば、仏法論述の自由を禁ぜられてある」(同 p. 359)と述べる。科学は事実から帰納した理論と、その理論の実験証明によつて真理であることを保証されている。それ

と同じく、法華經（日蓮仏法）においても道理（理論）と現証（実験証明）が要求され、さらに文証（文献的論証）が必要とされ、ここに科学的真理と仏法的真理の確定方法の類似性を見ているのである。

次いで、牧口は日蓮仏法の第二の理論的特徴として、日蓮仏法においては、信仰対象が人格的な神や仏ではなく、仏となるための法であり、その法は科学の対象ともなりうることを「内道と自称する仏法から見た外道の教へは勿論、仏法中に於ても法華經以前の教説即ち四十余年の諸経に停滯する宗派は、信仰の対象が人格的の神又は仏と名づける具現的の本体であつて、之を崇拜する各個人の意識の内に構成する所の或る物に外ならないから、科学の対象とし理想とする真理、法則とは全く異つて居るのである。乃ち宗教と科学の背反する所以で、従つて道徳とも一致せぬ所以である。然るに法華經に於ける肝心はその名題の表す通り『法』であり、これを讃歎した『妙法』であり、泥中から出た純潔清浄な法に違つた生活をなして法を具現した仏に譬へた『蓮華』、これを又教説した『経』であり、これに讃歎帰入するのが『南

無』であり、即ち『南無妙法蓮華經』であつて見れば、全世界の科学者の憧憬して向ひつゝある所と合致するものでないか（同）と述べている。ここで牧口は宗教を、人格的な神仏信仰の宗教と法信仰の宗教とに區別し、後者が科学と親和的であるとしている。そして法華經（日蓮仏法）の信仰対象は法であり、仏もその法に違つた生活をしてその法を具現した者であるから、仏よりも法が重要だと牧口が理解していることは注目し得る。

次いで、牧口は日蓮仏法の第三の理論的特徴として、「仏法即世法、世法即仏法」という日蓮仏法の教説は、仏法と科学が矛盾せず、また仏法が科学を包摂するものであることを述べていると牧口は解釈し、『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、仏法の中に悉くが包容される事を意味するものであらう。或は宗教を理解せぬ低級なる科学的解釈として謗法の罪は免れ難いかも知れぬ。切に叱正を持つものである。唯だもし異なる所があるとすれば、倫理道徳の取扱ふ所の人道即ち社会的因果の法則（道理）は現世に限られ、科学

の取扱ふ所の因果の法則は各分科の現象のみに限られて居り、綜合科学たる哲学と雖も現世を超越し得ざる人生観、世界観に限られて居るのに対して、仏法の教へる所は、……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と思はれる（同 p. 360）と述べている。ここで世法と呼ばれていることは後に生活法と呼ばれ、仏法が生活法の根本原理を説いた教説であると解釈されるようになる。

さらに牧口は日蓮仏法の第二の理論的特徴である法重視ということに関連して、日蓮がよく引用した涅槃經の「依法不依人」という言葉を使用しながら、この教説は「二十世紀文明国の等しく帰依して居る立憲政体の本義にも合致して居る……一般人民の知識の次第に開けたによつて、人よりも法が重く見做される様になり、憲法が制定された以上は君主と雖どもこれを尊重し、故なくこれに違背することなしと契はれたのが即ち今日の憲法政治の本旨」（同 p. 361）であると述べて、牧口の民主的な政治思想と日蓮仏法とが親和的であり、日蓮仏法が法治国家に相応しい宗教であると主張している。

この『創価教育学体系』第二巻で述べられている日蓮仏法の理論的特徴についての牧口の論述は、既に引用した『創価教育学体系梗概』における牧口の入信動機の説明とも対応している。すなわち後者で述べられていた①日常生活の基礎をなす科学、哲学の原理であるということとは、前者の第三の「世法即仏法」の論述と、また②何ら矛盾がないということは、第一の三証の論述と、③今まで教わった宗教道徳とは異なるということとは、第二の信仰対象を法とするという法中心主義に対応していると思われることができる。

さてこのような『創価教育学体系』第二巻における牧口の宗教観ならびに日蓮仏法解釈は、まず第一に宗教と道徳の關係について、道徳の根底に宗教を置くことによつて、現世における社会法則を基にした相対的善悪判定基準を越えて、三世にわたる宗教的因果法則を基にした絶対的善悪判定基準を得る可能性を開いた（後に八節で論証する）。第二に宗教と科学の關係について、宗教の正邪、優劣について科学を基にした判定基準をつくる可能性を開いたのである（後に六、七節で論証する）。

## 5 三谷素啓との関係について

さて、牧口が日蓮正宗に入信する場合に大きな影響力を与えたのが、三谷素啓であった。『創価教育学体系』第二巻においては、「仏教の興義に對し將た東西の歴史に對して可驚篤學者三谷素啓氏は日蓮大聖人の『立正安國論精釈』を著し、以上の真理を解き明かした」(同p.388)と述べて、三谷を高く評価している。牧口が日蓮正宗に入信するにあたって、日蓮仏法についての説明をしたのが、三谷であるから、当然牧口の日蓮仏法理解には、三谷の日蓮仏法解釈が反映していると考えられるが、そのことはある程度三谷が一九二九年に出版した『立正安國論精釈』によって示すことができる。まず第一に三証については三谷は「法門上の所論には三節の具有を必須条件とする。すなわち道理と文証と現証と。」(『立正安國論精釈』p.55)と述べているが、これは牧口の論述とほぼ一致する。第二に信仰対象として法を重視することに関しては、「仏も人間であるが、普通の人間と異なるところは世の中で最も貴い法、すなわち法華經を魂

とした人間を仏というのである。これを人即法、法即人、人法一箇の貌という」(同p.55)と三谷は述べている。

この人法一箇という言葉は日蓮仏法に於けるキーワードの一つであり、三谷のように解釈することが伝統的解釈と整合するかどうかは難しい問題であるが、牧口は三谷のこのような解釈を通じて、日蓮仏法の理論的特徴として、信仰の対象を仏ではなく、法であるとして理解したと言える。第三の「仏法即世法」についてはこの著作の中では特に論じられていないが、宗教が全体的なことを説き、科学はその一部分として含まれるという考えは三谷にも見られる(同p.101)。

このように三谷の著作の中に牧口が日蓮仏法の理論的特徴だと考えた教説は含まれているのであり、その点で三谷の解釈の重要性は明らかであるが、さらに三谷の政治や皇國神話についての見解も牧口の日蓮仏法受容に関係している。牧口は日蓮仏法の法重視という教説が、法治國家に相應しいものであると主張したことは既に述べたが、そのような日蓮仏法解釈は決して自明なことではなかった。

牧口が入信した当時においても田中智學の日蓮主義は大きな影響力を持っていたが、田中は「法華經は『世界を統一すべき教』であり、日本は『世界を統一すべき国』であり、日本が『建國のはじめにおいて、既に道義をもつて世界を統一する目的で建てられたことは、神武天皇の建都の勅宣に明らかである」(『日蓮聖人の教義』p.52)と述べて、皇國史觀を前提とした議論をしている。さらに田中は「日本天皇は、世界的にすでに世界文武の長者、列國の治平の盟主にあらせられる上に、さらに教法上の大柄を握つて、世界人類の思想信仰を支配したまう所の、活ける神明である」(同p.410)と述べて、天皇が単に政治的支配者であるばかりでなく、宗教的指導者でもあることを明言していた。牧口は田中の講演会に数度参加しているが、田中の日蓮仏法解釈は、牧口の政治的思想とは調和することができなかったのは容易に理解できる。

このような田中の日蓮仏法解釈とは異なつて、三谷は例えば皇國史觀について「わが國のごとく、御用學者が阿諛のために捏造せる歴史は他にその類少なし。心ある

ものは痛く恥じるところにして、真に万国に誇るべき秀絶の史実を有しながら、天から降った人が、われらの天皇の祖先であるなどと妄讀したる結果、今となつては取り返しのつかぬ大恥をわれら七千万の同胞が受ける」(『立正安國論精釈』p.78)と述べて、皇國史觀を明確に否定している。三谷は田中のような天皇制を賛美するようない日蓮解釈を退け、立憲政治に適合するように日蓮の『立正安國論』を解釈した。それは既に述べたように牧口の政治思想と適合する解釈であった。その意味でも牧口が日蓮仏法を受容するにあたって三谷の解釈は重要な意味を持っていた。

## 6 『科学と宗教との關係を論ず』における宗教の価値科学的研究方法

『創価教育学体系』第二巻の論述以後、牧口が宗教觀や日蓮仏法について述べたのは一九三五年の『創価教育学体系梗概』であるが、その中では、日蓮正宗の教義である日蓮本仏論や戒壇本尊論などが初めて概説されているが、特に牧口の宗教觀や日蓮仏法解釈に大きな展開は見

られない。

牧口の宗教観が大きく理論化されるのは一九三六年創価教育学会の機関雑誌「新教」に発表された『科学と宗教との関係を論ず』においてである。この論文は当時の著名な科学者石原純が「帝国教育」に発表した『科学と宗教』という論文を批評しながら、牧口は宗教の科学的研究について独自の考察を展開したものである。

石原は主にキリスト教と自然科学との対立を念頭におきながら、自然の法則的運動に神の秩序を見出す理神論を科学的宗教と考え、科学で解明できない領域に関しては不可知論を採り、その領域に関して宗教的見解を持つことは迷信であるとした。石原の理神論的考えでは人間が宗教を通じて幸福を祈願することもまた迷信のなせることであると否定されることになる。それに対して牧口は、石原が宗教現象の本質を理解していないこと、また宗教現象を迷信として論難するだけでは、結果として迷信を放置するだけであることを批判し、むしろ宗教現象に対する科学的研究の可能性を探索する。

そのために牧口は「ありのまゝ、の自然現象を対象とす

る自然科学と、芸術生産などの価値現象を対象とする価値科学」(第九巻p.88)とに科学を区分することを提唱する。この価値科学の提唱は牧口が『創価教育学体系』第一巻で展開していた応用科学の議論の発展と見る事ができるが、牧口は応用科学について「人間の為す価値創造の活動を研究対象となして、目的と手段との因果関係を見出し、創価作用に於ける因果の法則を確定して、然る上應てきたるべき創価作用の原理となるべき法則を提供するのが応用科学である」(第五巻p.80)と述べて、人間の価値創造の活動に関する科学的研究の可能性を主張していた。牧口はこの『科学と宗教との関係を論ず』においては、応用科学を価値科学と名付けて、価値現象についての科学的研究の可能性を主張している。

自然科学と価値科学は当然その研究対象の領域も異なるが、またその研究方法も異なる。自然科学は現象の観察と帰納推理と実験証明の方法によって真理を発見するが、「技術者が研究体得の技術をその弟子に伝達する方法は、自然科学者がなすことと観察、思考などの認識法ではなくて、単刀直入師匠の為すことを見習はせ、説明

などは抜きにして実行せしめて、後からその説明をなす」

(第九巻p.88)のであり、そのようにして技術を習得しはじめて価値あるものを創造することができるのである。したがって価値創造のための技術の有効性を検討すべき価値科学にとって、まず伝承された技術を信用して実行してみることが重要であるのかについて牧口は「技術家芸術家達は研究思索をなす以前、実行生活によつて無意識の中に得た経験の蓄積の反覆熟練によつて、より良き生活方法を発見して以て自他を益せんと精進する」(同p.88)と述べて、技術が無意識的な経験の蓄積によつて形成されることを理由にあげる。

牧口は価値科学の目的を「この技術家芸術家の経験の蓄積を研究対象となし、それを蒐集し比較し統合して最良の方法を見出し、同一の結果を得んが為には同一の原因を起さねばならぬといふ因果法則を原理となし、根本原因を起さしめて最上幸福生活に達する指導原理を与へんとするのが価値科学の狙ひ所である」(同p.88)と述べているが、これは前述の応用科学の目的と同趣旨であ

る。

そして牧口は宗教による価値創造も、技術芸術による価値創造と同じ方法によってなされることを、「宗教に於ても先覚者が体験から感得したといふ力のあることを、その指導を信じて実行することによつて、体験することが出来るとともに、この因果の法則に生活を順応するが為に、これを生活に利用することによつて、恰も技術芸術の結果の如く生活に役立てる事が出来ることも解るであらう」(同p.88)と述べる。

宗教になぜ価値科学の方法を適用すべきかということについて、牧口は「宗教の本質の把握は技芸の本質の把握と同様、信行の体験と、その評価といふ価値科学的方法によつてのみ、出来ることで、単なる客観的認識の自然科学的方法によつては到底不可能である。何となれば幸福生活の祈願に應ずる価値の供給によつてのみ宗教の存在があり、無益の宗教は人の信を繋ぐに足らぬものであるからである。宗教心の対象は単なる自然の大威力に対する驚嘆に留まらず、帰入し同化せんとする意向を表はす信仰心によつて利益を願ひ価値を獲得し、以て生命

の安定と幸福生活の保証を得んとするのにある。」(同p. 88)と述べて、宗教の本質は幸福生活の祈願に応ずる価値の供給にあるから、当該宗教がどれほど価値を供給するかを価値科学の方法によって研究することが重要であると主張している。

牧口は宗教の本質をこのように考えるから、諸宗教の価値科学による比較ということについて、「すでに宗教の本質が解つた以上は、宗教の正邪、勝劣、大小の階級は……各宗各派の価値即ち利益を比較対照し、文証と現証と道理との三点より検討すれば自ら公正なる判定がされ、遂に最高最上の宗教も判明し、吾々が主張する宗教革命の実現に達するに至るであらう」(同p. 88)と述べている。

この『科学と宗教との関係を論ず』においては、『創価教育学体系』第二巻に見られた科学との類似性の検討によってある宗教の優位性を主張するという段階から、価値科学の方法によって諸宗教の価値を比較検討し、その結果最高の価値ある宗教を選択しようという段階へと牧口の宗教観は深化したのである。

## 7 『創価教育学法の科学的超宗教的実験証明』における法罰論

牧口は『科学と宗教との関係を論ず』において価値科学の研究方法を自覚するのであるが、その方法を使って、日蓮仏法こそ最高の宗教であることを論証しようとしたのが、一九三七年の『創価教育学法の科学的超宗教的実験証明』(以下『実験証明』と略記する)である。

ここでは牧口は宗教についての価値科学的研究において、価値に関する真理を発見する研究過程と、その真理を確認するための研究過程とを区別するべきであり、それが真理観と価値観との相違であると述べる(同p. 88)。価値に関する教説が真理であるかどうかは生活に適用することによってわかるが、そのことを牧口は「所謂真理が人生に役立っただけの価値があるか否か。それが多いか少いかの問題は、体験に依つて生活に証明する外には解決の途はない。故に之の信を確立せしめる為の研究者は、種々なる方便を用ひて説明しなければならぬが、一度確立した以上は、その言ふ通りに従つて応用して見ればよ

い。そして予定通りの結果が起つたならば、最早無条件に信じてよいではないか。……予定の結果が生じない場合に於て、その真理が未定であることと断定して、初めて再び研究をし直す考へを起してよいのである」(同p. 88)と述べているが、ここでは重点は価値に関する真理を発見する研究過程ではなくて、価値に関する真理を確認する研究過程にある。

また価値に関する真理を確認する研究過程において使用される研究方法について、牧口は「先づ師とするに足る正しい人の言を信じ、如説の実行をなし、体験によって価値の有無を証し、無価値なる主観的の観念論を捨て、以て人をも離れて生活関係の法を信するのである。更に何故に価値が証明されるかを、経文及び道理にたゞして、愈々信仰を確立し、かくて価値の遠大と近小とを比較対照して研究し、遂に無上最高の極意に達し、こゝに初めて畏る、所なき安全の境地に達する。『一信二行三学』といふ科学のそれとは全く異なつた研究法が即ち之であるが、これはすべての技芸乃至生活法の研究に通用されるべきもので、現に無意識的に如何なる技芸の修行にも実

行しつゝある所である」(同p. 84)と述べる。

このような宗教についての価値科学的研究方法の意義について牧口は「かゝる宗教研究法の転回、二十世紀までの伝統から見れば、驚くべき異説として反対されるかも知れないが、人間の宗教に対する最初の要求が、生活とかけ離れた単なる真理の闡明などではなくて、幸不幸の運命に関はり、現在から未来にかけての生活の安定にあることに気付き、然らば他の一切の価値現象と、本質に於て差異がないといふことに覚醒されるならば、自ら理解される所であらう。然らば世界各国に於ける無数の宗教の比較統合も、案外に造作なく出来て、各家庭、各国の宗教革命も、さほど困難でないことが明かになるであらう。超宗教と謂ふ所以である」(同p. 84)と述べて、生活における価値の供給によって宗教の優劣を比較するということが可能になることにより、宗教の比較統合が可能になるとしている。

このような宗教研究方法を背景にして、牧口は日蓮仏法の持つ特徴として次の三点をあげる。「一、無限なる時間空間及び精神物質両界に亘る因果の法則を証明し、

利害善惡の根拠を示し、人生究極の目的を知らしめ、最大価値の生活法の原理を確立せしめ、且つ次の二階級の対策を授けらる。二、善惡の鑑識法と之による懺悔、滅罪の法を授けて善人と化し、生活の根本的立直しをなし、泥中の蓮華の如き清浄となし、以て過去の惡因を解消し、未來の善果を保証し給ふ。恰も旧債の償還によつて信用を回復するが如し。三、紛起する内外の障礙を恐れざる上、進んで之を駆り出し、克服するによつて益々信仰を増し、之を以て他を化することによつて、旧債償還以上の功德を積み、毒を変じて藥となす如く、禍を転じて福となし、以て最大幸福の域に達する法を授けらる」(同p.89)。すなわち第一点は日蓮仏法が最大価値の生活法の原理を説いたものであるという理論的特色を述べ、第二点は個人の生活の根本的立直しを可能にし、第三点は後に述べる大善生活という最大幸福の生活を可能にすることを述べたものである。

このような特色を持つ日蓮仏法を信行学という価値科学の研究方法に従つて研究すれば、必ず所期の目的である最大幸福の生活を実現できというのが牧口の考えである。

もあるために、宗教専門家でも不安があり、容易に現証には触れない傾向があるが、日蓮大聖人が『仏法は勝負をさきとし、王法は賞罰を本とせり』と仰せになつて居るように、これこそ宗教の生命といふべきものであり、これがなければ信不信は各自の自由だといふ哲學的の真理論になつてしまふのであれば、生活原理を求めてこゝに至つた以上は、回避すべきでない」(同p.88)と述べて、日蓮仏法の教義の論理的帰結としても法罰論は回避できないことを主張している。

そのうえで牧口は法罰の現われ方について次の三つの経験法則があると思われるとして提案し、実験的に検討することを要求している。「一、眞実なる信仰が強盛であればあるほど、周囲の關係者に現証の起るのが早いやうである。二、信仰者との因縁關係が多ければ多いだけ、早く現証が表はれる。即ち關係の親疎、遠近の程度によつて、現証の遅速が生ずる。三、關係者の罪根の輕重の程度によつて遅速の差があり、甚だしきはいかに強く誹謗しても、現世に於て何等の法罰のない者もある。之は何故か。既に法罰の觀念が転倒し、惡みにあらずして慈

あるが、ここまでは既に『科学与宗教の關係とを論ず』において明らかにされていた。しかし『実験証明』においては、それを一歩越えて法罰論ということにまで論及している。

法罰論の必要性について牧口は「新に登場した超宗教は、何よりも先ず制裁的威力を問題としなければなるまい。刑罰の力のない法規が如何に綿密であつても、名ばかりにして實のない如く、惡人を罰する位の力を持たぬ神様が、善を保護する力を持つてゐるわけがない。人間の信頼をなすに足らぬ存在である。是に於てか宗教の価値の有無、多少の判定には、先ず以て罰するだけの力があるか否かを、ためして以て、取捨去就を決するの標準とすることを要する」(同p.89)と述べて、価値という観点から宗教を研究する場合には必要な理論であることを主張する。

またこの法罰論に批判的な宗教専門家(僧侶)に対して牧口は「(法罰の起る)時期や状態やは、吾々凡夫には予測が出来ない。又例外も固より多い。のみならず、法罰の最も早くあり相な大惡人が、却つてないという実例

悲の表はれであることが解るならば、容易にその理由は判るであらう。即ち速かに懺悔滅罪によつて變毒為藥の安全生活にしてやりたいといふのが、大法の慈意に基くのであれば、早いだけ重荷をおろさせて頂くことが、願はしいことであるからである。反対に著にも棒にもかゝらぬような惡人ならば、いくら罰を与へても、何等の效能もないから、仏は時の至るまで放任されるのと解すべきであらう。」(同p.84)

このように法罰論を提案することによつて、牧口の宗教についての価値科学的研究は完成したといえよう。『科学与宗教との關係を論ず』では、ある宗教を信じて実行する者だけが、それによつて得られる価値を通じて、その宗教が眞理であるかどうかを体験的に知ることができると述べていた。しかし『実験証明』では、(特に価値的な生活法を説いた日蓮仏法に当てはまるが)、ある宗教を信じない者も、法罰という現象を通して、その宗教が眞理であるかどうかを体験的に知ることができると述べる。ここにおいて、全ての人はある宗教を信じようと信じまいと、功德か罰か



の価値現象を通じて、その宗教が真理であるかどうかを体験的にわかることができるという普遍妥当性を持つことが、価値科学的に研究されうると牧口は考えた。

以上のように牧口の宗教と科学との関係についての思索の深化をたどってみると、第一に宗教を科学との類比において考えるということ、第二に宗教を生活上での価値という観点から考えるという点で一貫している。この二つの観点が統合されて、宗教を価値法則に関する教説ととらえ、生活において価値を実現することが多いか少ないかを価値科学的に研究することにより宗教の優劣を定め、それがそのまま宗教そのものの正邪の判定基準となるとという独特の宗教研究方法の考え方を生み出した。

この牧口の考えは宗教と言うきわめて水掛論になりがちな領域に何らかの合理的な選択基準を提示しようとする試みであり、ここに牧口の独自の宗教観が表れている。

牧口はこの価値科学的な宗教研究方法によって、日蓮仏法の価値的優位が明らかにすると確信していた。創価教育学会が宗教運動を主目的にするようになってからの機関紙「価値創造」や「大善生活実証録」には多くの罰

や功德の信仰体験記事が収録され、牧口は『大善生活法実証証明の指導要領』において、「仏教の極意たる『妙法』が万民必然の生活法則たることを、科学的に実証証明しようとするのが吾等の企図であつたが、今や数万の正証反証（幸不幸）の累積によつて、単なる哲学的なる抽象概念としての真理たるに留まらず、生活の実相に表はれる生活力の限りなき源泉として」（第一〇巻 p.132）日蓮仏法が証明されるようになったと述べている。

## 8 大善生活の提唱

牧口は功德と罰という価値現象によつて日蓮仏法の優れていることを価値科学的に証明しようとしたが、それと同時に自分だけの幸福を願う生き方を厳しく排斥した。牧口は宗教が単に個人的な利己的価値を実現するだけでなく、社会的な善的価値を実現すべきであると考えた。だがいかなる行為が善であるかという判定基準が確立していないかぎり、善を実現することはできない。

『創価教育学体系』第二巻において、牧口は善惡の判定が社会によつて異なる相対的なものでしかないことを認

めていた。その相対的な善を越えて絶対的な善を宗教に求めたが、そこではまだ十分に説明していなかった。牧口自身はこの相対的な善惡の判定基準について、『創価教育学体系梗概』において、「（第二巻の）価値判定の標準等に重大なる欠陥があつたことに気付き」（第八巻 p.411）、訂正する必要を述べている。

価値判定の標準についてその後論じたのは『実証証明』である。牧口は「所詮、価値は生命の伸縮に対する比重に過ぎずして、生活の目的観の遠近、大小が、その判定の基準なるべきものである」（同 p.48）と述べ、生活目的観の相違によつて三つの階級に分ける。

後に『新体制の理想たる大善生活法の意義と可能』という論文で、生活の三階級として牧口は「一、近視眼的偏見の世界観に基づく個人主義的な小善小惡の生活、二、遠視眼的偏見の世界観に基づく反個人主義的（空全体主義的）なる中善大惡の生活、三、正視眼的全見の世界観に基づく真全体主義的な大善無惡の生活」（第一〇巻 p.188）と述べている。第一の階級は自分のことのみを考える個人主義的生活であり、第二の階級は外見で

は国家社会のためといいながら内実は私欲をはかる指導者階級の偽善的生活である。それに対して第三の階級は自他ともに最大幸福になることを願う生活である。

牧口は大善生活が仏法を根本とした生活であると考え、三つの観点から述べている。まず第一には目的観の確立というところで、「究竟の目的が確定せずして中間の目的は定まらない。……一家の生活を確立せんとするには国家の生活が確立せねばならぬ。世界の生活が確定せねば国家の生活は定まらない。その世界は現在だけでは分らぬ。世界は過去現在将来の三世が分らなくてはならぬ。三世にわたる因果の法則が解つてこそ初めて現在の各自の生活の確立ができるのである。それは現在に限られた科学の力では出来ない。宗教がなくては国家も個人も生活が確立しない所以である」（同 p.4）と述べる。つまり仏法が説く三世の因果法則によつて究極の生活目的が定まると述べているのである。

第二には真に自他の共栄ということが可能になるのは、他者の幸福を願う菩薩道の実践が自己の最大の幸福



(仏の境遇)のための条件となる仏法によってであるからである。牧口はそのことを「自分ばかり御利益を得て、他人に施さぬやうな個人主義の仏はないはずである。菩薩行をせねば仏にはならぬのである」(同 p. 151)と述べている。

第三に一切の生活を営む人間の生活力が仏法によって強力になっていくからである。牧口はそれを「吾等各個の生活力は悉く大宇宙に具備してある大生活力の示顕であり、従つてその生活力発動の機関として出現してある宇宙の森羅万象——これによつて生活する吾吾人類も——に具はる生活力の大本たる大法が即ち妙法として一切の生活法を撰する根源であり本体であらせられる」(同 p. 28)と述べている。

このような大善生活を実践することは勇氣のいることであり、弾圧を覚悟しなければならないことであつた。牧口はそのことを「自分の一個のために信仰してゐる小善生活の人には決して魔は起らない。之に反して菩薩行といふ大善生活をやれば必ず魔が起る。起ることを以つて行者と知るべきである」(同 p. 152)と述べている。そ

のような弾圧を覚悟しながらも大善生活を実践しなければならぬのは宗教により社会を救うという崇高な使命感を自覚していたからであり、牧口は「我々は国家を大善に導かねばならない。敵前上陸も同じである。……十年前はたゞ一人だつた同志が、この様に繁栄したのは全く信仰の基礎に立ち、現証を示し合へばこそである。こゝまで来たのを以て察するに、今後ともに家庭を救ひ社会を救ひ、さうして広宣流布に至るまでの御奉公の一端も出来ると信ずるのであります。お互はこの大事な使命を帯びて居れば、自分本位でなく、利用するのでなく、如何なる時にも、この選ばれた大善人である事を自覚して精進せんことを誓はねばならぬと信じます」(同 p. 154)と述べている。

## 9 牧口の日蓮正宗観

以上牧口の宗教観や日蓮仏法解釈の特徴について述べてきたが、このような牧口の考えからすれば、その当時の日蓮正宗の在り方について、牧口は満足していたわけではなかつたことは明らかである。

一九四一年の「創価教育学会の目的」には「法華經の中の肝心たる三大秘法に帰依し奉り得た、我等の集団は、その信仰を各自の生活に実践して、宗教と生活との關係を科学的に觀察し、その価値の有無と多少を実験証明して、自他俱安に至らんとするにある」(第一〇卷 p. 215)とあり、単に日蓮正宗の教義である三大秘法を布教するだけではなく、それを生活の上に実験証明するというところに創価教育学会の特徴があるとされた。『創価教育学会々々長牧口常三郎に対する訊問調書抜萃』において、牧口は「私の価値論は日蓮正宗の本尊に帰依すること、具体的には創価教育学会に入会する事に依つて、本会の信仰が人生生活と如何に關係が大きい、価値が大きいかを判定認識せしむるのが指導理念であり」(同 p. 186)と述べている。

したがって宗教的な信仰理念に関しては日蓮正宗の教義に依存していても、運動目的は日蓮正宗とは異なつていた。牧口自身もそのことを自覚して「私は正式の僧籍を持つ事は嫌ひであります。僧籍を得て寺を所有する事になれば、従つて日蓮正宗の純教義的な形に嵌つた行動

しか出来ません。私の価値創造論をお寺に於て宣伝説教する訳には参りませんので、私は矢張り在家の形で日蓮正宗の信仰理念に価値論を採入れた処に私の価値がある訳で、此処に創価教育学会の特異性があるのであります……創価教育学会其ものは前に申上通り日蓮正宗の信仰に私の価値創造論を採入れた処の立派な一個の在家的信仰団体であります」(同 p. 188)と述べて、日蓮正宗の教義を基礎にしているが、組織的運動的にはそれと異なつた在家的宗教運動体であることを明確にしている。

このような創価教育学会の独自の宗教運動体としての在り方を自覚していた牧口にとって、既成仏教の体質を持った日蓮正宗の在り方は問題の多いものであつた。牧口が法罰論を主張した時、宗教専門家(僧侶)がそれに反対したことは既に述べたが、牧口は『法華經の信者と行者と学者及び其研究法』では「旧式信者の中には『創価教育学会の連中は罰をいつたりしてひどい』と非難して折角信仰に入つた弱い婦人などを退転させるものがあると聞くが、御当家の御僧侶中にも一緒になつてかういふ事をいふ人があるといふことである。これは実に容易

ならぬ謗法の行ひである。」(同 p.152)と述べて、日蓮正宗の僧侶や信者が法罰論を拒否していることを批判している。牧口にとって法罰論は宗教の価値の比較のためには必要な理論であり、また日蓮仏法の教義から論理的に帰結する理論であったが、日蓮正宗の僧侶や信者は宗教の価値ということには無自覚であった。それを牧口は「失礼ながら僧侶方の大概は御妙判と称して御書やお経文によつて説明はして下さるが、現証によつて証明して下さらないのを遺憾とする。しかも川向ひの火事を視るが如く真理論でやるが、日常生活に親密の關係の価値論でそれをやらないから無上最大の御法も十分に判らう筈がない」(同 p.153)と述べて、批判している。

次に単に日蓮正宗が宗教の価値に無自覚であるというばかりでなく、その信仰の在り方が本来の日蓮仏法の在り方から外れているという批判をも牧口はしている。牧口は大善生活と言う最上の幸福生活(仏の境遇)が菩薩道によつて可能になることを述べていたが、日蓮正宗の信者や僧侶の信仰の姿はその菩薩道からほど遠いものと牧口には見えた。牧口は「信者と行者と区別しなければ

ならない。信ずるだけでも御願ひをすれば御利益はあるに相違ないが、たゞそれだけでは菩薩行にはならない。自分ばかり御利益を得て、他人に施さぬやうな個人主義の仏はないはずである。菩薩行をせねば仏にはならぬのである。即ち親心になつて他人に施すのが眞の信者であり且つ行者である。が、さてさうすると必ず魔が競ひ起るのであつて、日蓮大聖人は「この法門を申すには必ず魔出来すべし……天台宗の人人の中にも、法華經を信ずるやうにて、人を爾前へやるは、惡道に人をつかはす獄卒也」と仰せられた。日蓮大聖人御在世当時の天台宗は、現今の日蓮宗の中でも、『日蓮正宗』に相当すると思はれる。さらば従来の日蓮正宗の信者の中に『誰か三障四魔競へる人あるや』と問はねばなるまい。そして魔が起らないで、人を指導してゐるのは『惡道に人をつかはす獄卒』でないか。」(同 p.151)と述べて、日蓮正宗の信者にもそれを指導する僧侶にも、日蓮仏法の本来的な信仰実践である菩薩行をしているものがないことを批判している。牧口は創価教育学会の機関紙『価値創造』に『実験証明』の「法罰論」を再掲載するにあたって最

後に「謗法とは単に不信者ばかりでなく、又日蓮正宗中の邪法信者のみならず、吾々日蓮正宗の信者であつても、純真に大善生活を行つてゐるものを怨嫉するものは『法華經を信ずれども信ずる功德なしかへりて罰をかほる』こと、なるのである」(同 p.49)と述べて、日蓮仏法の本来の在り方からすると日蓮正宗の信仰の在り方は正しい信仰の在り方ではなく、謗法であるとまで断定している。

菩薩道の実践という日蓮仏法において最も重要な修行をしていない日蓮正宗に対する牧口の批判は、皇太神宮の大麻の受け取りを拒否するかどうかに関する日蓮正宗の対応に対する批判へとつながって行く。牧口は日蓮仏法の本来の教義である「神天上」の法門を厳格に遵守し、神社への参拝を拒否し、また神札を受けとることも拒否し、それを会員に指導した。これに対して日蓮正宗の管長、宗務院は「神天上」の法門が本来の教義であることを認めつつも、その厳格な遵守が、当時の政府の宗教政策と対立することを危惧して、神社の参詣や神札の受け取りを指導した。牧口は一九四三年六月に日蓮正宗宗

務院に呼び出され、宗務院当局者から大麻の受取りを勧告されたが、牧口はそれを拒否した。牧口は日頃から依法不依人ということを強調して、たとえ日蓮正宗の管長、宗務院の指導であろうが、法義に反する指導は拒否するという法中心主義を取り続けた。

このような牧口の日蓮正宗に対する批判は、宗教それ自体の価値とされる聖を否定し、宗教の意義は、個人の生活上での利便的価値と社会的な善的価値を実現することにあるという牧口の独特な宗教観と、日蓮仏法もそのような価値実現の方法を教える教説であるとする牧口の独自の日蓮仏法解釈の結果であつた。その意味では牧口自身も自覚していたように独自の宗教観と日蓮仏法解釈を基礎にして、牧口は新しい宗教運動を展開したと見るこ

(みやた こういち・創価大学教授)