

宗教的信念体系について

佐藤智雄

1 宗教的信念体系の概念

わたしのテーマは「宗教的信念体系」となっています
が、皆さまには耳なれない言葉だと思えます。じじつ、
「信仰」のように広く口にされてきたという実績はありません。
しかし宗教の問題を、方法論の異う立場から捉えな
おしてみますと、同一の概念と考えられていたものが操作
的に分離されることもありましょう。また概念内容が明瞭
になるとか、異質だと思われていた他の概念との類縁関係
があきらかになるとか、そういう新たな知見をうることも
できましよう。その意味で私は、宗教的信念体系をまず信
仰から分離し、宗教的信念体系独自の意味と機能とを追求
するという試みを、企ててみようと思えます。

A 概念の区分

宗教的信念体系を考えるにあたって、まず概念上の相違
を明確にする必要があります。類似の概念とは、a、信仰
(faith)、b、宗教的信念体系 (religious belief system)
c、信仰者 (the faithful) の三者です。

a 信仰

信仰は宗教の中心概念で、信仰対象と信仰者との統一の
うえに成立します。その統一のためは信仰者は神仏とのコ
ミュニケーションを求めて、対面し、接近しようとするま
す。その努力のうちに安心立命をえ、外部には仏のご慈悲
の代行者として世に奉仕することを可能にします。信仰は
宗教活動の基礎。信仰なき宗教は枉える犯罪であり、信仰
なき人びとの集合は調整弁を欠いた利己心のプールにすぎ
ません。

しかしその信仰ですが、宗教の生命である信仰も、すべてに理想的な心理的成長が期待されるものとはかぎりません。純粹で強盛な信仰は誰にも期待できるものではないとともに、また理性と調和のとれた信仰をすべてに期待することも容易ではない。ちょっと気がゆるめば信仰は退転し、熱すれば狂信化する。それが信仰の特徴です。ですから中世の神学者が説いたように「不合理なるが故にわれ信ぜず」という内省的信仰把握が、逆説的な説得力をもちうるのです。近代合理主義や科学的社會主義に簡單になじめないものを、信仰はもっています。

その意味で信仰は、第一に非合理的です。不可知的な神仏を尊崇し、自分との合一をはかるといふ非現実的な手続きにもよりましよう。信仰はこれまでの生臭い世俗を脱出することなしに、極意に達することはできません。ですから、非合理性を前面に押しだして、信仰対象の吟味を怠ると信仰は巫術化のなかに墮ち (Shamanism) ますし、信仰対象との合一化の手續きを短絡させますとタク、狂信の徒と化す (fanaticism) ことになります。

第二に、信仰が雑化しやすいというのも、右の傾向と関連しながら、最も内面的な個人の精神活動だからです。他人の覗い知らぬところで、恣意にまかされているという側面が、信仰を容易に変質しやすいものにしておりまます。俗諺にいう「鬮の頭も信心から」は、信仰の質の脆さ、不安

定さを示します。神々の履歴を調べてみましても、後世、思いもかけぬ見当ちがいのお目当てで、信心されていることがわかります。こんにち学問の神様から受験の神様にされている天神さまも、もと菅原道真の怨霊をなぐさめるために祭られたものでした。印度国籍の諸天善神のなかに、神々の思惑の外で信者から無態な利益を迫られている諸神も少なくないでしょう。信仰は信仰者の心のなかにあっても、歴史上の信仰継承の過程においても、変質し劣化することを否認できません。個人の信仰にかぎってみても、正統な信仰を純粹に維持することは、決して容易ではありません。合理化できぬのが信仰の特徴です。だから、自己の信仰の正統性にたいする血脈相承をつねに意識し、異安心に墮することを不断に警戒し、心して祖師の信仰原型に近づき努力を怠るべきではないとされる。さもないと勝手気ままな現世利益にはしり、ドロドロした不純な雑信仰に墮ちるのが、信仰の運命です。

第三に、信仰は気むつかしい排他性ももっています。ひとは異系列の神々を同時に信ずることができません。多神教の場合にも主神はひとつであり、他は主神を守り、従う神々として (一乘擁護の諸天善神)、階級的秩序をもってまます。歴史的にみても宗教は異端に対する否定的態度がきびしく、そのことは宗教裁判や「査問」の実態に、よくあらわれています。救済の神は、異端に苛酷な神で、そこ

に信仰の二面性が認められます。この二面性は、当然、異質な神々を信じようとする者の心に葛藤が生ぜずにはおりませんが、それも信仰が重要な価値の内面化で、自己規律の根源だという意味からして、信仰者の忠誠を鋭く要求するからではないでしょうか。

第四に、信仰は信仰者自身を拘束します。拘束力が強いかわりにはその人の信仰の強弱によりますが、儀礼や戒律など所信内容にしたがって自己を律せねばならぬのが信仰です。ですから、信仰の正統性を守りながら儀礼や戒律を遵守するのはよい。だが信仰が俗悪化してドロドロした場合に卑俗な禁忌や呪術が重視され、信仰者自身それに拘束されて抜けだせなくなり、いよいよ俗信のなかで身を誤るといふことにもなりかねません。

以上いくつかの側面から「信仰」の位相をさぐってきました。信仰それ自体が神聖であり、合掌・唱題の外観を示す信仰といえは、すべて純一無雑な精神活動とみた在来の考え方に、大きな疑問を提出したわけです。信仰そのものの質によっては、その信仰の本質が問われねばならぬと考えます。それが決して不当でないことを示してきました。

b 宗教的信念体系

信仰が以上のようなものだとすれば、信仰とは諸教祖の示した正統な信仰モデルの継承をめざしながら、しかも日常性のなかで混濁する傾向が指摘されます。信仰混濁の理

由は個人の恣意的な判断や欲求や情動に左右されたり、他人の俗信に影響されるからで、純一無雑な信仰の維持は容易ではありません。

信仰は信仰対象（本尊等）を前にしておこなう報恩、回向、滅罪、守護祈願などの祈念の形で行為化され、表現されます。この種の行為は、内面的な精神活動のなかで信仰対象と信仰者自身との合一または交流をめざしておこなう宗教的行為だという意味で、信仰に固有の行為様式です。しかしそれとは別に、世俗的な諸問題に投射され、その結果が他人からも観察可能なもうひとつの側面を、広義の信仰はもっています。つまり信仰者が内的世界から世俗的、社会的な現実に関心を転じて、なんらかの社会的なはたらきかけをするばあいには、教義や教祖の信条に拠りどころを求め、信仰者にふさわしい首尾一貫した現実認識の枠組みと行為準則によつてもものを見、行動もする。そういう側面があります。それを狭義の信仰と区別して、宗教的信念体系とよびましょう。

宗教的信念体系は狭義の信仰のように、ひたすら観心観法に専念したり、ひたすら唱題を行ずるということではなく、信仰を日常生活のなかに押しだし、信仰に固有の非合理性を合理化しながら、社会的活動の原則とする。それが宗教的信念体系の特徴です。

そもそも人間は、直面する問題にその人なりの仕方では

応じています。家庭や地域社会や職場など身近かな事柄から国際的な次元の問題まで、人はそれぞれ各自の枠組みで考え、批判し、支持や拒否の態度を示すものです。そういう枠組みの成立根拠には、その人固有の思想、立場、経験などがあげられます。宗教上の特定の教義や祖師の信条を内面化している人びとは、それをなんらかの形で日常の社会的活動のなかへ反映させ、意見や行動のうえにあらわさぬはずはありません。その人らしいものの考え方は、多少とも一貫性をもった対処の仕方にあらわれますが、その根拠にさかのぼれば、なんらかの信念とよぶべきもの(信念とよべるほどの凝集度をもっているかどうかは別として)の機能を指摘することができましょう。

そこで、まず第一に、信念体系とはなにかを明らかにせねばなりません。宗教的、政治的信念体系の機能を問うてきた政治社会学者S・デグレリアは「社会科学は信念体系を単なる信仰として、社会の非合理的要素として……考えることに励みを覚えた。いったい信念体系について人びとは必要を感じていただろうか」(S. de Grazia The Political Community, px. 拙(共)訳『疎外と連帯』、勁草書房、VI頁)という。たしかに信仰と信念体系は区別せねばなりません。その区別は信仰と非宗教的信念との相違というようなものではない。たとえばリチャード・カーチス等の見解でも「諸信念の集約は体系的である」(J. J.

Bothek & R. F. Curtis, A Sociology of Belief, 1975, p. 8)と考へ、「信念体系が体系的だということは、それぞれの実質的な諸信念の相互関係性があるからだ」(Barthek & Curtis, op. cit., p. 26)と述べています。前述したように、信仰はそれが純粹であればあるほど教義・信条を内面化し、他の諸信念との混交を拒否します。しかし信念体系は、その信念の実質的中心が特定の信仰によって占められていようとも、それだけで構成されているわけではありません。関連する諸信念とのあいだに相互関係性をもつのです。

第二に、信仰と宗教的信念との関係についていえば、信仰は基本的に超俗的でした。信仰者は時間・空間を超えて信仰対象に直結することが求められていました。世界宗教といわれるほどの宗教であれば、普遍的な宗教的な真理をかがげ、その内面化と信従とを信徒に求めます。だから信仰が超歴史性、出世間性を前提にするのは当然です。「三世諸仏所証の境界、上行菩薩靈山別付の真淨大法」である妙法を、毎日、身口意に鑽仰して常寂光土の現前を願っているのです。これが信仰の世界。しかしその信仰者が一市民として自分の周辺に発生している諸問題に対処するときには、その対応のなかに自分の信仰が滲みでないはずはありません。その滲みでてくるものは、決して超歴史的同時的でも出世的でもありません。対象に即して時間・空間

を限定し、教義・信条の普遍性のなから問題に対応する認識、批判、主張、行動化の原則をひきだすのです。ですから信仰は、信仰者たちの態度のなかで変圧され、かれらに共通な道徳観、政治意識、経済的行為原則などのなかへ溶融し、対社会的な信念として表出されるのです。これらの諸信念は現実的、具体的な対象に対応しながら相互関係性によって統一され、固有の機能を發揮するのですが、それはもはや信仰とよぶべきものではありません。

マックス・ウェーバーが、ヨーロッパにおける近代資本主義の成立に寄与したというのは「プロテスタンティズムの倫理」ですが、そういう宗教的倫理とはいったいなんでしょうか。本論の趣旨から申しますと、カルヴィン派教徒を中心とした新教徒の宗教的信念体系だということになります。宗教的信念体系が信仰の担い手の対社会的な経済活動をとおして、資本主義の成立に貢献した。とくに禁欲を強調する倫理観と相互関係性をもつ職業意識や労働意識、それをささえる諸信念の相互関係性が、結果として新しい経済体制の確立に寄与したとみるのです。そういう信念体系を、ウェーバーはむしろ「信念体系」とはよんでいませんが、そう呼ばなかったかわりに「信仰」ともよばなかった。「プロテスタンティズムの倫理」と名づけたのです。それは、かれら信徒の信念にほかならず、プロテスタントの倫理を中心とした諸信念とは、いうまでもなく宗教的信念体

系にほかなりません。信仰と信念体系とは、広義の信仰概念のうちに含まれるものですが、両者は楕の両面をなしています。内に聖なる対象を求めて内面化するときと、外に批判の対象を求めて社会の現実に対応するときとは、相互に異った行為様式をとり、異質な機能を示すからであります。

第三に、それでは宗教的信念体系をどう規定したらよいか。それを考えてみましょう。宗教的信念体系とは、信仰者が対社会的な活動において自分自身と環境とを規制し、思考や行動の拠りどころとなるものです。ですから社会に對しておこなう認識過程では、現実認識の枠組みとなり、対社会的な働きかけでは行為準則として規範化する。信仰者らしい首尾一貫性をもって世俗的生活活動のささえとなるもの。別言すれば仏祖三宝のまゝに合掌する自己自身にたいしての、命令・禁止の体系 (system of prescriptions and proscriptions) と名づけてもよいでしょう。信仰強盛の者ほどみずからの信仰に照して、生活活動の原則をもち、自身を律します。また、他人にそれを求めることもありません。その枠組みでものを見、ものを考え、その行為準則によって日常生活を律することが、菩薩道を行ずることだと確信するからです。もし信心深い人でありながら、ものの見方、考え方、行動の仕方に一貫性を欠き、内面化された教義・信条とかかわりのない生活活動を営む人

がいるとすれば、その人の信仰の質が問われねばなりません。内面化されるべき教義も信条も俗信に墮ち、信仰の正統性はすでに失われ、かのドロドロした不透明な信仰状況のなかにいる人たち。そういう連中です。形式的な僧俗の別の問題ではない。宗教的信念体系とは、そういうものです。

c 信仰者

信仰とは、いうまでもなく、特定の信仰対象に帰依し、その教義を信奉し、宗祖のご信条（ご信仰とご体験）に学び、所定の儀礼を遵守するものです。これが前述の広義の信仰ですが、信仰者というとき、この広義の信仰を一身に担う者をさしています。しかし広義の信仰には、機能を異にする二つの部分が区別されます。そのひとつが前述してきた信仰、つまり狭義の信仰でその担い手は狭義の信仰者（devotee）です。狭義の信仰にたいする他のものが宗教的信念体系で、担い手の名称も前者と区別すれば、信従者（believer）とよんでおきましょう。ところでエミール・デュールケームは信仰を「聖なるものの性質、およびこの聖なるものが相互に保つ関係、あるいは聖なるものが俗なるものと保つ関係を表わす表象である」（E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, 古野訳上巻、七六頁参照）と述べました。この説明に準じて区別しますと、信仰とは時・空を超えて「聖なるもの」の属性

であり、さらに聖なるものの相互関係でもあり、信仰者はそれを内面化することによって担い手となる。ところが、「聖なるものが俗なるものとの関係」とは、信仰を世俗的諸原理のなかへ滲透させ、世俗的な思考または行動の原理として貫徹する。それが宗教的信念体系でそういう担い手が信従者となるのです。この両者を統一して一身に担う者が広義の信仰者であります。

勅持品のなかで、普遍的テーゼとして「悪口罵詈等、及加刀杖者」を誦誦された宗祖は、信仰において受持誦誦する信仰者です。だが他面、国家諫曉ののち竜口にいたるまでの勅持品色説は、宗教的信念体系の貫徹という形でそれを体現されたのでした。宗祖ご一人のうちに。

2 宗教的信念体系の機能

A 共同体形成の機能

さきに宗教的信念体系は、実質的中心をなす信仰を具現化するための諸信念の相互関係性と述べてきましたが、信従者としてみますと、つぎのようにいえます。「信念体系は人びとの相互関係、および信仰対象に対する関係の觀念というものを不可避免的に含んでいる」。これはデグレジアの言葉ですが、ある宗教的信念体系に信従する人びとはそれを通して相互関係性の維持・発展に努めます。信従者たちが共通の宗教的信念体系を信奉し、かれらの相互関係

よって形成するものは、精神的共同体にはかなりません。教団はいうまでもなくそういう共同体の中核をなしますが、その他、福祉、社会事業、精神修養などの達成をめざす目的集団は、いずれも精神的共同体です。みなこれらは信従者たちの相互関係、協同の努力によって形成され、発展し、社会的な寄与をはたしています。だが、精神的な紐帯（共通の宗教的信念体系）によって構成されている共同体といえども、いや、むしろそうであればこそ、世俗のなかで、世俗を対象として存在の意義をもつものであります。だから信仰そのものが、社会的諸関係のなかで、直接これらの共同体の形成原理とはなりません。信仰は個人を信仰者として個々に信仰対象と結びつけますが、横の連帯や組織化の原理となるものではないからです。その意味で機能集団を活動単位とする宗教の対社会的なはたらきかけは、宗教的信念体系を前提としています。

B 信仰補強の機能

狭義の信仰は意識のなかに定位置をもつ閉鎖的で非社会的な精神生活です。だから信仰には直接、集団形成の動機となりうるものもなく、対社会的な活動能力もないと申してききました。信仰は教義・信条の学習・内面化から始めて、神仏との交流または一体感（感応・感得）にいたるまで、個人の内的世界におけるきびしい自己規制と不動の自己確

立をめざすものです。そういう交流・一体感は各教・派の祖師の回心のなかに示されています。宗祖の本化上行菩薩のご自覚はその典型ですが、キリストの「神の子」の意識、またパウロの回心から中山ミキの「おびや神」宣言にいたるまで。信仰とは個人と絶対者との関係のうえになりたつものです。だから相互に他人の信仰を批判したり、是正したりなどできるものではありません。また通常の状態では、信仰は個人の閉鎖的な精神生活ですから、社会的な言動としてあらわれ難い。いきおい、他人の信仰の強弱、正邪を判断することも困難です。

自分の信仰の内容を卒直に示すのは、教団とよばれる共同性のなかにおいてであります。人は共同体のなかで信仰告白の場をもち、或いは自分の正信を語り、或いは退化や弱体化や脱脚化についてさえ語りあいましょ。信仰の質の違いは、その人びとの態度をとおして信念体系として表出されますから、信念体系の不揃いは、当然、共同体意識の弱体化につながります。その共同体が宗門であれ、檀信徒協議会であれ、寺の護持会であれ、または新興教団の法座であれ、それは問うところではありません。宗教的共同体は共同体そのものの存続のために、成員の信仰を補強し、是正し、強盛なものに育て直さねばならぬ使命をもっていきます。禁制の不受不施派やかくれキリシタン宗のように、非合法的な地下信仰に耐えねばならぬ信仰者たちにとっては、

ころびの機会も少なくはなかつたでしょう。そういう状況下で信仰の指導者たちは、地下結社、つまりかれらの共同体の成員たちの信仰を宗教的信念体系として表出させ、共通の忍苦、共同の受難、相互被護の生活のなかで、ひたすら仲間の宗教的信念の退化、弱化をたがいに戒め、督励しあつてきたことでしょう。こうして宗教的信念体系の等質化は、一方においてはいかなる状況にあつても、教団という共同体の維持・発展に不可欠でありましたが、さらに他方、成員各自の態度のうちで、宗教的信念体系として表出させたものの背後にある信仰そのものの等質化の達成を意味しておりました。

つまり信仰者各自の内面的な信仰の退化、弱化、逸脱化を矯め、正し、教祖の信条という信仰の原点へひき戻すためには、信仰が態度をとおして表出された宗教的信念体系によらねばならず、それによって均質化するよりほかはありません。信仰が圧迫を受けるのは、信仰者が世俗的な日常生活のなかにおいてであります。信仰が日常的な生活環境に対応するとき、信仰は宗教的信念体系として表出されるのですから、酷薄な環境のなかで信仰の正統性を維持するためには、宗教的信念体系の機能に依存せざるをえませんが、それによって信従者の行動を統制し、その信念体系の質的強化をはかり、逸脱を防止することができるのです。それが信仰の強化、正統化の維持につながる手続きなので

あります。

この理論を現実に応用したものが、新興教団で試みられている「法座」でしょう。信者たちは法座という共同体のなかで現実の生活を語り、人間関係の悩みを訴えます。また助言を求め、或いは他人の困惑と苦悩に助言を与えます。実生活のなかで発生する諸問題を、信仰集団のなかで世俗的現実性に即して解決策を求め、かつ与えますが、そういう宗教的作業は、直接に信仰の手に負える問題ではありません。与える人は求める人の宗教的信念体系を誘発し、鼓舞し、その貫徹を勧奨します。そうすることによつて宗教的信念体系の等質化、強化が促進され、それはまた同時に宗教的信念体系の核として信従者（≡信仰者）の精神生活の拠点を構成し、成員の信仰の等質化、強化につながるのであります。

C イデオロギーとしての機能

宗教的信念体系は、教団という精神的共同体の成員に、かれらの諸信念の統一を試みさせ、共同の宗教目標の達成を指向するものでした。そういう意味での宗教的信念体系は、それじたいイデオロギーとしての機能をもっておりま

す。イデオロギーとは、階級的な政党はもとより宗教団体のような共通の理想や願望をもつ集団において、成員に共有

される諸観念の体系であります。だからイデオロギーには、第一に明示された理想、実現すべき目標がなくてはなりません。第二に、それに基き規格化（規範化）された現実認識の枠組みをもっていきます。第三に、認識の規格化とともに行為の規格化の準則が成員に要求されています。首尾一貫した行為準則といわれるもので、理想や目標の実現には不可欠な手続きです。こういう条件をもつイデオロギーはその社会の現実との関係のうえで申しますと、現実と照応していない観念で現実を肯定し、その方向で現実をいっそう理想化（美化）しながら現実を擁護するばあいと、逆に現実と照応していない観念の虚偽性を暴露して、現実否定を志向しながら理想とされる状態を明示するばあいと二つあり、いずれかの型を示しています。イデオロギーにおいて現実とはつねに説明内容とされるものであって、イデオロギーが現実の説明内容ではありません。現実否定の側にたつにせよ、現実肯定の側にたつにせよ、ともに理想化された見取図を示してそれにいたる道を強調する。それがイデオロギーです。政治的信念体系が広くイデオロギーと呼びならわされているように、宗教的信念体系もまたイデオロギーとしての機能を果たしています。

だが信仰そのものはイデオロギーとして機能する条件をもっていません。教義・信条を範型として内面的にきびしく自分自身を律することが信仰の第一条件であり、「まさ

に一心に受持・誦誦し、解説・書写し、説の如く修行」することが信仰の維持・発展の続ききでした。そのため随所に仏を感じ、随所に仏とともに在り、そこが涅槃の場であることを自覚する。「力ある者は一言一句なりとも」他人に語り、信仰の伝道に尽力することを含めて「説の如く修行する」のが信仰の本質です。だから社会的、現実的な諸問題への対応は、信仰によってなしうることではありません。宗教的信念体系は、態度のうちで信仰を変質させ、対社会的な目標達成のための拠りどころとなるものですが、共通にもつ現実認識の体系あるいは行為準則となりながら、所信にむかって「不自惜身命」の努力を惜むことがないので。宗祖のご生涯は身をもってそれを示しておられます。因みに申しますと「如来寿命品」「如来神力品」は信仰の書、「勸持品」は宗教的信念体系の書といつてよいでしょう。宗祖は「勸持品」の色説によってご自身の信仰を俗世間にたいしては宗教的信念体系として表出し、きびしい社会批判を続けられたのでした。当時の鎌倉社会では政治、経済、社会、文化などがまだ充分に分化していない時代でしたから、宗祖のご批判は政治―文化（宗教）批判に集約され、大聖人の教義論的イデオロギーは、首尾一貫性をもった現実認識に基き、鋭い現実批判を展開されたのでありました。それは決して宗教の領域だけにかぎられているという意味での部分的イデオロギーではなく、社会

機能の未分化な時代的制約や教義論的イデオロギーの特殊性から、今からみて不充分であったとはいえ、宗祖のご意図は、当時の社会全般にたいしてのご批判でした。その点では、包括的な視座を用意する全体的イデオロギーに属するものであったと申せましょう。しかるに現在の宗門において、教団成員は、口に皆婦妙法を唱えはしても、等質的な宗教的信念体系を表出させておりまじょうや。僧俗一体で共有する部門的イデオロギーとしてさえ、宗教的信念体系が、充分に機能しているとはいえますまい。宗教としての重大な危惧を感じにはおれませんか。

古来、宗教が社会的信頼にたええた時代は、教祖たちの純一な信念体系のしたたかさが現われていました。不退転な宗教的実践の行動原理として、弾圧や迫害にも耐え、一貫した立場をつらぬいてきました。教祖たちのそれが部分的イデオロギーであったか、全体的イデオロギーであったかは別として、対社会的な諸活動を実践してました。大聖人はもとより各教、各派の教祖たちは、唯一と信ずる単教の教義・信条を内面化し、そこから強靱な宗教的信念体系を表出しました。それを活動のエネルギーとしたのでした。信念体系やイデオロギーに代る概念として態度を重視した社会心理学者キヤントリルは「ただ一つの価値が個人の準拠枠とすべての態度を決定するかのように見える」といい、その事例として「トルストイの単純生活の原

則、レーニンの社会革命についての関心、ヒットラーの汎ゲルマン主義の夢、さらに偉大な宗教運動の指導者たちにみられる純一な精神」(A. H. Cantil, *The Psychology of Social Movement*, 1941. 南・石川他訳三三頁) をあげています。宗教運動の指導者たちの態度から表出される信念体系こそ、首尾一貫した現実認識の体系であり、行為準拠として機能しています。その意味で、イデオロギーにほかなりません。

D 闘争原理としての機能

宗教的信念体系は信従者の世俗的、対社会的活動のエネルギーとなるのですが、その現実的諸問題にたいする過度の対応に情熱をそそぎすぎますと、信念体系は独自の運動過程を展開します。もともと内面化された信仰がかれの宗教的態度のなかで変質し、社会的関心によって増幅されながら宗教的信念体系となって表出されるのですから、信仰と信念体系とは相即・同根のものであります。この相即の関係をふり切って信仰との乖離をひき起してまで、社会の現実の問題の深みにのめりこむことがあります。そうすると信仰のささえは衰耗の兆しを示し、なんらかの社会的運動論が信仰に代って、宗教的信念体系のささえとなりまじょう。そのとき、その宗教的信念体系の独走は完了します。神を呼び、タテマエ上教義・信条を旗印にはしている

ものの、厳密には宗教者の運動かどうか疑わしい対社会的な活動を、われわれは数多く知っています。

十字軍、一向一揆以来、この種の伝統も長い頁を歴史に重ねてきました。が、いまも英国北アイルランドの宗教戦争とは、カトリック過激派IRA予備軍とプロテスタント過激派UDAとの果てしない武力抗争をさしています。これはむろん信仰のちがいが原因ではありません。両者の間には宗教的信念体系面の葛藤の歴史があります。十六世紀のヘンリー八世によるアイルランドの植民地化、十七世紀にカトリック住民が同信のチャールズ一世に組したことで、イングランドのクロムウェルの激怒を買ひ、カトリック側の有力者は処刑、農地は没収。そこへイングランドやスコットランドの新教徒植民者が入植して、カトリック系原住民に圧迫を加え、不毛の丘陵地帯へと押しやる。北アイルランドのカトリック系住民を圧迫してきたのは、カルヴィン主義の流れをくむスコットランドからの植民者プレスビテリアン（新教・長老派）だといわれています。地主、工業経営者、熟練工であり、地付きカトリック側の貧農、下請工、不熟練工などにたいし、て経済格差をひろげてきたという現実があります。

そういう経済的条件を踏まえてIRAとUDAの終りなき戦いは苛酷の度を加えています。両派の旗印はカトリックの神とプレスビテリアンの神。皮肉なことに、共にキリ

スト教の神です。よしや両派に世俗的な争点があっても、正確に信仰のささえをもつ宗教的信念体系間の葛藤として争われるのなら、神の名で敵側を銃撃し、地雷・爆弾を仕掛ける皆殺し作戦はとられぬでしょう。もし信仰がプレスビテリアンたちに銃を執らせ、カトリックたちに時限爆弾を仕掛けさすとしたら、それは悪魔の信仰とよぶに値します。同様なことはベイルートのキリス教徒と回教徒との間にも、おこなわれています。シリアの調停にもかかわらず神々の争いはここでも果てしなく続いているのです。

戦う回教徒は、そこではもはや信仰者ではありません。信仰者と同根であることを前提としなくなった信従者、つまり信仰のささえから自由になり、相互に独自の運動法則によってつつ走る反宗教的宗教戦争の当事者たちにすぎません。かれらにとって神はもはやタテマエにすぎず、残酷な殺戮は、かれらのおかれている酷薄な現実に刺激されながら、信仰を置きざりにした憎悪がエスカレートしています。信仰の制止をふりすてて世俗的諸原理と妥協した宗教的信念体系が独走している実例です。

3 日蓮教団における宗教的信念体系

A 信仰補強機能

はなしを宗門の例に戻しましょう。宗祖ご自身も「弟子檀越」という教団のなかで、弟子檀越の宗教的信念体系の

等質化をはかり、それによって信仰補強の目的達成をめざされたと思われます。そのためには宗祖ご自身が信念体系への確信をとおしてご自身のご信仰を強めておられます。

ほとんどのご消息がそういう型を示しています。が、たとえば、「日蓮が諸難について御とふらひ(訪)今にはじめざる志ありがたく候。法華経の行者としてかかる大難にあり候は、くやしきも思ひ候はず。いかほど生をうけ、死にあり候とも是ほどの果報の生死は候はじ。……今は生死を切断し、仏果をうべき身となればよろこばしく候」(四条金吾殿御返事、四条第四書)。諸難の訪れるたびに法華経の行者の喜びをもちいよいよ信仰を深められたと申せます。

B イデオロギーとしての機能

a 対比基準としての信仰表明

まず、宗教的信念体系と区別される信仰の表明を、対比の基準として、宗祖の御書から拾いますと、たとえば「一閻浮提第一の御本尊を信じさせ給え。あいこまえて、あいこまえて信心強く候て三仏の守護をこうむらせ給うべし。

……力あらば一文一句なりともかたらせ給うべし」(『諸法実相鈔』)。これが典型的な信仰の書です。「一切衆生南無妙法蓮華経と唱うるより外の遊樂なきなり。……遊樂とは我等が色心依正ともに一念三千自受用身の仏に非ずや。法華経を持ち奉るより外に遊樂はなし。……ただ女房

と酒うちのみて南無妙法蓮華経となえ給え。苦をば苦とさとり樂をば樂とひらき苦樂ともに思い合せて南無妙法蓮華経とうちとなえいさせ給え。これあに自受法樂にあらざや。いよいよ強盛の信力をいだし給え」(四条金吾殿御返事、四条第十三書)。ここには日常生活における信仰の肝心が示されています。法華経受持の根本を遂行すれば、「しらずや此人(波木井殿)は無辺行菩薩の再誕にてや御座すらん。日蓮は日本第一の法華経の行者也。日蓮が弟子、閻那等の中に日蓮より後に来り給候はば、梵天、帝釈四天王、閻魔法皇の御前にても、日本第一の法華経の行者日蓮房が弟子檀那なりと名乗って通り給べし。此法華経は三途の川ほては船となり、死出の山にては大白牛車となり、冥途にては燈となり、靈山へ参る橋なり。靈山へましまして良の廊にて尋ねさせ給へ、必ず待奉るべく候。但各々の信心に依るべく候。信心だに弱くばいか日蓮が弟子檀那と名乗せ給うとも、よも御用は候わじ」(『波木井殿御書』)。以上の御書は典型的な信仰表明のそれです。

b 宗教的イデオロギーの表明

ところが、宗教的イデオロギーの機能は、さしあたって現実認識の枠組みと、行為準則を示すものですから、その一、二を挙げてみますと、『立正安国論』は前者を代表するもの。「旅客来りて嘆いて曰く、近年より近日に至るまで天変地天飢饉疫癘遍く天下に満ち広く地上にはびこり、

牛馬巷にたおれ、骸骨路に充てり」。現実の異常性を指摘を導入部とすることのご著作は決して狭義の信仰告白ではありませぬ。北条執権の権力装置中に組み入れられ、知的幕僚として機能していた当時の高僧たちの信仰指導の誤りが、社会の混乱を招いているという、宗祖の現実認識の展開でした。「つぶさに当世の体をみるに、愚にして後世の疑をおこす。然れば則ち円覆を仰いで恨を呑み、方載に府して慮を深うす。つらつら微管を傾けていささか経文を披きたるに、世皆正に背き人悉く悪に帰す。故に善人は国を捨てて相い去り、聖人所を辞して還らず。是を以て魔来り鬼来り、災起り難起る。言わずんばあるべからず恐れずんばあるべからず。客の曰く、天下の災、国中の難、余独り嘆くのみに非ず衆皆悲む。今蘭室に入りて初めて芳詞を承るに、神聖去り辞し災難並び起るとは何れの経に出たるや、其証拠を聞かん。主人の曰く、其の文繁多にして其証弘博なり……」（『立正安国論』）。

宗教的現実認識（世界認識）は、經典への依拠を前提にします。一二六〇年という日本の歴史的状況のなかで、宗教的現実認識が經典に拠って予言的性格をもつのは、異とするに足りませぬ。宗祖は法華経をはじめ金光明経、大集経、薬師経、涅槃経を駆使して世界解釈の根拠を説きあかされました。科学的世界観にたいして、宗教はつねに教義学的 (dogmatic) 世界観に拠り、現実を解釈し分析しま

す。ここでは薬師経によって宗祖は「佗国侵逼難」「自界叛逆難」を予言されたのです。教義学的世界観による現実認識が、すべて非科学的だなどとはいえません。『ドイッ農民戦争』の初期の指導者・笛吹きハンスの反体制的な活動を、エンゲルスが、きわめて高く評価していることも想起されてよいでしょう。

科学的であれ教義学的であれ、現実否定的な分析は、実現すべき未来社会の見取図を用意します。共産主義社会から千年王国説 (millenium) まで。信徒者の信念体系を結果して所信を達成するためには社会の理想像が示されるべきで、それは宗教においても例外ではない。「汝の信仰を改めれば」三界は皆仏国なり。仏国其れ衰えんや。十方は悉く宝土なり。……身はこれ安全にして心は是れ禅定ならん」（『立正安国論』）。また「吹く風枝をならさず、雨壤を砕かず、代は義農の世となりて、今生には不祥の災難を払い、……現世安穩の証文疑い有るべからず」（『如説修修行鈔』）。こういう理想社会の実現に努力しようではないか、といわれるのです。

ですから宗教的信念体系は、イデオロギーとして特有の行為準則を示し、その実践を要求しています。「詮ずる所は天も捨て給え、諸難にもあえ、身命を期とせん。……善につけ悪につけ法華経をすつるは地獄の業なるべし」（『開目鈔』）。また、「法華経の肝心、諸仏の眼目たる

妙法蓮華經の五字、末法の始めに一閻浮提に弘まらせ給うべき瑞相に日蓮さがけしたり。和党ども二陣三陣つづきて……」（『種々御振舞御書』）。ある意味では宗祖の御遺文は、信仰告白の書というより宗教的信念体系の書であるといつてよいほど、強烈な宗教的イデオロギーを盛りこんでおられます。宗祖の傑出した、それゆえ私ども末葉にとつて学ぶべき多くのものがあります。信仰者としての宗祖は諸経・論の厳格な比較研究の結果、法華経を所依の經典とされてから、不退転のご信仰で本化上行のご自覚に到達されました。ひとたび眼を社会環境にむけられては、信仰を宗教的信念体系として現実認識、現実批判の武器とされました。宗祖のまさに首尾一貫してたじろぐことのない教義学的イデオロギーは、宗祖ご自身を闘う信・徒・者にかえ執権にたいする反権力的、反体制的な理論闘争をやめられなかったのです。こんにち、われわれは改めて宗祖の宗教的信念体系の偉大さ、対社会的発言の重さや、世俗の権力や世俗化された宗教的教条主義からの「悪口罵詈等、及加刀杖者」を怖れられなかった所信の強さに、多くを学ばねばなりません。

C 闘争原理としての機能

さきに宗教的信念体系が闘争原理としてはたらくときには、なんらかの政治的信念体系への癒着や移行が前提であ

るとし、北アイルランドのIRAなどの例をあげました。いま日蓮宗関係にその例を求めると、まず妹尾義郎をあげることができましょう。本多日生の指導下で統一団運動を通じて日蓮主義↓新興仏教の理念を求めた妹尾は、昭和六年「新興仏教青年同盟」の結成時、その綱領で、「釈迦牟尼仏を鑽仰し」「仏国土建設の実現を期す」。「仏教精神の冒瀆者たる」「全既成宗団」「を排撃して仏教の新時代の闡明を期す」。「現資本主義経済組織は仏教精神に背反」するので「これを革正して当来社会の実現を期す」（稲垣真美『仏陀を背負いて街頭へ』、六〇七頁）と述べている。「同盟」の行動方針として、「世界各国の軍備縮少と全廃、国際平和運動への参加、エスペラント普及、仏教固有の僧伽思想（共同社会主義）、労働運動・農民組合運動支援、各宗団フアッシュヨ化反対、貧窮同胞の階級的支援、水平社運動支援……」。これらはもはや宗教的信念体系の表出・実践化というより、政治的信念体系への移行を示しているべとみるべきでしょう。信念体系間の移行は「転向」のもっとも典型的なものが佐野・鍋山の「共産主義から反共へ」式変節にあるとすれば、妹尾はぎゃくであって「大乘的な仏教主義から、個別の、現実的問題としてより尖鋭な共産主義的なものに行き着いたとさえいえよう」（前掲書、二一〇頁）。じじつ「一九五九年暮、彼

は長野県下で共産党に入党し、翌年元旦の日記に「多年の宿望であった共産党に去年十二月に入党した」とも記している」（前掲書、二二六頁）といえます。妹尾の辞世は「ねがわくば臨終正念にして感謝にみち、革命を祈りつつ絶えてゆかまし」であったといえます。私はこの辞世ほど無原則に異質な信念体系を結びつけたものはないと思うのです。臨終正念証大菩提を念ずることは、妹尾が日蓮門下の仏教徒であるか否とにかかわらず、仏を信じ直に靈山浄土に至り、面り釈迦牟尼如来に見え衆聖に値い奉り往生を疑わないこととすし、他方、共産主義者として革命を祈ることとは、革命のために結集すべき大衆の体制否定のエネルギーを、つねに現実逃避的に殺いできた宗教と対決し、宗教否定を前提とすることでなければなりません。

後述するように、この相互矛盾的な信念体系間の葛藤は、その人を心理的にも社会的にも無統制な状態（アノミー）に導くとされるのですが、妹尾にはこの矛盾が矛盾とは感じられなかったのでしょうか。矛盾のない統一のためには、仏教者としての社会改革の理論を、若き日の妹尾が関心をもったような原始仏教にまで溯って、その枠内で構築すべきでした。マルクス・レーニン主義の革命理論に身を挺するのであれば、宗教との安易な妥協は捨てるべきでした。それが信念体系の同質性と維持しつつ理論的に発展することであり、無原則な理論的野合を回避することと

す。乖離する信念体系の結合は、所詮、原則を欠いた妥協でしかありません。理論的破端の自覚による深刻な葛藤を自覚しなかっただけ、妹尾は幸せであったのかもしれない。

4 信念体系の形成過程

A 幼児の分離不安

信念体系は、それが宗教的であると政治的であるとを問わず、人間の幼児期からの経験のなかに形成の基点をおいていると説くのは、セバスチアン・デグレシアでした。いうまでもなく幼児は母親に代表される付添人（attendants）の哺育によって成長します。広く成年者が面倒をみないかぎり幼児の生存は不可能です。成長するにつれて幼児は、自分の欲求と欲求充足がつねに一致せず、自分と環境との同一化が崩れていくことを感じます。自分の力では制御できなくて、むしろ敵対的に対立する環境のなかに置かれてある自己の存在の自覚です。ひ弱で無力な自己像を、幼児は習得するのです。

だが、それと同時に、その敵対的な環境に抗してそれを手なづけ、自分の欲求充足をかなえる外護者の存在も知るでしょう。それを付添人とよびましょう。デグレシアはリルケの「第三の悲歌」を引いています。「母よ、あなたこそ彼のささやかな生命を育んだ。……新しい存在として彼は

あなたに守られた。……あなたは異種の世界の脅威を防いだ……」。こうした付添人との触れ合いから、子供は新しい信念体系の原型を知り、世界についての一定の観念をえようとする性向を身につけます。つねに自分を守り、欲求充足を可能にしてくれる者は付添人であるという確信。だから飢や渇きや苦痛回避にたいする欲求充足のために付添人を求めます。つまり自分の存在条件の決定要因として、付添人の存在は不可欠だという意識が固定化します。そこから、もし付添人が居なくなつたことを考えて、不安におののく。付添人からひき離されはしないかという幼児の不安が、隔離不安 (separation-anxiety) です。心理学者や精神病理学者が指摘するように、この種の不安は幼児にとつて深刻であり、たとえば孤独にさらされ、暗闇のなかに放置されるような恐れすら感じざるをえないといえます。

少年期に入つて、かれらは所属集団の基本的な文化の学習を付添人から要求されます。躰です。それを拒否や放棄すると懲罰があたえられるが、懲罰のうち付添人からの愛情の撤回は、幼年期の隔離不安の記憶を再現させます。しかしさらに成長すると、子供の側からの付添人批判という事態に出逢います。親の能力にたいする子供の観察。つまり自分の付添人もまた人間的限界をもつと知って、大きな衝撃を受ける。親に代表される付添人に幻滅し、衝撃を受けたとき、「この衝撃は宗教的、政治的信念にみられる神

人同格のシンボルを予め用意することで柔げられる」。たとえば東アフリカのチャガ族の共同体では、山上の月とか、炉の火が映しだす壁の人影を不^断の^守護^者、無^言の^観察^者として子供たちに教えこみ、それらは「最終の調停役、最高の審判官」であり、「公正かつ賢明な存在」として意識せるといいます。(S. de Grazia, The Political Community, p. 15. 拙(共)訳『疎外と連帯』、勁草書房、二五頁)。

こうして付添人の人間的限界、かれらの無力さの発見は、だからといって付添人機能の放棄で解決されることにはならず、逆に全能な資質を、さしあたって、神人同格的な宗教的象徴に求め、急速にそれへ移行する。そしてこの神人同格的なシンボルが、単に宗教的象徴たるにとどまらず、他方では、政治的領域の人格化された象徴、つまり国王、元首、政治的指導者、英雄、建国の父などへの依存としてあらわれてくると、デグレジアは述べています。神や政治的指導者の規制力(自分にたいしても環境にたいしても)が、幼児にとつての付添人のような形で、成人に求められる規制力となるのです。人はそういう環境規制力に身をまかせ、その指導に従い、かつそれに忠誠をささげます。デグレジアはそのような宗教的、政治的象徴を、人格化して支配者 (Teller) とよび、付添人にたいする幼児に原型をもつ成人一般を信徒者 (Believer) とよびました。

これが宗教的、または政治的信念体系の原型です。支配者は信従者を支配し、信従者の忠誠を要求します。それだけに支配者の側でもまた信従者のために物質的、精神的な環境規制を含めて、信従者たちの不安を除き、安定感を与え、将来社会の見取図を描いてみせねばならぬという義務があります。

こういう付添人の觀念として幼児期から人びとのうちに定着し、それを脱皮しながら宗教的または政治的象徴として意識内結晶を形成したのが、信念体系でした。こうデグレジアは説明します。だからいづれの信念体系も対象にたいして忠誠をささげ、現実認識の枠組のうへでものを考え、所定の行為準則によって行動することを要求します。それは対象者が示した規制範囲内の思考様式、行為様式の実践であり、その代償として、信従者には心理的安定、世俗的褒賞（教団や党や国家の）が与えられるのです。こうして宗教的、あるいは政治的信念体系が共同体正員のうちに定着し、信念体系によって共同体は再生産される。ですから人間は、宗教的または政治的信念体系のいずれかを、自らの意識のうちに形成せずにはおけません。それはかの幼い日の付添人に代る自分自身の拠りどころ、環境に対処する精神的武器であり、またそれによって自己自身を規制し、環境を規制するために必要とされるものです。信念体系の規制力はじつは忠誠の対象である支配者（また

は絶対対者「神仏」の力であり、信念体系はこの支配者（神仏）と自分との間の関係の意識化にほかなりません。つまり支配者（神仏）は信従を要求し、自分は支配者（神仏）によって、いまするか、先々のことかは別にして、物の安定が与えられる。実現できる。こうして信念体系の、したがってまたイデオロギーの原型は、人間に不可欠のものとして幼児経験のなかに組みこまれていて、考えられているのです。

B 宗教的信念体系とイデオロギー

信念体系またはイデオロギーが人間にとって不可欠のものであり、だから人は神仏を求めるか政治的指導者を渴仰するかして、それに基づく世界觀を対社会的な理論的武器として、身につけるのです。そこで信念体系とイデオロギーとの関係を、もう少ししくわしく考えてみましょう。

信念体系と申しましたが、信従者の信奉度によって強弱、深淺さまざまですが、弱い信念体系は認識の枠組みとしても行為準則としても、首尾一貫性を欠いています。そういうものを広く「社会心理」とよびます。浮動する不安定な意識で、そういうものは信念体系ともイデオロギーともいえるものではありません。

マルクス主義の立場から、社会心理をイデオロギーとの関係で論理化しているのはブレハーンやブハーリンで

す。プレハーノフは『マルクス主義の根本問題』（一九〇八年）で、社会にはまず生産力の状態があり、それに制約された形で経済的諸關係が土台となり、その土台の上に生ずる社会的・政治的構造が成立する。そのうえに上部構造が現われるのですが、そのばあい一方では直接に経済的諸關係によって規定され、他方ではその土台の上に生じた社会的・政治的構造のすべてによって規定された社会的人間の心理が現われると、考えます。これが上部構造のなかでの社会心理の段階です。この社会心理が不安定なことは上述のとおり。そのときどきの支配的な気分や表象にすぎません。そういう社会心理が体系化し固定化して、イデオロギーとなるのですが、イデオロギーは各自、自分の意識のうちにいだいている社会心理を反映させながら形成されるものだ、と考えています。

ブハーリンも一九二一年の『史的唯物論』のなかで、同様に社会心理の機能を重視し、それとかかわらせながらイデオロギーを説明する。まず社会心理とは「与えられた社会、階級、集団、職業などがもっている組織されない感情や思想や気分を意味するもの」として、その点で「思想や感情や行為の準則の体系」としてのイデオロギーと区別しています。ブハーリンによれば、日常生活は矛盾した、未組織な、適合性を欠いたものを数多くもち、そういう「日常的なもの」のなかで生活しているのだというのです。だ

から日常的な生活活動のなかで断片的な思想、人間關係から生ずる不徹底・不明瞭な表象、ものの考え方、感情、評価、期待、理想など、際限もなく生起するかの心理現象が社会心理であって、決してイデオロギーではないとされています。

しかしこの社会心理は、ブハーリンによればイデオロギーの貯水池であって、社会心理が序々に体系化され凝結したときにイデオロギーとよべるのでした。つまり明瞭な形で現われる要求の体系化とか、特殊な理想の発生など、首尾一貫した観念の体系として、社会心理が結晶するときであります。結晶するとは、際限もない断片性、浮動性を放棄して、自己自身にたいしても外的な対象にたいしても、一貫した規制力を発揮するということです。こういう形で社会心理次元からイデオロギー次元への凝結過程を考えますと、日常的、断片的なそのときどきの確信などではなく、内面化された教義・信条（信仰）のささえによって首尾一貫性を失わない宗教的信念体系は、フレキシブルで多分にご都合主義的な宗教談義の内容（社会心理）とは異なっています。その首尾一貫した体系化・固定化。自己自身と外界にたいする規制作用、およびそれを作動させるうえで、現実認識の枠組みと行為準則である点からも、宗教的信念体系はイデオロギーと考えねばなりません。ブハーリンたちの説明するイデオロギーが科学的イデオロギーであ

るとするならば、宗教的イデオロギーは教義学的（ドグマ的）イデオロギーであり、両者は基本的に異質な系譜と目標とをもつが、構造的には同一で宗教的信念体系がイデオロギーであることを妨げるものではありません。

C 信念体系間の葛藤

そして、ここから、また別の問題が発生してきます。デグレジアは「人は二君に見えず」というように二神に奉仕できないと述べています。異質な信念体系間の無原則な妥協や共棲が問題の解決へではなく、問題の混乱にしか役立たぬこと、あるいは一方の側からの巧妙に偽装された利用として、他方の信念体系が手段化されるにすぎないということが、二神に奉仕できないという理由であります。前の妹尾義郎の事例でもそうでした。妹尾は仏教者として徹し、かれの宗教的信念体系から社会の矛盾を社会主義的に剔抉しようとするなら、原始仏教の宗教理念にまで溯って仏教社会主義の理論構築を試み、努力し、その視座から闘うべきではなかったか。それが不可能で共産党の綱領にしたがわなければ問題の解決はないというのであれば、宗教的信念体系の否定のうえにたつべきであったでしょう。異質な信念体系間に寄与的な統一はなく、逆に両者の葛藤をよび起し、真面目な人間であるほど、深刻なアノミーにおちいらざるをえない。異質な信念体系は、それぞれ信従者

に求める行為準則を異にするからです。この、実行すべく命ぜられるものを指向 (directive) とよびますが、指向の葛藤状態が心中深くその担い手を傷け、無規制な状態に陥らせ、目標感覚の喪失、社会的逸脱へと導くことになるのです。

タスマニア島のエディーストン島では、キリスト教徒の渡来前、首狩りがかれらの宗教的指向の中核を占めていました。そこへ白人がキリスト教を伝え、この血生臭い慣行の廃止が説かれる。かれらの宗教生活の根は絶ち切れ、それに代って異質な神の教え、祈りで神の加護を願ひ、隣人を愛せ（殺すのではない）という指向が要求されたとき、この島民の葛藤は、かれらの運命を変えるほどのものであったといえます。白人の説く新しい指向に従うことは旧い指向への背反であり、旧い指向もまた容易に放棄できるものではなかったでしょう。「かれらは次第に無関心となり、仕事や将来に無頓着となった。墮胎が普及し、自滅の一途をたどった」とデグレジアは述べています。タスマニア島民ほど純粹でない文明社会の人間は、自滅するほどのアノミーに堕ちることはないとしても、長く異質な信念体系を使い分けることは、正常な人間をよくするとともにありますまい。無原則な妥協、共棲、野合こそ、われわれ日蓮が弟子檀越の最も戒めるところでなければなりません。

わたしはアメリカのアミッシュ教徒（ペンシルヴァニア州）のように文明を否定し、現代生活を否定し、英語で話すことを否定してまで、偏狭な信仰にささえられた宗教的信念体系で貫けなどと、いつているのではありません。宗祖の教えによる宗教的信念体系のうちには、もとより現代の社会の現実に対応できぬ部分がありましよう。それこそ、信仰として対応すべきことがらではなく、まさに宗教的信念体系として対応すべき問題であります。信仰は教義と祖師の信条を原型として、それへ溯反してこそ正統性の維持があります。宗教的信念体系は、祖師のご信条を解釈学的に普遍化し、敵に不当な拡張解釈を戒めながらも、正確な現実認識に基づく指導、変革のための理論化の不備を補わねばなりません。信仰の原点に準拠しながら、しかも現実の変化に対応する理論の構築。それが宗教的信念体系に課せられた責務だとも申せましよう。

それを怠って系譜を問わず、目標方向のちがいを考えず、異質な他の信念体系、ことに政治的信念体系（イデオロギー）との妥協は、救いのない不安のなかに、その人をたたずませずにはおきますまい。信念体系間の葛藤を単純アノミーとしてとらえたデグレシアの次の言葉は、まことに印象的です。

「今日はX神の命にしたがい幾つかの首を狩ってきて供えよう。あすはY事情により、Z神に従い、アベ・マリア

を百五十節吟誦しよう——という具合にはいかない」。

（中央大学教授・現宗研顧問）

△本稿は、昭和五十一年一月三十日に開かれた第二回現宗研公開講座における講演要旨に加筆しつゝ、あらためて書下ろしされたものである——編集部註▽