

聖なるものはないか

プロテスタンティズムのエートスと仏教の精神

ブライアン・ボッキング

栗原淑江 訳

一、はじめに

東洋哲学研究所ヨーロッパセンター主催による本日の連続公開講座のテーマは、「東洋の英知と現代社会」である。

このテーマを扱うには、少なくとも二つの方法がある。一つは、長い歴史をもつ東洋の伝統的英知——あるいは

英知の伝統——が、東洋の近代社会の形成に寄与し、また寄与し続けてきた状況に注目するものである。たとえば、封建的な伝統仏教が、工業化した近代日本にどのように適応してきたかといったものである。もう一つは、東洋の思想と実践が、近代西洋に移植され伝播する過程に注目するもので、たとえば、日蓮仏教のイギリスへの布教といった問題である。

本日は、この両方の問題について論究したい。すなわち、東洋仏教が近代のイギリス文化に適応する際の問題について考察するとともに、この問題を、日本でもイギリスでも論議されているような、宗教および宗教思想の近代化といった一般の問題と結びつけて検討したい。

また、創価学会インタナショナル(SGI)と日蓮正宗の関係をめぐる問題についても考察したい。周知のように、日蓮正宗と在家団体である創価学会との関係は、一九九一年に公的に分離して以来こじれている。私はすでに十年以上前に、両者間の緊張関係について研究したことがあるが、それ以来ずっと、この問題に関心をもってきた。この問題は、本講座の「東洋の英知と現代社会」というテーマに収斂するものである。

今日、「聖なるものはないか? (Is nothing sacred?)」というフレーズは、ほとんど使われないだろう。というのも、長い間その答えは、「その通り。聖なるものはない」というものだったからである。聖なるものとは、「世俗的なものと区別された」、「世俗的なものとは異なる」ものを意味する。私たちが生きている時代と文化において

は、徹底的な研究や吟味や説明を免れて「神聖」とされるものは何もない。

すべてのものが完全に研究しつくされたわけではなく、まだ多くの神秘が残っている。しかし、今日、精神世界を含む世界に対する私たちの態度は、基本的に説明的であり経験的である。私たちは事実を知りたがり、諸問題を考察したが、ものごとくにアプローチするときに、批判的であつたり疑問をもつたりすることは、まったく自然で明白な権利である(たとえば、現在、東欧の数百万の人々は、新たな社会・経済体制への適応によって生じた苦しみにもかかわらず、自由に考え、声高く語り、権威を問い直すという新たな自由を経験しているが、西洋人がそのことを遺憾に思う理由があるであろう)。

それにもかかわらず、一般に認められた知識を問い直すことは、ある種の苦痛を伴うプロセスである。大切に抱いてきた真理との別離を恐れる人々は、「聖なるものはないか?」と叫ぶが、「その通り。聖なるものはない」という答えが返ってくるばかりである。しかし、聖なるものは何もないという原理、すなわち、何ものも、また

誰もが、懐疑的で批判的な評価を免れられないという原理自体が、ある種の神聖な原理となってきたといえる。

ジャーナリストのC・P・スコット(C.P. Scott)は、「批判は自由であるが、事実は神聖である」と書いている。⁽²⁾現代社会は、いかにして、知識や事実や経験的・実験的証拠以外のものは神聖ではないとする結論に達したのであるか。誰が、いかなる権威にもとづいて「聖なるものは何もない」というのであろうか。誰が「無限の懷疑主義の教会」⁽³⁾の祭司長なのであろうか。

こうしたことは、本講演の副題である「プロテスタンティズムのエートスと仏教の精神」(The Protestant Ethos and the Spirit of Buddhism)に導く。この言を回しは、もちろん、社会学者マックス・ウェーバー(Max Weber)の古典的な著作『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)⁽⁴⁾をまねたものである。ウェーバーは、近代資本主義の出現を、プロテスタンティズム、とくにカルヴィニズムの流布と結びつける。カルヴィニズムは、

ど、個人的判断が存在しうるすべての生活領域で行なわれた。

個人主義を強調し、個人的選択による自己発展を強調する近代西洋思想においては、⁽⁵⁾ふつう、(伝統的な教会や国家のような)大きな共同体は、自己発見の過程を助けるよりはむしろそれに干渉するものと考えられる。諸個人は、宗教の「スーパーマーケット」で宗教グッズを選ぶ権利をもつと思う傾向がある。また同時に、自らの理念に適合し、自己実現や自己発見にもっとも役に立つと思う信念や実践を、自発的に採用する権利をもつと思う傾向がある。

多くの識者は、こうした個人主義が現代社会で不可避免的に広がることを予見している。ブライアン・ウィルソン(Bryan Wilson)は、本連続公開講座の第一回講演で、現代世界における宗教の機能の変化について述べ、現代社会で高まりつつある統合化を、このような文脈のなかで指摘している。⁽⁷⁾

現代宗教の多くは、そのような文化的・宗教的収斂が生じていることを認めており、実際、それを望んでもい

予定説——救済は神によって生まれる前から定められているので、自らの救済を保証するためにできることは何もないという信念——を強調する教説である。ウェーバーは、カルヴィニズムが、そしておそらく世界の諸宗教のなかでカルヴィニズムだけが、資本主義が繁栄する諸条件を提供したと考えた。この考えはさらに拡大されて、プロテスタンティズム、あるいは広くはプロテスタンティズムの倫理が、現代西洋の資本主義的文化の土台となり続けてきたとされたのである。⁽⁵⁾

「プロテスタンティズム」が意味する範囲は広く、たんに初期カルヴィニズムだけを指すのではない。私が考える「プロテスタンティズム」は、伝統的権威に対して抗議し、疑問を投げかける文化運動そのものであり、潮流であり、エートスである。十六世紀の宗教改革に始まり、十八世紀の「啓蒙運動」へと続いたこの運動は、中央集権的で聖職者中心的な教会の権威への依存から離れて、個人的責任と個人的解釈あるいは民主主義的コンセンサスへと向かうものであった。これは、はじめは宗教の領域で起こり、最終的には科学、技術、政治、経済な

る。そうした収斂は、かなりの宗教的寛容を前提とするものであり、信仰と宗教協力がかなり個人化することを意味している。個人主義的世界である宗教のスーパーマーケットにおいては、多くの場合、宗教的「真実」は、文字通りの真実であるというよりは、むしろ象徴的・隠喩的に解釈されるべきものである。すなわち、私にとつて「真実」(効果的なシンボル)であることが、必ずしもあなたにとつて「真実」ではない(効果のないシンボル)。要するに、何かが「真実」とされるのは、私に効果がある限りにおいてなのである。「信」対「行」をめぐる伝統的な議論は、「信」対「効果があろうか」をめぐる問いになっ

てはまらない。こうしたことは、宗教史的・政治制度史的に、現代宗教の多くは、そのような文化的・宗教的収斂が生じていることを認めており、実際、それを望んでもい

的にみると、まったく大きな変化である。かつては、聖なる權威がもつ客観的・宗教的知識に挑戦した敵対者や「異端者」は迫害されたし、国家が客観的な真理とするものに公けに反対した人々は、経済的・社会的・職業的に不利益を被ったのである。

しかし、好みのものを信じていることができるのが近代の自由であるならば、それに対して私たちが支払った代価は、私たちの考えに誰も耳を傾けないということである。私が自分の宗教は客観的に真理であると信じているのも自由だし、自分の価値観は客観的な基盤をもつと信じているのも自由である。しかし、それらを信じていない人々が尊重し、あるいは少なくとも寛大な態度をとるのは、私がたまたま信じた真理そのものに対してではなく、私の信仰や献身の確実性に対してなのである。

宗教に対するこうした寛容で個人主義的で民主的な態度の背景は、「リベラル・プロテスタンティズム」と表現されるだろう。このレッテルは、現代西洋における文化的・宗教的環境をかなり正確に表現するものである。ごく最近、このようなリベラルなプロテスタント的環境

に、西洋のプロテスタンティズムではなく東洋に起源をもつ仏教が、本格的に流入した。

たとえばイギリスには、さまざまな形態の仏教がみられる。タイの隠遁的な森林居住性の仏教から、タントラ的なチベット系統のもの、さらに日本のさまざまな宗派などであり、後者のうちではおそらく創価学会が現在もっとも卓越した事例であろう。東洋の仏教が西洋で発展するためには、西洋のリベラル・プロテスタンティズム固有の伝統に、——順応するかとって代わるかのいずれにせよ——ある程度関わりなくてはならないのは明らかである。そこで、本日の副題である「プロテスタンティズムのエートスと仏教の精神」が問題となってくる。

二、仏教の文化的翻訳

東洋の英知である仏教は、いかにして西洋社会に適応するであろうか。聖書に「性格は直らな³」(Leopard does not change its spots.)とあるように、日本仏教やタイ仏教、チベット仏教に改宗したイギリス人は、日本人の仏教徒、タイ人の仏教徒、チベット人の仏教徒とな

るわけではない。かれらは、それらとは別のイギリス人の仏教徒になるのである。

フィリップ・メロー (Philip A. Mellow) の最近の論文、「プロテスタント的仏教?——イギリスにおける仏教の文化的翻訳⁸」は、多くの関心と若干の議論を呼び起こした。というのも、メローは、今までほとんど言われなかったことを指摘したからである。すなわち、仏教に改宗したイギリス人は、重要な点において「キリスト教徒」、あるいは少なくとも「プロテスタント」としての見解をとり続けると主張したのである。

メローがとくに研究したのは、イギリス人の仏教徒サンガラクシタ (Sangharakshita 本名はデニス・リングウッド Dennis Lingwood) を指導者とする「フレンズ・オブ・ウェスタン・ブディスト・オーダー (Friends of Western Buddhist Order 以下FWBOと略称)」および、タイのアジャーナ・カー尊師 (Ajahn Chah) を創始者とする上座部仏教のイギリス支部である「イギリス僧伽 (English Sangha)」である。メローは、FWBOと「イギリス僧伽」を対比させて検討する。前者は、折衷主義

的な教団で、さまざまな東洋の伝統仏教を引き継ぎ、メローによればかなり「プロテスタント的な」特質をもつ。後者は、イギリスの(リベラル・プロテスタント的な)文化的環境を認識しながらも、ほとんどそれに適応していない教団である。ここでは、メローの議論の全容を詳しく再現することはせず、二、三の例をあげるにとどめよう。

(1) 仏教への改宗

FWBOによれば、仏教を選択することは、「信仰決定」を意味する。というのも、イギリス人にとって、仏教徒になるということは、(ふつう) 自然な選択ではないからである。FWBOは、個人的決定の重要性を強調する。この決定はまた、キリスト教や仏教以外の東洋宗教を選択しないということでもある。FWBOは、それらの諸宗教を、時代遅れの伝統文化とみなす傾向がある。こうした改宗の仕方は、意識的な個人的決定を強調し、単一の宗教団体への関与を強調して他を否定する、伝統的プロテスタンティズムの場合と非常によく似ている⁹。

(2) キリスト教に対するイギリス人仏教徒の態度

イギリス人仏教徒（メローはFWBOを念頭においている）がキリスト教を攻撃する際には、主としてローマ・カトリック教会を意識していると思われる。かれらがキリスト教に「問題」があるとする点は、その權威主義、制度偏重主義、教条主義、教義絶対主義、儀礼主義および形式主義である。これらの非難のすべては、かねてからプロテスタントがカトリック教会に向けてきたものである。FWBOは、プロテスタントイズムそのものを攻撃することはないし、自らの「プロテスタント的」特徴になら問題を感じていない（あるいはおそらくそれに気づいていない）⁽¹⁰⁾。

それとは対照的に、「イギリス僧伽」は、通世的な森の仏教をイギリス人のプロテスタント的感性に適應させることの危険性に気づいているが、キリスト教に敵対的な態度はとらない。仏教の選択がキリスト教の否定であるとはしないで、仏教は信仰決定をめぐるものではなく、「直接的な発見と認識の可能性」（換言すれば実証への訴え）をめぐるものであることによ

って、その問題を避けているのである。ここでは近代西洋文化の一面が否定されていると、メローは指摘する。すなわち、信仰決定の排他主義が否定されているのである。ここで強調されるのは、聖職者の位階制によって保たれてきた客観的な信仰体系や知識ではなく、直接的（個人的）な体験である⁽¹²⁾。

このように、FWBOと「イギリス僧伽」は、ある信仰体系から他の信仰体系への回心について語るとき、異なった仕方ではあるが、「リベラル・プロテスタント的」思考法に訴えているといえる。

(3) 宗教と文化の関係

FWBOは、仏教の実践と、信者の文化（民族的アイデンティティ、服装、言語、教育、道徳的価値観、飲食物など）の間には、本質的な関係はないとする。FWBOにとつて、真の仏教は、それが発生した国で蓄積された時代遅れの文化的付着物から解放されうるものであるし、解放されなければならないものである。仏教がひとたびイギリスに移植されると、イギリス文化の中で仏教を支持するような側面が受け入れられる一方

で、真の仏教に有害な時代遅れの諸要素（伝統的・制度的キリスト教や罪にもとづく道徳性など）は、強く拒絶される。

他方、「イギリス僧伽」は、タイ文化のどの要素を捨てることができるかについて、それほど確信をもっていない。それは、タイ文化が仏教を支持しているためであり、また、「イギリス僧伽」（とそれが基盤とするタイ仏教の形態）が、タイの伝統を好んで、近代生活や近代西洋思想による刻印をあまり受けていないためである⁽¹³⁾。その結果、ハートフォードシャー、デボン、ノーサンバランドあるいはハンプシャーの「イギリス僧伽」は、タイのアジャーン・カー師の上座部仏教と同じような「理想的な」森の隠遁状態を、できるかぎり忠実に再現しようとしている。タイ仏教は、FWBOとは異なつて、民族的文化と宗教を相互に関係するものとみているのである。

しかし、メローも指摘するように、「イギリス僧伽」が「伝統」文化を大事に保存することは、イギリス人改宗者にとつては、伝統文化の保存とはまさに正反対

のことを意味する。かれらは、「イギリス僧伽」に加わるために自国（イギリス）の文化を進んで徹底的に放棄したのである。伝統文化に対するかれらの態度は、宗教が自国の文化の一部であるとするようなタイ人の仏教徒よりも、むしろキリスト教やイスラム教への改宗を選ぶ現代のタイ人に近い（ちなみに、FWBOは、伝統文化は誤った理由で人々を仏教に引きつける「異国趣味」であると非難するだろう）。

こうした逆説は、仏教（あるいは他の宗教）を、それが生じた国の価値観とは異なつた価値観にもとづく文化に移植あるいは転化するという問題がいかに複雑を示すものである。東洋の伝統の純粋な「エッセンス」を、もとの文化から取り出してイギリスに移植することは可能であろうか。もつと端的にいえば、純粋なエッセンスが何であるかを決定するのは誰なのであるか（ここで、よく論議されるカリスマ的權威あるいは聖職者の權威をめぐる問題が登場する）。外来の衣服、言語、儀礼や組織構造といった文化的諸要素をもち込むとすれば、どれをもち込むべきなのであるか、また誰がそれを決定するの

であろうか。これは、仏教だけでなく、あらゆる世界宗教にとっての問題である。

多くの人々は、伝統的・国家的文化が収斂し、世界文化といったものに発展するならば、そうした問題は容易に解決できると考えるだろう。しかし、そのような進化的な希望には懐疑的にならざるをえない。というのも、そうした希望自体、「近代主義」の産物だからである。

近代主義は、リベラル・プロテスタンティズムとよく似ている。それは、現代的・近代的なものが、伝統的・正統的なものを不適切なものとし、自動的にそれにとって代わるという信念である。メローが述べるように、「近代的パースペクティブは、宗教を、社会的に重要な意味をもつ制度的レベルから、私的で個人的な領域へと追放する。他方、リベラル・プロテスタンティズムは、むしろ私的で個人的な領域にあることをよしとする」のである。

三、プロテスタントのエートス

さまざまな立場で仏教に献身している人たちが、プロ

テスタンティズムの話に興味をもつかどうかを、私は懸念している。というのも、創価学会のような運動の信仰と実践を選ぶ人たちは、おそらく、キリスト教的な特徴をもつプロテスタンティズムを、精神的に過去のものであり、かなりまと外れなものと考えているからである。しかし、宗教の道を二者択一的に選択することができ、振り返ることなく過去を放棄することができるという思想は、あいにく典型的な近代のリベラルなプロテスタントの見解なのである。

私がこうした見解について語るのは、たやすいことである。私はプロテスタントとして成長したが、このことを認識したのは遅かったので、私自身の努力によって偏見を解きほぐすことはできなかった。初期にこのように条件づけられたため、私は、聖職者階級概念に対して（おそらく有害な）魅惑を感じつづけた。ローマ・カトリック教徒や、ギリシア正教徒や多くのイギリス国教会の信徒は、聖職者概念に難なく同化する。位階制度が宗教的規範であったインド、タイ、チベット、中国、日本などにおける「民族的な」仏教徒やヒンドゥー教徒も、同

様である。

位階制——文字通りには「聖職者の支配」——は、ある人々が他の人々よりも宗教的にすぐれていることを示している。その理由は、かれらが神や仏陀により近いから、あるいは霊的な血統に属しているから、あるいは、普通の人々とは異なるが宗教的發展や神の祝福を得るためには必要な特別な宗教的力や知識をもっているからである。

その一つの例は、イギリス国教会の聖餐式（あるいはローマ・カトリック教会のミサ）における聖職者の役割であろう。聖餐式では、聖職者だけが儀式を執り行なうことができ、その儀式は信徒にとって不可欠なものである。もし他の誰か、たとえば女性や聖別されていない人間が行なうならば、その儀式は意味をもたない——ローマ・カトリック教会とイギリス国教会は、既婚男性がこの力をもつかどうかについては意見が分かれている。プロテスタント教会では、もちろん、男性であれ女性であれ、誰もが聖餐式を行なうことができる。

私は、少なくとも成長期においてイギリスのプロテス

タントであったものとして、聖職者が特別な人間であるという考えには疑問を感じている。私は、幼いころから、人々は神の前でまったく平等であり、問題は服装ではなく行為であり、身分ではなく信仰であると教えられてきた。人間の霊的な平等性という考えは、プロテスタントでは「万人祭司説」として知られている。したがって、当然のことながら、私にとっては、善良な聖職者が聖職者としての機能を果たすという考えよりも、邪悪な聖職者——罪人といってもよい——が霊的な力のパイプとして行為するための平等な能力をもつという考えの方が問題だと思われる。

プロテスタント的な背景をもつ人は、このような考えを注意深く思索する必要がある。というのも、論理はただちに明らかではないからである。問題の要点を示すために、カリスマの概念を見てみよう。私たちは、諸個人がカリスマをもつと考える傾向がある。しかし、メローが指摘するように、ローマ・カトリック教会においては、カリスマ（恩寵の賜物）は、まったく非人格的なものを意味する。メローは、次の箇所を引用している。

「聖職者が（たとえば聖体拝領の際に）聖なる言葉を述べたとき、『恩寵の賜物』がかれの中に入り込んだ。そうして、聖職者が執り行なう儀式は、かれの人格の状態にかかわらず意味をもった。カリスマの教義は、大いに教化された。その教義は、人間の弱さに寛容さであると同時に、宗教的真理の崇高さを宣言するものであった。」¹⁵

換言すれば、カリスマは、「ある聖なる人々が所有する資質」ではなくて、「ある人々が所有する聖なる資質」なのである。カリスマが「人間の弱さに寛容である」ということは、聖職者が知的に鈍く、貪欲で墮落していたとしても、信徒にとって不可欠な聖なる力の仲介者としての役割に影響はないということの意味している。

私がこの点を理解しにくいというとき、問題は私の成長期、条件づけにあるのであって、聖職者の役割の概念にあるのではない。もし私がカトリック教徒として、あるいは伝統的な日本の仏教徒として成長していたならば、おそらく、非人格的なカリスマの概念に驚くことはなかったらう。

(2) 信仰と良心における私的判断の権利とは、宗教と価値観を選ぶ権利は、教会や地域共同体のような集団ではなく、諸個人にあるということの意味する。これは、宗教的文脈における人権の理念である。誰人も、その良心に反して宗教的あるいは倫理的に行動することを強制されるべきではないと、プロテスタントは主張する。

(3) 自発的結社の原理も、似たような概念である。プロテスタントは、宗教的实践への参加は自発的なことからであると考え（たとえば、それは法律によって命令されるべきではないし、教会やセクト、雇用者、国家、学校、あるいは家族によつてさえも強制されるべきではない）。この点を強調するために、成人洗礼を主張するプロテスタントもいる。ここでも、基本的な概念は、個人は自由に選択すべきだということである。

このような理念は、現代の西洋人にとっては常識と思われるだろうし、ほとんど驚くべきものではないだろう。というのも、ニーバーが述べるように、「社会史の見地からいうと、プロテスタンティズムは、近代の西洋文明

リチャード・ニーバー (Richard Niebuhr) は、プロテスタンティズムという言葉は、一般的に、ローマ・カトリック教会の権威を否定する、西洋のあらゆる宗教運動と宗教組織をさすとしている。プロテスタンティズムに統一的な特質や信念を見出すのは難しいが、いくつかの重要な例外にもかかわらず、プロテスタンティズムの特徴として、次の三つがあげられるだろう。すなわち、簡素な礼拝、信仰と良心における私的判断の権利、自発的結社の原理である。¹⁶ ここでその三つを見てみよう。

(1) 簡素な礼拝というのは、多少まぎらわしい用語である。というのも、プロテスタントの礼拝は、かなり複雑な理念を含むからである。しかし、ニーバーが考えているのは、礼拝が儀礼用具の介助なしに行なわれ、礼拝に参加する人々が、特別な訓練を必要とせず、特別な衣装を身につける必要もない点でみな平等であること、また、たとえば特別に権能を与えられた聖職者が特別な言語で行なう儀式の呪術的な力よりも、使用される言葉と行なわれる行為の明瞭な意味を強調するということである。

の宗教的側面として定義される。……それは、ナショナルイズム、個人主義、民主主義、資本主義などの他の社会運動の産物として現れ、また、それらの運動の源泉の一つとなったのである。¹⁷ 換言すれば、プロテスタンティズムの底流にある基本理念（主として個人の選択権）は、歴史的に、近代西洋社会を形成してきた他の主要な政治思想、経済思想、社会思想の潮流と結びついており、それらの集合的知識が、常識と考えられているのである。

ニーバーはさらに、（現実の数々の宗派およびセクトのなかで、プロテスタンティズムの広義の三類型を示す。すなわち、(1) 制度型プロテスタンティズム、(2) セクト型プロテスタンティズム、(3) カルヴィニズム型プロテスタンティズムである。この三類型について、簡単に見てみよう。

(1) 制度型プロテスタンティズム

もつとも適当な例は、イギリス国教会である。制度型プロテスタンティズムの最大の特徴は、宗教共同体が自然集団、家族集団、民族あるいは国家集団と同一の広がりをもつと考えられる点である。ここでは教会は、実際

に、ローマ・カトリック教会（東欧ではギリシア正教会）と同様の役割をもっている。教会は、神の力で打ち立てられた監督者であり、信仰上の教師であり、秘跡の執行者である。

教会と、国家あるいは共同体の関係は、非常に強い一體的なものである。たとえば、イギリス君主は法王がもつ権力のいくつかをもっている。また、チャールズ皇太子は、ローマ・カトリック教徒とは結婚できなかった。イギリス国教会やそれに類似した制度型プロテスタンティズムは、実際、多くのプロテスタントにいわせれば、霊的には実際にはプロテスタントではないけれども、ローマ法王の権威を否定するいくつかの点でのみプロテスタントなのである。¹⁸

(2) セクト型プロテスタンティズム

セクト型プロテスタンティズムの例としては、クエーカー（Quakers）、組合教会（Congregationalist）やバプティスト（Baptists）があげられる。ここでは教会は、信徒の自発的な組織であり、国家から分離し、信仰と実践については民主的な（しばしば地方的な）多数派のルー

ルに従うもので、秘跡をもたないものと考えられる。

(3) カルヴィニズム型プロテスタンティズム

この型は、制度型プロテスタンティズムとセクト型プロテスタンティズムの両側面を組み入れている。カルヴィニズムは、教会を、自然的共同体と同一の広がりをもつものとみなす。また、国民は誰でも宗教集団すなわち教会のメンバーでもあるべきだと考えるが、教会の支配権を国家に譲ろうとはしない。カルヴィニズムは、民主主義に対していくらか譲歩をするが、地方の組合教会・集団が全体としての教会に従属し、平信徒が牧師に従っているところでは、構造を維持している。

プロテスタンティズムは、さまざまな形で発展してきた。宗教改革以後、イギリス国教会や、多くの北欧諸国における類似の教会のような制度型・カルヴィニズム型のプロテスタント教会が新たに形成され、人々の宗教的態度や行為を支配しつづけた。これは、宗教改革以前にカトリック教会が行なってきたのと同じ状況であった。V・H・グリーン（V.H. Green）が『ルターと宗教改革』の中で述べているように、

「宗教改革の『近代的な』特徴を、強調しすぎるべきではない……逆説的にいえば、宗教改革は、中世の運動の偉大な最後のものであると思われる。……宗教改革は近代を画したのではなく、むしろ中世に終止符を打ったのである。改革者たちは、中世世界の基礎である神学的イデオロギーに異議を唱えたものではなかった。かれらがライバルたちと同じように信仰の根拠としたキリスト教の教えや、神による宇宙の創造、原罪によって永遠のものとされた不服従、神の子でありまさに人間であり神であるイエス・キリストによる世界の救済、神を受け入れるすべての人々にもたらされる永遠の希望などの教えに、異議を唱えたものではなかったのである。

たしかにかれらは、過去の歴史がつくりあげてきた上部構造をくつがえした。とくに、ペテロの（すなわちローマ法王の）無上権、聖書と使徒の実践をゆがめたとかれらが考えた秘跡的・聖職的秩序（聖職者制度）への信仰をくつがえした。ところが一方では、こうした挑戦がきわめて重要なのは後世のためであって、改

革者たちはただ、一連のドグマ的理念に他の理念を置き換えたにすぎないのである。すなわち、自らの要求に固執する理念、啓示（とある意味では伝統）にもとづいた理念、自らの道德的・学理的教説に結びついた理念、多くの点で保守的で権威主義的な特質をもち、規律と強圧というおどしによって維持されるような理念で置き換えたのである。¹⁹

同時に、初期のプロテスタントたちは、ローマ法王および伝統の権威に異議申し立てができるのを示すことによって、革新を可能にし、おそらく偶然にも、信仰における私的個人的な判断という理念を正当化したのである。ニーバーが述べるように、

「闘争という急迫した状況下で、制度型プロテスタンティズムは、その基本的な態度と矛盾するほどに個人的判断の権利を強調せざるをえなかった。そしてまた、セクト主義者に扉を開いただけでなく、教會的権威と同じく聖書も拒否する世俗的な運動にも扉を開かざるをえなかった。プロテスタンティズムは、伝統的な思想と行動のシステムの一部を拒否したが、さらな

る崩壊を止めることはできなかったのである⁽²⁰⁾。
さらに、ニーバーによれば、

「宗教改革は、実際に、セクト運動に大きな革命的な影響を与えた。……個人の良心の自由、国家と教会の分離、社会生活を直接的・間接的に教会が統制することの排除、聖書以外のすべての権威の拒否、『霊』あるいは『内なる光』の導きによる自由な聖書解釈は、社会的戦術の方策にすぎただけでなく、個人主義的、反権威主義的気質の真正の表現となったのである」。

ニーバーは、こうした発展を促した要因として、次の二つをあげている。第一に、セクトは、何といっても、(聖職者の位階制と区別しにくい政府などの) 集団的な権威に深い疑念をもつ下層の人々に基盤をもっていたことである。第二に、プロテスタンティズムの発展は、「内的生活」(今日のマーケティング・エグゼクティブたちは「内的指向」と呼ぶ) の回復によって促進されたが、この「内的生活」自体、はじめはカトリックの神秘主義に現れたものであり、カルヴァンやルターの宗教改革に影響したものであったことである。

では、セクト主義は思考法に深く影響し、王政復古ののちには非政治的形態、とくにクエーカー主義の形態で、ふたたび表明されたのである⁽²¹⁾。

さらに、

「プロテスタンティズムは、カトリックの教義や天国と地獄についての中世的な概念を保守的に存続させていたにもかかわらず、すべての分派において、現世的諸価値への近代的な専念を生じさせ、あるいはそれを強化する傾向があった。……のちの敬虔主義(Pietism)と福音主義(Evangelicalism)においては、救済の直接的体験が強調されたが、革命的で神秘主義的なセクトにおいては、個人的な生活変革とならんで、差し迫った社会変革の希望が中心的なものとされた。さらに、とくに宗教的召命を排除し、あらゆる労働を神の職業として認識するプロテスタンティズムの傾向は、経済的営みや他の世俗的な営みに新たな意味を付与したのである」⁽²²⁾。

ここで思い起こされるのは、一つは、(維摩詰の姿に集約的に描かれ、創価学会、立正佼成会、霊友会、阿含宗などの

プロテスタントのセクト主義は、制度型およびカルヴァニスト型プロテスタンティズムがめざしたものを超えていた。仏教のイギリスへの適応という、本日の論議にとって興味深いことに、セクト主義はイギリスでとくに強い影響をもった。

「セクト主義の特質は、改革的というよりは革命的であった。セクト主義は、教会の位階制的機構と聖職者の権威を打破しようとしたが、それは、宗教共同体で完全な平等と民主主義を行なうためであり、また、集団的信条に個人的体験を置き換えるためであった。セクト主義の主要な関心は宗教生活の解放にあったが、大陸の再洗礼派(Anabaptism)やイギリスの独立派(Independancy)のように、国家の再建を担うことになった。

それは、多くの場合、宗教的自由などへの関心のためであるが、また、千年王国論的期待(この世の終末あるいはキリストの再臨が急迫しているという信念)のためでもあった。セクト主義は、中央ヨーロッパでは制圧されたが、イギリスでは大きく発展した。イギリス

近代の大衆運動によって一般化された大乗仏教における在家仏教の理念である。もう一つは、現世利益の概念である。宗教は、物質的繁栄であれ、性格や人間関係の改善であれ、共同体や世界に対するなんらかの目に見える利益という形であれ、ともかく現世においてなんらかの利益をもたらすべきであるというこの概念は、日本人に深く根づいた考えを反映するものである。

プロテスタンティズムが中世的な思考法を打ち破り、近代的な思考法を生み出すのに貢献した要因は、他にもある。聖書に関心を集中させたこと、および、その結果として静的な中世的理念を、歴史や現実の動的な特質についてのヘブライ的な見解で置き換えたことである⁽²³⁾。プロテスタンティズムはまた、おそらく知らず知らずのうちに、革命的でない民主主義をはぐくんだ。カルヴァンは、「人間の悪や不完全さは、多くのものの手にあることにより、安全で寛容な人間統治になる」との見解をもっていた⁽²⁴⁾。

プロテスタンティズムと資本主義をめぐるウェーバーの議論を再検討することは、本日の目的ではないが、ウ

エーバーの次の見解を示そう。すなわち、プロテスタントの「現世的禁欲」は資本の蓄積を促したが、他方、徳の報酬としての繁栄という『旧約聖書』の教義により、商業的成功が正義の指標として解釈され、窮乏は悪を示すとされた。これは「初期」資本主義である。ルネサンスや西洋啓蒙時代に起因し、金銭などの問題に対するプロテスタントの態度に影響したような、後期資本主義ではない。セクト型プロテスタンティズムは、一貫して教会と国家の分離を要求することで、いっそう資本主義に都合がよかった。その要求は、宗教的ことがら以外への教会の干渉の排除、私的な判断の権利と個人的良心の權威の擁護を導いたのである。⁽²⁶⁾

グリーンは、宗教改革以後に現れたヨーロッパの世界観の一連の変化を、次のように位置づけた。

「近代史における真の分水嶺は、ルネサンスのヒューマニストや十六世紀のプロテスタントの宗教改革者たちによってではなく、十七世紀の科学者や十八世紀の合理主義者たちによって表される。……寛容の概念そのものは、実際には、経済変動や社会変動に助けられ

て、十六世紀に教会の分離を起こさせた流血と論争の混乱の中から引きずり出されたのであった。⁽²⁷⁾」

このような経済的繁栄と社会的信頼にもとづく合理的寛容の態度としての広義のプロテスタント概念は、「リベラル・プロテスタンティズム」と呼ばれるものである。これは、特別な信念体系というよりは、むしろ近代の西洋および他の文化の思想、制度、過程に広まっている態度にあてはまるものである。実際、ロナルド・オイレ(Ronald Eyre)によれば、

「……『プロテスタント』という言葉は基層の意味をもっており、つねに存在したけれども、まれにしか現れない。……あらゆる理念、あらゆる言説、あらゆる制度は、硬直化し死にゆくものである。そして、あらゆる人間は、死の瞬間を選択し、硬直した理念——人間の聖性の理念であれ、聖書の無謬性の理念であれ——をもち、その理念を崇める傾向をもつ。換言すれば、すべての人間は、好むと好まざるとにかかわらず、偶像崇拜者となるのである。

……しかし、反抗者が硬直化し、制度や形式や束縛

的なドグマをつくり出すときには、何が起こるのであるか。まさしくかれらは『プロテスタント』というレッテルを失い、そのレッテルはトロフィーのように次に回され、次の挑戦者が自らに贈るのである。……プロテスタンティズムは、ものごとを動かし続けようとする衝動なのであり、その衝動の回りに殿堂を構築し、それを静かに保ち続けようとするものは、自らを欺いているのである。⁽²⁸⁾

リベラル・プロテスタンティズムのレトリックに巻き込まれ、おそらくリベラル・プロテスタンティズムそのものを崇拜するのはたやすいことである。近代社会においては、(リベラル・プロテスタンティズムにもっとも適するような)相互寛容や個人的宗教意識といった、民主主義的な世界文化への止めようのない革命的な潮流がみられる。それらに懐疑的な論者たちは、しばしば、ローマ・カトリック教会のような位階制的伝統の立場で語っているか、あるいはその伝統を代表して語っているのである。かれらが、「近代の『啓蒙された』意識は、聖職者の知識よりも多くを知っていると確信するのか」と問うとき、

私たちは、「かれらがそのようないうのは聖職者だからだろう」と考える。

四、日蓮とプロテスタンティズム

以上のことから、日本の諸宗教が他の国へ移植される際の問題点が浮き彫りにされる。SGIの問題を扱う際に、私は躊躇せざるをえない。私はアウトサイダーなので、SGIに直接影響を及ぼすようなことがらについて確信をもって述べる資格はないと感じるからである。私に資格がないという理由は、おそらく私がSGIを日本の宗教と考えざるをえないことにある。会員にとっては、SGIは諸宗教のうちの「一つ」でもなければ、おそらくとくに日本的なものでもないことを、私は認めている。が、それにもかかわらず、創価学会は日本に起源をもち、その中心——SGIの重要な中心といえる——はいまだ日本にあり、日本には圧倒的多数の会員がいるのである。創価学会は、日本の宗教として、多くの注目すべき特徴をもっている。まずはじめに、創価学会は日本宗教史の中では明らかに「プロテスタント」側に位置づけられ

る。プロテスタントという感情的意味合いに満ちた用語を、事実をあまり歪めることなく使えるならばであるが。創価学会のある研究者は、次のように書いている。「日蓮および親鸞の仏教は、明らかにインドの隠遁的宗教のカテゴリには当てはまらず、仏教的プロテスタンティズムといったものに相当する。……既成の権威に対する日蓮の闘争精神は、ヨーロッパの宗教的、哲学的、科学的改革者にもみられるものである。かれらも当時、強情で異端的で破壊的と考えられていたに違いない⁽²⁹⁾」と。日蓮自身、当時の宗教的権威を呵責なく非難した。かれは、僧侶にも在家者にも同じように、信仰の焦点とあり方を改革し変革するよう訴えた。そうした行動の結果、日蓮は、宗教的権威によって難を受けたのである。

興味深いことであるが、ニバーが提出したプロテスタンティズムの三類型のうちに日蓮を分類するならば、明確に一番目の「制度型プロテスタンティズム」のカテゴリに入るだろう。そこでは、抵抗の目的は、既存の宗教的権威の改革であり、腐敗した教説を「オリジナル」で「純粋な」教説に戻すことであり、墮落した宗教的権

威を、新たな宗教観を打ち立てるための一連の教説と実践をとらえ、権威にとつて代わらせることである。日蓮が「制度型プロテスタンティズム」に位置づけられるという解釈を支持するものとして、かれが出家した天台僧であったことがあげられる。日蓮は、国を守り正法を打ち立てるために（立正安国）、真言宗や他の「異端的な」儀礼を駆逐し、法華経にもとづいた儀礼で置き換えようとしたのであった。

日蓮の仏教理解は、敵対者たちが権威があると認めたものとまったく同じ原典の解説にもとづいていた。しかし、日蓮は、仏陀の教えをかれ自身の見方で解釈したのである。日蓮の仏教理解は、他のどの敵対者のそれよりも字義通りで呪術的なものであった（ここでは、「字義通り」「呪術的」という言葉に批判的な意味合いはない）。こうした理解は、中国―日本仏教の伝統と日本文化の全体を含んだ、日蓮自身の文化的背景を包含していた。事実、日蓮の教説は、日本・中国・インド固有の神々に多く言及している。たとえば日蓮は、明らかに日本固有の神の存在を信じており、日本が繁栄できないのは神が国を去った

ためであり、法華経への帰依が神を呼び戻す要因であるとしている。

日蓮自身は、もちろん僧侶であった。そして、「三大秘法抄」で次のように予言している。

「戒壇とは王法仏法に冥じ仏法王法に合して王臣一同に本門の三秘密の法を持ちて有る徳王・覚徳比丘の其の乃往を末法濁悪の未来に移さん時勅宣並に御教書を申し下して靈山淨土に似たらん景勝の地を尋ねて戒壇を建立す可き者か⁽³⁰⁾」と。

日蓮の宗教的権威に対する恐れのみならず、呵責のない抵抗は、その後の日本における日蓮仏教の発展パターンを据えたといえる。日蓮仏教は、内部分裂と、他の仏教教説との対立によって特徴づけられることとなった。

しかし、日蓮が生きたのは十三世紀であり、創価学会が創立されたのは二十世紀である。日本とプロテスタンティズムが実際に接触する以前の日本について、「プロテスタンティズム」に言及することは、時代錯誤的であろう。日本とプロテスタンティズムが接触したのは、十六世紀にオランダ商人が日本と交易を始めたときであ

る。その交易は「鎖国」の期間中も続き、創価学会の創立者である牧口常三郎が生まれた時代に幕を閉じた。

しかし、オランダのプロテスタンティズムは、日本の宗教思想にはほとんど影響を与えなかった。オランダ人が交易を続けることを許されたのは、宗教とは関係がない限りにおいてだったからである⁽³¹⁾。プロテスタンティズムが現実に影響を与えたのは、十九世紀末に日本が開国し、日本の急速な近代化と工業化に貢献した多くの使節、技術者、学者や実業家たちが流入したときである。その結果は、今日、明確にみることができる。

十九世紀に、近代西洋の理念が日本の血液の中に入ってきたといえよう。それらの理念は、シェークスピアからマルクスまで、またクエーカーから聖書中心的なキリスト教原理主義、リベラルで博愛的なプロテスタンティズムからロシア正教会までの全種類のキリスト教など、あらゆる範囲にわたるものであった。

近代日本について語るときには、次のことを認識する必要がある。すなわち、日本は十九世紀以来、ヨーロッパやアメリカの帝国主義的勢力と同等の近代「西洋」国

家になることをめざし、実際にそうなったということである。また、教育を受けた日本人は、それ以来、国際的な資本主義的交易、社会進歩、科学技術の土台となったプロテスタンティズムにもとづく近代西洋の個人主義にかなり親しんだということである。

十九世紀から今日に至るまで、日蓮の賛嘆者と弟子たちは、その生涯と著作の中に、さまざまな宗教的・政治的立場への支持を見出そうとしてきた。二十世紀初頭には、日蓮は、日本の右翼と軍国主義者たちにとって日本の聖者であり、国粹主義的な感情の焦点となった。日蓮は、日本の実際の敵あるいは想像上の敵にとっては、災いのもとであった⁽³²⁾。また、霊的な癒しや霊媒に傾く人々にとっては、日蓮が法華経を支持し唱題の呪術的な力を強調したことは、霊的な力、病気の癒しと不幸な先祖の安寧を得るための手がかりを与えた⁽³³⁾。さらに、牧口常三郎にとって、日蓮の仏教は、「価値論」の完成とその実践への手がかりを示すものであった。価値論は、創価教育学会が一九三〇年に創立されたときの基盤であった。このようなさまざまな異なった立場から、異なった日蓮

像が考えられたのである⁽³⁴⁾。

五、牧口と価値論

新渡戸稲造が著した『武士道』（一八九九年）は、日本の精神性を西洋に説明した古典であるが、かれはキリスト教徒——クエーカー——であった。新渡部は、牧口の偉大な書『創価教育学体系』第一巻（一九三〇年初版）に、「序文」を寄稿している⁽³⁵⁾。これは、「創価」という言葉と概念がはじめて示された書である。

牧口は、周知のように、日本の急速な近代化と西洋化がまさに開始された一八七一年に生まれた。かれは生まれつきの反体制者——自由な思想家——であり、当時の教養ある日本人の例にもれず、近代ヨーロッパの思想に通じていた。西洋のプロテスタンティズムを含むそれらの思想に牧口が出会ったのは、一八八〇年代に札幌師範学校にいたときであった⁽³⁶⁾。のちに創価学会がそれをめぐって発展することになる「価値論」は、『創価教育学体系』が出版される二十年前に、すでに展開されていたのである。

戦後、戸田城聖として創価学会の第二代会長となる戸田甚一は、一九二〇年に教員として牧口のもとで働くようになる。一九二三年には早くも牧口の創価の教育理論を実践しはじめるが、それは、牧口が日蓮正宗に出会う一九二八年より五年前のことであった⁽³⁷⁾。

したがって、日蓮仏教とくに創価学会に「プロテスタント的」精神を見出そうとするならば、日蓮の当時の宗教的権威に対する抵抗だけでなく、牧口の価値論も検討する必要があるだろう。価値論は、日蓮正宗への支持を経て、創価学会の創立を導くことになったのである。戸田城聖が戦後の創価学会の事実上の創立者であると強く主張する研究もあるが⁽³⁸⁾、のちの創価学会の発展にとって、牧口の価値論の展開と一九三〇年代における創価教育学会の創立は非常に重要なことであった。創価学会の戦後の形態は、「創価」の概念そのものよりは、牧口から継承したものである。牧口の精神においてはじめて、日蓮の反抗的で確固とした姿と、——日本のクエーカー教徒である新渡部によってセクトの形態で示され、一般的な形では近代ヨーロッパの個人主義的哲学を土台とす

る——西洋のプロテスタントの潮流が合流したといえる。創価学会は、当初から、きわだって「プロテスタント的」エートスを体現していたのである。

六、仏教の精神

ここで「仏教の精神」の問題にもどるが、はじめに述べておきたいことは、仏教は多くの形態で伝わるということである。現在イギリスで広まりつつある創価学会と二つの仏教教団について簡単に見てきたが、その中で明らかになったのは、イギリス文化への仏教の適応の問題は、他の仏教集団にとつてと同じく、SGIにとつても当面の問題だということである。

文化適応は他の多くの宗教にとつても問題であり、イスラム教やシク教のように民族的メンバーシップを強くもつ宗教についてはとくにそうである⁽³⁹⁾。しかし、イギリスではそれらの宗教に改宗する西洋人は現在非常に少く、かれらの共同体にとっては、宗教的理念の適応の問題は、より大きな文化的同化という問題の一部にすぎない。他方、イギリスの仏教教団のメンバーは、大いに西

洋化する傾向がある。これは、イギリスの仏教徒が、仏教徒である前に（文化的に）イギリス人である傾向があるということの意味している。

「日蓮正宗と創価学会の問題」をめぐってSGIが最近出版した本の中で、イギリス創価学会の指導者であるリチャード・コーストン（Richard Cusston）は、「権威主義的な位階制をもつ宗教を、イギリスの人々はけつして許容しないだろう」と述べ、この声明を二二五年のマグナカルタ、一五三四年のイギリス国教会の設立、一六八九年の権利章典、および宗教的寛容、民主主義と言論の自由に結びつけて考察している。聖職者に対する議論としては、これは明らかにイギリス的な議論である。

このような議論を、仏教国の創価学会員は正しく理解しないだろうし、イタリアやメキシコのようなカトリックが支配的な国々のメンバーも正しく理解することはないであろう。⁽⁴⁰⁾

同書では、世界のさまざまな国の寄稿者が、さまざまな観点から論を展開している。あるものは日蓮正宗の僧侶の生活様式と特殊な行動を非難し、あるものは今日に

おいては何人も平等であり、僧侶が特権をもった特別な人間であるという考えは時代遅れで、日蓮の精神と教えに反するものであると強調する（日蓮自身は天台僧であり、死の際には六十五人の出家の弟子と百六十人の在家信者がいた⁽⁴¹⁾）。

それにもかかわらず、日蓮正宗の僧侶に対するこのような批判の前提、すなわち、世界史は権威主義的な教会の位階制から個人の自立へと動いてきたし、今も止まることなく動いているという前提は、いささか問題をはらむものである。イギリスの多くの宗教者（とくにローマ・カトリック教徒と正教徒）が、権威主義的な位階制をともなった宗教を受け入れるのは、それを受け入れようと決めたからではなく、かれらが聖職者の位階制をまったく当然のものと考え、真の宗教を維持するために必要なものと考えているからなのである。実際、かれらにとって、位階制こそが宗教といえる。

権威主義的な位階制が霊的ことならについての客観的知識を体現し、維持し、伝達するという考えを受け入れることは、原則として、多くの聖職者を存在させ続ける

ことになる。というのも、聖職者を特別な力をもった特別な人間とする権威は、聖職者自身の個人的行為に由来するのではなくて、聖職叙任式に由来するからである。

聖職者が聖職者であることは自明の理であり、プロテストタントがいろいろな意見や集団の同意の問題ではないのである。近代のイスラム教徒が、疑問の余地のない霊性の公理（たとえばアラアや神の存在）について述べるとき、かれらはそうであると決定しているのではない。むしろかれらは、神の実在性を真実と認識しているのであり、真実は神聖なものである。同様に、仏教徒が歴史を通して考えてきたことも、僧侶（さまざまな伝統仏教内で聖職者血統へと聖別された人々）は権威と力をもっており、その権威と力は、隠喩的にでなく、事実上、得度式によって移行し受容されるというものであった。仏教史を通じて、仏教における霊性はこのように受け継がれてきたのである。⁽⁴²⁾

七、結論

本日、私は、仏教と近代西洋思想の関係についての問

題を提起したが、必ずしも答えは出していない。歴史的にみて、文化変容の問題を自らの方法で解決することは、各々の伝統宗教の課題であった。あらゆる伝統は、つねに変化の過程にあり、新たな政治的、経済的、社会的環境へ同化の過程にある。その伝統が人間性にそって自らを積極的に改革していこうと考えているか、あるいは近代社会の混乱にもかかわらず伝統的基盤を維持しようと考えているか、あるいはまた、反動的にかつての社会と宗教を回復しようと考えているかにかかわらず、このことは客観的な事実である。

キリスト教は、近代西洋社会で始まったわけではなく、世界各地でさまざまな形態をとってきているので、知的、政治的、社会的潮流の変化に適応してきた長い歴史をもっている。その歴史のいくつかについては、すでに短くふれた。ローマ・カトリック教会は、現在のところ、キリスト教界で最も大きな伝統であり続けている——プロテストタントには時代錯誤と思われるような、高度に集権化した権威主義的な位階制への愛着にもかかわらず、また、宗教的なことがらをまだ個人的選択にゆだねないよ

うな伝統的見解にもかかわらず。

イスラム教は、集約的な宗教的権威が宗教共同体に体现したもう一つのモデルを提供している。イスラム教には聖職者は存在せず、信者には、リベラルなプロテスタントの標準からすれば無批判的と思われるような知識の受容が求められる。イスラム教は、分派はしていても活発であり、目下、西洋の懐疑主義的な近代主義に出会いつつある。また逆に、今後の十年間は、近代西洋が現実近代イスラム教と折り合わなければならない期間になるだろうと指摘するものもある。

仏教が現代社会に広まるにしたがって直面した問題は、仏教だけの問題ではない。しかし、仏教による解決は、おそらくキリスト教やイスラム教の場合とは異なると思われる。私はすでに、近代主義とプロテスタントのエートスへの異なったアプローチについて、簡単に論究した。FWBOと「イギリス僧伽」のアプローチであり、両者とももちろんイギリス以外の国にも支部をもっている。東洋の英知の例として日蓮仏教をあげるとすれば、日蓮仏教のような日本の宗教が現代社会に適應するに

は、少なくとも二つの解決すべき問題があるだろう。

第一の問題は、日本の宗教が日本以外の環境に適應する程度に関するものである。これは必然的に、(創価学会のような)宗教が「翻訳される」文化的・宗教的環境に關連する問題であるが、少なくとも、何が「本質的」で何がそうではないかをめぐる難しい決定の問題を含んでいる。ここで重要なのは、なされる決定の内容よりも、誰が、なぜそのように決定するのかである。たとえば、日本の中央的権威が決定するのであるうか、あるいは海外の組織であろうか。

第二の問題は、長い目でみればこちらの方がはるかに重要であるが、創価学会が僧侶の位階制に対してどの程度「プロテスタント的な」道をとるかということである。ニパーによれば、「プロテスタント」は、伝統的制度、中央集権的制度と、位階制に分類することができる。最近まで日蓮正宗と創価学会は位階制を共有し、それに宗教的権威を与えていた。制度的プロテスタンティズムは、多かれ少なかれ、伝統的位階制のレプリカを含んでいるが、おそらく無意識のうちにその位階制に新たな精神的

活力を染み込ませ、「プロテスタント的」態度をはぐぐんでいるものである。イギリス国教会やドイツのルター教会がその例である。

日蓮自身が十三世紀に打ち立てようとしたものが、プロテスタント的なものであったことはすでに述べた。日蓮の場合には、真言宗と禪宗が制度化された権威であり、法然の浄土思想の侵入に対抗したのであった。それでも、日蓮の仏教では、西洋のプロテスタンティズムにおけると同じく、特別な聖典への個人的信仰や伝統的な聖職者の権威への抵抗が強調された。このことは必然的に、個人的な教説解釈が増えるにつれて、異なった宗派が展開することを意味していた。

グリーンが、西洋の宗教改革について述べているように、

「プロテスタントの文化は、必然的に、諸個人が至高の権威に従う責任に関する問題を引き起こした。そして偶然ではあるとしても、不当な権力の行使に対する抵抗と、その結果としての諸個人の統治への参加を促したのである」⁽⁴³⁾。

換言すれば、聖職者の位階制を打破することは、それに代わって打ち立てられるいかなる位階制をも打倒し、あるいは少なくともそれを制限するための先例となるのである。プロテスタントの猫をひとたび袋から出してしまつと、それをふたたび戻すのはほとんど不可能なものである。

プロテスタンティズムの第二の類型は、カルヴィニズム型プロテスタンティズムである。創価学会は、過去四十年間、カルヴィニズムに似た特徴を發展させてきたといえよう。創価学会は、強力な中央集権的構造を維持し、普遍的な教説をもっている。そして、つい最近まで伝統的な位階制の形態をもっていたが、それは、僧侶がある点で俗人よりも優れているという認識によるものである。また、教義的・政策的なことからは在家組織によってよりもむしろ中央集権的な位階制によって決定されるべきであるという認識によるものであった。もちろん、現在の創価学会に火急の問題は、こうした聖職者の権威をSGIの中にいかに再配分するかということである。さらに、一九九一年の日蓮正宗からの破門のあとでは、

いかに権力が配分されるべきかを誰が決定するかということである。

プロテスタンティズムの第三の類型は、セクト的プロテスタンティズムであり、その極端な形態は、すでにみたようにクエーカー主義である。このようなセクト的プロテスタンティズムは、中央レベルというよりはむしろ地方レベルで民主主義的に組織され、いかなる霊的位階制も知らない。その代わり、各人がもつともふさわしいやり方で霊的に発展する個人的責任が強調され、外的儀礼よりも内的発展が強調される。

こうしたセクト型プロテスタントのエートスに似たものは、日本においては、在家仏教の民主主義的伝統から発展したものか、あるいは、十九世紀末にクエーカー主義や洗礼派教会を通して西洋から日本に紹介されたという印象を、私はもっている。ともあれ、近代の宗教的・世俗的・人間主義的思想の土台となる国際的なりべラル・プロテスタントを何と呼ぼうと、宗教的・社会的行動において個人的選択、権利、責任を強調する合意があることは明らかである。そうした「プロテスタント的」

理念は、日本では百年以上にわたってよく知られてきた。そうした理念が日本の思想を支配すると考えることは、素朴にすぎることではあろうが。西洋のプロテスタンティズムは、日本においては、儒教への同化の過程を歩みつけている。

そうした「セクト型プロテスタンティズム」の理念が、名称や時代はちがっても、日蓮自身の教えの中にあるかどうかという問題を検討することは、本日の範囲を超えている。日蓮の教説の中に、潜在的であれ顕在的であれそうした思想を発見することは、本来、創価学会の理論家の仕事であらう。かれらは、聖職者の位階制からの俗人の分離こそが日蓮の真の精神であるという、新たな議論を打ち立てようとしている。もう一つの問題もまた、「セクト型プロテスタンティズム」(あるいは仏教においてそれに相当するもの)、すなわち、宗教に関する位階制的な中央の権威の必要性をまったく否定する宗教の形態が、将来においてSGIにふさわしいものであるかどうかという問題である。

注

- (1) Brian Bocking, Reflections on Soka Gakkai, in: *The Scottish Journal of Religious Studies*, vol. 2, 1981, 1, pp. 38-54 を参照。G. A. B. J. *Proceeding of the British Association for Japanese Studies*, vol. 6, 1981. 2, pp. 58-73 に転載。
- (2) C. P. Scott, in: *The Guardian* 6, May 1926. *Conservative Oxford Dictionary of Quotations*, 2nd Edn., Oxford 1981, p. 201. に引用。残念なことに、私は 'Is nothing sacred' の句の原文をみていない。
- (3) リチャード・コムリッシュ (Richard Gombrich) は、その著 *Theravada Buddhism* (RKP 1988) にあつて、次のように述べている。「私は、極端な懷疑主義は誤った方法であると考えている。……私は、確信をもてないのに確信すべきだといっているのではない。自らの不確定性を謙虚に認識して、伝統に代わるものを得るまでは、暫定的に伝統を受け入れるべきだといっているのである。」(一頁)
- (4) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Harper Collins, 1991 (1930). 原題は 'Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus'. 本論文では、この書の表題を引用するとき以外は、「プロテスタンティズム (protestantism)」を小文字で書く。それは、制度よりはむしろエートスを指すからである。
- (5) ヨーロッパの資本主義におけるプロテスタント倫理の

役割と、近代日本社会の発展における日本のサムライ倫理の役割の類似性は、たとえばベラーの「徳川宗教」になつて研究された。R. Bellar, *Tokuwaga Religion*, The Free Press, 1985 (1957).

(6) キリシム語で「髪括」は *hairthesis* とする。この用語から *heresy* という語が由来している。これは、同僚のジョー・バックス (Jo Backus) に教示してもらつたことである。

- (7) Bryan Wilson, *The Changing Function of Religion: toleration and cohesion in the secularized society*, IOPEC Lecture series 1, The Wisdom of the East in Modern Society, IOPEC 1991. *The Journal of Oriental Philosophy* (Tokyo), vol. 4, 1992, pp. 71-83 に転載。
- (8) Philip A. Mellor, *Protestant Buddhism? The Cultural Translation of Buddhism in England*, in: *Religion*, 1991, no. 21, pp. 73-92.
- (9) Mellor, *ibid.*, pp. 85-86.
- (10) Mellor, *ibid.*, pp. 77-78.
- (11) Mellor, *ibid.*, p. 78.
- (12) Mellor, *ibid.*, p. 86. メローの「客観的信仰体系あるいは知識」という句が意味するものは、たとえば、カトリック教会のような伝統的・位階制的制度である。そこでは、宗教的知識や権威は、個人的な理解や信徒の信念によりむしろ、その役割によって、教会や聖職者に置かれている。「客観的信念体系」においては、たとえば、

奇跡は教会の權威、神の存在の実証として解釈される。それに対して、リベラル・プロテスタントの教義においては、奇跡はなんら特別な意味をもたない。奇跡は、人間レベルで作用する思考変容、あるいは心理学的力として説明されるだろう。

- (13) アジャーノン・カー師による伝統的思想は、それ自体タイ仏教が近代に再生した形態であるということは、指摘されるべきであらう。Mellor, *ibid.*, pp.79,81.

- (14) Mellor, *ibid.*, p.80. こうした種類の収斂をどくに鼓舞するような、よく知られた現代の宗教運動の例は、十九世紀のイスラム教に起源をもつバハイ教である。しかし、もっとも近代的な宗教運動とは異なって、バハイ教はまた、世界政府と世界語といった概念を促進した。それは、これらの発展が必然的にバハイ教の創始者の予言を引き起こすと信じていたからである。

シイタと、バハイの信仰におけるリベラル・プロテスタント的な特徴の結合は、おそらく、その二つの（部外者はたやすく調和できる）強調点を説明するのに役立つだろう。その強調点とは、①個人的宗教選択の保護、②宗教的・政治的・社会的諸制度の一元化、である。バハイ教の（そしてイスラム教の）強いところの一つは、それが個人主義的哲学が無視するような社会的・制度的問題を真剣に受け止めるところである。

- (15) Mellor, *ibid.*, p.84. (Sennet, *The Fall of Public Man*, 1974, p.269)

- (26) Niebuhr, *ibid.*, p.574.

- (27) Green, *ibid.*, p.12.

- (28) ロナルド・オイレは、BBC放送のシリーズ「The Long Search」からの映画「アメリカ合衆国におけるプロテスタント精神」において、近代アメリカにおけるプロテスタンティズムについて論評している。

- (29) Yukio Matsudo, *Problems in the Reception of Nichiren in Europe*, ms. from the author, 1991, pp.2-3. 松戸氏は、次のように論じている。「日蓮は、本質的には、超越的なものへのあらゆる信仰を拒否し、宗教的実践の現実的・社会的結果を真剣に考慮した、宗教的批判者かつ改革者として理解されるべきである。この文脈においては、かれの不屈の闘争はまた、宗教的・政治的權威から人間を解放し、かれらが自らを真の自己に導くような道を見出させるような闘争であった。」

これは、日蓮についての、通常とは異なる「近代的」な見解であり、リベラルなプロテスタントの神学的思想の主流と一致するものと考えられる。

- (30) Murata K., *Japan's New Buddhism: An objective account of Soka Gakkai*, Weatherhill, 1969, p.61. 堀田亨編「日蓮大聖人御書全集」創価学会、一九五二年、一〇二二頁。

- (31) 注(22)を参照。

- (32) Tanabe G., *Tanaka Chigaku: The Lotus Sutra and the Body Politic*, in: *The Lotus Sutra in Japanese Culture*,

- (16) H.Richard Niebuhr, *Protestantism*, in: *The Encyclopedia of the Social Sciences*, vol.12, p.571.

- (17) Niebuhr, *ibid.*, p.571.

- (18) どちらの場合にも、「ローマ・カトリック教会は同様にプロテスタントである。というの、それは東方教会の位階制を否定するからである。」

- (19) V.H. Green, *Luther and the Reformation*, Unwin Paperbacks/Methuen, 1964, p.13.

- (20) Niebuhr, *ibid.*, p.572.

- (21) Niebuhr, *ibid.*, p.572.

- (22) Niebuhr, *ibid.*, p.573.

- (23) Niebuhr, *ibid.*, p.573. カトリック出身の私の友人は、カトリックは別な表現をしようであろうと語った。すなわち、「私はプロテスタント的アプローチは、カトリックのホーリスティックな世界観、つまり、異なった諸部分、日曜日に祈り、平日には金儲けのために隣人を騙すような、分けられた世界の代用となるものである」と。

- (24) 「歴史を創造から最後の救済までの進歩的な動きとする聖書の歴史観や、神を永遠の完全なるものであるよりはむしろダイナミックな意志であるとする神観は、同じ方向への傾きに影響した。それは、近代的思索態度を創造し、プロテスタンティズム自身において、神の意志を満たす熱情を刺激する方向である。」 Niebuhr, *ibid.*, p.573.

- (25) Niebuhr, *ibid.*, p.574.

U.P. of Hawaii, 1989, pp.191-208. を参照。

- (33) これは、二十世紀初期の新宗教である霊友会や、少なくとも初期にはその分派であった立正佼成会の主要な関心事であった。

- (34) ここで示された日蓮の三つのイメージは、日蓮に対する宗教的焦点の異なった類型を表現している。私たちは、もちろん、浄土宗、禅宗、真言宗などのような長い歴史をもつ仏教宗派とはほとんど区別できないような「主流の」寺院を基盤とした制度的日蓮宗を無視すべきでない。それらの宗派は、主に、葬儀、伝統的な禁欲的修行、祈禱（厄払い）やその他の儀礼的行動にかかわってきたのである。

- (35) 「創価学会教育学体系」の第一巻は、一九三〇年に出版された。第二、第三、第四巻は、一九三二年、一九三三年、一九三四年に引き続いて出版された。K. Murata, *Japan's New Buddhism: An Objective Account of Soka Gakkai*, pp.74-75 を参照。

- (36) 牧口はある程度、札幌師範学校のキリスト教徒の級友に、のちには新渡戸稲造に影響されたと、村田は述べている。さらに直接的には、牧口は彼の教育理論を、カントやヴィンデルバンドのようなヨーロッパの哲学者の理念に反駁することによって発展させた。Murata, *ibid.*, pp.76, 78.

- (37) Murata, *ibid.*, pp.75-76.

- (38) Daniel Metraux, *The History and Theology of Soka*

Gakkai, The Edwin Mellen Press, 1988, pp.22-23. ダニエル・A・メトロ／遠藤靖夫訳『人間と平和の大河——創価学会の歴史と理念』泰流社、一九八九年。

- (39) イギリスに住んで働く日本人家族や、イギリスに投資している日本企業は、イギリス文化に適応する方法と度合いについて、広範囲にわたる決定をしなければならぬ。他の少数民族集団の体験は、文化的アイデンティティと人格的統合についてのディレンマを探究し解決するためには、宗教が重要な役割を果たすことを示唆している。

- (40) SGIのメンバーが日蓮正宗から破門されたとのニュースは、ローマ・カトリックが文化的規範である国々のメンバーと比較して、文化的に「プロテスタント」の国のメンバーには、あまり不安を与えなかったと、私は思う。ほとんどのメンバーが元カトリックであったイタリアSGIの指導者は、「誰かが背後から火ぶたをきったと感じる」と書いている。Issues between the Nichiren Shoshu Priesthood and the Soka Gakkai, vol.1, Soka Gakkai International, 1991, p.71.

- (41) Murata, *ibid.*, p.40.

- (42) 今日、小乗教の尼僧が存在しない理由はこれである。得度の系譜はおおよそ十一世紀に終わり、尼僧の存在なくして系譜は復興しえなす。Gombrich, *Theravada Buddhism*, pp.16-17, を参照。

- (43) V.H. Green, *op.cit.*, p.12.

〔本講演は、一九九二年七月二十五日、英国タブローコートにおける東洋哲学研究所主催の連続公開講座「東洋の英知と現代社会」において行なわれたものである。〕

（フライアン・ボッキング・高等教育バス大学教授）

（くりはらとしえ・東洋哲学研究所研究員）