

池田大作SGI会長と『法華経』

何勁松

菅野博史 訳

一 はじめに

仏教の二千年以上の発展史において、『法華経』はその独特の思想体系と宗教実践によって、その他の經典に匹敵するものがないほどの歴史的的地位を獲得した。それはただブツダの説教が円熟したものへと説き進められたことを表わすだけでなく、同時にまた大乘仏教の発展の基本方向を定めた。今日、私たちは、この仏教の精華とも呼ぶべき經典が、池田大作先生の独自の見識を持つ解釈と、創価学会が先生の指導のもとに展

開する一連の大文化運動によって、非常に大きな現代的意義を示し、きらびやかな光り輝きを新たに放つものを見て、ますます喜んでゐる。

二 池田SGI会長の

大乘仏教と『法華経』に関する見方

天台宗の「五時八教」の教判の学説によれば、ブツダの一生の説教は、全部で五つの時期に分けられる。つまり、菩提樹の下で成道した後に、大乘の無上の法門である『華嚴経』を説いた華嚴時、その後十二年、鹿野

苑において機根の低い者のために『阿含経』を説いた鹿苑時、その後八年、衆生の機根に応じて、『維摩経』、『金光明経』、『楞伽経』等の大乘仏法を説いた方等時、その後二十二年、諸法皆空の理を宣伝する『般若経』を説いた般若時、その後八年、ブツダの出世の本懐をはつきり表わす『法華経』と『大涅槃経』を説いた法華涅槃時である。⁽¹⁾これによれば、私たちは、『法華経』がブツダの生命の最後の旅路において説いた最高の仏理を体现する著作であることを知ることができる。

しかしながら、天台宗のこのような『法華経』の成立説は、文献学の厳しい挑戦に出合った。文献学者は、『法華経』の成立は、およそ紀元前後頃であると推定している。この種の観点は、『法華経』がブツダが入滅して数世紀の後、仏教徒が偽造した經典であることを容易に人々に連想させる。いわゆる「大乘非仏説」の論調も、これによって出てきたものである。これについて、池田先生は仏教発展の歴史を真摯に考察し、次のように指摘している。仏滅後まもなく弟子たちが行なった第一回の集会において、弟子たちはブツダの教義を整

理し、その後二、三百年の間、仏教經典はずっと口から口へと伝える方法を採用し、紀元前一世紀になってはじめて、私たちが現在見るような書写された經文が出現したのであり、「このことは小乗經典の書面形式は實際上、けつして初期の大乘の經文より早くないことを意味しており」、もし書面形式が比較的遅く現われたことによつて『法華経』が仏説であることを否定するならば、それは疑いもなく『阿含経』のような小乗の經文をも否定したことに等しくなる。

『法華経』等の大乘經典に対する否定は、多くは宗派間の争いから出たものであり、大乘と小乗が対立状態にある時の産物であることを見出し出すのは容易である。池田先生は、自身の研究の中で、大乘と小乗の經典の間には、基本的な教義について、たがいに矛盾する事実が存在することを見るのと同時に、両者の間の本質的な関連を見出した。大乘と小乗の間に矛盾が存在する原因は、釈尊がその五十年の伝道の時間において明らかにした思想に、ある程度の変化と発展とがあったからである。「彼が悟った基本原則は同じであるけれ

ども、彼の思想の中で、どのように民衆に向かつて彼の感受や意義を解釈すれば、さらによいかを必ず繰り返し考慮したであろう。疑いなく、彼は智慧によって、教えを説くときの環境の相違に基づいて、異なる方法を用いて説くようにしたのである⁽³⁾。したがって、彼はある具体的な情況のもとで、聴衆の受容能力を考慮し、それに基づいて彼の説法内容を調整しなければならなかった。彼の伝道の内容は、弟子の精神の修行の面における進展に基づいて変化したと想像することができ。このほか、私たちはなお教団組織の一步一步の成長と発展も必ずブツダの教義の内容と方法に対して影響を生み出したであろうと見るべきである。池田先生は、この種の「教義の内容と形式上の違いは、やはりそれらが主として、それらの教団のメンバー、あるいは世俗の信徒団体によって伝わってきたものであることに起因する⁽⁴⁾」と考えている。当時の僧侶は、一般的にすべて世間と隔絶した状態にあり、彼らのブツダの教義に対する興味は、主に教団内部の制度を維持することに關する戒律の方面にあり、あるいは教義に対する

る微妙な分析と解釈にあり、またこのことを清浄でゆったりとした寺院内部において徹底的に実行することであった。仏教史上、第一回の結集は、主に教団のために一連の基準を制定したようであり、初期の部派の経文は、アビダルマに関心を集中し、そこである程度の限界性を帯びるのは免れられなかった。しかし、これと比較すると、その他のいくらかの弟子たちの関心は、どのように社会全体に向かつて教えの趣旨を弘通するかであり、そして彼らは口承經典の基礎の上に、世俗の信徒や一般民衆を引きつけることのできる経文を編成した。そのため多くの大乘經典は巧みに比喩やその他の文学形式を用い、簡明な物語の体裁を採用して、一般大衆を心底から理解させた。明らかにこれら的大乘經典の編成者たちは、ブツダの伝道はただ出家修行者と知識階層のためばかりでなく、さらにすべての衆生のためであることを確信していた。

世間の人々の多くは大乘と小乗の間の違いに視線を投じ、寺院制度が仏教の初期の形式であり、その後興起した大乘の運動やその菩薩思想は、初期の仏教に対

する反動であると考えている。池田先生は、大乘と小乗の間の違い、およびこの種の違いを生み出した原因を明らかにすると同時に、より多く大乘と小乗の間の内在的な関係、および多数の經典の中の『法華經』の際だった地位に注意している。池田先生の見るところ、後の大乘の典籍が受容した、また発展させた基本観念は、小乗仏教の經典の中にすでにあったものである。彼ら声聞の弟子たちは、ブツダの大乘の教戒に対して知らなかったのでもなく、よいと思わなかったのでもなく、ただ彼らはこれらの教義を弘通することは決して彼らの責任ではないと感じていた。あるいはまだそのようにする時が到来していなかったと言えるかもしれない。この時、世間の人々の理解するものは、ただ小乗の教義であり、大乘の教義はずっとほんやりしている状態にあった。ブツダ滅後百年、出家の僧侶を中心とする伝統教団は、すでに一種の硬直化した、排他的な団体に變化していた。この団体は、もはやブツダの教導を人民大衆の中に弘通することに努めず、ただ自己の熱情と能力をブツダの説教に注いで、学問的

な煩瑣な論証を進めていた。しかし、菩薩道思想を堅持する信徒（大部分は俗人である）は、道が相違することによって、ついに彼ら伝統教団と異なった道を進み、そこで大乘の思想もしいにはつきりと現われてきた。

池田先生は、『法華經』が大乘と小乗仏教を融合させることに果たす顕著な作用に十分に注意している。『法華經』は、全部で二十八品であり、内容的には前後の二部分、それぞれ十四品に分けることができる。前半部分は「方便品」を中心としており、二乗の人が成仏できるかどうかの問題を議論している。後半部分は「如来寿量品」を中心としており、如来の寿量は「始成」か「久成」かの問題を論証することに趣旨がある。一般の經典は、声聞、縁覺の二乗の欠点は、ただ自己の解脱だけを求め、利他の菩薩行を顧みず、「灰身滅智」、「無余涅槃」を主張し、まったく独善の道を歩むことにあると考えており、したがって大乘諸經の厳しい批判を受け、永遠に成仏できないと断定された。たとえば『首楞嚴經』は二乗を「破器」になぞらえ、『方等陀羅尼經』は二乗は枯木で花を咲かすことができず、焼いた種

な
人々には実

先生は有名な「第三文明」の構想と、「新社
人ローガン」を提起し、その後、これらの理
そう充実し、豊かになり、最終的に
「空」という新しい概念に発展し、こ
精神的な基礎とした。

りふれたものではなく、『法華経』が釈迦の一生の説教
のもっとも完全無欠な論理的な帰結であると言っても
けつて過言ではない。池田先生は、上述の文献学の
分析と仏典の内容的な研究によって、『法華経』のこの
種の歴史的地位を十分に認めた。⁽¹⁰⁾

三 池田SGI会長の中道主義

『法華経』の歴史的地位に対する池田先生の肯定は、
実際には仏法の慧命に対する擁護である。池田先生の
仏法の慧命に対するこのような擁護は、ただ仏法の歴
史的意義に対する追求に止まるだけでなく、『法華経』
の宗教原理を私たちの今の現実生活に応用し、それ
て仏法にその現実的意義を新たに獲得させたと見
である。早くも一九五〇年代末、六十年代初め

はもはや発芽しないと述べている。しかしながら、『法
華経』はさらに高い観点に立って、その独創的な「会三
帰一」の方便の法門によって、大乘と小乗の間の対立と
矛盾を統一した。それはその他の大乘諸経の観点とが
らりと変わって、以前に現われた各種の仏教思想に対
して、適当な分類をなし、かつこれらの思想に、相応
する評価と地位を与えた。⁽⁸⁾ まさしく池田先生が言うよ
うに、『法華経』は生命力の原則を詳しく解釈し、それ
は十方世界の中の二種（声聞と縁覚—訳者注）を包括
している。⁽⁷⁾ そればかりでなく、それはさらに「はつき
りと仏界とその他の九界とが完全に同じであると表
明し」、一切衆生がすべて成仏できる真理を宣言した。
ブッダの経歴に関して、『法華経』はまた過去のその
他の経典と異なる解釈をなした。小乗仏教は一般に彼
を歴史の人物、自分たちの教祖、指導者と見なした。
大乘仏教は彼を法力無辺の最高的人格神と解釈し、ま
た彼は出家修行によって「始めて正覚を成じた」と考
えた。たとえば『大集経』には「如来は成道して始めて
十六年」と説き、『大日経』には「我れ昔、道場に坐す」

等と説いている。これに対して、『法華経』如来寿命品
は、以上の言い方は実はただ一種の譬喩の言葉にすぎ
ず、ブッダが衆生を教化するのに用いた一種の手段で
あり、ブッダ自身も弟子たちに「我れ実に成仏してよ
り已来、無量無辺百千万億那由他劫なり」と教えてい
る。歴史の人物としての釈迦牟尼仏は、ただ「衆生を
度せんが為めの故に、方便もて涅槃を現すれども、而
も実には滅度せず、常に此に住して説法」している。
如来の寿命が「無量無辺」であるという宣言の意義は、
十分重大である。これによって、いわゆる「二乗作仏」、
および仏の未来記等は、はじめて人を感動させる説得
力を持った。この基礎の上に、『法華経』は十分に確固
として「成仏」を修行者の明確な目標とし、『法華経』
に詳しく述べられる、三乗が一乗に帰着するという法
理は、信徒たちに三乗に関する見解を捨て、あわせて
仏の智慧によって三乗を統一し、ともに成仏する道を
歩むことを求める。⁽⁹⁾

『法華経』の「会三帰一」の包含性と、ブッダの寿命の
「久遠実成」の永遠性から見ると、『法華経』は確かにあ

池田先生は、彼の「中道政治」がまさしく天台法華思
想の「三諦円融」説に根を下ろしたものであることを指
摘している。「……『法華経』それ自体は『空、仮、中
の三諦』の円融満を説いた哲学であります。さらに末
法の『法華経』、すなわち日蓮大聖人の文底秘沈の仏法
にはいった場合には、その『空、仮、中の三諦』の根幹、
基調となるものは、三諦の中でも中道となります」と。
天台宗は「三諦円融」説を唱道し、その中の「空」諦は、
世界万有が因縁によって和合して成立しており、本質
的に空無自性であることを意味している。「仮」諦は、
万有が空無自性であるけれども、けつてまったく何
も無いわけではなく、一種の仮相としての存在である
と考える。「中」諦は、世界万有の空の一面も見、仮の
一面も見、空でもなく仮でもないことが「中道」であ
る。智顗は、三諦が「三なりと雖も一、一なりと雖も
三にして、相い妨礙せず」、「一念心起こらば、即空、
即仮、即中なり」と考えている。これはつまり現象の
「空」、「仮」が「中道」であり、「中道」がまたすべての現
象の中に現われていることを言っている。

はもはや発芽しないと述べている。しかしながら、『法華経』はさらに高い観点に立って、その独創的な「会三帰一」の方便の法門によって、大乘と小乗の間の対立と矛盾を統一した。それはその他の大乘諸経の観点とがらりと変わって、以前に現われた各種の仏教思想に対して、適当な分類をなし、かつこれらの思想に、相応する評価と地位を与えた。⁽⁶⁾まさしく池田先生が言うように、「『法華経』は生命力の原則を詳しく解釈し、それは十方世界の中のこの二種（声聞と縁覚―訳者注）を包括している」⁽⁷⁾。そればかりでなく、それはさらに「はつきりと仏界とその他の九界とが完全に同じである」と表明し⁽⁸⁾、一切衆生がすべて成仏できる真理を宣言した。

ブッダの経歴に関して、『法華経』はまた過去のその他の経典と異なる解釈をなした。小乗仏教は一般に彼を歴史の人物、自分たちの教祖、指導者と見なした。大乘仏教は彼を法力無辺の最高の人格神と解釈し、また彼は出家修行によって「始めて正覚を成じた」と考えた。たとえば『大集経』には「如来は成道して始めて十六年」と説き、『大日経』には「我れ昔、道場に坐す」

等と説いている。これに対して、『法華経』如来寿命品は、以上の言い方は実はただ一種の譬喩の言葉にすぎず、ブッダが衆生を教化するのに用いた一種の手段であり、ブッダ自身も弟子たちに「我れ実に成仏してより已来、無量無辺百千万億那由他劫なり」と教えている。歴史の人物としての釈迦牟尼仏は、ただ「衆生を度せんが為めの故に、方便もて涅槃を現すれども、而も実には滅度せず、常に此に住して説法」している。如来の寿命が「無量無辺」であるという宣言の意義は、十分重大である。これによって、いわゆる「二乗作仏」、および仏の未来記等は、はじめて人を感動させる説得力を持った。この基礎の上に、『法華経』は十分に確固として「成仏」を修行者の明確な目標とし、『法華経』に詳しく述べられる、三乗が一乗に帰着するという法理は、信徒たちに三乗に関する見解を捨て、あわせて仏の智慧によって三乗を統一し、ともに成仏する道を歩むことを求める⁽⁹⁾。

『法華経』の「会三帰一」の包含性と、ブッダの寿命の「久遠実成」の永遠性から見ると、『法華経』は確かにあ

りふれたものではなく、『法華経』が釈迦の一生の説教のもっとも完全無欠な論理的な帰結であると言ってもけつて過言ではない。池田先生は、上述の文献学的分析と仏典の内容的な研究によって、『法華経』のこの種の歴史的地位を十分に認めた。⁽¹⁰⁾

三 池田SGI会長の中道主義

『法華経』の歴史的地位に対する池田先生の肯定は、実際には仏法の慧命に対する擁護である。池田先生の仏法の慧命に対するこのような擁護は、ただ仏法の歴史的意義に対する追求に止まるだけでなく、『法華経』の宗教原理を私たちの今の現実生活に応用し、それによって仏法にその現実的意義を新たに獲得させたと見るべきである。早くも一九五〇年代末、六十年代初めには、池田先生は有名な「第三文明」の構想と、「新社会主義」等のスローガンを提起し、その後、これらの理論はさらにいっそう充実し、豊かになり、最終的に「中道政治（中道主義）」という新しい概念に発展し、これを学会の社会活動の精神的な基礎とした。

池田先生は、彼の「中道政治」がまさしく天台法華思想の「三諦円融」説に根を下ろしたものであることを指摘している。「……『法華経』それ自体は『空、仮、中の三諦』の円融円満を説いた哲学であります。さらに末法の『法華経』、すなわち日蓮大聖人の文底秘沈の仏法にはいった場合には、その『空、仮、中の三諦』の根幹、基調となるものは、三諦の中でも中道となります⁽¹¹⁾」と。天台宗は「三諦円融」説を唱道し、その中の「空」諦は、世界万有が因縁によって和合して成立しており、本質的に空無自性であることを意味している。「仮」諦は、万有が空無自性であるけれども、けつてまったく何も無いわけではなく、一種の仮相としての存在であると考える。「中」諦は、世界万有の空の一面も見、仮の一面も見て、空でもなく仮でもないことが「中道」である。智顗は、三諦が「三なりと雖も一、一なりと雖も三にして、相い妨礙せず」、「一念心起こらば、即空、即仮、即中なり⁽¹²⁾」と考えている。これはつまり現象の「空」、「仮」が「中道」であり、「中道」がまたすべての現象の中に現われていることを言っている。

「中道」という言葉の梵文における原義は、「両辺」（二つの極端）を離れて、偏らない観点を採用することである。『中論』観四諦品には、「衆く^{おほ}の因縁もて生ずる法は、我れは即ち是れ空なりと説き、亦た是れ仮名と爲し、亦た是れ中道の義なり」とある。池田先生は中道のこの特徴をしつかりとつかまえ、「色心不二」という立場から、中道論を論ずるならば、色法に偏せず、心法にも偏せず、しかも色心ともに具備する『色心不二』と考えている。池田先生は、伝統仏教の精髓としての中道論を、当時の社会活動に融通をきかせて応用する時に指摘している。『空、仮、中の三諦』の原理を、現代の支配的思想である唯心主義、唯物主義、実存主義にあてはめてみますと、唯心主義は、空諦の一部分を説いたにすぎません。唯物主義は仮諦の一部分を説いただけのものです。そして実存主義は中諦の一部分の哲理にすぎないのです」と。

唯物主義と唯心主義は、哲学の領域の二つの大きな基本的な学派である。唯物主義は、物質だけが世界の本源であり、物質世界は意識を離れて独立して存在し

ているものであると考える。意識と思维は、物質世界が一定の段階に発展して産まれた物であり、人間の脳の機能と属性である。唯心主義は、唯物主義とたがいに対立する思想体系であり、それは精神だけが万物の本源であることを主張し、哲学の基本的な問題について、意識、精神が第一性質であり、自然界、物、外部世界は第二性質であり、意識や精神から派生してきたものであることをあくまで主張する。唯物主義と唯心主義との相互対立は、池田先生の見方では、形式上、仏法の中の「色」と「心」の対立、三諦の中の「空」と「仮」の対立に大変似ており、すべて認識の側面を反映したものである。実存主義は、人間の本当の存在（生存）を明らかに示すことから出発して、すべての存在物の存在の構造と意義、および自然、社会との関係を描き出し、心と物、思维と存在、主観と客観とを対立させる、あるいは分離させる二元論の見方に反対し、基本的にフッサールの現象学の方法を採用して、人間の真正の存在を主体と客体の分立以前の個人の純粹意識活動、あるいは意識の志向性に還元することを主張する

けれども、それはまだ仏法の三諦「円融」の境地に到達しておらず、したがってただそれが「中諦」とある程度似たところがあると言いうことができるだけである。

現実の各種の哲学思想、思潮を本当に統一することができるものが、天台法華思想の「三諦円融」の精神である。池田先生は指摘している。「妙法の中道主義こそ、抗争常なき唯心、唯物の二大思想の偏見を打ち破って、そしてまた、それらを指導しきつていく力ある生命哲学であり、さらに、（妙法の中道主義は）あらゆる思想の偏見を正し、それを正當に位置づけ、体系づける大思想であることは、絶対、間違いない事実であります」と。

原因はどこにあるのかと言えば、「まず第一に、妙法の中道主義、中道政治は、たんなる相対峙する二つの中間をいくものではない。また両方から、そろだけを取って、自己の主張とするようなものでもない。……真の中道主義は、独

人々には素直に受け入れられ、既成の思想を打ち破って統一していく力ある大原理をさすの

第二に、中道主義は、党の利害

にとらわれるのみであつてはならない。党利党略が中心であつては絶対にならない。なによりも国民大衆の利益を第一義に、大衆福祉をめざす政策を実践していくものでなければならぬ」と。具体的な行動においては、池田先生は、創価学会、ひいては日本全体が一種の「強大な第三勢力」になることができることを希望している。

池田先生は、中道主義の本質は事実上、また「人間主義」に帰結させることができ、いわゆる人間はまた「一箇の調和のとれた円満なる生命の当体です。すなわち人間生命それ自体が中道であるといえるのであります。例えば、私どもは暑いときには上着を脱ぐ。寒くなれば着る。だが人間の体自体は変わらない。人間生命それ自体が中道だからであります」と言っている。池田先生はこれを敷衍して、資本主義と共産主義も同様であり、一方は上着を着、他方は上着を着ないだけであると考えている。池田先生は、寒い冬には衣服を着なければならず、これは共産主義にたとえられ、猛暑に苦しめられる暑い夏には、上着を脱げばこの上なく快

適であり、これは資本主義にたとえられる、と具体的に言っている。すなわち、いつまでも資本主義、あるいは共産主義に執着することはどうしてもできない。そうでなければ、気候、環境等の条件を無視すること、根本的には人間性を無視することに等しくなってしまう。したがって、「資本主義といい、共産主義といっても、究極は民衆の幸福をいかにして実現するか、どうすれば、社会の繁栄をもたらすことができるかということが目的である。社会制度は、しよせん、その目的を達成するための手段にほかならない」⁽¹³⁾。

第二次世界大戦以後、東側と西側は依然として完全に対立した形勢のもとにあり、とくに共産主義は毒蛇猛獣のように見なされていた時に、池田先生が毅然として、決然として仏法の「三諦円融」の精神を国際政治の中に応用し、これによって社会主義と資本主義の二大陣営の間の冷戦状態を終結させ、世界の平和と安寧を実現させようと試みたことは、疑いも無くきわめて大きな歴史的意義と現実的意義を持っていることを、私たちは見なければならぬ。その後、世界の形勢は

緩和に向かい、とくに東欧の形勢の深い変化等の方面から見ると、池田先生の遠大で卓越した見識がすばらしかったことがますますはつきりする。

四 現代文明の課題と中道主義

長期にわたって、「中道主義」はずっと創価学会の平和文化運動の基礎である。七十年代の後半期に至って、池田先生は依然として常に「三諦円融」という法理、とくに「空」、「仮」、「中」の三諦の間の相互補足性を強調した。彼は言っている。空諦は、「万法」の「性分」であり、人間が話をしたり、花が咲いたりすること同様であり、「万法」は生きていくうえでの知恵の発露である。仮諦は「五蘊」仮和合であり、人間なり、花なりの現実の姿である。中諦は空、仮二つの側面にもかかわらず、それらの本源に厳然として存在する、不変の生命である。その中で、空諦は知恵の発露であるから、「進歩」であり「活力」である。仮諦は仮和合の現実の姿であるから「調和」である。「万法」は刻一刻と変化しながらも、一定の時間と空間において、仮和合であり、

客観的存在である。しかし、空諦か仮諦かにかかわらず、中諦という不変の生命があるので、根源と一切が成立する原点を探しあてた。一つの健全な社会について言うと、空、仮、中の三諦は、また活力、調和、原点の一つも欠くことのできない三要素である。原点なき調和は、なれあいの妥協である。進歩活力なき調和は停滞である。しかし調和の視点を欠いた社会の進歩、発展は、きつと歪みやアンバランスをもたらす⁽¹⁴⁾。

現代の世界を見渡すと、有識者はみな現代文明がすでに深い危機の中に陥ったことを認識している。この種の危機は、科学技術と物質文明が偏った速すぎる発展をし、精神文明が比較的軽視され沈滞した状態を呈することとして現われる。ただ発展途上国だけでなく、先進国にも山積する問題が存在している。たとえば科学技術と物質的な富が少数の人の手に握られることによって、人類の総数のかなり大きな比重を占める人口が依然として天災や人災、飢饉や疫病、無知や脱落によって悩まされている。経済の急速な発展によってもたらされた地球的な自然環境の破壊、物質的欲望

の駆使が人々を極端なエゴイズムに陥れること、私利私欲、儲け主義、人間性と道徳の喪失、高尚な理想の欠如、先見の明がないこと、目前の功利を求めるのに急であること、金銭と享楽を人生の唯一の幸福とすること等がある。したがって、二十一世紀の人類の直面する問題は、いかに精神の危機を解決するかであることが分かる。

実際のところ、上述の危機の根本の原因は、私たち人類の行為が完全に「色心不二」、「三諦円融」の法理に背いたことにある。したがって、人類の現代文明の重大な危機、まさしく池田先生が言うところの危機は、科学技術、物質文明を進展させ、法制と管理を完全なものにすること等によって解決できるものでもなく、異なる社会制度の解決できるものでもない。現代社会の進歩を推進するものは科学技術であるけれども、科学技術は人間によって掌握されるものであり、それゆえ生産力の基本要素は人間であって物ではない。社会制度を含む各種の制度もすべて人間のために奉仕するものである。物質文明はただ人間の生存と生活の物質

的基礎を解決するだけで、人間にはさらに高度な精神の追求がある。もし一つの社会に発達した物質文明だけがあるだけで、高尚な精神文明がないならば、この社会の発展は不健康となり、歪みが生じ、病気の状態となるであろう。現代社会の重大な問題はまさしく精神文明の方面に現われている。

次々と現われて尽きないさまざまな現実の問題は、池田先生が『法華経』の中から解明した仏法の根本精神の偉大な意義を私たちにいつそう明瞭に認識させ、同時にまた池田先生に指導される創価学会が法華の精神の基礎の上に展開する大文化運動はその実力を発揮する機会を与えられた。

最後に、私は創価学会が「汚泥に非ざれば生ぜず、汚泥を出でて染まらず」という高尚な気品を永遠に保持することを祈る。

注

- (1) 隋智顗『法華文句』巻六下、灌頂『八教大意』、元粹『四教義備積』巻上を参照。
(2) 池田大作『仏教一千年』(中国語訳本、オックスフォード)

と。

- (11) 『聖教新聞』昭和四十一年十一月十四日号、以下の引用文で出典を注記しないものはすべてこれと同じである。
(12) 智顗『摩訶止観』巻一下。

- (13) 昭和三十四年、池田先生の第三十一回本部総会における講演原稿を参照。央忠邦『池田大作論』(大光社、昭和四十四年四月二十四日第十四版発行)二百二十八―二百二十九頁から再引用したものである。

- (14) 池田先生の昭和五十一年十月二十四日の創価学会第三十九回本部総会における「永遠に仏法中道を進もう」と題する講演を参照。

〔訳者付記〕 本論文でしばしば引用される池田大作著『仏教一千年』(中国語訳本)の原著は『続私の仏教観』であるが、これは本来三名の鼎談であった。しかし、外国語訳の出版にあたり、新たに編集の手を加え、一人の著作という体裁をとった。したがって、残念であるが、『仏教一千年』の中国語文に対応する日本語原文を確認する手だてはなかった。その他の引用文について、日本語原文のあるものは、それに基づいた。

1. 下大学出版社 八十四頁。

(3) 同前、八十五頁。

(4) 同前、八十七頁。

(5) ここでは後秦の鳩摩羅什の翻訳した『妙法蓮華経』を指す。

(6) 拙著『白蓮華のような正しい教え』(台湾如聞出版社、七十二年七月三頁を参照)。

(7) 前掲『仏教一千年』八十八頁。

(8) 同前、九十頁。

(9) 前掲『白蓮華のような正しい教え』七十五―七十六頁を参照。

(10) 池田先生は指摘している。「これによって分かる。小乗の学派の阿含経とその他の大乗経典は、すべて釈迦牟尼が最後に彼の真正の心を『法華経』において示す前に発揮した各種の学説の集成である。……それらは彼の悟りのある方面を體現したものであり、さらに真理も含まれている。しかし、それらはそれぞれすべて『法華経』の中に體現されている『円教』の部分、部分の現われであるにすぎない」と。池田先生はさらに指摘している。「もしも釈迦牟尼が事実上、『法華経』を説かなかったとしたら、私たちは、彼はまだそのもつとも完全な形式によって仏法を説くことができず、あるいは彼がこの世界にやって来た使命をまだ完成することができないと結論しなければならぬ」(前掲『仏教一千年』九十五頁を参照)

(かけいしう／中国社会科学学院世界宗教研究所助教授)
(訳・かんのひろし／創価大学教授)