

科学と宗教 — 仏教とマルクス主義の対話

樋 口 勝

- 一 はじめに
- 二 馮契の宗教観と転識成智
- 三 牧口常三郎に見る宗教観
- 四 科学と宗教
- 五 おわりに

一 はじめに

科学と宗教の関係は、16世紀以降のルネサンスや産業革命を経て、近代工業の発展に伴って大きく変化した。それまで宗教の従属的な立場にあった科学は、宗教の桎梏から次第に独立し、自然や社会現象を実証的な立場から認識し解明していった。それに伴い、科学と宗教は世界観や真理問題で衝突することになる。19世紀末にはニーチェが「神の死」を宣告し、神を代表とする絶対的なものへの信仰が急速に衰えたことを指摘した。一方、マルクスも、当時の社会状況の中で宗教が果たす社会的役割を批判し、「宗教はアヘンである」と主張した。周知の如く、それ以降、マルクス主義は宗教を非科学的だとして否定する立場にあった。

私はここ数年、牧口常三郎と馮契の価値哲学に見る価値相対主義と絶対主

義の相克の問題をめぐる論考⁽¹⁾を執筆してきた。牧口は大乘仏教の信奉者であり、馮契はマルクス主義哲学者である。その中で、両者共に、相対的な有限の人間生命の中に、絶対的な無限の生命を顕現するという考え方に共通点を認めることができた。その意味では、キリスト教や他の宗教で見られる神学的な絶対主義とは異なるものであった。しかし、馮契と牧口の考えで大きな相違は、無限や絶対などの超越の内実にある。それは、法を基にした宗教と無神論との相違でもある。この問題はマルクス主義者の馮契と仏教徒の牧口の宗教観によるところが大きい。マルクスは社会における疎外された労働を発見し、その克服の方途を見出したが、疎外された精神としての有限性に自己安住的である精神を自覚することができなかったと言われる⁽²⁾。マルクスが指摘するように経済的に発展し労働の自己疎外が解決されたとしても、人間が存在する限り生の意味を問う精神性の問題は解決できない。

馮契の宗教批判によれば、宗教は彼岸世界を説き、非科学的な独断論であるゆえに、宗教の信仰によって人間は依頼心を増幅し、人間の本質的な力を引き出せなくなる。そして、彼岸に望みを託すゆえに、社会改革を行わなくなる、というものである⁽³⁾。しかし、牧口が信奉した大乘仏教によると、人間自身の変革によって、現実の生活や社会の変革を推進することを強調する。つまり、彼岸世界を説くのではなく、神や仏などの外在的他者への依頼心を説くでもない。あくまで、人間自身に備わる絶対的価値である仏性を顕現することを目指し、そのために人格完成や社会実践を促すものであった。

そうであれば、残る問題は「非科学的な独断論」か否かにある。すなわち、科学と宗教の問題であり、特に近代以降の人類の大きな課題であった。本稿では、牧口と馮契の見解を基に科学と宗教の関係についての考え方を示し、マルクス主義（唯物弁証法）と大乘仏教との対話の可能性を探っていきたいと思う。尚、牧口には、大乘仏教の現代的解釈及び哲学的議論の資料が欠けている場合があるので、その際は池田大作の日蓮仏法に基づく現代的解

釈を参考にしたい。

二 馮契の宗教観と転識成智

最初に、馮契が主張する以下の問題を取り上げたい。一つは、物質の究極原因は、物質の自己運動であり、体用不二であること。そして、体用不二は自因と相互作用であり、事物は因と縁が合わさって生じることである。⁽⁴⁾二つ目は、人間の本質は自由を求めることにあるという点である。⁽⁵⁾三つ目は、理想人格実現の実践面における評価である。なぜ、これらを問題として取り上げるのか。まず、一点目については、それが仏教の説くところと類似しているからである。もちろん、馮契は唯物主義に基づく、物質存在の根本原理を言うのだが、そこには宗教でも説く理論がある。二点目は、人間の本質が自由を求めることにあり、自由は精神的価値の獲得であり、理想人格の実現であると捉えているからである。それは人間、人生の目的でもあり、功利原則に基づいて言うならば、自由を幸福と言い換えることができる。もし、人間の目的が精神的充実という幸福感のことを指すならば、それは宗教の幸福感とどう異なるのであろうか。三点目は、馮契が説く理想人格実現の方法論の評価である。その方法は合理的なように思えるが、向上を求める積極的な人間にのみ適用が可能なのではないだろうか。それによってマルクス主義で言う人間の異化を防ぐことができるのであろうか。また、人生に消極的な人間、あるいは生活環境が劣悪な人間の場合に、どのような精神的な救済が考えられるのだろうか。その意味で、ここでもやはり宗教で説く救済との関係が出てくる。そこで、本章では馮契の宗教観と転識成智の理論を取り上げ、これらの問題との比較を検討したい。

では、馮契は宗教をどのように評価しているのであろうか。大別すると認識論と価値論の観点から評価し、批判を加えている。まず、認識論の角度か

ら見ると、原始人は自我と外界を区別せず、自然も人間と同じように生命、願望、情欲を備えた実体であると考えていた。また、原始思维は想像と真実が混在し、神話は超現実の想像で、想像の中で自然を支配していた。更に、原始思维は具体的で感性的直観の形象思维であるので、時には形象と技術を結びつけ、事物の発展や全体を把握することができた、と宗教の起源として考えられる神話や原始思维について述べ、神話の特色は想像力であると強調している。⁽⁶⁾その上で、神話と科学との関係として、科学にもこの想像力の必要性を説いている。つまり、科学は仮説を設け、論証と実践の検証を経て、その仮説が証明されれば定理になるが、仮説の設定には想像力が必要である。想像の中で、人間の需要と現実の可能性が結合し、形象をもってその想像を構想化し、それによって実践を指導することができる。その意味で、科学の仮説と神話には、共通の属性がある。しかし、神話は、幻想と真実が交錯し、合理的な部分と迷信との境界が不明確である。それゆえ、神話はその境界を実証的に解決しなければならない。しかし、科学の発明や発見には想像が必要であり、どんなに科学が発達しても、神話と絶縁することはできないと言う。⁽⁷⁾馮契がここで言う想像とは、恐らく直観知のことを指していると思われる。科学は理性を重視し、神話あるいは宗教は直観知を重視するが、馮契はここでその双方を統一する必要性を説いていることは興味深い。

一方、価値論の角度から見ると、科学と宗教が分化して、宗教が形成させた価値体系は権威主義に陥り、独断論になったと批判する。例えば、キリスト教の場合、天国と地獄の神話を虚構し、世間と出世間を対立させ、神への信仰とキリストへの帰依、そして善行と禁欲によって彼岸世界に到達できるとした。それゆえ、理想の楽土は天上にあり、人類は天上の神に依拠して始めて世俗から天国に行くことができる。このような宗教は、俗世間における人間の依頼心を反映したものである。それが西洋において文明の原動力になったことは確かであるが、唯物弁証法から言えば、それは神の力という外

からのものではなく、人間の本質の異化、すなわち労働の異化によって形成したものである。つまり、生産力が低い段階では、人間が権威に依存することは避けられない。人間が無知であれば、上の権威によってしか解脱できないと考えてしまうものである。それゆえ、中世ではキリスト教への信仰が、唯一の最高の価値原則であり、天国が真善美の理想世界であり、神が真善美の統一した本体であった、⁽⁸⁾と言う。

中国で言えば、儒教がそれに相当する。儒教は漢代以降、統治思想であり続けたが、儒教の祖先や天の祭りは、鬼神を利用して道德秩序を保ち、鬼神の守りを期待する功利的な性格が濃厚であった。その意味で、自然や天との帰一を志向する原始宗教の宗教観の破壊であったが、それゆえにこそ、人為的な宗教が中国で優勢になることは容易ではなかった。儒教の天命説は変形した神学と言えるが、キリスト教と異なり、人間の原罪説を唱えるのではなく、「復性」や「成性」を説いた。つまり、人間は現実の世界で三綱五常や名教を実践することによって、人間の理想や価値を実現できるとした。その意味で、中国人は此岸すなわち実社会を重視し、彼岸世界を求めるものではなかった。しかし、儒教が説く三綱五常や名教は、君権、父権、神権などの維持を目的とし、権威主義であった。それゆえ、キリスト教と同様に、幸福は上の者に頼ることによってもたらされるという、人間の依頼心を反映するものであった。このように、キリスト教と儒教は理想を彼岸と此岸に求め、自由意志と自覚原則の違いはあるものの、その価値観は共に権威主義であり、人間の依頼心によってもたらされたとしている。⁽⁹⁾

では、仏教に対しては、どのような評価をするのであろうか。教義の哲学的な評価については後に述べることにして、ここでは価値論的な評価に限ることにする。馮契によれば、仏教は中国に伝道された後、因果応報、輪廻転生という迷信が生まれたと言う。しかし、仏教も儒教と同じように、キリスト教と異なり原罪説は採らず、「仏性」という性善説である。仏教は本来、

西方極楽世界を説き、彼岸世界を説いた。しかし、中国に入り、例えば、禪宗などは「西方はただ眼前にあり」と説き、浄土とは現実世界であり、人間は迷いを悟りに転換すれば、そこに浄土があり、凡夫も聖人になれると説いた。その意味で、中国化した仏教は、彼岸ではなく此岸に重点を置き、現実の人間の心に仏性が備わるゆえに、仏性を顕現することに最大の価値を置いた。しかし、従来の仏教各宗派では、長期間の修行を積み、財物を布施し、煩瑣な哲学を研鑽しなければならず、門閥貴族にのみ可能であった。それに対して、禪宗は「易行」を強調し、簡易直裁な成仏への路と平民化した教義を展開した。それは、地主の要求に合致し、また戦乱期における一般庶民の精神的な「避難所」にもなった。それによって、仏教は人々を現状に満足させ、現実世界の不合理から目を逸らせることになる。それゆえ、階級的な矛盾を緩和させる効果もあり、封建統治階級の維持に奉仕することになった。実際、禪宗も後には朝廷や官僚集団と結びついてゆくのである。このように、仏教は一旦頓悟すれば、苦難を安楽に転換し成仏できると説く故に、此岸世界を説くとは言え、現実世界から目を逸らし、精神世界のみを重視する唯心論であり、欺瞞性を有すると批判している。⁽¹⁰⁾

以上のことから、馮契の宗教観を批判と評価に分けて整理すると、次のようになる。まず、批判は、①宗教は合理的部分と迷信が混在しているので、その境界を実証的に証明する必要がある。②科学と宗教が分化した後の宗教は、権威主義に陥り、独断論になった。それは、人間の物や人に対する依頼心によってもたらされた。つまり、人間の本質の疎外をもたらした。③多くの宗教が彼岸世界に価値を置き、現実逃避をもたらした。此岸世界を説く宗教であっても、心の平安のみを強調するゆえに、実社会を軽視した。④それによって、封建体制の維持のために奉仕するか利用された、ということになる。宗教を評価する面としては、①宗教の特色は想像性である。科学は理性を尊ぶが、科学の発展には宗教の想像性が必要である。②異化の問題はあ

るが、宗教は文明の原動力になった。③自然や天との合一を志向し、人間の有限性の中で無限性を顕現し、人格の向上を目指した。④意識主体の能動性を志向した、という点が挙げられよう。

こうして見ると、宗教に対する批判は、基本的に従来のマルクス主義に見られるものと同様である。マルクス主義によれば、資本主義社会では、物質を媒介として人と人との関係の正しいあり方が、労働の自己疎外によって階級という対立関係を生じさせるので、これを正しい関係に回復させるために社会の改造を主張する。つまり、人間精神の外にある物質を起点として、疎外の自覚とその回復への運動を通して、真の人間性を取り戻すことを目指したのである。そうであれば、資本主義社会でなくとも、封建時代における生産力の低い状況では、階級分化による労働疎外が存在することは当然である。それゆえ、馮契は、人間は必然的に神や天あるいは精神に救いを求め、現実逃避していくと考えることになる。また、マルクスは、「フョイエルバッハは宗教の本質を人間の本質へと解消する。しかし、人間の本質とは、個々の個人の内部に宿る抽象物なのではない。それは、その現実の在り方においては、社会的諸関係の総体なのである」⁽¹¹⁾、「あらゆる社会的生活は本質的に実践的である。理論を神秘主義へと誘い込むあらゆる神秘は、人間の実践およびこの実践の概念的把握において合理的に解き明かされる」⁽¹²⁾と言う。つまり、逆に言えば、人間の本質は、宗教の本質という神秘的な理論で解き明かされるものではなく、社会的諸関係の総体であるから、人間の実践の把握によって合理的に理解が可能である。そして、人間の宗教的心情は、それ自体が一つの社会的産物であるということになる。馮契も、基本的にこの考えに沿った批判をしていることは明らかである。しかし、個別の宗教の特徴ではあるが、批判だけではなく、前述したような宗教への評価をしている点は見逃せない。

では、なぜ馮契はこうした評価をするのであろうか。マルクスが批判した

宗教は、当時の西洋に盛行していたキリスト教や人格神を中心とする宗教である。当時の宗教界は確かに統治者に利用され、統治者に服従するように人民に促し、また人民の現世意欲を失わせることになった。それによって、労働の疎外を促進したことは否定できない。しかし、人間のあり方は、単に物質的側面や精神的側面に偏しては全体を把握することはできない。人間は物質的な満足のみで充足するのではなく、人生の意義や価値を模索するように、生の究極の根拠を求める存在である。それゆえ、絶対的価値、相対的価値と言っても、この人間のあり方を離れて価値を論じても無意味であるように思う。馮契はもちろんマルクスの宗教論に従うわけであるが、しかし馮契は人格の養成、すなわち人間の精神的な問題を重視する。それゆえ、人間の信仰の分野（それが宗教であれ、主義であれ）では、従来のマルクス主義と違い、この物質と精神の統一を強く意識している。また、それは、自身の文革の体験に基づく、理論的結論であるのかもしれない。つまり、マルクス主義と言えども、物質や社会的側面に偏すれば、人道主義による人間の尊重も社会の発展もなく、人間の本質の疎外をもたらしてしまう。それゆえに、精神と物質の統一を図り、個人の幸福と社会の発展を考えた。そのために、理想人格の実現を志向したのではないだろうか。

では、マルクスは人間の実践概念は神秘的ではなく、合理的に把握が可能であると言うが、その点について馮契はどのように考えたのであろうか。これについては、馮契の「転識成智」の理論に端的に表れている。この場合、「識」は知識、「智」は智慧を指している。馮契によれば、この用語は仏教の唯識から借用したもので、唯識では物事の分別、我執や法執という意識活動から、ありのままの理解としての無分別、無執着の智慧に転換し、それによって迷いから悟りへと転換すると説く。これは唯心論であり、賛成できないが、人間の認識過程は確かに知識から智慧へと転化するものであると言う。⁽¹³⁾ この知識から智慧への転換は、馮契の広義の認識論の特色であり、それ

は「名言の域」から「超名言の域」への飛躍でもあった。馮契が言う智慧とは、性と天道の相互作用を把握すること、すなわち宇宙と人生の根本原理を認識することである。更に言えば、①宇宙万物の根源は何か、宇宙の変転や人類の進化における最高到達点はどこか、などの究極的問題、②自然界、人類社会、人生の秩序を認識し、そこに貫かれる道を把握することである。人間は①と②を把握し、天と人、物と我が天地の徳と一体になり、それによって真の自由を獲得するのを求めている。これは、金岳霖の「求窮通」を馮契が解釈したものだが、馮契によれば、この天道を認識し徳性を養成することが哲学における智慧の目標であると言う。⁽¹⁴⁾

しかし、問題は、超名言の域である、このような智慧を如何に把握するかにある。なぜなら、宗教でも同様の究極の問題関心があり、その解決を求めて議論してきたからである。その点は馮契も認めている。先にも触れたことだが、馮契によれば、西洋の宗教は、人間世界と天国、此岸と彼岸を対立させ、この汚れた俗世間を去って永遠で神聖な天国に至る道を説いた。つまり、究極の目標が彼岸や天国にあった。しかし、中国の儒家や道家はその方法論は異なるが、此岸と彼岸は分裂させず、人生の究極の目標を此岸に置き、現実世界の中で理想を実現することを目指した。また、中国化した仏教も、現実の中での成仏を目指した。その説に問題はあるが、中国人の宗教には、少なくとも人々に現実の関心を持たせ、現実を改善することを促した点は評価できる。それを理論的に言えば、相対の中に絶対があること、また相対と絶対を分割しない弁証法⁽¹⁵⁾の精神を体現していると、馮契は評価するのである。

では、馮契がここで言う弁証法⁽¹⁵⁾の精神とはどのようなものであろうか。宗教ではよく、人間の行為や現象と天意を結びつけ、人間の目的は天意に従うこととする目的論を有するが、人間を離れて、自然界に意識的な目的は存在しない。しかし、人間の意識活動は、確かに目的因が原動力になるものであ

る。また、金岳霖は本体論で、「無極にして太極、これ道と為す」を挙げて、太極は絶対完全の価値領域であり、人間はその領域に到達できないと言う。それに対して馮契は、それは現実の目標を超越しており、弁証法の本質が欠如していると批判する。馮契は次のように考えた。人間化した自然の領域では、目的因は動力因であり、真と偽、善と悪、美と醜は相対立するものである。この対立は闘争を通して発展し、意識の選別、比較、選択を経て、人間は真善美の価値をもって偽悪醜を克服できる。そして、より多くの価値を創造することによって、より多くの自由を獲得できるのである。もちろん、価値創造して自由を獲得すると言っても、条件的であり、相対的である。しかし、弁証法の観点から言えば、相対の中に絶対を有し、相対的なものの中に内在的に超越した、絶対的なものが含まれている。また、絶対的な真善美や自由は、相対的な精神が創造する過程の中で次第に展開される。それゆえ、人間の究極目標は、永遠に到達できないものではなく、現実と究極目標を分割するところに問題がある、⁽¹⁶⁾と考えたのである。

馮契はまた、知識から智慧の転換には飛躍が必要であると考えた。それは、禅宗の「頓悟」に相当する。しかし、禅宗やその他の宗教で言う「頓悟」は、靈妙さを強調するあまり、神秘主義に陥ってしまった。しかし、知識から智慧への飛躍は、否定できない事実であるとし、以下の三点に集約して説明している。一点目は、智慧の認識過程である。智慧は天道と人道に関する根本原理の認識であり、全体に関する認識である。このような認識は具体的なものであるが、全体を把握するには、部分を集めて全体を把握するのではなく、飛躍を通していきなり全面的かつ具体的に、全体に関する認識を得ることができるものである。もちろん、段階的に認識を積み上げていくことも必要であるが、それは全体や過程の認識に至る準備であって、部分的認識から全面的、具体的な全体を認識するには、その間に飛躍があり、豁然と貫通する感覚が必要なのである。二点目は、智慧は自ら得るもので、徳性の

自由の表現であり、人間の本質的な力と個性の自由表現である点である。人間の本質的な力には、人間の共通性があるが、しかし個別的であり自得の徳でもある。つまり、自得の道が、徳性である。三点目は、感性の活動を通して人性と天道の相互作用から言えば、転識成智は理性の直覚であるという点である。理性の直覚は会得であり、科学、芸術、徳行などの領域でも会得はある。人間は理性の下にあって、豁然と貫通する感覚を持つ直観の経験を有するものである。知識から智慧の飛躍も同様に、理論思惟の領域の中で豁然と貫通し、無限性や絶対性を体験することがある。この体験は具体的で直感的であるが、これを飛躍と言う。ただ、この飛躍は知識経験との連関の中で体験することであり、知識と智慧を分割しているわけではない。哲学の智慧は科学の知識を超越しているが、理論思惟が世界を把握する方法として、哲学は科学を離れることができない⁽¹⁷⁾、と説明している。

このように見ると、理性の直覚には神秘的要素が認められるように見える。しかし、馮契は、理性の直覚は言語で伝えることは困難だが、日常生活でも随所に見られるとして、その神秘性を否定している。馮契によれば、通常、人々は直覚、靈感、頓悟などは神秘的であると考えている。それは、直覚や会得の方法が言語として明確に表現できないので、人に神秘感を与えるからである。また、それによって、神の啓示や超自然の力などの神秘主義的な解釈を引き起こすこともあるが、理性の直覚はそのような神秘的なものではなく、日常生活でもよく見られるものである。例えば、芸術の創作活動では靈感が必要だが、その靈感は芸術の形象に対する直覚であり、直ちに声や顔色や線形や形体などの組み合わせを把握することができる。その組み合わせは、芸術の想像の産物であり、情感の生き生きとした個別化の形象であり、審美理性の表現である。芸術家はよくこのような体験を持っている。同様に、科学や徳行や宗教の精神活動の分野でも、理性の直覚はある。理性の直覚とは感性と理性の統一であり、直ちに主客の統一を把握し、人に頓悟や

豁然と貫通する感覚を与えるものであると考えた。

この現象は、人類が動物界から離れ、理性思惟を有するようになった時、当初は理性と感性の直観が互いに連携していたことによるのであろうと言う。つまり、原始思惟は真実と想像、天人の交感、人間と自然、主観と客観が互いに感応しており、それが特色でもあった。その後、人類が進歩して、人間の精神活動の分野が分化することによって、実践精神、理論思惟、審美活動、宗教信仰なども分化した。しかし、それぞれの特色を有し、原始思惟に見られた感性と理性の統一や人間と自然の相互作用などの特色は、まだ遺留し維持されている。それゆえ、馮契は、理性の直覚は神秘的なものではないと考えた。しかし、馮契は、真善美と宗教に見られる精神活動の中で、宗教以外の理性の直覚は証明でき、宗教は証明できないと言う。芸術家の靈感は、芸術作品や鑑賞者の判断を通して検証できる。道徳は、自己の心を自証できるし、徳行となって現れれば客観的に判断できる。科学は、仮説を実験や論理で検証できる。しかし、宗教の神秘体験は、信仰していない人間は幻覚と見るが、信者は真実だと信じる。強固な信仰には、論証も検証も必要がない故に、武断的要素を免れず、科学と違背する⁽¹⁸⁾。このように、馮契は、理性の直覚は肯定するが、宗教のように検証不可能なものに対しては幻覚であると否定する。つまり、馮契は、科学的に論証あるいは検証できるか否かを判断基準にするのである。

すると、哲学の領域において理性の直覚は、何故に検証可能なのであろうか。馮契によれば、前述したように、哲学の任務は、真だけでなく、「窮通」すなわち天道と人道の把握、そして天道と合致した自由の徳性の養成も求められる。換言すれば、真理と共に宇宙万物の根本原因を究め、人生の最高境地を示す必要がある。その際、哲学は理性による認識と共に、理性の直覚による認識が必要である。この理性の直覚は、知識経験による相対的で有限な認識から、絶対的で無限な認識への飛躍をもたらす。しかし、哲学は一つの

学問として、理論思惟の方式を用いる。それゆえ、理性の直覚も常に思弁方式と徳性の養成と結合している。つまり、有限の中で無限を、相対の中で絶対を会得するには、思弁と徳性の養成の中で、知識を智慧へ飛躍させることが必要なのである。この飛躍は、思弁の結晶でもあるから思弁の総合をもって論証し、また徳性の自由の表現でもあるから言行の中で自証することができる。それゆえ、理性の直覚は、思弁の総合と徳性の自証と不可分なのであると説明している。⁽¹⁹⁾

では、ここで馮契の宗教観を振り返ってみよう。宗教に対する主な批判は、人間の依頼心を増幅した。現実社会を軽視し、彼岸世界を説いた。非科学的な迷信を説いた。それによって、人間の本質的な力の発揮を疎外した。人々に彼岸世界での幸福を求めさせ、現実逃避をもらし、社会改革を阻害した。封建制の統治に利用された。権威主義を助長し、独断論になった、という点が挙げられよう。もちろん、これらは相互に関連しているわけだが、価値論的に見て最大の問題は、人間の本質的な力の発揮と社会改革の阻害が指摘できるであろう。また、馮契の価値論の性と天道の相互作用の観点から言えば、非科学的な迷信を説き、権威主義で独断論であることは、必然的に真理を認識できず、徳行も涵養することはできないことを意味する。つまり、宗教では、理想人格の養成も、真理の探究もできないことになる。一方、馮契は、自然との合一を志向し、人間の有限性の中で無限性を顕現し人格の向上を目指した宗教、意識主体の能動性を説いた宗教の存在も認めている。ただ、それは科学的検証に堪えない故に、唯心論に陥ったとしている。すると、単純化して言えば、①人格の向上を目指し、②社会改革を進め、③科学的に検証できる、三つの条件を備えた宗教は存在しないと考えていたことになる。中でも問題は、③の科学と宗教の問題である。馮契は、科学の理性と宗教の想像性あるいは直観知との関係を指摘し、双方を統一する必要性を説いているが、そもそも科学と宗教の役割は、異なる次元のものではないだろ

うか。馮契も言うように、究極の絶対的真理は検証できない故に、宗教の説く本体論を証明することができないのは言うまでもないが、科学にしても全てが解明できるわけではない。そうであるならば、科学で検証された原理は認めなければならないが、③の科学的に検証できるという条件は、少なくとも科学と矛盾しない、というレベルまで緩和する必要があるのではないだろうか。

また、馮契は、科学主義と人文主義、あるいは知識と智慧の矛盾を克服しようとして、広義の認識論、転識成智を提起した。その意味では、科学と宗教の矛盾を克服しようとしたとも言える。つまり、これまでの科学は知識論偏重で、人間のあり方に無関心であった。一方、宗教は人間のあり方を説くことに偏重した。しかし、その際、究極の問題には回答できない故に、科学的な実証を無視して、カントの実践理性批判で言うように、究極的な存在としての神や天を想定あるいは要請せざるを得なかった。もちろん、様々な歴史的背景はあるが、単純化して言えば、そういう構図があったのではないだろうか。

そこで、本章の始めの問題に戻って考えてみると、第一の問題で一点指摘しておきたいことは、唯物論では物質の存在根拠をどこに置くのかという点である。物質の自己運動と体用不二の説明では、事物生成の過程についての説明ではあっても、因についての説明にはならないのではないだろうか。第二の幸福感について。馮契は、真善美は人間の本質的な力の自由表現であると言う。それゆえ、人性に備わるこうした真善美という精神的価値を求める力を引き出し、発展させることによって、人間は自由を獲得し、理想人格を実現できるとした。もちろん、理想人格の実現と言っても、完成された人格を指すのではなく、その過程で実現されることを意味し、螺旋式に無限に前進運動を続ける。そして、そこでは人間は永遠に人格完成を目指して努力し、その過程の中で自由を獲得できるゆえに、人間の能動性が求められると

言う。一方、馮契の観点からすれば、宗教は彼岸世界や心の平安のみを求めるゆえに、人間に依頼心を起させ、それによって現実逃避や現実社会への無力感をもたらすと見る。そこには、人間の自主性や能動性を引き出す可能性はない。そうであれば、確かに人間の精神的な充実感もなく、個人と社会の価値を創造しようとする意欲は失われる。その点は否定できない面もあるが、逆に宗教によって人間の能動性を引き出す場合も考えられるであろう。

第三の問題とも関連するが、人間疎外の問題は、労働の疎外や人間の依頼心だけから起こるものであろうか。人間の能動性や主体性あるいは生きる意欲というものは、物質条件は当然であるが、精神的な側面からの方がより大きな影響があるのではないだろうか。馮契の転識成智の理論は、理想人格の養成を説くゆえに積極面に注目する。そして、馮契も精神的価値の創造を強調し、人性の可能性を引き出し天道との合一を目指しているが、そこには「宗教」ではないにしろ、少なくとも「宗教性」というものがあるように思う。馮契は、理性の直覚は神秘的ではないと言う。それは、日常の中でもよく見られる現象だからであるとするが、日常の現象であっても人間の知識経験で思議しがたいことは多い。現代科学でも生命現象、精神現象などは、まだほとんど説明されていない。自然現象にしても、「どのように」という過程は説明できても、「なぜ」という問題に答えられないことが多いのではないだろうか。そうであるならば、もし「宗教性」という言葉の意味を、思議しがたい天道あるいは自然との合一ということと解するならば、どうであろうか。相対真理の総合によって、天道の絶対真理は解明できるのであろうか。

人間は生きる上で、何らかの永遠性を求める存在である。特に、死を意識した場合は、生が永遠であって欲しいと望む。もちろん、逆もあり得るが、その場合は生への絶望に起因するのではないだろうか。つまり、人間は幸福な生を求め、幸福であればその生が続いて欲しいと願うのが本性ではないだ

ろうか。しかし、この肉体は有限であり、いつか死を迎える。そうであれば、何らかの永遠性を求めても不思議ではない。それゆえ、人間は、宗教の永遠性に価値を見出してきたのではないだろうか。当然、馮契が指摘するように、科学と違背する宗教、人間の能動性を減退させる宗教、社会に害を及ぼす宗教は論外であるが、逆に、科学と違背しない宗教、人間の能動性を引き出す宗教、社会に利益や善をもたらす宗教が存在するならば、馮契の宗教観から考えると、承認されるのではないだろうか。なぜなら、馮契の転識成智の理論にも、「宗教性」が認められると思うからである。

三 牧口常三郎に見る宗教観

牧口の利的価値すなわち生命価値を解釈すると、宗教的な要素が色濃く表れていることがわかる。また、美や善についても生命との関連で説かれ、別稿で利善美が同時に創造される必要があることを見た。⁽²⁰⁾更に、牧口は宗教に対して肯定的な見解を持っており、宗教に拠らなければ絶対善という絶対価値は得られないと主張したことも見た。しかし、牧口は、ヴィンデルバントが真善美の外に「聖」の価値を立て、価値の分類に「聖」という宗教的価値を導入することに反対している。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ならば、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ろうか。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ろうか。人を救い世を救うことを除いて宗教の社会的存立の意義があらうか。人を救うことは利的価値ではないか。世を救うことは道徳的価値ではないか」⁽²¹⁾と言う。つまり、牧口からすれば、人間にとって安心立命の境地に至らしめる対象には価値があると言えるが、それは個人にとって見れば利的価値であり、社会にとって見れば善である。「聖」と言われる状

態も利や善に解消されると主張する。また、「聖」はカントが言う美の一種である「崇高」感を想起させるが、これも牧口価値論から言えば、美は生命の慰安を感じる対象に対する評価であって、カントが言うように、その対象に「威圧」を感じ圧迫を感じれば害、「威圧」から尊敬の念が起これば利という価値範疇に収まることになる。牧口は、「聖」という価値を定立するためには、「聖」の反対概念が定立されなければならないが、害や悪以外に言いようがないと言って、「聖」の価値を導入することに反対するのである。⁽²²⁾

では、牧口は、宗教についてどのような見解を持っていたのであろうか。経験主義、実証主義を旨とする牧口であっても、彼は青年時代から宗教的関心は抱いていた。『人生地理学』においても、自然界の事物や現象に見られる法則性を見るにつけ、「吾人の勢力は、非常に微弱なりと感じ、知らず識らず、畏懼と敬虔とは胸中に溢れ集まるに至る。これらの交渉によりて、吾人の宗教心は喚起せらるるなり」と述べている。⁽²³⁾ 牧口は、禅宗の家に生まれ法華の家で育ち、後にキリスト教や日蓮主義の国柱会に出入りした。また、神道の禊会にも十数年参加していたと言う。しかし、57歳のとき三谷素啓に出会って日蓮正宗を知るまで、特定の宗派に属することはなく、心から信仰に至ることはなかった。では、なぜ日蓮正宗の仏教を信仰するようになったのであろうか。『創価教育学体系梗概』の結語で次のように言う。「(これまで信仰しなかった理由は) 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ったからである。ところが法華經に逢い奉るに至っては、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、今まで教はった宗教道德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、それが悉く法華經の文証に合致してゐるのには驚嘆の外なかった。そこで一大決心を以て愈々信仰に入ると、『天晴れぬれば地明らかなり、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、私の生活中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った⁽²⁴⁾と。つまり、これまでの牧口の宗教遍歴の中では、科学や哲学と矛盾しない、あるいは調和する宗教に出会うことはなかったが、日蓮の法華経はそれらと調和するだけでなく、日常生活の中で法華経に説かれる通りの現象が現れたからだとしている。

ここに牧口の宗教観の一端が現れているように思う。それは、①科学・哲学と矛盾せず調和できること、②生活上に現象が現れること、③現象が経文の説く教理と一致することである。この点は、「価値論」で牧口が指摘していることと同じである。「吾々の為して居る科学は事実の総合統観によって真理を明らかにし、之を更に現実の証拠に当はめて見て、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う経文明記の教詔を加え、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。即ち道理と文証と理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⁽²⁵⁾」と言う。つまり、①が理証、②が現証、③が文証に相当する。この内、②と③については、入信しなければ立証できるかどうか、あるいは実感できるかどうか分からないわけであるから、牧口が入信した大きな動機はやはり①と考えられる。入信動機の問題は、この他、牧口の家庭の不幸も指摘されているが、先に見たように、不幸に見舞われても、科学と矛盾する宗教に心から信仰することはなかった点は見逃してはならないであろう。

また、『牧口常三郎全集』第八巻の「解題」で、①について牧口の心を動かした理由を二つに集約している。その一つが、釈迦が説いた釈迦滅後の予言が日蓮によって実証され、日蓮が仏法と生活との関係を証明したこと。牧口は、常に人間の幸福や生命を基準に思考してきた。価値論においても、生命の伸長を価値基準に採用したわけだが、日蓮が説く教義に生命の伸長に対する根源的な方途を見出した。二つ目は、日蓮の「立正安国」の原理。つま

り、正法に基づく人間の変革を基調に、社会自体の変革、国土の繁栄を実現していくという変革の在り方に、牧口が求めていた本源的なものを発見した。牧口は、この「個人の幸福」と「社会の繁栄」を願う仏法を持った人間の生きる姿勢に共感したのだと言う。⁽²⁶⁾

牧口は、「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」である「法」を説く仏法に、科学と違背しない宗教を認めたのである。そして、その法に基づく生活に生命の伸長を促す方途があると考えた。このように見ると、牧口は当初、①価値感情を中心に価値を捉えた相対主義的価値観であったが、②次第に「生命の伸長」という客観的な基準を採用し、③仏法にめぐり合っ「法」を基準にした絶対的価値観に移行していったと言うことができよう。①と②は真理と価値の区別を説明する際の、便宜上の相違であると思われる。しかし、③への移行は、相対から絶対への飛躍である。もっとも、松岡幹夫氏が指摘するように、⁽²⁷⁾②の段階でも相対的価値に満足せず、社会という評価主体を導入し、社会生活を円満に送ることができる人格を養成することに努めたことは忘れてはならない。つまり、②の価値定義を媒介することによって、牧口は③への飛躍が可能であった。それゆえ、牧口は仏法へ帰依した後も、①や②の価値定義を放棄するわけではない。むしろ、③の価値定義に基づき、それまでの価値論を再構成することになるのである。

その間のことについて、牧口は次のように告白している。「創価教育学の思想体系の根底が、法華經の肝心にあると断言し得るに至った事は余の無上幸栄とする所で、……勿論最初から經文を演繹したのではない。中途からといふよりは、最後の粗ば完成期に至り、第一巻発表以後であるが、端なく法華經を信解するにより今まで無意識の進行が期せずして一致し、……法華經の中の肝心が吾々の生活法の總体的根本的のものであるに対し、創価教育学の唱導する合理的教育法は、その部分的末梢的のものであるといふことが

解った、……価値判定の標準等に重大なる欠陥があったことに気付き、善悪の判定が初めて正確となるに至り、それから多くの追加補充をしなければならぬ所が生じ⁽²⁸⁾」たと述べている。これによれば、法華經に対する信仰が深化し、理解が深まることによって、これまでの創価教育学及び価値論との一致に驚き、その関係は全体と部分の関係にあったと言う。牧口は、その総体的根源的な生活法を「法華經の肝心」と呼ぶ。これについて『体系』第八卷の補注によれば、牧口は信仰が深まるにつれ、これまでの牧口の発想の基盤が仏法法理によって裏付けられ、仏法を基盤にした新たな生命觀をもとにした創価教育学の思想体系が展開されていく。つまり、日蓮仏法の生命觀が、これまで「生命の伸縮」との関係性とした相対的な価値概念を、日蓮仏法の信仰すなわち「南無妙法蓮華經」という「法」との合一による絶対的な価値概念へと飛躍させた⁽²⁹⁾と解釈している。また、それによって価値判定の基準を変更するが、利善美の価値内容は変更していない。あくまで、絶対的価値觀から利善美を再構成していくことになるのである。

牧口が『創価教育学体系』第二卷の「価値論」で、それまで述べた善的価値は相対善であり、三世の因果の法則に則った仏法によってこそ絶対善の生活がある、と主張したことはこれまでも見てきた。つまり、仏法の宗教的善と道徳的善は全体と部分の關係にあり、絶対善に基づいてこそ、相対善が生かされることになる。しかし、「価値論」では、それ以上踏み込んだ議論はしていない。宮田幸一氏が指摘するように、この絶対善と相対善の問題を証明するためには、三世の生命の在り方や法が真理か否かを証明しなければならない。⁽³⁰⁾この点については後述するとして、ここでは絶対善に基づく価値基準とは如何なるものかについて見ておくことにしたい。

牧口は、自らが創立した宗教団体・創価教育学会の機関紙「価値創造」で次のように言う。「損よりは得を、害よりは利を、悪よりは善を、醜よりは美を、而して何れも近小よりは遠大をと希望し、遂に無上最大の幸福を達せ

ざればやまないのが人情であり理想である。謂ふ所の価値創造の生活とは之を意味する。この希望に応じて、最大の価値の生活法を証明されたのが仏教の極意で、妙法と称し奉り、他のあらゆる生活法と区別された。吾々は大善生活法と仮称して世間在来の小善生活法と区別せんとする⁽³¹⁾」と。これによれば、価値内容は従来の利善美を踏襲していることがわかる。但し、従来の相對善は小善、仏法に基づく生活が大善と位置づけている点異なる。牧口は、この大善生活が「無上最大の幸福」をもたらすと考えていた。では、大善生活とは何か。それは、「多少でも余裕のある生活力」であり、「自他共に共榮することによって初めて、完全円満なる幸福に達し得る」生活⁽³²⁾だと言う。更に、牧口によれば、「吾等各個の生活力は悉く大宇宙に具備してゐる大生活力の示顯であり、従つてその生活力発動の機関として出現してゐる宇宙の森羅万象——これによっ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摂する根源であり本体」⁽³³⁾であると結論する。つまり、宇宙の本体である妙法に基づいて誕生した人間は、自身に宇宙の本体である妙法という生活力（生命力）を備えている。この妙法を信仰することによって、宇宙の根源の法である生命力を顯現でき、その「余裕ある生活力（生命力）」を以て、他人にもこの信仰を教え実践させ、それによって自他共の幸福を実現できるということになろう。すると、牧口は、この妙法による生命力の顯現を利的価値、他人に生命力を顯現させることを善的価値、そして双方の行為を通してこそ真実の幸福である大善生活ができると考えていたことになる。

牧口はその上で、価値判定の基準を次のように設定した。①美醜：好き嫌いにとらわれて、利害を忘れるのは愚である。いわずや善惡を忘れるをや。②利害：目前の小利害に迷つて遠大の大利害を忘れるのは愚である。③善惡：損得にとらわれて善惡を無視するのは悪である。④善惡：不善は悪であり、不惡は善である。何れもその最小限ではあるが結果はこうなる。⑤大善

悪：小善に安んじて大善に背けば大悪となり、小悪でも大悪に反対すれば大善となる。⑥極善悪：同じ小悪でも地位の上るに従って次第に大悪となる。況や大悪に於てをや、極悪となりその報として大罰を受けねばならない。善はその反対である。⑦空善悪：利害損得を無視した善悪は空虚であり、云うべくして行われないものである。⑧真偽：真偽は実在を意味し、価値は人生との関係を意味する。故に真理は幸福の要素ではない。⑨正邪：正邪は善悪と全く内容が違う。悪人の仲間では悪が正で善が邪であり、曲った根性の人には正直がかえって邪悪として嫌われる。⑩半狂人格：以上のような簡単な道理がわからない者は狂であり、わかって従わない者は怯である、と。⁽³⁴⁾

この判定基準で、①②③④⑦⑧⑨はほぼ従来の価値論の概念を踏襲している。もちろん、その基本には仏法による価値基準は予想できるが、従来の価値基準と較べても同趣旨の結果を導くことはできる。問題は、やはり⑤⑥の大善、極善の導入である。⑩はこれらの基準が承認できて初めて成り立つものである。牧口がここで言う大善、極善は、先にも見た仏法による生命力を伴った大善生活を指すことは明らかである。すると、大善である仏法に背く小善は大悪であるということになる。また、小悪でも大悪に反対すれば大善になると言うが、これは、社会的な悪であっても大善の敵（大悪）を攻めれば、大善に通ずることを言うのであろう。大善である仏法を擁護するからであろうか。更に、大悪であって、しかも地位の高い人間は極悪であると裁断している。しかし、これらの判定基準は、独断論になる可能性がある。⑤⑥のような基準は、多くの宗教にも適用できるからである。この問題に対し、牧口は、日蓮の仏法は科学的検討に堪えるものであり、現在未来の二世に亘って安全生活を保証する力を有し、従来の宗教とは違う「超宗教」⁽³⁵⁾であると言う。その証拠に、「法罰論」を挙げている。⁽³⁶⁾つまり、日蓮仏法を信仰すれば功德があり、反対すれば罰があるというわけである。「功德論」と言い換えてもいいかもしれない。しかし、この功德と罰にしても、どの宗教でも

言うことである。また、実際に多くの宗教でも、信仰を通して功德があったと報告されている。そうであるならば、牧口のこの「法罰論」あるいは「功德論」だけでは、日蓮仏法だけが大本であると実証することは困難である。

そこで、牧口は「科学的検討に堪える」かどうかを問題にするのである。つまり、宗教と科学の問題である。牧口は、純正科学と応用科学を区別し、創価教育学は応用科学であるとした。⁽³⁷⁾後期価値論では、この応用科学に替えて「価値科学」を主張することになる。牧口は「如何にして宗教の本質の科学的把握をなすか」と問い、それには「技術芸術の本質を把握する方法を以て宗教に対する」以外に、「宗教の内容を把握する方法はあるまい」⁽³⁸⁾と言う。そして、その方法とは、「自然科学者がなすごとき観察、思考などの認識法ではなくて、(弟子に)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」のであり、科学には「有りのまま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との二種の区別」が必要であると主張する。それは、自然科学が研究対象である自然現象の観察を通して真偽を検討するのに対し、価値科学の対象である価値は主観と対象との関係に関する真理であり、体験の結果に属するものだからであるとしている。⁽³⁹⁾

それゆえ、技術家芸術家の経験の蓄積を研究対象とし、それを比較総合して最良の方法を見出すのと同じように、宗教も、同一の結果を得るための同一の原因、すなわち因果の法則を原理として、最高の幸福生活に達する指導原理を探求する価値科学によってのみ、その本質の把握が可能になると考えた。このように見ると、牧口は「応用科学」の考え方から変化していることがわかる。応用科学と純正科学の違いはその研究対象の違いだけであったが、価値科学に至っては研究対象と研究方法の違いも主張するようになる。これについて、牧口は卑近な例を挙げて説明する。水泳、絵画、手工、武術

などの技術・芸術は、見聞きしただけでは習得できない。実際に実践し経験してみ、初めて習得できるものである。それと同じように、宗教の本質の把握は、信行の体験とその評価という価値科学的方法によってのみ実現でき、客観的認識の自然科学的方法では宗教は理解できないとし、宗教の真理の把握のためには価値科学が必要であることを提唱するのである。なぜなら、「幸福生活の祈願に応ずる価値の供給によっ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だからである」⁽⁴⁰⁾と主張している。

牧口は、このような価値科学の宗教研究法を日蓮仏法にも適用する。宮田氏によれば、牧口は日蓮仏法の有益性を次のように説明すると言う。第一に、人生における幸福、不幸に関する因果の法則を説く。第二に、その仏法の信仰実践により、生活上に種々の現世利益が現れる。第三に、実践が深まると過去世の謗法の罪によって種々の難を受けるが、それを乗り越えると成仏という最高の幸福を得ることができる⁽⁴¹⁾。と。そして、牧口はこの日蓮仏法の真理性は、それを信仰実践するか誹謗することにより、現実「功德（利益）」か「法罰」という現象となって現れるから、実際に実践することによって真理性が証明される、すなわち実験証明という価値科学の宗教研究法を提唱する。それゆえ、牧口は、「大善生活実験証明座談会」と称する布教活動を推進していくことになるのである。

しかし、ここで一点検討しなければならない問題が生じる。それは、牧口が幸福の概念を現世利益と成仏という二つの概念で説明している点である。宮田氏もこの問題に対して、現世利益と成仏の二つを分けて考察している。まず、現世利益の問題は、この仏法を実践すれば現世に必ず現象が現れるのであれば、そこに因果関係を認めてもいい。しかし、牧口は「過去世の謗法の程度によって、現証が起こることに関して遅速の差があり、現世において法罰のない者もある」と言うが、これは事実命題から宗教的命題に変化させ

るもので、弁神論的機能を果たすものと指摘する。第二に、宗教によっては世俗の価値を超越した宗教的価値のみを重視する宗教もあり、また幸福観も社会的文化的相対性の問題があるゆえに、宗教的功德の理論負荷性が解決できなければ、幸福の実験証明は困難であるとする。第三に、宗教社会学的調査から見ると、新宗教の信者の受益感は熱心な信者ほど功德の体験を有しているとの報告があり、この点から言えば牧口の基本命題の一般的証明は困難であると指摘する。一方、成仏については、牧口は成仏を最高の幸福境界と規定するが、成仏の概念は仏教の各宗派でも一定しない概念である。もし、牧口が言うように、人格的に完成された人間が仏で、成仏はこの理想人格になることであるとすれば、宗教の社会的有益性に果たす役割を宗教の一つの選択基準として承認することができるのではないかと宮田氏は言う。⁽⁴²⁾ 牧口は、日蓮仏法を信仰していても、大善生活と小善生活の区別があると言い、大善生活すなわち日蓮仏法による自他共の幸福生活をすることを強調する。その意味で言えば、牧口も日蓮仏法による社会的価値の創造を主張し、社会的有益性を強調している。しかし、ここでも日蓮仏法だけが社会的に有益であるという基本命題の一般的証明は困難である。

この問題は、やはり生命という問題にまで立ち入らなければ、解決の糸口を見つけることは困難なのではないだろうか。つまり、日蓮仏法における生命の因果の法則を見なければならぬように思う。牧口はこれに関して、「無限なる時間空間及び精神、物質両界に亘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的のものだけでなく、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。即ち因果一念、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」⁽⁴³⁾等と述べている。この引用文は「創価教育法の科学的超科学的実験証明」にあるが、この論文

が書かれたのは牧口が入信して十年目であるから、日蓮仏法に対する理解は相当深化していたものと思われる。しかし、牧口は入信七年目に書いた「創価教育体系梗概」にしろ、全集に見られるその他の論文にしろ、日蓮仏法の宗教教義に関する説明はあっても、哲学的議論はあまり見られない。後藤隆一によれば、「実験証明」以後の著作の大半が失われてしまったと言う。そこで、牧口の日蓮仏法理解から離れて、日蓮仏法の教義とその哲学議論を見なければならぬわけだが、ここでは、後藤の論文から牧口が理解したであろう日蓮仏法の教義を数点拾っておくことにしたい。

後藤は次のようにまとめている。⁽⁴⁴⁾①三世の生命の因果概念は業思想であるが、法華経は宿命論ではなく、業を転換し、業から自由になるための転換論である。②過去世も未来世も知ることができないので、三世の因果論で重要なのは現在である。三世に亘る永遠は、現在に凝縮される。一念三千とは、現在の世界全体が一念に凝縮されていることを言う。③仏界の顕現である本尊への信仰実践を通して、自己に内在する仏界を顕現し（一念の変革）、それによって生活を大善生活に変えることができる。つまり、現在の一瞬の生命の一念の変革によって、一念を因とする生活の変化が実現される。これを因果俱時の生命の法則と言う。④因果俱時とは、一瞬の生命の中に、主体と対象が相互因果関係によって統一され、幸不幸、喜怒哀楽の生活空間を現じていること。⑤一念三千の因果の法則は、生活の中で確かめられる。牧口が言う「実験証明」である。つまり、実験証明の対象は、生活の中の自己自身である。後藤はこれらを総括して、「このような仏法の受容は、仏法を一人一人の主体の方に引寄せた。また生活そのものに結びつけた。そして、生活する人間の願望と苦悩に結びつけた。そして、反省的自覚に結びつけた」と言う。

熊谷一乗は、この日蓮仏法の「一念三千」の法門を「生命の弁証法」と形容する。確かに、生命感情は対象（縁）に触れて一瞬一瞬変化してゆくもの

である。今喜んでいたかと思うと、次の瞬間には悲しみに沈むこともある。しかし、また何らかの縁に触れて変化する。生命は相矛盾し合うものを内に含みながら、一瞬一瞬変化しつつも統一を保っているものである。牧口はこの生命の法に合致することによって一念を仏界へと変革し、それによって物心両面に亘る変革（幸福）を目指したのである。また、弁証法について言えば、先に挙げた①②③④にも、弁証法的な思考方法が現れているように思う。つまり、それぞれに弁証法の特徴である「運動・変化・発展」、「全面的連関」、「対立物の統一」、「本質と現象」、「現実性と可能性」、「普遍・特殊・個別」などの論理が展開されている。具体的な牧口の弁証法的思考については別稿に譲るとして、牧口はこのような日蓮仏法に会うことによって、前期価値論における主観的相対的価値論から、絶対的価値の中に相対的価値を含む価値論へと転換していった。後藤はこれを「⁽⁴⁵⁾超越的客観的法と主体的価値が統合された」と表現している。

四 科学と宗教

これまで、馮契と牧口の宗教観、特に科学的真理と違背しない宗教についての論点を検討してきた。ここでは、まず馮契の科学観を簡単に見ておきたい。馮契は、科学知識について静態的解釈と動態的解釈に区分して考察している。静態的に言えば、科学は、一定の科学的方法によって事実を分析し理論を概括する。この事実の特殊命題と理論の普遍命題の相互関連によって、有機的な全体を構成させ、事実間の法則や秩序を示し、人に普遍有効な規律的知識を提供すると言う。また、動態的には、科学概念や構造は、知識経験の内容及び成果であり、動態的なプロセスであると見なすことができる。つまり、知識経験の不断の深化によって、人間は大量の事実の中から法則や規律的な知識を概括し、またその理論を武器にして新たな事実を発見する。科

学は、このように発展しながら質量共に高まっていくと言う。そして、静態的、動態的解釈に関わらず、科学知識の特徴は、人間に普遍的で有効な規律的知識を提供することにあるとしている。⁽⁴⁶⁾このように見ると、馮契が言う科学とは、知識経験の範疇であり、理性によって把握できる領域のことを指している。また、それによって、人間に普遍有効な規律的知識を提供するのを目的にしていることが分かる。それゆえ、科学の意義は、理性による知識経験の分析と総合を通して、人間の本質的な力を顕現するために貢献することにあるとした。

また、馮契は、知識経験の領域は名言や概念によって区別する世界であるとし、知識が重視するのは彼我の分別がある領域であり、それぞれの命題に対する陳述を加える名言の域の問題である。そして、普遍命題か特殊命題かに関わらず、命題の真は、常に条件的、有限的、相対的であると言う。それゆえ、馮契は一定の条件下で獲得した真理は、常に相対的だと考えた。そうであれば、絶対真理はあり得ないことになる。確かに経験論から見た場合、科学は経験的に識別できるものに限定されるので、その条件の下に観察された事実や法則は、その条件下で真理であっても、時空を越えた絶対的真理とは言えない。なぜなら、その条件外、すなわち経験的に識別できない状態を考える場合、経験論が言う科学では判定ができない問題であるからである。しかし、馮契は、弁証法では相対真理と絶対真理を截然と区分することはできないと言う。例えば、客観規律は、時間や場所や条件によって変化するものであり、同じ規律であっても異なる条件の下ではその作用も異なるものである。この規律の歴史性は真理の具体性の一つの特色であるが、この歴史性あるいは相対性は、相対と絶対の統一によって解消される。つまり、絶対真理は相対真理の中に含まれており、人類が不断に相対真理を獲得する歴史的過程の中で次第に展開されると見ている。科学的真理の場合、相対の中に絶対があり、有限の中に無限があり、条件を有する物の中に無条件の物がある

とする。つまり、いつ、どこにあっても、条件さえ整えば規律は作用するので、規律は特殊な時空の制限を受けずに、一定の条件の範囲内では、その絶対性を有すると解釈している。それゆえ、客観規律は時空が異なればその作用は変化するが、同じ条件であれば、人間に普遍有効な規律的知識を提供できる。それが具体真理であり、具体的普遍性であるとするのである。⁽⁴⁷⁾

では、池田や牧口は、科学と宗教の観点をどのように見るのだろうか。先に、牧口の科学に対する見解を述べたので、ここでは池田の見解を見ていくことにする。池田は、「物事を帰納法的に探求していく科学的理性と、演繹的に把握する直観は、互いに補完関係にある」⁽⁴⁸⁾と言ひ、理性と直観の考察を通して科学と宗教の観点を検討している。それによれば、まず理性はその前提として必ず直観が働き、直観が把握したものは理性によって正され、あるいは明らかにされる。また理性の鍛錬が積み重なって直観智を啓発するとして、理性と直観は人間の英知の二つの側面であり、対立するのではなく補完関係にあると言う。それに対し、アーノルド・トインビーは、池田の見解を承認した上で理性と直観の关系到言及する。トインビーによれば、科学は知覚によって得たデータを基に仮説を提起し、その仮説を検証することによって成り立つ。その際、理性の役割は、仮説を検討したり批判したりすることで、仮説を提起する根源にはならない。理性と知覚は、精神の意識レベルで作用するものだからである。仮説を提起するものは直観であって、それは潜在意識の深層から湧き出るものである。人間精神の創造的活動は、直観によるものであり、その根源は潜在意識であると結論する。池田はこのトインビーの見解を受けて、理性と直観の關係性を一歩進めて次のように言う。「直観は多分に主観的であるため、一歩誤れば独善になりがちなものです。したがって、直観が覚知したものがはたして正しいかどうかは、理性的認識によって検証されなければなりません。しかし、そこからさらに進んで、理性と直観とが互いに補い合うような認識の規範、いふなれば“直観的理性”

“理性的直観”といったものが、求められてしかるべきではないでしょう⁽⁵⁰⁾か」と。池田によれば、直観によって得られた真理は、第三者にとってはまだ検証されるべき仮説である。しかし、理性を駆使して得られた直観智による発見は、単なる仮説でも、単なる偶然的な直観でもなく、理性的直観であると説明している。

このように見ると、池田の考えは、馮契の智慧説に類似していることが分かる。馮契の智慧説は、「理性の直覚」による飛躍によって、世界を認識し自己を認識する「超名言の域」のものであった。それによれば、科学研究は主に抽象的な思惟に依拠するが、本当の発見や創造は常に「理性の直覚」から離れない。つまり、思惟を駆使し、様々な機会や現象を通して、突然に覚知することがある。馮契は、こうした直観智を「理性の直覚」と呼ぶが、それは理性の光に照らされた人間の豁然と貫通する直観であり、科学、芸術、徳行、宗教経験などの分野でも存在していると言う。しかし、理性の直覚は、それ自身で幻覚か否かを直接判断できないので、論証と検証が重要になるとも言う⁽⁵¹⁾。こうして見ると、理性と直観との関係についての両者の考えは、少なくとも近似していると言えよう。

相違は宗教に対する観点にある。馮契は、宗教の神秘体験は、信仰していない人間からすれば幻覚であり、信仰者はそれを真実であると信じる。敬虔な信仰には、論証も検証も必要ないので、武断を免れず科学と違背すると見ている⁽⁵²⁾。それに対し、池田は、科学も宗教も直観による精神の飛躍を必要としている。しかし、宗教は多分に直観の世界であるゆえに、直観だけを強調するとドグマに陥ってしまう。それゆえ、宗教の直観智も、理性の光に照らされて初めて現実に生きたものになるとして、理性的直観を提唱した。そして、直観を中心とする宗教と理性を中心とする科学の、それぞれの独自性を認めた上で、「科学の基盤に宗教がおかれ、宗教もまた科学性を内包する、そして科学と宗教がともに相まって高揚されていく、それが人類の眼を一段

と開くことになる」⁽⁵³⁾と主張する。それは、宗教と科学は、とくに人類の歴史の現段階において、人間の生活に必要不可欠であり、宗教と宗教のもつ直観が人類全体に価値をもたらすと考えるからである。それを、トインビーの言葉で言えば、宗教は宇宙の本質や人生の意味などの検証不可能な根本的疑問に答えるが、人間は常にその根本的な疑問の解答を求めるからだということになる。すると、ここから言えることは、馮契は宗教を科学と違背するとみるが、池田は科学と違背しない宗教、少なくとも理性に照らされた直観智をもつ宗教、科学性を内包する宗教を提唱していることが分かる。もちろん、直観智の全てを論証や検証することは不可能であるが、池田が言うように、科学と違背しない、「人類全体に価値をもたらす」という基準を満たす宗教であれば、馮契が批判する宗教観とは異なっていることは明らかである。

ではここで、生命と幸福の問題を取り上げ、①「人類全体に価値をもたらす」、②科学と違背しない、という二つの視点から少々考えてみたい。まず、①の「人類全体に価値をもたらす」とは、人類全体に対する有益性を意味することは言うまでもない。また、人類全体の利益とは、功利原則から言えば全体の幸福を指す。ここでは、「生命」の観点から検討していくことにしたい。まず、価値の概念について、馮契も牧口も、価値は人間の幸福に対する有用性である点は承認する。つまり、対象と主体の関係性の中であって、価値を創造するのは主体の側の努力にかかっている。馮契は真善美の価値の全面的創造を主張し、牧口は利善美の価値創造を提唱した。それゆえ、主体の変革によって価値も変化するわけであるから、人間の幸福という価値を実現するためには、主体の変革が重要になってくるわけである。問題は、この主体の捉え方にある。馮契は人間存在を前提にして、人間の理性と非理性の精神的統一を説き、この精神性の向上による価値実現を目指した。つまり、馮契は、人間の一切の物質生産や精神活動は、人間の本質的な力を発揮するためであり、それは自由と真善美の理想的境涯を求めるという目標の実践過

程で実現されると考えた。それゆえ、馮契の考える主体である「我」は、物質的でもあり精神的なものでもあるが、価値領域では精神的なものとして捉えたのである。⁽⁵⁴⁾

一方、池田や牧口は、主体を仏法でいう生命と捉え、この空仮中を具備した生命全体の変革によって、十界の生命境涯を変革し主体の幸福実現を目指した。それゆえ、池田の生命の捉え方によれば、その幸福感は対象に影響は受けるが、生命的境涯が向上することによって、対象に左右されるのではなく、対象を一つの契機として捉え、対象の影響を乗り越えて自己を確立することができる⁽⁵⁵⁾と説いた。自己を確立することによって、対象の改変を目指すことは当然であるが、重要な点は十界互具の理論でも示されるように、対象の変革を目指す行為の過程で自己が確立されるという点である。このように見ると、池田が言う主体としての生命は、存在論と価値論を区別して説く必要がなく、人間存在自体に価値があるという論理が導かれる。また、人間の異化の問題も、外的な条件である縁に左右されるのではなく、人間の主体性、能動性によって外的条件を克服し、幸福が実現できるということになる。それゆえ、価値と事実の問題も、「全ての人間は幸福を求める存在である」という究極的な前提のもとで、「幸福になりたいと思うならば、価値を実現せよ」という仮言命題が成立可能になるのではないだろうか。なぜなら、人間生命には十界が互具しているゆえに、対象に左右されずに生命の変革によって幸福を実現できると説くからである。

更に、社会の角度から見ると、主体を社会生命と捉えた場合、価値（倫理的価値）は社会生命と対象との関係力になる。この場合、社会生命を三諦論で考えると、「仮」が社会集団であり、「空」が社会の傾向性あるいは社会主観、「中」が社会生命自身ということになろうか。しかし、社会主観と言っても、それを形成するのは個人の集積であるから、社会主観を変革し、社会集団の状況に変化をもたらすのは個人生命の変革にかかっている。それゆ

え、社会の変革と言っても、究極の問題は人間に帰着することになる。また、宇宙生命について見れば、個人生命は宇宙生命の顕現であると説く。しかし、宇宙生命あるいは「法」には意志はない。池田は、宇宙生命にも十界があると説くが、それは宇宙の働き、作用のことを指している。つまり、条件さえ整えば、生命を誕生させようとする働きであり、宇宙の運行や人間の身体の調和をもたらす働きなどの自然の働きである。それが宇宙生命であり、「法」であると言う。それゆえ、個と普遍の関係では、個である個人生命の主体的働き（意志）が重要になる。しかし、人間生命には業エネルギーが具備していると説くゆえに、唯意志論のように人間の意志の完全な自由を説くわけではない。また、神のような絶対者を説くわけでもなく、「法」の下⁽⁵⁵⁾の自律による自由意志、すなわち自己変革を重視する。そこには、自覚原則と共に自願原則も含まれている。このように見ると、人間生命の一念の変革によって、個としての主体のみでなく、社会や宇宙をも視野に入れた変革を目指すことが可能になる。これは、唯心論でも唯物論でもない、双方の統合を目指す理論と言えるのではないだろうか。

では、これらの理論が、②の科学と違背しないという条件をクリアできるであろうか。つまり、仏教で説く生命の問題は科学で証明することは不可能であるが、少なくとも非科学的であってはならない。なぜなら、先にも見たように、検証の必要のない非科学的なものであればドグマに陥り、独断論として人間に害をもたらさないという保障が担保できなくなるからである。池田は仏教理論と現代科学の接点を求めて、様々な識者との対談を行ってきたが、その中の数例を紹介したい。

一点目は、天文学との対話である。現在、天文学では宇宙の誕生についてはビックバン説が有力であるが、イギリスの天文学者であるウィックラマシンゲによれば、宇宙には始めも終わりもないとする「定常宇宙論」を提唱している。そして、宇宙には生命を誕生させようとする傾向があると説き、銀

河系だけを見ても太陽のような恒星が50億個以上存在するので、その中で地球のような条件が整えば生命は存在することができる。それゆえ、人間のよう⁽⁵⁶⁾な知的生物は必ず存在すると言う。この定常宇宙論の見解は、仏教の「成住壊空」の宇宙論、すなわち宇宙の生成期（成）、安定期（住）、崩壊期（壊）、非存在期（空）の四段階のサイクルを繰り返す宇宙観と合致している。因みに、この宇宙の定常性については、ウィックラマシングの師匠であるオックスフォード大学のホイルや、モスクワ大学前総長で物理学者であるログノフも同様の見解を持っている。また、天文学では、地球は50億年後には太陽の膨張によって滅亡すると言うが、そうであるならば、地球のみで考えた場合、仏教で説く永遠の生命の論理は成り立たなくなる。しかし、地球外の知的生物の存在が想定されるのであれば、その論理の整合性は保たれると言えよう。

二点目は、心（精神）と身体の関係である。20世紀に入り、脳科学の発達によって、心も脳作用のメカニズムに還元できるのではないかという唯物論的還元論が主流になった。ところが、心身医学や深層心理学などでは心の存在を重要視して、心と脳との相互作用、すなわち脳から心への作用だけでなく、心から脳への影響性も実証されるようになったと言う。そして、神経生理学や脳医学などの分野の学者によって、心は脳の働きに還元できるとする物質的一元論から、人間は二つの基本的な要素、すなわち脳と心から成るとする説に真実性がないとは言えない、と主張されるようになる。つまり、人間生命は脳と心から成立しているとする考え方に傾いていったと言う。⁽⁵⁷⁾換言すれば、心が脳の物質的構造とは別個の实在として顕現するものであることを示唆していると解釈できる。その意味で、この観点は仏教で言う三諦論と矛盾するものではなく、むしろ三諦論の考え方に近づいているとさえ思える。

三点目は、アインシュタイン等に見られる「場の理論」である。それによ

れば、物体の存在しない空間にも、新しい物質を誕生させたりする働きと性質が存在する。質量とエネルギーは等しく、互に変換されるが、そのエネルギーが多量に集中している場所が物体であり、エネルギーの集中が少ないところが場となる。ゆえに、物質と「場の空間」はまったく異質ではなく、同じものが別の形態をとって顕現したものにすぎない。この「場の空間」は、たんなる広がりをもつだけの空虚ではなく、それ自体の性質が、その中に存在する物体に影響を与えたり、ある条件が整えば、物質を生み出す可能性をも含んでいる、⁽⁵⁸⁾ と言う。そうであれば、仏教で説く「空」の概念と極めて近似した考え方である。

四点目は、量子力学における「不確定性原理」である。ミクロの世界では、物理的にいうと、観測者は電子の位置と運動の様子を同時に知ることはできないとされている。それは、観測者が、電子の位置を測ろうとして光子（光の粒）をぶつけると、電子は光子にはじき飛ばされ、前とは別の運動状態になることであり、電子そのものにまったく影響を与えず、観測することは不可能であることを意味している。それゆえ、量子力学では、その実体が何であるかは問題にせず、それに代わって「状態」の概念が持ち込まれた。つまり、実際の現象とは直接的に関係のない「抽象的な状態」という概念を導入することによって、ミクロの世界の因果律が正確に表現できると言う。池田は、これらの量子力学の観点は、ミクロの世界における実在性への疑問であり、素朴な客観的実在観への反省を促すとし、仏教の三諦論の「三観」に見る認識方法との類似性を指摘している。それによれば、観測の方法に応じて出現する現象は「仮観」、抽象的な状態は「空観」、そして現象とその状態の双方を統合し、物事の本質に迫る探求の姿勢を「中観」とし、この「三観」「三諦」は、存在と認識の一体性を的確に捉え、宇宙万法の当体を把握する哲学だと主張している。⁽⁵⁹⁾

以上は自然科学との対話の一例であるが、池田は自然科学から社会科学、

人文科学に至るまで、様々な学問との対話を推進している。しかも、それは、様々な学問の成果を吸収しながら、池田が信奉する日蓮仏法の現代的な解釈を展開している。そして、その多くが現代科学の成果と一致あるいは近似、さもなくば科学発展の方向性を示唆するものになっている。もちろん、生命のあり方について言えば、科学的に検証され、証明されたわけではない。しかし、それは科学自体もまだ模索段階にあり、現代科学でも解明できていない問題である。それゆえ、池田が言う生命の概念は、現段階では科学による直接的な証明にはならないが、少なくとも傍証にはなっている。その意味で、先に挙げた「科学と違背しない」という条件はクリアしている。

しかし、直観による宗教上の「仮説」は、科学的な理性で全て検証することは不可能である。それは、人間の知的能力に限界があり、その範囲を超えた宇宙の究極にあるものや、人間の生命の本質に関する定義は、すべて「仮説」にならざるを得ないからである。池田はこの点に関して、「科学上のそれと宗教上のそれとは、区別して考えなければならない⁽⁶⁰⁾」と言い、科学上の「仮説」は理論的・実験的にその真偽が確認されなければならないが、宗教上の「仮説」は人生の納得できない現象をどう説明し、またそれに基づく判断や行動に有効性を持つかによって評価されるべきであると主張する。つまり、科学は真偽を問われ、宗教は人間的資質の向上のために役立つか否かの価値が問われなければならないということである。牧口の価値論は、池田のこうした考えを先取りしたものであった。つまり、牧口は、後期価値論に至って価値科学を提唱したが、それによれば、宗教の本質の把握は信行の体験とその評価によってのみ検証が可能としたのである。なぜなら、価値は主観と対象との関係に関する真理であり、体験の結果に属するものだからである。つまり、宗教で説く生命の因果の法則の検証は、自然科学的な検証ではなく、自らの体験による実感と、体験事例の集積の分析によってのみ検証可能であるとしている。この体験とは主に信仰の功德を言うが、牧口は幸福と

共に人格価値の向上を価値創造の目的にするわけであるから、池田が言う人間的資質の向上と同趣旨であると考えられるのである。

五 おわりに

以上、馮契、牧口、池田の見解を基に、宗教と科学の関係を中心に仏教とマルクス主義の対話の可能性を検討してきた。馮契は、哲学の任務は「転識成智」すなわち性と天道の相互作用を把握し、宇宙と人生の根本原理を認識することであり、それには「名言の域」（知識）から「超名言の域」（智慧）への飛躍が必要であると考えた。つまり、智慧の獲得には、人間の本質的な力である徳性を自ら得ること、理論思惟の領域の中で無限性や絶対性を会得する「理性の直覚」による認識が必要であると主張した。それゆえ、宗教に対して批判するだけではなく、「転識成智」との共通項である宗教の想像性、文明の原動力、有限性の中で無限性を顕現すること、意識主体の能動性などの点は評価に値するとしたのである。しかし、宗教は、①人格の向上、②社会改革、③科学的な検証ができない故に、唯心論であると批判する。

一方、牧口は、①科学・哲学と矛盾せず調和できること、②生活上に現象が現れること、③現象が経文の説く教理と一致する宗教を探求した。そして、宗教の本質の科学的把握を目指し、信行の体験とその評価という「価値科学」を提唱した。更に、池田は、理性を中心とする科学は、対象の中から一定普遍の法則を見出し、普遍化、抽象化、定量化を行うが、対象に備わる独自性、たとえば定量化や普遍化できない面を捨棄してしまうゆえに、人間を対象とする場合、精神の独自の働き、感情、意識といった微妙な性質が排除されてしまい、それが人間性の喪失につながると見た。それゆえ、科学自体は善でも悪でもないが、それを使用する段階で善悪が現れるので、人間性や主体性の確立こそ重要であり、その役割が宗教の担う任務であると考え

た。⁽⁶¹⁾それが、「科学の基盤に宗教をおく」⁽⁶²⁾という池田の主旨であつた。

しかし、宗教が、馮契の言うような非科学的な独断論であれば、人間の幸福や全体の幸福に反する存在になる可能性があることも確かである。それゆえ、人間的資質の向上に役立ち、全体の幸福に貢献する可能性を有する宗教、科学に違背しない宗教が求められる。馮契はその存在を否定し、牧口や池田はそうした条件を備えた宗教の存在を主張した。本稿は、両者の対話の可能性を探るのが目的の一つであつたが、以上の論考から、マルクス主義の観点であっても、科学と宗教は対立ではなく補完関係として人類に貢献できるとの見解を導くことができたのではないだろうか。少なくとも、宗教と科学の関係についての対話の可能性は十分にあり得ると言えるように思う。科学を標榜する唯物弁証法と宗教としての大乘仏教との対話は、今後ますます必要になってくるのではないだろうか。

注

- (1) 「相対主義と絶対主義の相克」(『創大中国論集』第8号所収、2005)、「牧口価値論と馮契哲学に見る弁証法的展開」(『創大中国論集』第11号所収、2008)、「創価教育学に見る教育目的論——馮契との比較を通して」(『創大中国論集』第12号所収、2009)、「創価教育学に見る人間の価値——馮契との比較を通して」(『創大中国論集』第13号、2010)、「池田思想に見る生命観の特色——馮契との比較を通して」(『創大中国論集』第14号、2011)など。
- (2) 鈴木亨著『宗教と社会主義』(第三文明社、1978) p.27.参照。
- (3) 馮契著『人的自由和真善美』(『馮契文集』第三卷、華東師範大学出版社、1996) pp.139-150.参照。
- (4) 馮契著『邏輯思维的弁証法』(『馮契文集』第二卷、華東師範大学出版社、1996) pp.357-358.
- (5) 『馮契文集』第三卷pp.46-48.
- (6) 同上pp.133-134.参照。
- (7) 同上pp.140-142.参照。
- (8) 同上pp.144-145.参照。

- (9) 同上pp.146-148.参照。
- (10) 『馮契文集』第二卷pp.303-304.参照。
- (11) マルクス／エンゲルス著『ドイツ・イデオロギー』（廣松渉編訳、岩波文庫、2002）p.237.
- (12) 同上p.239.
- (13) 馮契著『認識世界和認識自己』（『馮契文集』第一卷、華東師範大学出版社、1996）pp.411-413.参照。
- (14) 同上pp.414-416.参照。
- (15) 『馮契文集』第三卷pp.144-155.参照。
- (16) 『馮契文集』第一卷pp.346-353.参照。
- (17) 同上pp.418-420.参照。
- (18) 同上pp.420-423.参照。
- (19) 同上pp.423-425.参照。
- (20) 拙稿「創価教育学に見る教育目的論——馮契との比較を通して」（前掲論文）参照。
- (21) 牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅱ』（第三編「価値論」、聖教新聞社、1972）pp.186-187.
- (22) 同上p.187.
- (23) 牧口常三郎著『人生地理学Ⅰ』（聖教新聞社、1971）p.57.
- (24) 『牧口常三郎全集』第八卷（第三文明社、1984）pp.405-406.
- (25) 『創価教育学体系Ⅱ』（前掲書）p.189.
- (26) 『牧口常三郎全集』第八卷（前掲書）pp.513-518.参照。
- (27) 松岡幹夫著『日蓮仏教の社会思想的展開』（東京大学出版会、2005）pp.223-225.参照。
- (28) 「創価教育学体系梗概」（『牧口常三郎全集』第八卷所収）pp.410-411.
- (29) 『牧口常三郎全集』第八卷（同上）pp.467-468.参照。
- (30) 宮田幸一著『牧口常三郎はカントを超えたか』（第三文明社、1997）pp.64-66.参照。
- (31) 『牧口常三郎全集』第十卷（第三文明社、1987）p.5.
- (32) 同上p.14.
- (33) 同上p.20.
- (34) 同上pp.28-39.参照。
- (35) 同上p.44.

- (36) 同上p.45.
- (37) 牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅰ』（聖教新聞社、1972）p.70.
- (38) 「科学と宗教との関係を論ず（下）」（『牧口常三郎全集』第九卷所収）p.82.
- (39) 同上pp.82-83.
- (40) 同上p.88.
- (41) 前掲書p.138.参照。
- (42) 同上pp.138-153.参照。
- (43) 「創価教育法の科学的超宗教的実験証明」（『牧口常三郎全集』第八卷所収）p.61.
- (44) 後藤隆一著「牧口価値論と法華経」（『東洋学術研究』第25巻第2号所収、東洋哲学研究所、1980）
- (45) 同上p.116.
- (46) 『馮契文集』第一巻pp.180-183.参照。
- (47) 同上pp.257-263.参照。
- (48) 池田大作、アーノルド・トインビー著『二十一世紀への対話（上）』（聖教ワイド文庫、聖教新聞社、2002）p.58.
- (49) 同上pp.59-61.参照。
- (50) 同上p.61.
- (51) 『馮契文集』第一巻pp.420-425.参照。
- (52) 同上p.423.
- (53) 『二十一世紀への対話（上）』（前掲書）p.67.
- (54) 拙稿「創価教育学に見る人間の価値——馮契との比較を通して」（前掲論文）参照。
- (55) 拙稿「池田思想に見る生命観の特色——馮契との比較を通して」（前掲論文）参照。
- (56) 池田大作、チャンドラ・ウィックラマシンケ著『宇宙と人間のロマンを語る』（毎日新聞社、1992）参照。
- (57) 『二十一世紀への対話（上）』（前掲書）pp.41-45.参照。
- (58) 『二十一世紀への対話（下）』（聖教ワイド文庫、聖教新聞社、2003）pp.59-66.その他、池田大作著『法華経の智慧』第四巻（聖教新聞社、1998）pp.346-358. 池田大作、ルネ・ユイグ著『闇は暁を求めて』（講談社、1981）参照。
- (59) アナトーリ・A.ログノフ、池田大作著『科学と宗教』（潮出版社、1994）参

照。

(60) 『二十一世紀への対話（下）』（前掲書） p.24.

(61) 『二十一世紀への対話（上）』（前掲書） pp.187-195.参照。

(62) 同上p.67.