

宗教の価値科学的研究の可能性とその意義

牧口常三郎の試みを手掛かりにして

宮田幸一



1 科学と宗教との関係をめぐって

牧口常三郎は、物理学者石原純が『帝国教育』に掲載した「科学と宗教」で展開した科学的宗教観に対して、創価教育学会の機関雑誌『新教』において、「科学と宗教との関係を論ず」と題して、詳細な検討を加えている。

石原純の議論の要点は、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いうものであった。石原によれば自然は法則的運動をしているのだから、その法則を破るような奇跡を期待したり、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。そして死の問題について、葬儀は厳粛でなければならぬが、「死後の魂の存在を信じる」とかその幸福を祈るとかは恐らく既成宗教的観念の遺産であり、それは結局は独断的な因果応報的迷信を生むだけ」（石原 二五〇頁）であり、この問題も未知に属するものとしておくのが科学の立場であるとする。

この石原の考えはそれほど特殊な考えではなく、自然科学的認識のみを真理と見做す立場に立てば、ほぼ同様の考えになると思われる。例えばカントも少なくとも『純粹理性批判』においては、人間の感性に關係した世界である現象界においては必然的法則的運動が成立しており、その意味では自然科学的認識は真理でありうるが、現象界を越えた本質の世界は人間の認識できない世界であり、真理を云々できないという立場を採っている。

ただ自然科学者石原と哲学者カントの議論の相違は、カントが人間の行為は自由意志に従うことができ、その意味では人間は必然性が支配する現象界にのみ属するのではないということを見据えて、行為の問題から宗教の可能性を探り、神の存在や魂の不死を要請することが人間にとって有意義であるという『実践理性批判』での議論を展開したのに対して、石原は自然科学が解明できない世界については不可知論を採るだけで、人間の行為の問題を科学的、あるいは哲学的に考察することを結果的に放棄することになった。

牧口は、石原が宗教を自然への畏敬の念に限定し、し

かも自然研究は自然科学の任務であると述べて、宗教の役割を極端に制限したことを批判して、次のように述べる。

「自然科学の限界外の事象をすべて迷信なりとして排斥するのみで、一般民衆が現に其（宗教：筆者）により利害を享けつゝ、あるのを傍観し、進んで正邪の検討をなし、て彼等の生活を指導せんとはしない科学者も大いに反省を要すべきことであらう」（全集第九巻 七八頁）

つまり牧口は、人々が宗教に關係して生きており、その中で幸不幸を感じているという社会的事実から出発し、宗教の中にも有益な宗教もあれば、無益あるいは有害な宗教もありうるから、宗教を迷信として放置するのではなく、真面目に研究する必要があると述べ、宗教研究の必要性を認めようとし、ない科学者を批判しているのである。

牧口は宗教を含めた人間の行為の領域を価値の領域とし、その領域に関して石原のように不可知論を採ることはせず、むしろ積極的に科学的研究の対象となりうることを主張し、価値科学ということを提唱する。そしてそ

のような研究の一部として宗教の価値科学的研究の可能性を主張しているのである。

2 価値科学の概念について

牧口は「科学と宗教との関係を論ず」において科学を二つに区分して、「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」(同 八二頁)に分けた。

この価値科学という考えは、『創価教育学体系』第一巻で展開された応用科学という考えの延長線上にある。『創価教育学体系』第一巻では、アメリカの社会学者レスター・ウォードの純正社会学と応用社会学との区別を批判的に考察し、ウォードが前者を事実、原因、原理に関する研究であり、後者を目的、応用に関する研究であるとして、研究の目的が事実の究明にあるのか、それとも事実の利用にあるのかという相違によって区別されるとしたことに対して、牧口は純正科学と応用科学との区別を容認しながらも、その区別根拠を、利用目的の有無ではなく、むしろ研究対象の相違に求めて次のように

述べている。

「自然的因果関係若くは無意識的因果関係を研究対象として、その本質的恒常不変の因果法則を見出さうとしてゐるのが、所謂純正科学で、就中人為的因果関係、即ち人間の意志の加はつたがために生じた、因果関係の現象を、研究対象として、……恒常不変なる因果の法則を見出さうとしてゐるのが、謂ふ所の応用科学を意味すること、余は解する。

斯うして人間が無意識的なる自然的恒常の因果法則を、その生活に適用して、意識的乃至計画的に行爲して、何物かの結果(価値の創造といふ)を得て居る現象を自然現象に対すると同様に、比較統観し、……常住不変の(何れの時、処に於ても等しく行はるゝ)の本質的要素を認識し、それを自然的因果法則と同様に、価値創造の因果法則として之を捕捉し、定立する。」(全集第五巻 五五頁)

このように牧口は人間の価値創造を目指す意志的行為に関しても何らかの因果法則が成立しうるのであり、それを研究するのが応用科学であるとしている。この牧口の応用科学の概念については既に拙論「牧口真理論の研

究」において詳細に論じたのでそれを参照していただきたいが、この牧口の応用科学という考えは、当時日本の思想界に支配的であつた新カント派の規範科学という考えを批判するという意味を持っていた。

新カント派では存在の法則を研究する純正科学の他に、当為の法則を定立する学問として規範科学が構想され、論理学、美学、倫理学がそれに含まれるとされていた(ヴインデルバント 四三頁)。

牧口は規範法則、当為の法則が、自然法則、存在の法則から独立しているということ否定することによつて、規範科学を応用科学に依存せしめようとする。牧口は当為の法則は既に発見されている存在の法則をわれわれの生活に適用しようとするこゝとによつて成立すると考へる。「Aという行為によつてBという結果を得る」ということが人為的因果法則(一種の存在の法則)として確立しているならば、Bという結果を得るといふ目的のためには「Aという行為をすべし」といふ当為の法則が成立するといふのである(全集第五巻 六三頁取意)。このように考えれば、応用科学によつて価値創造の行為につ

いての因果関係が明らかになれば、当為の法則などを特に定立する必要がなくなると牧口は考えた。

さて牧口は『創価教育学体系』第一巻では「応用科学は純正科学の業績によつて得た法則を、人生に應用して価値を創造しつゝ、ある人間の活動の過程を研究対象となして、その間に行はれて居る人為的の因果の法則を探究し、それによつて科学応用価値創造に関する知識を得」(同 六四頁)と述べて、純正科学の法則を應用する

技術、人為的因果法則の研究が応用科学であるかのように述べていた。しかし第四巻では「普通の応用科学と同様、教育学もまた基本科学(純正科学……筆者)が発見した原理を應用することによつて成り立つものと考へたのが、今や一歩進んでその基本科学の発見以前に於て無意識的に發明された技術そのものを対象として学者が研究し、それによつて技術上の因果の法則を後から発見したものが即ち応用科学であると信ずるに至つた」(全集第六巻 三一七―三三八頁)と述べて、技術、人為的因果法則に関する科学としての応用科学は基本科学(純正科学)の知識を前提としないことを主張する。

これは人間の行為に関する因果関係を観察する場合、特定の純正科学の知識、例えば生物学、生理学（たとえば今日では大脳生理学）などの知識を前提にして、それによって説明可能な行為現象のみに因果関係を認めるといような立場を採るのではなく、むしろ他のより基礎的だとされる理論によつては説明できなくても、その行為に関連において恒常的連接というヒュームの因果関係が観察されれば、それを因果法則として認めるという方法的態度を表明しているのである（参照 ヒューム 一二五頁、二四〇頁）。

牧口はこの『創価教育学体系』での応用科学の考えを「科学と宗教との関係を論ず」においては価値科学と名付けて考察している。ここでは価値科学の目的を「技術家芸術家の経験の蓄積を研究対象となし、それを収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（全集第九巻 八三頁）と述べているが、これは応用

科学の考えと同じである。

しかし牧口は『創価教育学体系』第一巻では純正科学と応用科学は研究対象は異なるが、研究方法は同じであると考えていたのに対して、「科学と宗教との関係を論ず」では、研究対象が異なるばかりではなく、研究方法も異なると考えている。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つて真理を発見するが、価値科学の研究方法においては、「技術者が研究体得の技術をその弟子に伝達する方法は、……単刀直入、師匠の爲すことを見習はせ、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」（同 八二頁）から、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つて、まず伝承された技術を習得するために、その技術を信用して実行してみろという研究方法が必要であるといふのである。

これは人間の行為における因果関係を、単に外部的に観察するだけでなく、自分にも適用して、その因果関係の成立を検討するという参加的研究の必要を牧口が述べていると見ることが出来る。行動主義的心理学のよう

に外部的な観察によつても、人間の行為における因果関係を見出すことは可能であるが、理解社会学に見られるように、なぜそこに因果関係が成立しているのかということの説明のためには、観察対象となる行為に関連した内面的な動機連関を知る必要がある場合が多いが、同じような行為をなすことを通じてその動機連関を知ることが可能であると牧口は考えていると思われる。

3 価値科学の宗教への適用

牧口は価値科学の研究方法を宗教にも適用すべきことを次のように述べる。

「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応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にある。」（同 八八頁）

ここでは牧口は宗教の本質は幸福生活の祈願に應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つて研究することが重要であると主張している。この宗教の本質についての牧口の考えは、『創価教育学体系』第二巻で、宗教固有の自足的な価値と一般に見なされている聖の価値を個人的な価値である利や社会的価値である善に還元した議論と同様の趣旨である。

価値科学ということを導入することにより、宗教の科学的研究が可能になることの意義を牧口は次のように述べている。

「自然科学と高級宗教の本質とは、殆ど没交渉の関係でしかあり得ないから、自然科学から宗教が無理解又は誤解のまゝに迷惑なる評価を被らなければならなかつたが、斯様に価値科学の設定によつて媒介されるならば、技術芸術乃至一般の生活方法と共に宗教も理解され得ることとなり、こゝに科学と宗教とは、すべての生活と科

学との如き関係に理解されること、なり、従つて今まで没交渉に傍観し得た科学者も、その生活上、真面目に注意しなければならぬ生活対象又は生活原理とならねばならぬことが解るであらう」(同 八九頁)

そして牧口は諸宗教の価値科学による比較ということについて次のように述べる。

「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 九〇頁)

ここでは牧口は諸宗教の与える価値、利益を比較することにより最も有益な宗教を価値科学的に決定できるという議論を展開している。この牧口の議論は、実際にその価値をどのように確定し、また比較するのかという作業、手続きに入ると様々な問題を生じるが、宗教選択の一つの規準を提起するという意味で重要な議論であると思われる。

ただ牧口は有益な宗教こそ選択されるべき宗教であると考えたが、その有益性の規準は、暗に個人的価値としての利と社会的価値としての善を有益な価値として認めるという態度決定を含んでいることも見逃すことはできない。宗教によっては必ずしも利や善という価値を与えることを目的としない宗教もある。

例えばバスカルが『パンセ』で展開している議論の中に有名な三つの秩序の議論がある。世俗的な幸福である肉の秩序、精神的な幸福である精神の秩序、宗教的な幸福である愛の秩序を分け、「イエス・キリストは、富もなく、知的な作品も何ら生み出されず、……発明もたらされず、世を治めもなさらなかった。ただ、かれは、謙遜で、忍耐強く、神のみ前には、聖なる方、……どんな罪もない方であられた」(バスカル 三三三頁)のであり、肉や精神の秩序では、卑賤な存在であったが、愛の秩序では偉大であったとされる(バスカルの議論に関しては拙論「バスカルのキリスト教弁証論の構造と諸問題」を参照していただければ幸甚である)。

このようなバスカルの議論に対して牧口の議論を適用

4 価値科学の日蓮仏法への適用

すれば、愛の秩序で偉大であるということが、利や善の価値をもたらずでなければ、イエスの行為や、イエスの行為を模範にすることは、有益ではない、ということになる。バスカルが望ましいと考えるようなキリスト教の信仰は、反世俗的であり、聖という価値を善や利の価値よりも優先するという誤りを犯しているということになるだろう。

この意味で牧口が有益性の規準を宗教選択の規準としたことは、すべての宗教に対して公平な取扱いをするわけではなく、個人的、社会的に有益な宗教に有利な選択規準を与えることになる。このような問題点はあるにしても、宗教選択の規準を明確に提案したということの意義は失われない。牧口は特に宗教の社会的役割を一貫して強調し、社会的な価値を与えない宗教に対して厳しい批判を加えたが、宗教がややもすれば保守的になり、古い慣習を守ることに満足し、社会的価値に無自覚になりがちであることを指摘することは今でも有意義であるう。

牧口は宗教一般が価値を供給することにその存在意義を認めるのであるが、日蓮仏法も価値を供給する宗教であり、しかも最も有益であることを、『創価教育法の科学的超宗教的実験証明』において次のように説明している。日蓮仏法は第一には「無限なる時間空間及び精神物質両界に互る因果の法則を証明し、利害善悪の根柢を示し、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」という理論的特色を持ち、第二には「懺悔、滅罪の法を授けて」、「過去の悪因を解消し、未来の善果を保証」し、第三に「謗法(正しい最上の法則を説き明した法華経に反くもの)といふ根本的大罪」が「法罰又は障魔と云ふ名称に依つて表される災害」としてあらわれるが、化他行により人を救うことによって、「毒を薬とす如く、禍を転じて福となし」、「成仏生死を超越した最大幸福の境涯」といふ無上最大の幸福に登らしめるという実践的特色を持つ(全集第八巻 六四頁以下)。この牧口の説明を簡単に述べると日蓮仏法は第一

に人生における幸福、不幸に関する因果の法則を説き、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、第三にさらに実践が深まると過去世の謗法の罪が現世にあらわれて種々の難を受けるが、それを乗り越えたと成仏という無上最大の幸福を得ることができるといふことになる。

そしてこの日蓮仏法が真理であるかどうかは、日蓮仏法を信じ、実践することにより、現世利益があらわれることによって証明されるか、または日蓮仏法を誹謗することによって生活上に災いがおこることによって証明されるかのいずれかであるという法罰論を牧口は主張した(同 八二頁)。

これらの牧口の主張によって日蓮仏法が最も有益であることの論拠は、表面的には現世利益を最も多く与え、しかも法罰も生じることと求められ、究極的には成仏最大の幸福を与えるということに求められている。この二つの論拠は牧口においては幸福、価値という概念によって連続的に考えられているが、ここにはいくつかの問題点があるため、両者を区別して考察しよう。

5 現世利益と法罰という考えの理論的諸問題

5-1 時間的範囲の問題

まず表面的な論拠である現世利益と法罰による日蓮仏法の価値科学的研究に関わる理論的諸問題について検討してみよう。

もし日蓮仏法が単純に「信仰者には必ず功德があり、誹謗者には必ず法罰がある」(これを暫定的に基本命題と呼んでおこう)ということだけを述べていれば、この基本命題の真偽を事実において検証するのはそれほど困難ではない。日常生活上の事実としての信仰、誹謗という原因的行為と、功德、法罰という主観的かもしれないが、日常生活上の実感として感受される結果とが、ある時間的範囲において継続的にまた恒常的に生起するならば、ヒューム的な意味で両者に因果関係を認めてもかまわないであろう。また両者がそのように生起しなければ、その基本命題は否定されるしかないであろう。

しかし日蓮仏法の中には「信仰者にも過去世の謗法に

原因を持つ三障四魔という法罰が生じる」「誹謗者でも未来世に地獄に堕ちることが決まっている者は、現世においては何ら法罰がない」という時間的範囲の問題に由来する例外規定命題がある(同 八四頁取意)。つまり日蓮仏法が真理であるかどうかは、過去世、現世、未来世という三世の中で証明されるべき命題であって、現世だけの功德や法罰によっては証明されないという理論的特徴を持つ。

したがってわれわれ人間にとって過去世の原因や未来世の結果を知ることができないがゆえに、日蓮仏法の真理性は厳密には検証も反証もできないのである。三世にわたる幸福、不幸の因果という例外規定命題によって、基本命題は、検証可能な事実命題から検証不可能な宗教的命題に変化するといえよう。

牧口はこの例外規定命題が基本命題の性質を変化させることについて自覚しているとは思えない。彼は基本命題が事実上検証可能であり、その検証の三法則として「一、信仰が強いほど、周囲の関係者に現証の起こるのが早い。二、信仰者との因縁関係が多いほど、早く現証

が起こる。三、関係者の過去世の謗法の程度によって、現証が起こることに關して遅速の差があり、現世において法罰のない者もある。」(同 八四頁)ということ述べている。この第三項は例外規定命題であるが、他の二つの項が基本命題を検証する場合の条件を述べて、基本命題の性質を変化させるものではないのに対して、この第三項は基本命題が妥当しない事例を予め想定して、その理由を述べるという弁論的機能を果たすものである。基本命題を事実命題から宗教的命題に変化させるものである。

しかしながらここで基本命題の適用される時間的範囲を現世に限るという条件を付加して、基本命題を検証することは可能かもしれない。もし現世において、日蓮仏法の信仰者には功德を受けた者が多く、誹謗者には法罰を受けた者が多ければ、すなわち例外規定命題が適用されるべき事例が少なければ、基本命題が真理であることに厳密には証明することにはならなくても、基本命題に対する信頼度は高まるといえよう。牧口が日蓮仏法の実証証明ということを科学的態度をもって主張したのは、

現世に限っての実験証明という意味で主張したものと考
えられる。また牧口自身も功德や法罰の事例の集積に積
極的であったことは、機関紙『価値創造』にも見られる。
牧口の後継者戸田城聖が一九五五年の論文「宗教の正邪
批判の方法」において、各宗教の与える現世利益という
宗教現象を統計的に調査して、宗教の正邪を判定する宗
教現象調査会の設置を提唱したのも、牧口と同じ考えで
あったからであろう（戸田 一六九頁）。

5-2 宗教的功德の客観的規定に関する諸問題

だが実験証明を現世に限ったとしても、その証明方法
に関しては種々の理論的問題がある。その一つは功德と
か法罰ということを理論的負荷性を持たずに規定しうるか
ということである。もし全ての人に妥当する幸福、不幸
についての定義、あるいは価値基準が客観的に設定でき、
しかもそれを数量的に測定できるというペンサムのな量
的幸福主義が採用できるなら、幸福を示す数値の増加、
減少ということが言え、この幸福値と宗教的信仰の相関
関係を社会的に調査することによって、宗教の有益性調

査が可能かもしれない（例えば戸田は前記論文において病
氣と貧困からの解放ということを功德のメルクマールとす
ることを提案している）。

すでにパスカルの議論で見た通り、宗教によつては世
俗的な価値に対して否定的な態度を採り、むしろそれを
越えた超越的な宗教的価値のみを重視する宗教もある。
また日本の社会状況の変化においても見られるように、
病氣や貧困からの解放というメルクマールはある社会状
況では有意義なものでありうるが、別な社会状況では有
益性を測定するのに有効ではなく、むしろ人格的向上と
いう価値が重視されるということもありうる。

したがって宗教的信仰と功德、法罰との因果関係を客
観的に規定するためには、幸福観、価値観の多様性とい
うことが障害になってくる。画一的な幸福観、価値観を
持つ社会であれば、幸福値の客観的な規定が可能である
かもしれないが、そうでない社会においては困難である
という社会的文化的相対性の問題は理論的には克服しに
くい問題として残る。

そこで多くの宗教社会学的調査がしているように、幸

福、不幸というものが主観的なものであっても構わない
ということのほうが、より人間の生活実状に即している。
幸福、不幸が主観的なものであるがゆえに、客観的状況
がそれほど変化しなくても、宗教を通じて、物事の見方
が変化することによって、幸福を感じるということが生
じたり、あるいは宗教を通じて物事の取組み方が積極的
になり、客観的状況もそれなりによくなるということも
生じたりする。それらが宗教的功德であると主観的に解
釈されるのはそのかぎりにおいては当然であろう。

だがここで注意しなければならないのは、幸福、不幸
の主観性が否定しえない事実であると思われるかぎり、
その主観的見方を大きく規定する宗教から理論的負荷性
を持たずに、宗教的功德、法罰ということを行うことがで
きないということである。つまり宗教による功德、法罰
ということがあるはずだという理論的前提があつて、は
じめて生活上のよい出来事が功德として解釈され、悪い
出来事が法罰として解釈されるのである。しかもその場
合、多分実際の生活においては、信仰者にとつてもいく
つかのよい出来事と悪い出来事とが生じていると思われ

るが、信仰者にとつてはよい出来事は功德として主観的
に強く自覚されても、悪い出来事は必ずしも宗教的に解
釈されるわけではなく、その原因を日常的な因果関係に
求めるといふ二重基準の問題もある。つまり宗教的功德
を実感させる方向に宗教は機能するのであつて、宗教を
信じていない者が同じ評価をするとはかぎらないのであ
る。このような宗教的功德の理論的負荷性という問題があ
る程度解決されなければ、主観的幸福観をとつたとして
も、基本命題の実験証明ということには厳密には理論的
困難がつきまとう。

5-3 宗教社会学的調査結果から見た諸問題

主観的幸福観につきまとう理論的負荷性の問題を取り敢
えず無視して、生活実感として宗教はどのように信仰者
に受け取られているのかということは種々の社会調査に
よつて報告されている。その社会調査から見れば基本命
題はある程度真理として推測できるであろうか。

創価学会員の意識調査についてはいくつかの調査結果
が報告されている。その最も古い調査の一つは、一九六

二年に鈴木広によって行われた福岡市の創価学会員調査研究である。鈴木氏の「創価学会と都市的世界」によると信仰による功德を体験したもの、期待するものは八割に達している(鈴木 三〇七頁)。さらに詳しく役員メンバーと無役メンバーとの受益感を見てみると、役員メンバーでは九割が受益感を持っているのに対して無役メンバーでは六割が受益感を持っている(同 三二五頁)。この調査結果をどのように評価するかについてはさまざまな見解がありうるが、とりあえず、基本命題の前半の部分である「信仰するものには功德がある」という命題に関しては、肯定的な調査結果であるといえるだろう。

次に基本命題の後半部分である「誹謗するものには法罰がおこる」ということに関しては調査報告がないので確かかなことはわからないが、もしこの部分の命題が戸田城聖がいうように「邪宗を信仰するものは、その信仰が強い者ほど不幸になる」(戸田 一六九頁)という命題を派生命題として含意すると考えれば、そのことに関しては多くの否定的な調査報告がある。

例えば西山茂は一九七二年の山形県での妙智会員調査

の結果を「宗教的信念体系の受容とその影響」という論文で報告している。それによれば功德の体験は会員全体の中では五割強持っており、持っていないのは五割弱であるから、先程の鈴木氏の創価学会員調査と比較すると功德の体験を持っているものは少ないようである。しかし活動的な会員の中では功德の体験を持っているのは八割であり、非活動的な会員の中では三割である(西山 一五八頁)。つまり新宗教一般の信者の受益感の調査結果として、熱心に活動する会員には、功德の体験が多く感じられているということが報告されているのである。

またブライアン・ウィルソンも「実際には数多くの非常に異なる諸宗教がそれぞれに違った教義や解釈をもちながら、それらがほぼ同じように効果的に、信者たちが利益とみなす種々の結果をもたらしているようにみえる」(池田、ウィルソン 一一〇頁)と述べているように、多くの宗教がそれなりの数の信者に長期間信仰されていることの背景には、その有益性が実感されていることが認められている。

ただ牧口の生きていた時代を考えれば、牧口が宗教運

動を主体的に展開した昭和十年代の日本は戦争、不況の中であり、国民は大多数が不幸を感じ、世の中がますます悪くなると感じていた。そういう社会状況の中で「信仰を誹謗する人に法罰が生じる」という現象が多数生じたということはありうることで、機関紙『価値創造』の多くの体験記事はそれを例証している。そういう意味である社会状況では基本命題が真であるということが証明されるかもしれないが、一般的に証明可能であるとはいえないであろう。

6 宗教の価値科学的研究の意義

牧口は宗教の価値科学的研究によって、最も有益な宗教を、諸宗教の与える価値を比較検討することによって、決定することができるという信念を持っていたが、これまでなされてきた宗教社会学的調査も宗教の価値科学的研究の一つであると認めるならば、少なくとも現世利益と法罰という比較の観点からは、最も有益な宗教を唯一つ決定することは現状ではできていない。

だが牧口の日蓮仏法の有益性の根拠にはさらに成仏

最高の幸福境涯という議論がある。仏教とは何かというのは説明困難な問題の一つであるが、それは仏教が目標とすべき仏に成るということがどういうことであるのか、よくわからないということとも関連している。

仏教の中には仏や成仏を神話的表现で語るものもあるが、ヨーガのような身体的精神的トレーニングを通じて可能であると説明するものもあれば、断食などの欲望の制御や瞑想などを通じて可能であると主張するものもある。日本では浄土系の往生思想が流行し、死者を阿弥陀仏が極楽に往生させ、往生者はそこで修行することにより仏になることができるという主張がなされたため、死ねば誰でも仏になることができるという安易な思想に受けとられ、死者を仏と呼んだり、死ぬことを成仏すると表現したりすることもある。

このように仏という概念も成仏という概念もはつきりしない概念であるが、牧口はそれを最高の幸福境涯と定義し、現世的な概念と考えた。最高の幸福境涯とは何かということが定義されなければ、この定義も無意味な定義であるが、牧口は例えば上述の『実験証明』では「模

範人物としての完全円満の果徳は具備すると共に一般民衆の近づき得ない高位大徳の示現でなく最低級なる姿を以て下種の利益をなして遠大なる結果を楽しむ最大無上の人格（全集第八巻 四三頁）と述べて、仏をある種の人格的に完成された人であると解釈した。それはまた「自他の共存を意識せる全体主義の生活」（同 四四頁）を行う人であるとされ、後にそのような生活は大善生活と呼ばれるようになった。

牧口は大善生活を具体的に述べた講演において、大善生活とは「他人を助けるだけの余裕を持つ生活」（全集第十巻 一四頁）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真実なる全体主義の生活」（同）であり、仏教では「依法不依人」と表現される道理、法に従った生活であり、勇氣を持って大悪と戦う生活であると述べる。

牧口はそのような大善生活は日蓮仏法を信仰することによってのみ可能であると考えているが、なぜ日蓮仏法を信仰する生活が大善生活になるのかということを、第一に三世の因果法則に従った生活であること、第二に真

に自他の共榮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を自己の最大の幸福（仏の境涯）のための条件とする教義を持つこと、第三に生活を営む人間の生活力が日蓮仏法により強力になることによって説明する。

牧口は、日蓮仏法を信仰することによりこのような大善生活、成仏の最大幸福の境涯につながる生活が可能であることを述べ、日蓮仏法が最も有益な宗教であることを主張する。この議論には、信仰による功德、法罰という議論を越えた主張があり、むしろある望ましい生活の在り方、人格の姿を提唱するということが見られる。牧口は日蓮仏法を信仰していても、個人的利益しか願わない者は小善生活であると批判しているから、大善生活とは日蓮仏法の信仰を前提としながらも、社会的な善を実現するために積極的に活動する生活を意味すると考えることができる。

牧口のこのような議論は、宗教の価値科学的な研究のもう一つの視点として、当該宗教がどのような生き方、生活様式、人格を生み出すのかということも研究すべき

であるという示唆を与えるものである。これまでの宗教社会学的調査においても、この問題はそれなりに調査されてきている。

例えば西山茂は福祉意識の形成と宗教との関係についての意識調査に基づき、「世代間の価値伝達と福祉意識形成過程」の中で、ボランティア活動のような「善隣行動が宗教の有無・宗教心の肯否や家族員の信仰化の程度によってかなり影響を受けていること、換言すれば、宗教は人々を善隣行動へと促す重要な福祉資源の一つである」（西山二二二頁）と結論づけている。しかも創価学会などの新宗教の果たす役割について「創価学会等の新宗教の信者に典型的にみられるような人々の宗教性は、諸種のネガティブな状況や属性を反映しているというところ。つまり、彼等は相対的な被剝奪者であり、それ故、一般人よりも他者や社会に反感やルサンチマンの感情を持ちやすい立場にあるということ。そしてそうした彼等が他者や社会に対して良き隣人性（善隣性）を発揮することは困難であること。したがって、彼等がもし特定の帰属宗教と出会わなかった場合には、……彼等の高

い善隣性は醸成されなかったに違いないこと。にもかかわらず、われわれは、彼等の高い善隣性を随所で確認することが出来たこと。それは何故なのか。言うまでもなく、帰属宗教等の影響のためである。帰属宗教は、剝奪感の補償を通して彼等の敵意を和らげ、彼等を他者や社会と和解させ、さらには積極的に善隣性を発揮させようとする魔法の箱である」（同 二三三頁）と述べて、創価学会を含む新宗教が人格の向上に果たす役割について実証的に論じている。

あるいはまた宗教がどのような生き方を生み出すのかということと関連して、人々がその宗教に入信する動機、つまりその宗教を通じてどのような問題解決を願っているのかということの意識調査もある。例えば谷富夫は「創価学会をめぐる人間類型」という論文で、入信動機の時代的変化、ならびに入信動機と社会的階層の関係について詳細に分析しているが、そこにおいては一九五〇年代の「貧、病、争」の解決という現世利益信仰から、六〇年代の都市における疎外状況の克服、七〇年代の生き方、思想を求めてという動機への変化が示されている（谷

一三六頁)。谷は主にこれを教団の会員リクルートの問題として見ているが、別の観点から見ると、その宗教がそれらの宗教的動機、ニーズに対応しうるだけの会員教育の教義的、組織運営的能力を持つてゐることの証明でもあり、谷も指摘しているようにその意味での社会的機能の証明でもある。

もちろんこれらの研究によって、日蓮仏法の信仰のみが社会的な価値である善を実現するのに有益な宗教であるということとは証明されないけれども、そのような社会的有益性に対して自覚的な宗教と無自覚な宗教との相違が存在することは証明され得るのであり、その意味では、宗教の社会的有益性という規準は宗教の選択規準としてある程度の役割を果たすといえよう。

あるいは一般に宗教の社会的有益性の強調によって、当該宗教の持つてゐる多様な要素の中から特にそういった要素を助長するという結果をもたらすのかもしれない。牧口は日蓮仏法を信仰していても、大善生活をする者と小善生活をする者との相違があることを強調しているが、そのことは、宗教の可能性そのものが多様であり、

むしろ社会的有益性の強調により、宗教をその方向に発展させるということが可能であると牧口が考えていたと見ることも可能である。今日創価学会と日蓮正宗の対立問題が生じているが、ほぼ同様な教義を信仰していても、葬儀を中心とした既成仏教的体質の日蓮正宗と、社会的有益性の問題にそれなりに自覚的に取り組んでいる創価学会とでは、発展の方向性が異なり、その結果として対立が生じている。その意味では価値科学的研究を宗教、さらには日蓮仏法に適用するという牧口の発想そのものが、宗教の選択規準や宗教の在り方を問題として浮かび上がらせている。

使用文献

- 牧口常三郎 「牧口常三郎全集」 第三文明社
石原純 「科学と宗教」「科学と社会文化」 岩波書店所収
ヴィンデルバント 「哲学とは何か」 岩波文庫
ヒューム 「人性論」(一) 岩波文庫
パスカル 「パンセ」「パスカル著作集」VI 教文館
戸田城聖 「宗教の正邪批判の方法」「戸田城聖全集」第一巻 聖教新聞社
鈴木広 「創価学会と都市的世界」「都市的世界」 誠信書

房

- 西山茂 一 「宗教的信念体系の受容とその影響」「社会科学論集」二十三 東京教育大学文学部
二 「世代間の価値伝達と福祉意識形成過程」「東洋大学社会学部紀要」二十三—
池田大作、ウィルソン 「社会と宗教」上 講談社
谷富夫 「創価学会をめぐる人間類型」「聖なるものの持続と変容」 恒星社厚生閣
宮田幸一 「牧口真理論の研究」「東洋学術研究」二十五卷二号
「パスカルのキリスト教弁証論の構造と諸問題」
「東洋哲学研究所紀要」七

(みやたこういち・創価大学教授、
東洋哲学研究所主任研究員)