

キリスト教における伝統と革新

教団の社会学序説

武 邦保

一、はしがき——宗教の求心性と遠心性

宗教（教団）は何のためにあるのか。歴史の一大課題である。すなわち、人類が家族や集落を形成して、物理的にも精神的にも「ヒト」として生活しはじめてから、厳密な分析によってどこまで捉えられるかは別として、今日は、古代のかんりの時期にまで遡って宗教性の認められる人間生活の営みを発見している。もちろん、何が「宗教」か、何が「教団」か、という近代の分析的学問の得意とする概念をそこに援用してみた場合、大きく議

論の分かれるところもあるだろう。

しかし、現代の精神的諸状況からみるならば、物理の問題は「宇宙」の事柄にまで及んで解決されようとしている。高度工業技術に支えられた実効ある科学のメカニズムの勝利である。

けれども、この物理上の勝利は、科学の基本の性質上、絶対なものではない。たえず相対化される。それは他の科学者の手によって、あるいは自己自身の新しい科学的試みによって克服されるものである。それだけではない。科学はそれと対立概念として捉えられる宗教や——歴史

的にこれとかかわりをもって創造的に新しい価値を求めてきた——文化全般の営みによって挑戦されている。

読者諸賢には具体例をここで持ち出すまでもないが、急迫した実証として本年一月十七日から始まった「湾岸戦争」をみればよい。そこに動員されたコンピュータ操作の兵器（ハイテク兵器ミサイルなど）は、技術力の競争心を煽っているではないか。その背後には日本も含めた世界の高度工業技術国家の「正戦論」がある。しかし、どの既成宗教もこの悪しき科学主義に對抗しえず、前近代性の視野の中に埋没している。宗教（教団）の現代社会への適切な対応は、純粹な信仰の上からも、歴史観（哲学）の点からも、本質的に創造力そのものである宗教の——まさに本質的な——使命なのである。

その意味で、近代社会の諸力（政治、経済）に對抗して、その世俗内的求心性のもつ強欲や罪による人々をそこから解放するために、宗教（教団）は働かなければならぬのである。

もし、そのことを怠るならば、宗教信仰それ自身のもつ絶対者志向への遠心化の力はそこには無い、とみなけ

ればならず、もはやそれは光らない燈台であり、腐りを止めない塩（『新約聖書』マタイ福音書五・二二―六）といわれてよい。

キリストは、彼に従ってくる人々に向って「世の光たれ」「地の塩たれ」と、その使命に呼び求め、「一日の苦勞」の十分であることを説いた（同、マタイ・六・三四）。

仏法においても、日蓮は、「極楽百年の修行は、穢土一日の功に及ばず、正像二千年の弘通は、末法の一時に劣るか。」（『報恩抄』大正蔵八四・二六九一頁）とされて、目前の現実には仏法を生かす喜び（一日の福音）を説いている。

さて、このような本命としての宗教の課題を歴史的現実の中に求めるといふ危機の時代においては、末法の世に「法華経」が日蓮の「歴史的宗教」を生んだように、キリストの宗教も、ローマ帝国圧政下の危機的・歴史的宗教として——神殿宗教（ユダヤ律法主義）——に對抗して生まれてきた。

二千年の歴史の間に、数々の変革はあったが、十六世紀の「宗教改革」に次いで注目されたいのは、ローマ・

カトリック教会が二十世紀後半に着手した教会刷新であった。それは第二バチカン公会議による真に民主的にして、それゆえに聖別された様々な決議や回勅、憲章や法令に基づく教会の再編であった。

しかし、それはにわかに出てきた動きではなかった。すでに「宗教改革」の際に、既成教団であるローマ・カトリック教会の内部再編は着手されていた。

トリエント公会議（一五四五年―一六三三年）がそれであった。この時は「宗教改革」（一五二七年十月三十日、マルチン・ルターにより開始）が始まって二十八年もの動きがあった後、「教皇座」「司教・司祭の聖職位階制度^{ハイレキ}」というカトリック教会の根幹を再確認するという「法秩序的な」会議であった。

それゆえに、改革者たちとの対極が明らかにされたわけであるが、その事によって、四百年後の第二バチカン公会議（一九六二年―一六五年）——その間に一回だけトリエント公会議を追認、強化する第一バチカン公会議（一八六九年―七〇年、日本からの参加は長崎のプチジャン司教一人、禁制下）があったが——には十六世紀のトリエント

公会議の決定を、いかに歴史創造的に、キリスト教的に発展させてゆくか、という方向でのがしはられていた。

世界中から二千五百人の司教（日本からも十五人）が参加、また歴史的に分かれたキリスト教会の代表も招かれ（日本の京都からも二人の神学者）、彼らは世界の平和と信仰者の一致を祈り協議した。この公会議にあらわれた特徴的なところを踏まえつつ、以下の本論にすすんでみたいと思う。

東洋においても、今日は西洋で形式をとった民主主義をどのように伝統的な文化や社会制度の中に生かしてゆくか、という点がおそらく根本的で最大の歴史に課せられた関心事となっている。

東洋文化が世界的に貢献してきているものとして仏教をとりあげることに異論の余地はないであろう。東北アジアにおいては、儒教の封建倫理が、そのようには開花しない仏教の信仰や哲学（世界観）をまた、その社会政治関係を排除する形で進展してきた経緯がある。

韓国や日本のキリスト教受容の問題は、いつもその点から議論される。しかし、キリスト教の「福音の土着化」

の傾向は、皮肉にも一六三三年（慶長十八年）江戸幕府による「切支丹禁制」以後、今日に至るまで大乘仏教の現象形態（そこで崇拜の対象となる本尊の観音像や儀礼、教学的・哲学的体系）の中に生かされている例証がある。

今は、大方の興味はあるであろうが、大乘仏教という精神的・歴史的な文化とキリスト教のそれとの細かな比論をする余力はないが、「プロテスタント」と呼ばれるキリスト教会が長期間、欧米やアジア（とくにインドや日本）で仏教教学とキリスト教神学との「出会い」を追及してきていることは記しておきたい。

例えば、有名なことは、今世紀前半の世界の神学を指導したカール・バルト（Karl Barth）の親鸞についての理解や、パウル・ティリッヒ（Paul Tillich）の京都や東京における大乘仏教者たちとの「対話」の作業は、直接、間接にローマ・カトリック教会の「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度」（第二バチカン公会議、第四会期一九六五年十月二十八日パウロ六世の署名）の「宣言」にまで昇華している。

ちなみに、その中で「仏教」についてはこのように呼

びかけられる。「仏教においては、その種々の宗派に従って、この流転の世が根本的に無常であることが認められ、人が忠実と信頼の心をもって、あるいは完全な解脱の状態に至る道、あるいは自力または他力によって最高の悟りに到達する道が教えられる。」とする（同「宣言」文の(2)より）。もちろん、カトリック教会が伝統的に保持し、提示してきたものとは多くの点で異なっていることを認めつつも、教会は賢慮と愛をもって、これら宗教の信奉者との話し合いと協力によって、その宗教者のもとに蓄積されている精神的で道徳的な富と社会的で文化的な価値を認め、その保存と促進があるように、との勧告が全カトリック教徒にはなされているのである。

このような伝統的教会の画期的態度が、二十世紀後半（「世紀末」と呼ばれる）の世界状況の深刻さと宗教の時代到来（「脱」近代）を普遍的に告げ知らされているとみられよう。日本の仏教教団（本山）においても、伝統的な権威（本尊、法主座、ハイラルキー）を保持しつつ、時代の中に真の「救済宗教」としての存在理由を樹立するために、門信徒の求める時代の価値観や体制との緊張関

係をいかに克服して、真の仏法に生きるか、という課題を担っている。

ローマ・カトリック教会がそうであるように、ここにおいて、賢明な配慮と愛をもって（ウェーバーは後にみるように、これがプロテスタンティズムの世俗内倫理とみたが）、近代合理的に、したがって民主主義的に他を尊重する話し合いと協力は、一層なされることは可能であり、また宗教という精神世界に生きる者の当為であろう。

先にもみたように、十六世紀の西欧世界において、つまり「宗教改革」運動において、キリスト教徒たちは、その、あらためての「出会い」と「協力」のチャンスに恵まれたが、その時を失ってしまった。つまり、伝統教会は、「革新」をひたすら叫び、「教皇座」ではなく、「聖書」にのみよる福音信仰に生きる群れである「プロテスタント」教会との並存という問題だけではなく、むしろそれによって引き起こされたローマ・カトリック教会内の長い中世を背負ってきた「歪み」の修正・改革が必要であるとしてこれに着目した。

すなわち、教皇の「最高の指導職」に対する權威を確

立し（エクス・カテドラー教皇座宣言への服従⁽²⁾）、それを確實にして福音の宗教については同区域内の全ての司牧者（司祭）と信徒を指導する司教の役割と地位を明確化する⁽³⁾、また教会のこのような聖職位階制度^{ハイラルキ}によって、つまり、その叙階（住職）の秘跡によって司祭は教会において聖体儀礼を執行し、全ての参加者（信徒・聖職者）を祝福する⁽⁴⁾。その意味で司祭は全てキリストの代理者となる、という秩序の再編がなされた。

これは、ルターが「信仰のみ」「恩寵のみ」「聖書のみ」という訴えをしたことでも知られるように、位階制による組織的な地上の權威に対して、信仰者平等の立場からこれを拒否したことに反応したものであった。

宗教改革者たちは、すでにこの時、真正の信仰の論理こそ、人間至福を徹底的、究極的に指導する教団（教会）組織の近代化を具現してゆくものだ、とみていたのである。

一般に「近代化」といえば、政教分離、西洋化、工業化、という目印が思い浮かぶのであるが、それは、経済史家、マックス・ウェーバー（Max Weber 1864-1920）⁽⁵⁾

によるまでもなく、西洋十六世紀以来の精神的文化運動

が大きな導因をなしていた。ルネサンスについては、ここでは触れることはできないが、今一つの柱とされる「宗教改革」とそれによって生まれてきた伝統的教会の改革運動（プロテスタンティズム）は、新生の教会をも含めてたえず西洋および東洋世界の近代化のために改革と進歩発展に貢献してきた。

このように、宗教教団の近代化は、それが社会全般の精神的な指導理念に深く、基本的に組み込まれるものであるがゆえに、現象的には、社会——とくに政治、経済——

——史的発展の上に著しく現われるのである。日本にとっても、そのような時のリーダーシップは伝統的に仏教が担ってきた、と客観的に観察されている⁽⁶⁾。

以下、本稿では、伝統的なキリスト教会の若干の事例に則して、宗教教団と社会（国家権力機構を含めた）全般の近代化と「脱」近代化（いわゆる「ポスト・モダン」化⁽⁷⁾）の問題を筆者の位置づけられた日本の現実との照応の中で少しでも明らかにしてみたいと思う。

二、教団革新の事例

現代世界にとって、宗教（教団とその信仰）が果たす役割は何か。信仰が人間の究極的な生の価値と意味をつくり出し、存在せしめる力（恵み）であるとするならば、救われるべき人々の生きる現代に「破局から創造へ」の道を開拓する責任をも負っている。

宗教（教団）は、とくにそのような点で、最も厳しく歴史の変遷の中に身を差し出している精神的システムである、といえる。

精神世界には「絶対」がある。またそれによって物理の世界を相対的に統一し、創造的に発展させることが可能である。

歴史の現実の中で、「変化しやすい構成部分」の倫理・宗教・世界観⁽⁸⁾は、新旧まじり合って、新しいものの本質が、他の政治や経済の部分よりも見えにくい。そこから本節では、まずキリスト教会の絶対と相対の面に触れてみたいと思う。

また、これとの比論において、現実の日本の社会に新

しい価値体系とその精神的・信仰的な原理を創出させている渡来の仏教やキリスト教が遠心的に変革した信仰の秩序・組織・教学（日本のプロテスタントやその求道者には儒教が共通の封建的倫理を示して、これらを大いに助成した）に關して言及できれば、と思う。

さて、まず前述したように、ヨーロッパ中世の「伝統的宗教」の一つになっていたローマ・カトリック教会の「信仰と制度（秩序＝Order）」は、安定期から変革期に入った十六世紀初頭以来、どのように動いてきたのであろうか。

集約的にいえば、それは古代から現代までのおよそ二千年の間に、二十一回（百年に一度・平均）の「公会議」によって大・小の節目を付けられていたと思う。

公会議（Concili Oecumenici）は、世界のカトリック教会を司収する司教たちが、全教会の牧者であつて、その初めにキリストによって特別に選ばれた使徒ペテロの後継者であるローマ教皇（司教）の「完全・最高・普遍の権能」⁹によって召集され、この方によって聖別されて指導される協議機関なのである。

もちろん、この全てを導く力（権能）は神ご自身にあるが、初代ペテロを導いたキリスト（「イエス」）の信仰と十字架の献身によって、（まさに意として）、その「父」なる神から賜わった特権（「教皇座」）なのである。¹⁰

したがって、後述するが、ここにウエーバーのみた「ある『個人』に与えられた特別な賜物（カリスマ）の権威で、ある個人の啓示、英雄的行為、その他、指導的資質に対する全く個人的な帰依であり、信頼」¹¹となる権威に近いものが教皇にも付託されているとみてよい。

それはウエーバーによれば、支配の類型の第一の段階で「カリスマ的」支配と呼ばれる。

もちろん、第二、第三の段階があつて、彼の学説の場合、それが時間的にも古代・中世・近代型と変化発展してゆくとみるが、それゆえ各型が重層的であることも認めている。

第三の類型は宗教教団にはなじまない「合法的」な官僚の事務管理による合理主義支配である。教団の首座の人格に付くのは第一だけではない。ウエーバーが第二段階としてみる「『永遠の過去』の権威で、これは遠い昔

から通用して来たため、また、これを守ろうという習慣的な態度のため神聖化された風習」¹²による指導であり、

狭義の支配であるこの中世型の「伝統的支配」の類型も、教皇の指導職制の権威と権能の中には含まれている。

一般にはそれは家父長的なもので、第一類型の「信仰」に代わつて、肉親・同朋の愛がそこにはめばえてくるといわれる。宗教（教団）の首座の人格は、このような意味で祖師の血脈を「世襲」し、受け継ぐ権威者なのである。

さて、ローマ教皇の「教皇座宣言（協議決定されたもの・回勅・法の宣言）」——エクス・カテドラ¹³は、今日では、約六億三千万人といわれる信徒・聖職者たちの生活の全ての指針となるのも当然である。

前節でもみたように、ローマ・カトリック教会においてこのように「宗教教団」内の制度上のハイラルキーが明確になったのは、一五四五年より始まったトリエント公会議であつた。これは古代の第一回（ニケア公会議——三二五年——これにより基本的信仰信条の成立）から数えて十九回目であり、ルターの改革（一五一七年）が始まっ

て二十八年目、ヨーロッパ各地にプロテスタンティズムが定着し始めた頃であつた。

ここでは、ウエーバーの分析でみた通り、「カリスマ型」と「伝統型」の支配が重層的に「教皇ハイラルキー」に認められた。

宗教（信仰）は人々の最も基底的に「服従の倫理」を生ましめ、これによって最も理想的に指導する論理が導き出される。

国家（政治権力）が、歴史的過渡期において必ずといってよい程に宗教に介入するのはこの倫理と論理を利用するためであつた。

政教分離の近代化は、このような状況のもとで多くの場合、被支配者（信徒）の側から求められた。アメリカ憲法（合衆国）や日本国憲法によつても知られるように、国家公権力から宗教が独立し、また政治国家も——ヨーロッパ中世にみられたように——宗教（教会）によつて支配されないために必要なことは、「宗教の自由」権の確立であつた。

この自由権には、一、政教分離を可能にする前提とし

ての性格と、二、個人信仰そのものの本質からして必要な制度的保障があった。これはまた、他の多様な自由権（思想・表現・集会結社・婚姻・職業・移住）という文化・政治経済面にまで拡大される自由権の原点となっている。自由権にとって政教分離は一つの過程にすぎない。

西欧世界でこのような自由主義の波は、中世的伝統型支配（教会や国家のそれ）との対抗において高められてきた。プロテスタンティズムは、またウェーバーによれば、その世俗内禁欲という合理主義の厳格な遂行によって、これを「函数」として西欧社会を近代化し、民主主義化し、資本主義化してきたとみる。

したがって、プロテスタンティズムのキリスト教は、自由主義原理の集団となって、組織と政策遂行の体制としては結合力に欠ける性格の「教会」を多数生み出してきたのである。宗教の統合性が社会政治現象的には機能しない状況下で、歴史家トレルチ（Ernst Troeltsch, 1865-1933）は、十九世紀末からの西欧資本主義諸国に早くも現われた人類至福への危機的展望をもって宗教（教団）各教派への提言をなしている。いわく「……近代固有の

精神世界そのもの、（中略）これは中世内部の発展、ルネサンス運動およびプロテスタンティズムから成長してきた。これを準備したのは中世後期の都市文化、プロテスタント領邦教会（ランデス・キルヘー——地方自治区の独立教会）的文化および対抗宗教改革のカトリック的南欧文化であり、完全に自立したものとして生み出したのは、啓蒙主義運動とイギリス・アメリカ・フランスの革命である。（中略）これら近代の要素が伝統的要素と結びつくか敵対するかが、近代の理念世界自身内部の緊張・対立と並んで、我々の今日の生の複雑に絡み合った内容を生んでいる。」¹⁵と。

われわれは、宗教（教団）の伝統と変革の問題を単にその宗教（教団）内の問題にとじ込めることは許されない。それが人類の根本的で文化的な向上に不可欠な動因となる精神体系であるがゆえに、これは世界的でグローバルな視野において必ずやとらえなければならない問題である。

ウェーバーの影響を受けたトレルチは、西洋に生きる一人の宗教的実存として、前者の分析した指導性の問題

（「カリスマ」型支配、「伝統」型支配、「合法」型支配）と民主主義の関連に悩んだのである。

民主主義は人権主義に開花する。そして人権は「絶対」者の前に価値ある存在として創造されたという含意によって保障される。とするならば、そこにはこの「絶対」者への宗教信仰を否定しては成立しない。

歴史的・地球的世界の一員としての、人間の基本的な「アイデンティティ」（自己確認）は、このようにして宗教のもつ「インテグリティ」（統合性）に助けられて始めて、最もよく社会的・歴史的に存立し、守られ、活躍しうるのである。

トレルチは、そこで近代を創造的に批判している。すなわち、近代は、「カトリック世界教会」とプロテスタント領邦教会の両方を含めた教会的な権威文化との断絶¹⁶であるとする。ウェーバーはプロテスタンティズムの倫理（と論理）が近代資本主義の自由と民主主義の精神価値を生み落した、とみたが、トレルチは、近代の「統一世界像」解体は、おのずと世界観集団の喪失、分裂思考の増大として、その危機に「宗教改革・ルネサンス・

フランス革命」後の実存をかけ挑戦しているのである。

ここで再び世界観集団であるキリスト教会の現代への挑戦の姿を日本における仏教教団・日蓮正宗の信徒集団として、しかもグローバルな地平で生まれた仏法の世界観集団「創価学会インタナショナル」と、その指導者池田大作会長の大乗の立場からの比較において見ることにしよう。

三、新しい信徒論

ローマ・カトリック教会の公会議は、今回、第二バチカン公会議では、ローマ教皇座の「カリスマ」的権威ではなく、前回に比して突出して司教団の独自性・使徒的伝道の責任性が増大された¹⁸。また信徒の使徒職制度が認められ、「キリストを告げ、その教えを解明し、広め、忠実に宣言する」機能が付与された。そこには多元化された価値観の世界に、キリスト教の指針を広く、深く与えるためには、聖職者が「司牧者の務めと密接な関係を持つ、ある任務を信徒に委任する」必要性を認めて、教会の聖なる秩序の中で、「教理の説明」「典礼行為」の協

力が期待されている⁽¹⁹⁾。これは真に画期的なことである。

このようにして上昇傾向の強い宗教教団の「指導性」が聖職者の会議によって下降した。

それは単に現代社会の傾向との妥協ではない。ペテロ以来、キリストの生涯（十字架の愛と義）に従う信仰の福音的実践に、現代がトレルチもみたごとく危機的な刺激を与えたまでである。さらにこのことは、ルターらの心情からは離れるが、原理的には共通する聖典（とくに「聖書」の全信徒への解放が推進力となっている。もちろん、司教の務めの内に属させるが、聖書が教会の伝統を伝える「聖伝」と共に、神学者の「注釈付きの聖書（原典からの訳）」を介して、親しまれるものとならねばならない⁽²⁰⁾、とある。これは聖典に対する保守教会の大革新である。聖書の中の最も聖なるものとしてあつた新約聖書の「福音書」についても、その正しい使用法は司教によって指導されるべきだとして信徒に開放する。

最後に、しかも以上のような基礎的な革新の上に開花したものと、キリスト教以外の諸宗教との理解と協力、その視点はキリスト教界にフィードバックして、東

方カトリック諸教会（モスクワ正教会を初めギリシャ・オーソドックス系）とプロテスタント諸教会との「エキユメニズム」（教会一致への道）の追求、そして現代世界の諸問題を可能な限り、主から託された課題として受けとめ、それに仕え、神に仕えるという社会倫理までが^{ハイラルキ}聖職位階制を通して信徒にまで徹底させられようとしている。

このような方向を打ち出したヨハネ二十三世には核兵器による世界人類の破局からの救済という大課題が十字架の様にかけられていた。一九六二年から六五年までの全会期中の二年目にパウロ六世に代わったが、教皇座の權威において、全教会人の支持（服従の責任倫理）は不変であった。今日のヨハネ・パウロ二世に対しても同然である。

それはこの指導性に、近代的合法性とこれの没価値的（官僚事務）の側面を補うに十分な伝統的価値尊重の秩序が生かされ、また信仰共同体に不可欠なカリスマの要素も前二者を越えない型で付与されているからである。

それゆえに、ローマ教皇庁（本山）の諸省には時代と

地域と典礼儀式の求めるところに従って新しい編成があつてよいという。そして德行、学識・経験において代表的な信徒の意見をもっとよく聞き、ふさわしい教会の役割を与えることが公会議の諸教父の考えだ、としている。

今後は信徒の活動が法制度的にも、実質的にも広く保障され、推進されてゆくことである。ここにこそ、人類社会全てを救済する宗教の指導性が、もっとも普遍妥当する形式であらゆる個人の生の意味と価値を創出してゆくことに貢献するであろう。宗教の現代の役割はそこにある。この点において、一九九〇年の年末（十二月二十九日）に報道された前述の創価学会・池田名誉会長（SGI会長）が、人間存在の仏法による価値を広く証明して、世界に人間同志の真の出会いを導く役割をになって広く人々から期待されている貴重な日本人・日蓮正宗信徒であるのが、今や宗門（本山）の信徒総代表（総講頭）資格を失ったとする事実はいくつの面で見落とせない。

それは、日蓮正宗（総本山・大石寺）が、これまで七百年「日蓮大聖人」以来の精進、つまり「出家」の権力者志向を排し、「在俗信徒」の末法の世の法華経による救

済とこれを広宣布する働きに最大の関心を払ってきた大乘教団としての中心的存在を自ら放棄、逸脱していることを示している。

またその事は、池田名誉会長一人の地位保全の問題に終わらず、他の現・創価学会会長秋谷栄之助氏ら十二名の信徒代表を電光石火のごとき法規（日蓮正宗宗規）の法華講本部役員人事の条規）の改定によってその役員（大講頭など）の地位を失わしめた非常さによっても見られるように思う。

その理由は、修正法規の役員任期満了と言動に正宗信徒に課せられた宗門秩序を越境した点があるとする。

一般に宗教法規は、自然法と実定法のよく交叉する難解な解釈を要請される法理をもっている。これを有権解釈の側が社会通念を越えて早急に「・・・臨時宗会を開催し、宗規の一部を改正して即日施行すること」を決議いたしました。その結果、十二月二十七日付をもって、従来の総講頭・大講頭などの法華講本部役員は、その資格を喪失したのであります。・・・」（平成二年十二月二十八日、日蓮正宗宗務院より宗内教師各位宛）として裁可したので

ある。この事実、宗法の、見られる様な客観解釈上の問題であり、これ以上の事実の積み上げがない先に宗教者の真理認識から和解し、解消されておくことを真に求めている。そうでない限り、裁可した教団は、今後その裁可理由を保存するため格段の努力を傾けなくてはならない。たとえ手続的には合法だとしても、宗教法人の場合、当然の事ながら、今述べたように、当該法規の解釈に客観的である中に宗教上の教義の解釈など自然法上の理念も介入し、何が祖師「大聖人の教判並びに権実相対等の法義」であるか、の判明は信徒はもとより、多くの求道者（つまり、宗教はすべての人間の終局的な関心事であるゆえに、あらゆる人間）の問うものとなる。

もしそこであらゆる理由がこれに對抗できなければ、（すでに一部は撤回されたと聞くが）当該宗教法人の宗教法人としての存在理由（レーゾン・デートル）は喪失される。宗教社会学者（マックス・ウェーバー）に待つまでもなく、宗教集団に特に顕著なものは、精神的かつ社会的な指導性（リーダーシップ）である。西洋型宗教は全体社会に契約による指導性を教えたのに対して、東洋型社会

める。それは世俗化といわれる現代に特徴的である。

これを近代の所産として克服せんとするか、その有効なシステムを甘受するかのいずれかである。宗教（信仰）が現代に生きる人間としての最高の価値であり、精神であるとするならば、近代化の過程を誠実に踏まえつつ、かつこれを克服し、脱出してゆかなければならない。それが歴史の中の精神的指導者である宗教者にかけられた任務であり、実存である。この点で、宗教教団にみられる近代化の茨の道は、必ずや他の世俗集団のそれと違って、権威と権能の真に人権的で民主的な執行が歴史創造と人々の至福をもたらすものとなるであろう。

宗教教団にとって、そこにカリスマも伝統的支配の類型もかわってくる絶対の権威は、聖典（経典、聖書、聖伝）の信仰論的探求と、その主体的信仰者の歴史世界との、まさにその救済信仰をかけた布教の実践という相対次元の誠実で、合理の精神によって、一層の「祖師」「神の初穂」（キリスト）の聖旨を現実に生かすものとなるだろう。

ここに古代ギリシャの哲学者たちが大地を足で踏みし

は、「南方」上座部仏教の戒律主義にいてさえも、相互契約というものより一方的に聴従という信仰の原初的形態で指導性を生み出している。

その意味で「出家」は、「在家」を精神的に、それゆえに深く、広く指導することが出来るのである。ウェーバーのいうカリスマ型の支配の最もよく見られる所はここである。伝統型もそこに（伝統的な宗教儀礼によって継承される先代の地位は、本山や信徒集団、そして本来宗教的指導性を要求する政治集団にも）みられる。

このようにして宗教教団の指導性は全体社会の導く原理的母体としてたえず素朴に、かつ包容力のある豊かさをもつて――まさに大乘の精神で――保たれていなくてはならない。

四、結びに代えて

二十世紀末の今日は、社会と価値のシステムの変革が他の時代に比して著しい、といえるだろう。

しかし、どのような時代であれ民衆は自己の幸福と能うかがり関係連帯する人々との平和と協力繁栄の道を求

め、友と語り合いながら到達したデモクラシーという方便が、今世紀の宗教世界において、疑義の権威秩序や法ではなく、真実の教団政治（ステーツマンシップ）を介して、新しい法秩序²¹や信仰の秩序を生んでゆくのである。私ひとりという求道者の絶対者に対する求心的関係は、その絶対者とかかわることによって遠心化され、大宇宙の中に普及し、世界の平和と人類の文化的価値の創出に躍進させてくれるのである。

宗教信仰が人々に生きる意味を与えるとはこのことであり、これが偉大なる創造の秩序の中で一人一人の実存を救ってゆくのである。

註

- (1) 『古野清人著作集』第四巻、一九七二年、三一書房、所収の「原始文化の探求」の論文参照。また西欧の社会学者たちが東洋の「仏教」秘事に注目している（Mishel Matrasso, Robert Hertz, & B. Malinowski, Louis Dumont, ヘルツ (R. Hertz) の「右手」の宗教性についての論を古野が右論文で紹介。「左手」と死の社会学」については、エルツ・内藤莞爾訳『死の民族学』一九七二年、(北川基金刊行会)九州大学、を参照。マリ

ノフスキー・松井了隠訳『原始民族の文化』一九三九年、三笠書房、寺田・増田訳『西太平洋の遠洋航海者』『世界の名著』59。一九六七年、中央公論社・参照。

- (2) トリエント公会議・教令 de reform. (第五会期、第二四会期総会記録、参照) 南山大学監修『第二バチカン公会議・公文書全集』一九八六年、中央出版社、六七頁。

- (3) 同書、一三五頁、(トリエント、第五・第二四会期および、第二バチカン「教会憲章」第二五條)。

- (4) 同書、七〇七頁(トリエント第二二会期、De Sacramentarium Ordinis. 2—第二三会期総会)、「ペテロに続く使徒職(教皇)を支える司教団、これに指導され、信徒を収束する司教集團のハイラルキーに入らない「職位」のプロテスタント・東方教会が「キリストの代理者」としての働きができるか、との問いがピウス十二世の回章 Mediator Dei 一九四七年(十一月二十日)にもみられた。

- (5) Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, 「ウェーバー・宗教・社会論集」一九六八年、河出書房、所収の林武訳「世界宗教の経済倫理序説——比較宗教社会学序説——」(同書中の中村貞二訳「宗教的現世拒否の段階と方向の理論」も参照)

- (6) James W. White: The Sokagakui and Mass Society. Stanford Univ. Press. 1970. pp. 42-43.

- (7) 大村英昭・金児暁詞・佐々木正典「ポスト・モダンの親鸞」一九九〇年、同朋舎。

段階と方向の理論「ウェーバー宗教・社会論集」河出書房、一七三—四頁。() 内は筆者注。

- (15) 「トレルチ全集」10、十二頁。

- (16) 同書、四九頁。

- (17) 第一バチカン公会議、本論(一)で触れたが、そこでは「教皇」の首位権と教皇座から(エクス・カセドラ)における一切の勅めには誤りはない、という不謬性が認められた。このエクス・カセドラの神聖な支配権威は、第二バチカン公会議でも決して閉却されたものではない。むしろ、その「教会憲章」(第三章)にも明言されているように、「この聖なる教会会議は、第一バチカン公会議の足跡をたどりつつ、それとともに次のように教え、宣言すること」として、教皇座の(キリストにより選ばれたペテロの)使徒性を特別に強調する。司教たちは全て使徒たちの後継者だが、ローマ教皇の首位権は、キリストがペテロを他の使徒たちの上に立てたように、つまり「ペテロ自身のうちに信仰と交流の一致の永久にして見える源泉および基礎を制定」されている所から由来するとする。それは第一バチカンの「第四総会」で決められた。前掲『公文書全集』六〇頁以下。

- (18) 参照、外村民彦「宗教は核時代に何ができるか」一九八八年、朝日新聞社、一八六頁以下。第二バチカン公会議「教会憲章」第二二条。「教会における司教の司牧職務に関する教令」第一章。司教団を構成する全司教は、ローマの司教(教皇)の召集権によって全員会議に招か

い、ゆる「ポスト・モダン」の定義も多様にあるが、共通に「近代」の歴史的限界を越える価値観(人生観)が問題になっている。社会科学上では、資本主義を越える経済体制、主権国家を越えるグローバルゼーションなど、課題となる。そこで「主権」的組織の権威を越える救済実践者の権威を新しい宗教者は求めている。

- (8) Ernst Troeltsch: Das Wesen des Modernen Geistes in "Gesammelte Schriften" Bd. 4, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hrsg. v. Dr. Hans Baron, Tübingen, 1925.

小林謙一訳「トレルチ著作集」10、一九八一年ヨルダン社、十三頁。

- (9) 前掲「第二バチカン公会議・公文書全集」六四頁「教会憲章」第二二条。

- (10) 同書、六五頁「教会法典」第二二七条。

- (11) Max Weber: Politik als Beruf, in "Gesammelte Politische Schriften München, 1921".

清水幾太郎・清水禮子訳「職業としての政治」「ウェーバー政治社会論集」一九六六年、河出書房新社、三八八—九頁。

- (12) 同書、三八八頁。

- (13) 前掲「第二バチカン全集」六七頁「教会憲章」第二五條。

- (14) Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, s. 553-4. 中村貞二訳「宗教的現世拒否の

れ、会議に参加する権利を持つ」と決定された。

- (19) 第二バチカン公会議「信徒使徒職に関する教令」。「信徒使徒職は」多様化し、激変する現代世界において「いっそう緊急なものとなっている」という歴史認識がある。

- 前掲「公文書全集」二二七頁。

- (20) 同書、二二二頁。

なお、このほかに「第二バチカン公会議」についての参考文献として、代表的なものは、ヘンリー・ファン・ストラレン、浜寛五郎、レオ・エルダース(編)、第二バチカン「公会議解説叢書」一九六八年、中央出版社、全五巻(南山大学・監修、邦訳本)。

ベルナル・ランベール・石福恒雄訳「新しい教会をめざして」一九六八年、エンデルレ書店。

- (21) いまだ過渡的なものではあるが、日本のプロテスタント教団の一つの団体は、教団内の信仰者に対する「法」の中で、次のような教会会議の規則を制定している。それは世界的なローマ・カトリック教会の世界会議に比すべくもないが、付属として紹介し、新しい教団の信仰と秩序と救済のわざについて集約的に研究する便利に供したい。

日本基督教団「教規」一九四六年一〇月一六日制定。

(後、部分修正あり)

◇第一条「教団総会は……各教区総会において、その教区総会議員である教師のうちから選挙された者□名(及び)各教区総会においてその教区総会議員である教会役

員（信徒を含む）のうちから選挙された者□名（さらに）教師または信徒で、常議員会の議決を経て教団総会議長の推薦した者□名。

◇第七条「……議長、副議長および書記（同教団の最高三役）は、正教師の議員の中から定期教団総会において選挙する」。

◇第三〇条「本教団に常議員会（実質的に最高の権限を留保する会）を置く、教団総会議長、副議長および書記、教団総会議員の互選による者□名、前項……の常議員は、教師□名、信徒□名（教師より一名減）とする。ただし、総会の議決によって変更することを妨げない。」

◇「常議員の任期は、教団総会議員の任期による。……常議員は、任期満了後でも、後任者の就任するまで、なおその職務を行うものとする。」

（注）条文中の（ ）カッコ内は筆者の注。第三二条は、第三条（任期は二年とする。ただし、再選を妨げない。）という教団総会議員の任期）に従っている。

□は数字、教団全構成員の増減により、変更されるので空白とした。第三〇条は総計三十名前後である。

（たけくにやす・同志社女子大学教授）