

第五章 宗教団体による政治参加

—創価学会・公明党を事例として—

第一節 問題の所在

戦後の日本社会ではきわめて多数の新宗教運動が展開したが、これら新宗教が、政治や社会的問題へ強い関心を払い、積極的に参加してきた過程を、戦後史の中でとらえてきた。宗教団体による政治参加は創価学会の独特な活動であるかのような印象を一般には与えているが、必ずしもそうとはいえないことも、明らかになった。確かに創価学会が独自の政党である公明党を結成して政治参加していったこと自体は独特な参加形態であろうが、それ以外に、多くの宗教団体が各級議会の選挙に大きな影響力を行使しているのも事実であり、また選挙運動にとどまらず、靖国神社法案反対運動、死刑廃止運動などの政治問題、グローバルな意義を有する難民問題、環境問題や平和問題などの社会問題に対しても、多くの新宗教団体による取り組みが注目される場所である。

この点で、西洋における新宗教運動が一般に周囲の社会に無関心であり、政府の政策にも関心を示さない傾向があるのに対し、日本の新宗教運動は、近代政治の危険性について鋭い問題意識をもち、平和や公害問題など公的領域における諸問題を深い考慮を要する公共倫理の中心的課題として取り上げてきたと評価される所以である。

もちろん、宗教団体による政治への参加の方法は、それぞれの国家や社会の歴史的背景や伝統によって異なってくる。日本の場合は、政治への不参加を除外すれば、三通りのあり方が戦後の展開の中で見てとれることは、前章で述べたとおりである。第一には、宗教者個人として単独でか、または既存の政党の候補者として政界に進出する方法、第二には、宗教団体が既存の政党またはその政党所属の候補者を支援して政界に影響力をもつ方法、第三には、宗教団体が独自の政党を設立して政界に影響力を行使する方法であった。

前章で述べたように、立正佼成会ほかの政治参加をしている多くの教団は、路線上のリベラルか保守かの相違はあるにせよ、主として第二の方法を採用しており、創価学会・公明党の場合は第三の道であった。近年、こうした宗教団体による政治参加のあり方、妥当性をめぐって議論が展開され、時には政治的論争や選挙時の論戦として沸騰することもあった。最近の論争の焦点はいうまでもなく創価学会・公明党をめぐるのである。

本章では創価学会・公明党の政治参加の方法を事例として、宗教社会学的な視座⁽¹⁾から、彼らがいかなる理由で、いかなる動機で政治活動に参加していったのか、外的な、たとえば政治的な要因なのか、内的な、すなわち宗教的要因なのかを検討していく。さらに、創

(1) 個人や社会集団の社会的行為を研究するには、いうまでもなくM・ウェーバーのいう「動機の意味理解」が不可欠であることはいうまでもない。特に宗教的行為や宗教集団の行為を把握するには、それら主体の主観的意味世界への内在的理解が不可欠である。その上で、そうした動機による行為が現実にはどのように展開したかという実証的客観的な把握と、その運動が周辺社会一般においては逆にどのように受け止められ、どのような反応を引き起こしたかという周辺の社会(集団)との相互作用、機能的影響関係を明らかにしていく必要がある。主体となる個人や集団の社会的行為を中心におく、以上のような一種の複合的視点からの接近を、ここでは宗教社会学的な観点という。筆者としてはM・ウェーバーの方法論的個人主義とE・デュルケームの方法論的全体主義のピーター・バーガー流の総合の立場が望ましいと考えている。

価学会が上記の第三の方法をもって政治に参加していった理由を明らかにしていきたい。その上で、単独政党を結成して政治に参加する方法の問題点と課題を考察していくことにする。これらの作業を通して、創価学会の宗教的世界を理解するとともに、最終的には、本研究の課題である、戦後日本の重層的な宗教的世界を解明していきたいと考える。

第二節 創価学会の政治参加と公明党の軌跡

創価学会の急速な成長と政界への進出が顕著なものであったことは事実であり、その方法も他の教団には見られない独特のものであった。1980年代までの過程は、前章で新宗教教団全体の政治参加の展開のなかでみてきたとおりであるが、ここで創価学会・公明党に焦点を絞りつつ、いくつかの転換点と90年代の動きを概観することから始めたい。

創価学会は1951（昭和26）年に戸田城聖が第二代会長に就任するが、3年後の54年11月には文化部を設置して政界進出の準備を開始し、翌55年4月の統一地方選に50余名の文化部員が立候補して、東京都議会議員1名を含む53名が当選し、地方議会での政界進出をはたした。さらに翌56年6月の参議院選挙で初の国政への挑戦がなされ、候補者6名中全国区2名、地方区1名が当選し、全国区での得票は約百万票を獲得した。こうして地方議会から参議院へ進出し、池田大作第三代会長就任（1960年5月3日）後の参議院選挙（62年）では9人全員当選を果たして参議院議員数を15名とし、院内交渉団体「公明会」を設立、同年9月には地方議員と合同で政治団体「公明政治連盟」を結成した。

この段階までの創価学会推薦の議員は、基本的に無所属で立候補し、また国政選挙においては参議院にのみ出馬した。このような方針に、やがて変化が訪れる。1964（昭和39）年5月3日の第27回本部総会において、次の7年を王仏冥合の総仕上げの時期とし、公明政治連盟を一步前進させて政党にし、衆議院に進出する。創価学会にあった文化局政治部を廃止し、創価学会は純粋な宗教団体として本来の宗教活動、折伏行に邁進する。政治の分野は公明政治連盟にまかせ、創価学会は公政連の支持団体、推薦団体とする、などが決定されたのである⁽²⁾。この方針を受けて、同年11月には、「公明党」が結成され、1967（昭和42）年の第31回衆議院選挙に初めて挑戦し、25議席を獲得して衆院進出を果たした。この段階で、従来は創価学会自体が政治活動の母体として地方議会や参議院に代表をおくっていた方式を改め、独立した政党「公明党」の支援団体、支持団体として位置づけて、「政治と宗教の分離」をおこなった。しかし、当時は創価学会もその宗教的目標として「王仏冥合」を掲げたままであり、また公明党も最終的には同じ目標をめざすとしていたため、両者の分離が曖昧であり、結局は公明党も創価学会の宗教的目標を実現するための政党にすぎないと見なされ、いわゆる「政教分離原則」に抵触するのではないかという不信がなかなか拭えなかった。

「公明党」の躍進はその後すすみ、1969（昭和44）年の第32回総選挙では一

(2) 池田大作「第六の鐘を鳴らそう」(昭和39年5月3日)『会長講演集 第11巻』創価学会刊、昭和40年1月2日、169-178頁。

挙に47議席を獲得して世間を驚愕させた。このような創価学会・公明党の急速な政界進出に危惧をいだく世論を背景にして、同年末から翌年にかけて「言論出版事件」が起こった。このときの社会からの一連の批判に対して、創価学会は70（昭和45）年5月の本部総会で、創価学会が目標の一つとする本門戒壇は「国立」である必要はなく、「民衆立」が本意である。国教化はかねてから否定してきたが、今後も決してめざさない。政界進出は宗教的目的を実現するためのものではない。公明党はあくまで大衆福祉をめざす政党であり、今後は中道政治を標榜する「国民政党」として広く国民の支持を受けうる政党になる。議員の学会役職兼務をはずして、両者の分離をさらに徹底する、等を明らかにして路線の転換がはかられた。その後、公明党はこの国民政党としての路線を維持して今日にいたっている。議席数の増減⁽³⁾はあったものの、また中道革新路線から中道保守路線への軸足の変化などが見られたが、政界で一定の影響力を保持しうる存在となり、時には政局においてキャスティング・ボードをにぎることもあった。

次の大きな転換期は、下って1990年代に訪れた。1993（平成5）年7月の第40回衆議院選挙で公明党は51議席を獲得したが、新生党などが分裂してしまった自民党は惨敗し、細川日本新党党首を首班とする「非自民連立政権」が7月29日成立した。この戦後史上初の非自民連立政権に、公明党からは3人が入閣した。これは戦後半世紀近く続いた自民党単独政権を退かせ、いわゆる55年体制に決定的な終止符を打った戦後政治史上重要な出来事であるが、その推進役として公明党は貢献し、政権にまで参画する経験を持ったのである。宗教が政治的支配の従属下におかれてきた日本の長い歴史の中で、また多くの場合、周辺的で少数派的存在としてしか扱われてこなかった新宗教運動を母胎として創出された政党が、政治権力の一部に参加したことは画期的な出来事であったといえる。

ただ、この非自民連立政権も長くは続かなかった。翌94年4月に第二次連立内閣が羽田孜を首相に発足したが、社会党が連立を離脱したため少数与党内閣となり、6月には瓦解してしまった。その後、村山社会党委員長を首班とする自民・社会・さきがけの保革野合ともいえる変則的な政権が誕生した。旧来の自社55年体制の残滓のような与党連合に対し、新生・日本新・公明・民社など6党派による新党「新進党」が12月10日に結成された。これは細川内閣時代に非自民政権の維持、二大政党体制の構築をもくろんだ小選挙区比例代表制が衆議院選挙に導入されたのにもとない、与党に対抗する政権交代可能な一大野党を形成しようという動きであったといえる。

公明党はこの時、新進党に参加する国会議員集団と、約三千名の地方議員集団「公明」とに分党した。「公明」は生活に密着した地域政治の党、草の根党として新進党とも距離を置きながら独自の行動をとることになった。旧公明党は中央政界では反自民野党として存在をアピールしていたが、地方政治においては都議会をはじめとして自民党と与党体制を組むケースが増大していたことも事実であり、このねじれが分党という形でむしろ明快になったといえよう。他方、公明党の支持母体であった創価学会も、新進党結成に先立つ11月10日、従来の公明党一党支持を転換し、今後の小選挙区比例代表制での衆議院選

(3) 公明党の議席数と得票数の変遷（衆議院・参議院）については、『新宗教大事典』弘文堂、570-71頁参照。

挙では、比例代表は「新進党」（当時はまだ「新・新党」）を支持するものの、小選挙区では人物本位で支持を検討する、自民党候補支持もあり得ると大きく方向転換を行った。野党「新進党」とも距離を保って牽制し、政治に対する影響力を保持しつつ、政界の動向が同会の宗教活動や会員の信仰に直接響かないようにとの配慮から生まれた方針ともいえるし、現時点から見ると、いずれ中央政界における自民党との連携をも視野に入れた深謀遠慮であったともいえる。ただ、従来の公明党一党支持が「政教一致」「政教分離違反」という批判を受けやすい関係であったのに対し、創価学会は「新進党」という政党の支持団体の一つになり、政界とさらに距離を置きつつ、政党支持へのフリーハンドを手に入れたことにもなり、また会員の政党支持の自由という公式見解とも合致する方向へと進んでいったと考えられる。

翌95年7月の第17回参议院選挙は新進党の圧勝に終わり、改選議席を倍増させて計56議席をえたのみでなく、比例区の得票では自民党の27.3%を抜く30.8%を獲得した。この選挙で創価学会の集票力の強さが改めて立証されたことになり、これに危機感をいだく自社両党が中心となって、創価学会の選挙活動に対する批判、広くは宗教団体の政治参加のあり方をめぐる批判・論議が激しくなされたことは周知のとおりである。同年3月にはオウム真理教の地下鉄サリン事件が発生し、この教団のさまざまな犯罪が明るみに出たことや、統一教会の合同結婚式や集金活動に対する反対運動が起こるなど、宗教団体自体のあり方が社会問題となり、その世論を背景に「宗教法人法」改正が強引に進められた⁽⁴⁾。

このような情勢の中で、創価学会を支持団体の一つとする「新進党」は寄り合い所帯の脆さを露呈しはじめ、小選挙区比例代表制で行われた1996（平成8）年10月の第41回衆議院選挙では、皮肉なことに自民党を復調させ、新進党は後退してしまった。小選挙区制の威力が発揮されたのである。結局、翌98年1月に新進党は解党し、旧公明党系の国会議員は「新党平和」を結成して、再び独自の政治集団を形成した。ただ興味深いことに、一部の議員は小沢一郎を党首とする「自由党」に移籍し、同じ信仰に立っても異なった政治的見解を持ちうることになった。同年11月7日、新党平和と公明は合流し、「公明党」が復活した。

その後の最近に至る過程は省略するが、公明党は中央政界においても自民党との連携を深め、1999（平成11）年10月5日に小渕政権下で自民・自由・公明三党による連立内閣に参加することになったことは周知のとおりである。

第三節 政治参加の動機

創価学会・公明党を焦点にした戦後の政治過程を概観してきたが、創価学会の積極的な政治参加を促した要因や動機を、次に考えてみたい。その場合、まず、この運動の内的動機を理解していかなければならない。特に宗教教団が純粋な信仰活動を越えて、またはその延長に、政治活動や社会的文化的諸活動を展開している場合は、その宗教理念や宗教的

(4) この過程については巻末年表を参照のこと。

信念との関連をできる限り正確に、また当事者の信念に即して把握していく必要がある。

分業化を前提とした近代社会においては、政治活動はいわゆる政党や政治団体などのような専門的職能集団によって担われ、運動目標やイデオロギーが政治的目的に明白に関連づけられていなければならない、もしくは、そうあるべきであるという「常識」のもとに判断されがちである。しかし、政治活動や社会文化活動はそうした専門的集団のみに許されているわけではなく、一般市民の素朴な疑問からの運動や「畑違い」の人々の参加があってしかるべきである。むしろ近代市民社会は、さまざまな領域で生活を営む多様な人々や集団の政治参加によってこそ健全に運営されるはずである。

戦後の日本社会で政治に参加してきた宗教者や宗教団体は、どちらかといえば玄人政治家集団ではなく、素朴な素人集団と見なした方がよい。その意味で運動の政治目標やイデオロギー的立場が分かりにくかったり、場合によっては適当でないこともあった。しかしなによりも、彼らの政治参加の動機が「宗教的」または「信仰にもとづく」ものであったことを理解していかなければならない⁽⁵⁾。

(1) 創価学会の運動も、牧口初代会長が「教育革命」をめざした初期を除けば、「宗教革命」を標榜する宗教運動が中心であった。従って政治参加の動機も、宗教理念の上でどのように考えられていたのかを、まず検討していかなければならない。

創価学会の政治への強い関心は、きわめて早い時期からあった。戸田城聖第二代会長は、就任以前の1950(昭和25)年3月発刊の機関誌『大白蓮華』7号に「王法と仏法」⁽⁶⁾と題する巻頭言を載せ、「一国の王法の理想は、庶民がその所を得て、一人ももる所なく、その業を楽しむ」ことであると政治の理想を説き、その理想を見失った最も劣悪な政治として太平洋戦争中の日本の政治をあげた。また戦後においても、一部中小商工業者の犠牲はやむえないとか、税金に苦しんで自殺するものがあったりもしたなどという政治は許し難いと批判した。そして仏法の「だれ一人をも苦しめず、あらゆる民衆の苦しみを救い、あらゆる民衆に楽しみを与える」抜苦与樂の慈悲の精神が、仏法を知ると知らずに関わらず、王法である政治に具現されなければならないと主張した。

(5) 宗教者や宗教団体による政治参加が可能になったことが、戦後の政教分離体制下での「信教の自由」の証である。しかし、信教の自由が保障されているからといって、あらゆる行為が無条件で許されるわけではなく、一般の諸法律に準拠していなければならないことはいままでもない。また、選挙などの活動においても、他の政治活動団体と平等の条件で行動しなければならないなど、ある程度の制限はある。

(6) 『戸田城聖全集』第1巻、聖教新聞社、昭和56年10月12日、25-9頁。

その後も、戸田は同様の考えを「王仏冥合論」⁽⁷⁾として展開し、政界進出の理念とした。その際、政界進出の目的は日蓮正宗の国教化や衆参両院の議席を独占して日本の政治をとるのではなく、あくまで「三大秘法の南無妙法蓮華經の広宣流布」、すなわち「国立戒壇（本門の戒壇）の建立」という宗教的目標にあると強調した。しかし、この主張は分かりにくく、世間から誤解を受けやすいものであった。この議論には、社会の繁栄が個人の幸福と一致する理想政治の実現という世俗的目的と、国立戒壇の建立という宗教的目的とが未分化であったし⁽⁸⁾、たとえ参議院でも国会における何らかの措置のうえに特定宗教の「国立」の戒壇を立てるとなると、日本国憲法の「政教分離原則」に反することになり、批判の対象となりやすい。もちろん個人や団体がいかなる思想や理念を主張しようと思信条の自由の範囲ではあるが、後に参議院への進出が現実となると、その違反への危惧が叫ばれやすい主張であったことは否めない。

ただ、1956（昭和31）年5月に掲載された「広宣流布と文化活動」という巻頭言によれば、戸田はさまざまな文化活動の必要性を説き、政界に理解を深めるための政界進出、一般大衆の支持を得るための言論活動、新聞雑誌や映画の活用、資本家や労働者双方を含む経済界への理解をえる諸活動などの幅広い活動を考えており、政界への進出も、「戒壇建立の必要性を十分に理解させるため」⁽⁹⁾であると述べていることから、国家権力による戒壇建立をめざしていたのではなく、人々への本尊流布を十分になしたうえで、その総意でもって建立するが、建立の意義や必要性を各界に認識させるために、政界進出を含む各種の言論文化活動が必要であると考えていたといえる。

このような「宗教的動機」から、戸田時代に政治参加が開始されるが、その後、池田会長時代になっても、当初は同じ路線を踏襲し、創価学会推薦の議員は、基本的に無所属で

(7) 「王仏冥合論」（昭和31年8月1日から翌年4月1日）、同前書、200-253頁。「われらが政治に関心をもちゆえんは、三大秘法の南無妙法蓮華經の広宣流布にある。すなわち、国立戒壇（本門の戒壇）」の建立だけが目的なのである」（200頁）とある。その一方で、「社会の繁栄が、即個人の幸福と一致しないということが、昔からの政治上の悩みではないか。ここに、日蓮大聖人が政治と個人の幸福とは一致しなければならぬと主張あそばされたのが、王仏冥合論である。社会の繁栄は、一社会の繁栄であってはならない。全世界が、一つの社会となって、全世界の民衆が、そのまま社会の繁栄を満喫しなければならない。それが王法と仏法との冥合である。日本民衆の幸福のために、他の民衆を犠牲にしてはならないし、アメリカ民衆の幸福のために、日本民衆を犠牲にしてはならない。共産主義の一指導者の幸福のために、他国の民衆が犠牲になってはならない。世界の民衆が、喜んでいける社会の繁栄のなかに、各個人もまた、喜んで生きていかなければならぬ。それが、王仏冥合の精神である。」（252-253頁）という「王仏冥合」の理念を語っている。

(8) 宮田幸一「牧口常三郎、戸田城聖と『法華經』」『東洋学術研究』第38巻第2号、1999年11月、75頁。

(9) 「広宣流布と文化活動」（昭和31年5月1日、同前全集、192-195頁）には、「国立戒壇（本門の戒壇）の建立は、日蓮門下の重大使命である。しかし、重大使命であるとしても、もし国立戒壇が現在の状態で建立されたとしたら、どんな結果になるであろうか。・・・ゆえに（その）前提として、本尊流布が徹底的になされなければならぬ。・・・三大秘法の本門の戒壇の建立は、本尊流布の遂行とともに、当然に完成されることは、言うまでもないと信ずる。」「しからば、文化活動の内容はいかにというに、まず政界に、国立戒壇（本門の戒壇）建立の必要性を、十分に理解させることである。しかして、この理解の成就是、一般大衆の支持からくることはもちろんである。一般大衆の支持を受けるためには、言論界の理解を根幹とすべきである。・・・」とある。

立候補し、また国政選挙においては参議院にのみ出馬した。その理由は、創価学会の政治参加は「王仏冥合」という宗教的目的の達成のためと引き続き考えられていたこと、また横暴でわがままな権力者を厳しく監視し、国民と遊離した民衆不在の政治を是正して国民の生活に密着した政治活動を行うべきであること、衆議院は政党政治の場であるので「宗教団体」である創価学会は進出しない。参議院は基本的には「良識の府」であり、政党以外の文化人や労働組合などのさまざまな団体の代表によって構成され、衆議院から回された法案を厳正中立の立場で、全国民の利益を考慮して審議する場であるので、宗教団体が代表を送り込むのは何ら不自然ではないというものであった⁽¹⁰⁾。

(2) こうした方針が変化したのは、すでに述べたように1964(昭和39)年である。同年5月3日の第27回本部総会において、創価学会は次の7年を王仏冥合の総仕上げの時期とし、

①日蓮正宗総本山に正本堂を建立寄進する。

②6百万世帯の会員をめざす。

③第三文明建設のため仮称「創価文化会館」を本部周辺に造る。また各県に会館を建てる。

④公明政治連盟を一步前進させて政党にし、衆議院にだす。創価学会にあった文化局政治部を廃止し、創価学会は純粋な宗教団体として本来の宗教活動、折伏行に邁進する。政治の分野は公明政治連盟にまかせて自由に活躍してもらい、創価学会はあくまで公政連の支持団体、推薦団体とする。

などが決定された⁽¹¹⁾。

この方針を受けて、同年11月には、「公明党」が結成され、1967(昭和42)年の第31回総選挙に初めて挑戦し、25議席を獲得して衆院進出を果たした。この段階で、従来は創価学会自体が政治活動の母体として地方議会や参議院に代表をおくっていた方式を改め、独立した政党「公明党」の支援団体、支持団体として位置づけて「政治と宗教の分離」をおこなった。しかし、当時は創価学会も公明党も活動の目的として「王仏冥合」を掲げたまま⁽¹²⁾であり、また「両者は一体不二である」などの表現が使われたため、両者の分離が曖昧であり、結局は公明党も創価学会の宗教的目標を実現するための政党にすぎず、「政教一致」の体制をめざすのではないかという世間の疑念が消えなかった。

こうした不信を払拭するため、創価学会と公明党の関係をさらに分離し、「公明党」は宗教的目的をめざす「宗教政党」ではなく、あくまで大衆福祉などの「世俗的」な政治目標の実現をめざす「国民政党」であると位置づけたのが、1970(昭和45)年5月3

(10) 東大法華経研究会編『創価学会の理念と実践』第三文明社、1975年、133-135頁。こうした考え方は、池田大作「衆院選に対する態度」(昭和35年6月10日)『会長講演集第一巻』創価学会刊、昭和36年8月24日、86-90頁。同「次の目標に前進」(昭和37年7月5日)『同前 第七巻』昭和37年10月12日、140-142頁。同「新しい政治を期待」(昭和38年3月7日)『同前 第九巻』昭和39年3月16日、67-70頁、などに表明されている。

(11) 池田大作「第六の鐘を鳴らそう」(昭和39年5月3日)『会長講演集 第11巻』創価学会刊、昭和40年1月2日、169-178。

(12) 公明党結党時の党綱領には、「王仏冥合、地球民族主義、人間性社会主義」が掲げられていた。

日の本部総会における池田会長講演⁽¹³⁾である。その内容をやや詳しく整理すると、

- ①創価学会の目標とする広宣流布は、「妙法の大地に展開する大文化運動」であり、生きた仏法の社会への脈動である。正本堂建立は広宣流布の到着点ではなく、現実社会に仏法を反映させ、新しい文化を築いていく「化儀の広宣流布」の出発点である。
- ②本門戒壇は「国立」である必要はなく、純真な信心を貫く民衆の力によって建立される「民衆立」が本意である。従って、将来においても国会の議決等にはよらないことを明言する。国教化は、一閻浮提という世界宗教をめざす日蓮仏教の意義からも外れることであり、かねてから否定してきたが、今後も決してめざさない。
- ③政界進出は戒壇建立のための手段ではなく、創価学会の宗教的目的を実現するためのものではない。公明党はあくまで大衆福祉をめざす政党であり、宗教上の目的を党の目標とする必要はない。あくまで信教の自由を遵守し、宗教的には中立を貫くべきである。今後は中道政治を標榜する「国民政党」としての方向をさらにはっきりさせ、人事・政策などを自主的に決定し、学会の内外を問わず広く国民の支持を受けうる政党になってほしい。
- ④創価学会と公明党の分離をより明確にするため、議員の学会役職兼務をはずすなど制度上の分離をさらに貫いていく。
- ⑤学会は公明党の支持団体として各地域毎に選挙支援をするが、会員の政党支持の自由は堅持する。
- ⑥池田会長自身も、生涯、宗教人として生きる決意であり政界にでることはない。

等を明らかにした。

この講演でさらに注目すべき点は、政治を含めた社会への諸活動の基本理念を、従来の「王仏冥合」ではなく、「立正安国」の理念に求め、「立正」を宗教の次元、「安国」を社会の次元として両者を峻別したことであろう。立正とは正法をたてることであり、宗教革命であり、それは個人の内面の信仰の次元である。安国とは社会の繁栄、民衆の幸福、世界平和である。従って、安国は立正の理念や実践から直接導かれるのではなく、立正と安国をつなぐより一般的な理念が求められる。それらが「生命の尊厳」「人間性の尊重」「絶対平和主義」であり、それは「人間の生存の本質」からでてくる「人類に普遍」しうる理念であり、それらを「人間主義」の理念と呼ぶと述べた。この原理から王仏冥合論を整理すれば、王とは安国のことであり、仏が立正にあたる。「仏法でいう王とは、全民衆、全社会を包含した内容であり、もはや、国王を指すのでもなければ国家権力でもない。現代的に言えば政治、教育、文化など、社会全般のことを指すと考えるべき」であり、「主権在民の現代では、民衆が王であり、社会が王」であると論じたのである。

そして安国をめざす活動、すなわち社会的活動の次元には宗教性を直接持ち込む必要はなく、立正をめざす信仰活動によって「人格を陶冶」した人々が、「生命の尊厳」等の理念を掲げて政治や社会の諸活動に取り組むべきである。公明党を誕生させたのも、それらの人間主義に基づく人類普遍の諸理念を政治の分野に実現してほしいと願ったからである。

(13) 同「人間勝利の大文化めざして」(昭和45年5月3日)『池田会長講演集 第三巻』聖教新聞社、昭和46年5月3日、3-56頁。

従って、「公明党は、安国の次元に立つものであり、立正を問題にする必要はない。むしろ、個人として立正を確信することは信教の自由であるが、党としては一切、宗教上の問題を政治の場で議論する必要はない。また、あってもならない。また宗教上の目的を党の目標とする必要もないし、すべきでもない。あくまで現行憲法に定める信教の自由を遵守し、宗教的には中立を貫き、政教分離で行けばよい」と明言した。

他方、創価学会自体は、あくまで宗教の次元に立ち、立正をめざす宗教運動を展開して信仰の次元から人間性の陶冶をめざし、「妙法の大地に展開する大文化運動」である「広宣流布」を目標として、「人間性の躍動を根底とする新しい文化の創造」「時代の人間形成をもたらす教育事業」を宣揚していくと明示したのである。この講演では、そのほかに創価学会会長職の任期制や選挙制の導入、上意下達的な体質の改善、これからのコンピューター時代に潜む人間性の危機、今後は国家の論理ではなく人間の論理が優先する時代であるべきなどの興味深い主張も見られるが、それらは割愛する。

(3) 創価学会は、以上のような理念と信念に基づき政治に積極的に参加していき、独自の政党である「公明党」を誕生させた。その過程で宗教と政治の次元の混同も見られたが、1970年以降は、両者を理念上も、また組織上も区分を明確にし、創価学会は宗教団体として布教活動と仏教に基づく文化・教育・平和理念の宣揚、会員の人格陶冶を中心とする運動を展開し、公明党に対しては支持母体、選挙支援団体と位置づけていった。さらにいえば、創価学会は党の諸活動を監視し、必要なときには意見を述べる「圧力団体」となったといえるであろう。

その後、公明党自身は「国民政党」として他の諸政党と同じく具体的な諸政策を掲げて、政権をめざす活動を展開して今日にいたっているが、その基本には前述の「生命の尊厳」「人間性の尊重」「絶対平和主義」などの「普遍的理念」が置かれていることはいうまでもない。その意味では、資本主義か社会主義・共産主義か、自由主義か平等主義か、民主主義か専制主義かなどの政治経済次元の諸原則をもとに成立している既成政党とは組織原理が異なっていることは否定できない。従って、既存の政治思想の上で、いかなる社会や国家をめざすのか理解しがたいことになる。それはまた政権党や政府の政策の不備を見いだして改良を迫る運動としては有効であるが、単なる補完政党としての機能を果たすことにしかならず、体制擁護の域を出ないことにもなる。これらの弱点は、公明党が国民政党の道を歩んだとしても、宗教的理念を根底にもつ、上述の「人間主義に基づく普遍的諸理念」から出発していることの限界または制約ともいえる。

これらの諸課題を背負っているとはいえ、創価学会が公明党を誕生させて今日にいたった過程は、これまでの日本の宗教史および政治史上、かつてないドラマであったし、壮大な実験であった。しかしながら、創価学会が行う政治活動や社会活動、文化活動の内的動機は、「広宣流布」「王仏冥合」「立正安国」などさまざまな術語で語られるにせよ、その中心にあるのは宗教的理念であることは明らかである。その諸理念の基本は、まず国民の多くが創価学会の主張する日蓮仏教を信仰するように活発な布教を行い、信仰した一人一人が日蓮仏教の精神、戸田の言葉では「仏法の慈悲の精神」を身につけ、生活に生かしていくことを目標としている。ただ個人生活や布教というレベルに留まらない広がりをもって、それらの理念が解釈され主張された点が重要である。

創価学会が基本的な宗教理念として信奉する日蓮仏教は、日蓮自身が自負しているとおりの法華経を最も優れた經典と見なす「大乘仏教の伝統」に立脚している。それは根本的には個人の救済、すなわち「成仏」をめざしたものであるが、それは孤立した個人の単独の悟りや成仏でよしとするものではなく、自身の成仏は他者の成仏をともなうて完成する、または悟りをえたものは菩薩としてこの世に留まり、他者の悟りを助けるという精神に貫かれてもいた。ゆえに、その世界を十全に実現していこうとすると、単に個々人の救済や内面生活における充足で満足するものでない。また日蓮は「一生成仏」を強調したが、それは当時の浄土思想に見られた彼岸での往生を否定し、「現世」での「成仏」、すなわち「現世での自己救済」こそが仏教の基本の教えであることを、改めて説いたものであった。この「現世での自己救済」をめざした日蓮自身の思想の発展として、全ての民衆の現世での平和な生活が保証される「仏国土の実現」という、理想社会の建設をめざし積極的に社会に関わっていく人間の主体性を重視した立正安国の思想が説かれたことも、周知の通りである。

もちろん、そうした現世への現実的関与を否定し、内的な世界での救済でよしとする信仰の立場もある。「近代思想」や「近代主義」の立場に立つ思想家や学者は、その立場を宗教信仰の世界にも適用しようとした。その場合、現実的諸矛盾に対してはただ堪え忍ぶことを教える忍従の思想となるほかはない。しかしながら、個人の人生が社会や国家、自然との相関関係の中で規定されている以上、宗教が現世でのより善き生を追求すればするほど、形態や方法は様々であるにしても、個人を規定する社会、文化、自然への積極的な関与を求めていくのは当然である。大乘精神、そして日蓮の思想はこうした現世への積極的な関わりへの志向性をもったものであった。また、創価学会を創立した牧口や戸田、さらに池田各会長の軍国主義との対決や戦争体験は、個人の内的救済に限定した信仰で満足するものではなかった。故に、創価学会の理念と運動は、他者との人間関係の向上や改善、人間が生きる場としての社会、人間の生きる意味を与える文化、生存の絶対的必要条件である平和などの諸問題に無関心ではいられないものであった。事実、そのような精神の展開として平和、教育、文化、政治へ旺盛な関心をもち、運動を展開してきたのである。創価学会は社会問題、文化の変革に積極的に取り組む志向性を持った仏教運動であり、この強い社会的責任、社会的関心が創価学会の仏教運動の特徴といえよう。

このような社会的関心の強さを示す端的な行動として、公明党の設立をともなう政治参加があったと考えられる。その後の発展が急速で、政治的影響力もますます強まっていったことから、創価学会は宗教団体ではなく政治団体であるという極論をとる政治家、学者、文化人も出現した。しかし、根本的な動機は上述のような、個人の人間革命は個人により善なる生き方の探求から、生活領域全般の改善、さらに社会的文化的領域の改善をめざすものであるという「宗教理念」の展開であったといえるのである。

(4) 次の疑問としては、政治参加のあり方はすでに述べたように多様な形態や方法があるなかで、なぜ創価学会は独自の政党を結成する方法を採ったのであろうか。また、その場合の問題点や今後の展望はどのように考えていたのであろうか。こうした点についての資料や情報は十分ではなく、当事者による言明も曖昧なものしかない。

創価学会が政治に参加していった理由を、まとまった形で表明した最近のものは、19

95年1月18日に外国特派員協会で行われた「秋谷会長講演」である。これを参考にしながら、この問題を私なりに考えていくことにする。

この講演で、政治に関わりをもった動機として第一に強調された点は、「庶民大衆の手に、政治をより身近なものとして取り戻していききたいという願い」であり、さらに「哲学なき政治に慈悲の精神を反映させたいという思いから」であったという。

創価学会は1955年の統一地方選挙で始めて地方議員を誕生させたが、「当時の創価学会は全く無名の庶民の集まりでした。いわゆる未組織労働者であり、中小零細企業で働く人々が多く会員にいました。日本の社会にあつて、政治的にも経済的にも、なかなか政治の光が当たらず、ともすれば社会から疎外されがちな庶民大衆が創価学会」であったという。確かにこの階層は当時、自民・社会両党などの支持層と異なり、政治の光も当たらず、政治の恩恵も受けられない人々であった。こうした人々に政治の光を当てるのが本来の政治の役割であるべきと考え、独自の政治勢力を形成し、やがて政党を結成したということである。

第二にあげられたのは、戸田会長の「青年よ、心して政治を監視せよ」という呼びかけに深く共鳴したという点である。これは一般民衆の政治への無関心が政治を墮落させる。従つて、戦後民主主義の社会にあつては一般庶民の政治への積極的な関心、参加が重要であるとの認識を示すものであった。公明政治連盟や公明党が、当初「政界浄化」を強く掲げて成果を上げたのも、この呼びかけの反映であったといえる。

第三に、より重要な動機として述べられたのは、宗教者の自由な活動と権利、すなわち「信教の自由」を守るためであったという点である。戦前戦中と軍部政府が国家神道のもとに宗教統一を強行し、抵抗した創価教育学会は弾圧され、初代牧口常三郎会長は獄中で殉教した。この経験は創価学会の反権力、反国家主義精神の骨格を形成していることはいふまでもない。戦後においても、新しい宗教運動は長い間淫祠邪教視され、村八分にあつたり、労働組合からも抑圧された。従つて、「民主主義の発展のためには、欠くことのできない『信教の自由』を確立するためにも、政治との関わりを痛切に感じていた」という。

こうした主張から読みとれることは、まず1950年代から60年代にかけての創価学会員の多くが、都市の中小零細企業で働く未組織労働者であったという事実である。当時、大企業に働く労働者は労働組合に加入し、労働組合の総連合としての「総評」が社会党という政治的アームをもって政界に影響をもった。しかし、創価学会に集った人々は、こうした労働組合・労働運動からも疎遠な存在であった。この階層は自民、社会両党などの票田となった社会層と異なり、政治の光が当たらない、つまり社会保障や労働者の権利などの問題で不満や意見を政治に反映させるすべを持たない階層であった。政治の恩恵を受けていないこれらの階層に属した彼らが、政治を身近なものに取り戻そう、政界を浄化し、王仏冥合を実現しようとして地方議会に進出し、さらに参議院に進出した。しかし、その結果として、中央政界の現実には衆議院を中心とする派閥政治、財界と労組という階級利益団体間の利害対立を背景にした自社両党間の対決／談合政治であり、衆議院へ進出しなけ

れば現実的な政治的影響力を確保できないということを学んだに違いない⁽¹⁴⁾。

かくして衆議院に進出したが、その際、なぜ公明党という独自の政党を結成して挑んだのだろうか。第一に考えられる理由は、既成政党への不信であろう。自民党が体制維持政党として旧支配層・財界を基盤とし、宗教界においても既成宗教、伝統宗教を支持基盤として取り込んでいたことはいうまでもない。こうした既成諸勢力と結びついた自民党政府が、創価学会の布教活動や選挙活動に警戒を強め、「学会の折伏大行進は破壊活動防止法に該当する」（法務省公安調査庁長官、55年11月）という見解が表明されるなど、創価学会の布教活動や選挙活動に対する干渉や妨害が次第に露骨になってきていた。こうした中で、56年5月に大阪の青年部員5人が暴力行為・傷害容疑で逮捕され、翌57年7月には池田参謀室長（当時）が選挙違反容疑で逮捕される「大阪事件」が起こっている。

政府自民党側だけでなく、勤労者階級の味方であるはずの労組・社会党側からも、創価学会は敵対視された。その代表的な事件が、北海道での「炭労問題」である。1957年5月、当時最大の労組といわれた北海道炭坑労組は来るべき参議院選挙で社会党候補支持することを機関決定していたが、創価学会員でもあった組合員が創価学会の候補者のポスターを貼るなど応援したため、組合決定に対する統制違反として当組合員を除名処分にし、さらに創価学会弾圧計画なるものを発表した。創価学会は青年部が中心となって抗議集会を開くなど、炭労の強圧的方針に真っ向から対決した。

このような体験から、財界を背景にした自民党や大企業中心の労組を基盤とした社会党など、既成の諸政党への不信と強い反感が生まれたことは相違ない。従って、既成政党におもねって支援したり、既成政党の候補者の一員として代表を送りこむなどの方法は、当時の創価学会にとっては考えられないことであつた。創価学会員の理念や声を政治に反映させるには、独自の政党を結成して臨むしかないと判断したであろうことは、容易に理解できる。

第二には、既に述べたように、参議院は「良識の府」であるので、政党以外の文化人団体などの各種団体が代表を送り、厳正中立の立場で衆議院からの法案を審議すべき場と考えていたのに対し、衆議院は各種利益団体、圧力団体の代表が政党を結成して臨む「政党政治の場」という認識が、比較的初期からあつたことであろう。従って、衆議院に臨むには「政党の結成」という選択肢となつたと考えられる。

第三の理由として考えられる点は、「信教の自由」を守るためであつたという主張からの類推である。この主張から、創価学会が公明党を結成しながら政界に進出していった足どりは、宗教活動の自由を正当に保障するシステムを国家機構の中に確立しようという意図があつたと考えられないだろうか。そして、それを最も効果的に確保し機能させるため

(14) この点で参考になる見解は、池田名誉会長と田原総一郎氏との対談での発言である。「田原 昭和39年の11月に公明党が結成されました。そもそも公明党をつくったのは池田さんだとか。・・・池田 そのとおりです。もともと公明会の土台は戸田会長が作りました。ただ、弁解のようになるが、本当は私は衆議院には出したくなかったんですよ。それは、戸田会長が『衆議院には出さないほうがよいと思う。出すとお前が誤解される』と言ってました。しかし、当時の議員たちが『衆参両院なければ本当の政治はできない』といいはじめた。だから、これも時代の流れ、社会と人心の動きというものと思い、時代に即応していくことが正しいと判断したものです。」（田原総一郎「戦後50年の生き証人に聞く④、『中央公論』平成7年4月号、38頁）

に、宗教的理想を同じくする同志を政界に送り出し、さらに独自の政党を結成して衆議院での地歩を固める方法が確実であったことはいうまでもない。また、この信教の自由を守るという主張は、他の宗教教団の自由を擁護するという普遍的な主張とともに、当時、新宗教全体に多かれ少なかれ向けられていた国家権力や警察の不当な干渉や介入その他から、創価学会それ自体をも守ることも意味していたといえる。そうであるならなおさら、確実な政治勢力を衆議院に確保することが必要だったに違いない。

他の教団も、宗教の自由な活動を保障し正当な権利を守るための対抗手段を、様々にとっていった。1951（昭和26）年の「新日本宗教団体連合会」（略称・新宗連）の結成も、そのひとつである。そしてやがて、この連合会は新宗教教団の政界進出の母体ともなり、新宗連として独自の候補を政権政党の一員として送り出したり、また既成政党の特定の候補を支援することなどで、信教の自由を保障させる努力をしてきたといえる。しかしその場合、既成政党の政治力学の中で宗教教団側は常に煮え湯を飲まされてきたことも事実である。既成政党は大票田としての宗教教団に選挙の時のみ低姿勢で迫るが、基本的には利用するだけ利用し、その権利と理念を正当に評価したことはなかったといって過言ではない。既成政党を支援したところで、信教の自由が保障される「保証」はないに等しい。

これらの推測を交えた理由から、衆議院に独自政党を結成して臨んだと思われる。しかも興味深いことに、その際にモデル・ケースとして考えられていたのは、「総評—社会党」の関係であった。炭労問題などで苦渋をなめた創価学会にとっては、対抗勢力としての地位を築くうえでモデルとして想起したのが「総評—社会党」であったのだろうか。公明党の結成を発表した直後の男子部幹部会（1964年5月11日）で、池田会長（当時）は次のように述べている。「あまり例にとりたくありませんが、いちおう革新政党であるといわれる社会党、総評との関係と考えられるわけであります。推薦支持団体としての創価学会と公明党は、この関係になるわけでございます。私どもが支持し、推薦し、この腐敗しきった政界を見事に公明党の議員で改革してもらおうではございませんか」⁽¹⁵⁾。

第四節 政教分離論からの問題

創価学会は、以上のように「公明党」という独自の政党を結成して政治に参加していった。その政治参加をめぐって、以来、さまざまな疑問や批判が提出されてきたが、その主要な問題について考えてみたい。論点を大別すると、憲法に規定された政教分離原則などとの関連における法律上の問題と、宗教集団の性格や社会との一般的関係などの宗教学や宗教社会学から考えられる問題とに分けられる。

(15) この引用部分の後に、宗教団体が政界にでる理由も改めて述べられている。興味深いので引用しておく。「・・・よく『宗教団体から政界に出ることはおかしいではないか』という時代遅れの愚論をいう人がおります。・・・ケネディ大統領、彼は立派なカトリックの強信者です。・・・また社会党の委員長もクリスチャン、民社党の幹部もクリスチャン、池田総理は真宗の信者。・・・新興宗教の連中も、みんな議員を出しているではありませんか。全日仏も政治結社を作っているではありませんか。なにも創価学会だけではありません」（昭和39年5月11日男子部幹部会講演）、前掲『会長講演集 第11巻』、194 - 195頁。

まず、憲法原則など法的な側面から、しばしばあげられる問題は、

①両者の関係は、日本国憲法で規定した「政教分離の原則」に違反していないか。

②宗教法人法において、「宗教団体」とは宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とする団体と定められているが、創価学会は選挙運動や政治活動をもつばら行い、宗教法人としての資格に欠ける。

③非課税措置などで優遇されている宗教団体が選挙活動などで、その施設や人員、経費を活用することは、法の下での平等原則に反する。

などであろう。これらの問題から検討に入りたいと思う。

（１）政教分離原則とは何か

宗教と政治との関わりを考える場合、「国家」との関係と「政治」との関係を峻別する必要があることは、すでに指摘した。国家、特に近代国家とは、国境で固定された領土をもち、「国民」を構成員として、単一の統治機構と独立した主権をもつ高度に組織化された社会集団である。国家には統治者による支配と被統治者の服従という関係が発生し、ゆえに支配の正当性を根拠づけ、統治権力行使のルールを制定し、ならびに国民の権利の保障と義務づけを行う手段が必要となる。その手段を「法律」によって定めたのが近代法治国家である。

それに対し、政治とは権力の獲得や保持をめぐる抗争、および権力を行使する活動一般をさす。ここで権力とは、ある個人なり集団なりが特定の方法（制裁、威嚇、実力の行使等）によって、他の個人や集団の意思および行動に影響を与えうる能力をいう。従って、政治は特に国家のみに特有な現象ではなく、あらゆる社会集団について、また社会集団相互において広くみられる現象である。以上の一般的な政治活動を「広い」意味での「政治」とすれば、「国家」に焦点を合わせた権力の行使を「狭い」意味での「政治」ということができる。それは、一定の国家体制のもとで国家が政治権力を行使する、すなわち国家の立法、司法、行政などの統治行為を行う場合は「狭い」意味での政治の主たるものであるが、さらに、国家権力の掌握をめざす行為、また国家権力への影響力を確保・行使する行為も「狭い」意味での「政治」活動ということができる。

「政教分離原則」とは、宗教団体または宗教一般と「国家」との制度上、また国権行使上の分離を意味しており、「政治」と「宗教」との分離ではない。その上で、「広義の政教分離」とは「国家と宗教一般との分離」(separation between the State and religion)を意味しており、この場合、国家は基本的に一切の宗教性を帯びてはならないし、一切の宗教的活動および宗教を助長する行為をしてはならないという原則となる。「厳格な政教分離原則」とか「絶対的な政教分離原則」とも称される原則である。それに対し、「狭義の政教分離」とは「国家と宗教団体との分離」(separation between the State and Church)を意味し、国家は特定の宗教団体に国教制や公認教会制などによって特権的な地位や恩恵を与えてはならないし、また逆に特定の宗教団体が国家と一体になったり、国家権力を行使してはな

らないという原則となる⁽¹⁶⁾。

日本国憲法においては、信教の自由の保障と政教分離原則について、どのように規定しているだろうか。関係する規定は、20条と89条である。

(20条) 信教の自由は、何人に対してもこれを保障する。いかなる宗教団体も、国から特権を受け、または政治上の権力を行使してはならない。②何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない。③国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教活動もしてはならない。

(89条) 公金その他公の財産は、宗教上の組織若しくは団体の使用、便益若しくは維持のため、……これを支出し、又はその利用に供してはならない。

この20条一項前段と二項が「信教の自由」の保障を、同条一項後段と三項が「政教分離原則」をうたったものである。89条は「政教分離原則」を財政面から重ねて規定したものである。「信教の自由」という言葉は、現憲法のみならず、旧憲法(28条)にも、また宗教法人法などにもあるが、「政教分離」ということは、いずれにも明記されていない。しかし、現憲法における宗教的自由に関する原則は、神道指令の「国家と宗教の分離」原則に基づいて導入されたのであり、戦後の宗教行政は日本国憲法と両覚書(人権指令、神道指令)の双方に立脚して行われることになったのであるから、いわゆる絶対的政教分離、厳格な分離原則が採られていると理解すべきものであった⁽¹⁷⁾。そして上記の条文から、その政教分離の原則は次の三つということになっている。

1. 国が宗教団体に特権を与えることの禁止
2. 宗教団体が政治上の権力を行使することの禁止
3. 国及びその機関が宗教的活動をすることの禁止

(16) こうした広狭の政教分離原則の理解とともに、「信教の自由」との関係で、①厳格分離論、②信教自由優先論・調整理論、③非優先原則・中立論とに分けることもできる⁽¹⁸⁾。「厳格分離論」とは、ジェファースンの有名な「分離の壁」思想に基づく国家と宗教一般の厳格な分離を主張する立場であり、前述の「広義の政教分離」に重なる主張である。分離の壁はそれ自体が目的であり、たとえ宗教的自由が侵害されても、国家による一切の宗教的行為および宗教を助長する行為を禁止する。両者の相互不干渉の原則ともいえ、国家の非宗教性を重視し、厳密な世俗国家の確立をめざすものといえる。「信教自由優先論・調整理論(accommodation theory)」とは、政教分離はあくまでも「信教の自由」を保障するための手段であり、その自由を増進するためには分離原則や政策の適用も適宜調整すべきという立場である。歴史的慣行とのプラグマティックな調整をはかった立場ともいえる。「非優先原則・中立論」とは、すべての宗教団体を平等に取り扱うことによって、国家は宗教団体に中立的で好意的態度を維持すべきとする立場である。ただ、諸宗教に対する中立のみでなく、非宗教への中立を堅持しようとする厳格分離論に近くなるともいわれる。

(17) 文化庁宗務課編『明治以降宗教制度百年史』1970年、275、299-300頁。しかし、占領解除後の政教分離原則をめぐる裁判所の判断は、厳格な分離主義から津地鎮祭裁判における日本的「目的効果論」の採用に見られるように、調整理論(Accommodation Theory)または便宜供与主義(百地)に移行しているとも考えられる。なお地鎮祭訴訟における最高裁判決では、国家と宗教の「完全分離が理想である」とも述べており、憲法の原理的な理論としては、完全分離、すなわち厳格な政教分離の理念が横たわっていることを忘れてはならないと考える。また同判決では、「政教分離原則とは……国家の非宗教性ないし宗教的中立性を意味するものとされている」と論じているが、この両者は本文で述べたように異なる原理である。

(2) 宗教団体による政治活動の可能性と限界

この日本国憲法の政教分離原則との関連で、公明党に対する創価学会の支援活動が問題視されるのは、20条後段の「宗教団体は・・・政治上の権力を行使してはならない」との規定に違反しているのではないかという批判が、一部の政治家や学者からなされる点である⁽¹⁸⁾。焦点は、憲法でいう「政治上の権力」が具体的に何を意味するかである。明らかに、上述の一般的な広い意味での「政治」活動における他者への影響力行使などを指しているわけではない。

この解釈をめぐる公式見解は、いまのところ数度にわたる政府見解⁽¹⁹⁾しかないが、それによれば、「政治上の権力」とは国または地方公共団体に独占されている立法権、課税権、裁判権、公務員の任免権などの「統治的権力」、つまり「国家権力」であるとの立場が明らかにされている。それはまた憲法学上の通説でもあるという。従って、憲法上禁止されているのは、宗教団体自らが国又は地方公共団体が独占する統治的権力を委託などによって行使する行為であり、「政治」活動一般が禁じられているわけでは決してない。国家をめぐる「狭い」意味における「政治」活動においても、国家権力への影響力を確保しようとする行為など、基本的には禁じられていない。

以上を整理すれば、日本国憲法の政教分離原則によって禁止されている行為は、まず国家が、

(18) 学者としては、故田上穰治氏（『新版日本国憲法原論』青林書院、1985年）や日本大学教授の百地章氏（「戦後日本の政教分離」『國學院大學日本文化研究所紀要』第85輯、2000年）などがある。

(19) 清水伸編著『逐条日本国憲法審議録第二巻』424頁（有斐閣、1962年）「政治上的の権力」の行使の意味について、憲法制定の際の国会において、以下のような審議がなされている。

松沢兼人（日本社会党一衆委7.16）「いかなる宗教団体も」「政治上の権力を行使してはならない」と書いてあるのであります。これは外国によくありますように、国教と云うような制度を我が国においては認めない。斯う云う趣旨の規定でありまして、寺院や或は神社関係者が、特定の政党に加わり、政治上の権利を行使すると云うことは差支えがないと了解するのでありますが、如何でございますか。

国務大臣 金森徳次郎 宗教団体そのものが政党に加わると云うことがあり得るかどうかは、遽かに断言できませんけれども、政党としてその関係者が政治上の行動をするとかうことを禁止する趣旨ではございません。

松沢兼人 我が国に於きましてはそう云う例はございませんが、例えばカトリック党と云うような党が出来まして、これが政治上の権力を行使すると云うような場合は、この規定に該当しないと了解して宜しゅうございますか。

国務大臣 金森徳次郎 この権力を行使すると云うのは、政治上の運動をすることを直接に止めた意味ではないと思います。国から授けられて、正式な意味に於て政治上の権力を行使してはならぬ。斯う云う風に思っております。

そのほか1970（昭和45）年の国会における「衆議院議員春日一幸君提出の宗教団体の政治的中立性の確保等に関する質問に対する答弁書」（「憲法の定める政教分離の原則は、憲法第20条第1項前段に規定する信教の自由の保障を実質的なものにするため、国その他の公の機関が、国権行使の場面において、宗教に介入し、または関与することを排除する趣旨であると解しており、それをこえて、宗教団体又は宗教団体が事実上支配する団体が、政治活動をするをも排除している趣旨であるとは考えていない。」）等を参照のこと。桐ヶ谷章「宗教団体の政治活動—政教分離原則の意味—」、大石真・桐ヶ谷章・平野武共編著『憲法20条』第三文明社、2000年5月、106-112頁および注13-17に詳しい。

- ①特定の宗教団体に特権を授けたり、
 - ②何らかの宗教活動を行うことである。また、
 - ③国民に対し特定の宗教的行為や宗教的信仰を国家が強制することも厳禁である。
 - ④上記には、特定の教団の利益のために国家権力を行使したり利用することも含まれると考えられる。
 - ⑤国家は公金や公の財産を特定の宗教団体に支出したり、利用させてはならない。
- 他方、宗教団体は、
- ⑥統制的権力を行使することを禁じられており、
 - ⑦公金や公の財産を使用する事が禁じられている、
- ということができる。

従って、国家機構の担い手である首相や閣僚、国会議員等が、靖国神社など特定の宗教に公式にまたは公人として参拝することは、国家の宗教活動にあたり憲法違反である。ましてや参拝に公用車を用いたり、公金から寄付金や供養料を支出することはいうまでもなく違憲である。また国家権力の担い手である議員が、その公的な立場を利用して宗教の自由な活動を阻害したり、抑圧すること、特定の宗教団体の利益のために行動することなども憲法違反となる。

では、宗教団体や宗教団体の構成員が政治活動を行う場合に、憲法上禁止されていると考えられる行為はどのようなものであろうか。まず、宗教団体の構成員である個人が、自己の信念にもとづいてさまざまな政治活動を行うことは、当然、自由である。従って、そうした個人が集まって、有志で政治団体や政党を結成して選挙活動を展開し、議会に代表を送り込む行動も、信教の自由と結社の自由の原理から何ら問題はない。

次に、宗教団体が組織として政治活動を展開する場合の制限は、何であろうか。一般論として、宗教団体がさまざまな社会問題や政治問題について異議を人々に訴えたり、政党や国会に請願したりする、広い意味での政治活動を展開することは、宗教団体といえども社会的な存在であって、社会への責任を負っているとともに社会とのさまざまな利害関係のなかに存在しているがゆえに、また「信教の自由」の概念には内心における信仰の自由や宗教的行為の自由のみでなく、公共的活動に積極的に参加する「市民的信教の自由」⁽²⁰⁾を担っているがゆえに容認される。

ただ、ある宗教団体が「宗教法人法」に規定した「宗教法人」である場合、宗教法人としての要件にかなっているかどうかは問題になる。つまり、宗教法人法で定める「宗教団体」とは「宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とする団体」（傍線筆者）であるから、その主たる宗教的目的を大幅に外れて政治的目的の活動が主たる内容となっている場合は、当然、宗教法人としての資格はなくなる。

(20)「市民的信教の自由」とは、ウェーグル(L. A. Weigle)が「個人的信教の自由」「教会的信教の自由」とともに主張した概念であり、「(1)道徳や神にたいして責任を負って、国家を保持し、そのため積極的に市民的活動に参加する自由、(2)信仰の名において、国家の活動や要求を否認する自由（すなわち、良心的反対の自由）などを含む」としている。日本では相沢久や桐ヶ谷章がこの説を高く評価しており、筆者もかつて良心的兵役拒否運動について研究した際に学び、賛同している。詳しくは、前掲、桐ヶ谷章「宗教団体の政治活動」94-5頁参照。

その場合は、むしろ宗教法人であることを自らやめるべきであろう。

宗教団体が、特定の議員候補者や政党を支援し、選挙等で応援することはどうであろうか。この場合も憲法上は一般論としては、自由であろう。ただ、その団体が宗教法人である場合は、主たる目的を逸脱していないかどうか、問われることはいうまでもない。教団組織をあげて、日常的な活動や信徒から集めた資金の大半を選挙等の政治活動に費やしている場合は、宗教法人法に違反していることになる。また、宗教団体の構成員は宗教的目的や信仰に共鳴して入信しているのであるから、教団が支持する政党や議員候補者に対しては各自の政治的信念や他の理由で支援できない場合もある。その際、信徒などに教団方針として支援を強制することになると、その信徒個人の基本的人権を侵害する恐れがある。

さらに宗教団体が、自ら独自の政党を結成して政界に進出する場合も、政党や政治団体の結成それ自体は違法ではない。ただ結成された政党等の長と教団の長が同一人物であったり、人事や資金源、運営などが事実上一体の場合、問題は複雑になる。その政党等から国会議員等が誕生した場合、その議員が支持母体の宗教団体の利益を計った立法活動などや国家権力の利用をもっぱら行っているとすると、前述のように政教分離原則に違反する恐れが強いことになるだろう。

結成された政党等が、独自の意志決定や運営をなす組織や運営規則、資金源などをもち、法律上の要件を満たして政治資金規正法などに基づく「政党」「政治団体」として届け出て、関連法規の規制内で活動するならば、別個の法律的存在となり、母体の宗教団体とは「政党一支持団体」の関係となる。法律上は、両者が一定のルールに従って、信徒と政党・政治家の十分な合意の上で、支援関係、議会活動が進められればよいと考えられる。もちろん、選挙活動などは公共的領域への活動であるから、両者の関係や支援理由、意志決定過程などが社会一般から見ても納得のいく透明性が確保されていることが望ましいことはいうまでもない。

（３）創価学会と公明党の法律上の課題

以上、十分とはいえないが、現行憲法の政教分離原則など法律上の観点から、宗教団体による政治活動、政治参加の可能性と制約について考察した。最初のテーマに戻って、創価学会と公明党の関係には、いかなる法律上の課題があるだろうか。

創価学会が政界進出を始めた当初の段階では、創価学会政治部のちには文化局政治部の活動として、議員候補者を擁立し、創価学会として選挙活動を行っていた。やがて参議院議員が１５名になった１９６２年に、院内交渉団体「公明会」を設立し、院外では政治団体「公明政治連盟」を結成した。６４年には政党「公明党」を結成して衆議院選挙に臨み、創価学会文化局政治部は廃止して、創価学会は本来の宗教活動に専念し、公明党に対しては支持団体、支援団体として応援する態勢となった。７０年に公明党は宗教政党から国民政党として脱皮し、創価学会との役職兼任を廃するなど、両者の「分離」はさらに進んだ。新進党への合流時には公明党は解党されたが、その後の政局の変転の中で、再結成されて今日にいたっている。現在では、創価学会と公明党の間では「連絡協議会」という協議機関が設けられ、各級選挙や政策についての意見交換などが行われるようになり、社会的透明性も確保されてきた。

このように両者は、少なくとも法律上別個の実体として、ますます自律的に運営されるようになりながら、「支持団体—政党」としての関係を確立してきたといえる。従って、憲法の政教分離原則によって禁じられている、「政治上の権力」を創価学会が直接行使することはあり得ない。一部の政治家や学者が懸念しているような、公明党を通して、または公明党議員を通して創価学会が「政治上の権力」を行使することも、両者が分離し、自律的に運営されている以上、あり得ないことなのである。

また、創価学会の政治活動や選挙活動が、宗教法人「創価学会」の主たる宗教的目的を逸脱しているかどうかという点についても、少なくとも筆者の観察する限りでは問題ない。創価学会は、会員各自の日常的な勤行唱題の信仰活動、会員の信仰活動への激励・指導、座談会活動や布教活動、創価学会の宗教理念の宣布活動である聖教新聞の啓蒙活動など、宗教的行為を時間的にも、量的にも、また資金的にも主として行っており、選挙活動などの狭い意味での政治活動は、極めて限定された期間に集中的になされているにすぎない。むしろ、限定的な政治活動であることが選挙時における予想外の失敗や、常日頃から政治活動、政治運動を行っている他党の後援会などからの不信をかけているといえる。

創価学会が公明党の支援活動を行う場合の、法律上の問題点として考えられるのは、宗教法人として非課税措置を受けて購入・建設した土地や施設を公明党の選挙事務所として無償で使用させた場合などであろう。しかし、このケースも現在見あたらない。候補者が創価学会の会合に支援の要請と挨拶にくる例はあるが、これは問題ではない。また、公明党の候補者や党の政策を支持できないとする会員に、創価学会の方針を強制できないことも明らかである。その意味で、創価学会が「政党支援の自由」をうたっていることは大切なことである。

政教分離原則の上で、十分に留意しなければならないのは、むしろ公明党の方であろう。首相・閣僚や議員が公人としての資格で靖国神社に参拝するのが違反であると述べたように、公明党の議員が、議員としての資格を利用して創価学会だけの利益のために「政治上の権力」を行使する、または行使しようとする、違反を問われる恐れがある。かつての言論出版事件で、創価学会・公明党が「政教分離違反」と批判されたケースは、その可能性のある事件であった。もっとも、業界団体への利益誘導が議員の政治活動の主たる内容になっている現在では、このケースのみが問題視されても納得いかないが、今後とも慎重であるべきであろう。従って、公明党は党是として、宗教的に中立であるだけでなく、各宗教団体や宗教一般を平等に扱い、宗教の社会的意義を宣揚する方針をもち、宗教界全体の利益のために活動するほどの宗教政策をもった方がよいといえよう。

第五節 宗教教団による政治参加の内在的課題

現行憲法や宗教法人法などとの関連で、創価学会と公明党をめぐる法律上の課題を検討してきたが、次に、宗教と政治の性質上の相違や、宗教集団の特性、社会の中での宗教集団のあり方など宗教学や宗教社会学からの考察に進みたい。政治と宗教、国家と宗教との複雑な関係や課題は、法律上の問題にとどまるものではなく、法的な課題はむしろ外形上、形式上の問題でしかない。両者の内在的な課題は、哲学的、宗教学的、社会学的検

討によって、さらに明確になってくると考える。ただ、本稿では紙数の関係もあり、全面的な検討は次の機会に譲って、ごく一部の課題を考察していくことにしたい。

（１）宗教と政治との同質性と異質性

創価学会が宗教集団として成立・発展し、政治参加していった基本的動機も宗教的なものであったことを、先に述べた。宗教的理念の発露として政界進出をはかり、その経験の中から次第に深く政治の世界にコミットしていった。しかし、政治に深くコミットすればするほど、宗教的世界との異質性や矛盾に直面したことも事実であろう。両者の同質性と異質性とは、何であろうか。

政治というものが、ある社会関係の中で抵抗に逆らってでも自己の意志を貫徹する社会的能力である「権力」の獲得や保持をめぐる抗争といえることも、先に論じた。こうした政治過程は、ある特定の社会集団内の機能であるか、社会集団相互の機能的関係の中で生起することもある。いずれにせよ、政治の特性の一つは、このような強制力としての権力によって、ある特定の個人や集団の意志を貫徹しようとする過程そのものから生ずる。なにゆえに、他者の抵抗を押しつけてでも意志を貫徹しようとするのか、逆に、なにゆえに他者の意志に同調または服従しなければならないのか、という問いがそこに発生し、特定の意志を貫徹する「正当性」や「正統性」が求められる。

西洋近代以前においては、その正当性の根拠として、「神の意志」とか「天の意志」などの超越的、神秘的な、換言すれば宗教的または呪術的な意味が付与されることが多かったことは周知のとおりである。西洋中世における王権神授説などは、その代表例であろう。ここに宗教と政治との結合の一つが観察され、両者ともに超越的または神秘的な要素を重要な要素とする同質性も、そこに見ることができる。

しかし近代に向かって次第に、政治の本質が権謀術数や武力・暴力などによる権力抗争にあることが自覚されてくると、政治の神秘性や宗教性が剥奪され、同時に王や貴族など特定の人物のみでなく、誰でもが参加可能な領域となった。ここに一般市民が参加する近代政治、民主主義政治が登場する。そして、権力の行使を国民の意思によって選ばれた人々によって構成される中枢機関に集中かつ限定した近代的国民国家が誕生する。権力の行使は国家の機能となり、政治は何よりもまず国家権力をめぐる問題となった。他方、この近代国家は理念としては宗教性を帯びない世俗国家であり、宗教や信仰の問題は国民個人の私的領域に属するものとして尊重されつつも、国家という公的領域には関与しないという原理が「政教分離制度」「国家の宗教的寛容政策」として定着したのである。政治や国家は、もはや神秘性や宗教性を帯びない世俗的な世界となり、かつ存立の目的や意義は「神の栄光のため」などという宗教的なものではなく、「集合的意志決定による公共的利益の権威的配分と執行」という合理的現実的な課題のためと考えられることになった⁽²¹⁾。

かくして宗教と政治、宗教と国家は分離し、それぞれ異なった原理に基づく異質な世界

(21) 政治や国家の聖性と俗性については、中野実『宗教と政治』新評論、1998年、第一章を参照。ただ中野実の立論は、政治と国家との区別が曖昧である。また、政治と宗教の同質性への強調が全体としてみられ、政治の宗教化・宗教の政治化が観察される現在の問題提起としては有意義であるが、異質性へのしっかりとした認識を欠くと危険であることを、まず強調しておく必要がある。

ととらえられるようになった。社会学的に述べれば、社会の近代化過程の進展にともなう構造的機能的分化過程が進展したということである。ウェーバーのいう社会の合理化が進んだのである。しかし、この過程は単に機能的な無人称の過程ではなく、現実を合理的にとらえようという人間の知恵の成果でもあったといえる。政治や国家に対しても、宗教的呪術的な幻影に踊らされるのではなく、権力闘争、公共財の配分をめぐる利害調整機構として現実的にとらえる透徹した意識の発展であった。

このように近代に入って、政治は主として国家という一定の地理的社会的領域内での権力行使をめぐる世俗的で現実的な過程となり、宗教的世界との異質性が明白になっていった。宗教も人々による社会的行為であり、社会集団として存立する以上、集団内での政治や社会全体の中での認知をめぐる政治、権力抗争はある。しかし、宗教とは、これまたさまざまな捉え方や定義があるが、J・ワッハによる「圧倒的な究極的実在との出会いの経験」、P・ティリッヒの「究極的関心をめぐる信念と儀礼と人員の体系」、またはデュルケーム流に「聖なるものをめぐる信念と行事の体系、それらを共有する道徳共同体」として定義されるように、宗教はいずれも人間個々人の生死や運命、救いなどの人生における究極的問題への関心を主たる関心事とし、救済者や救済原理の聖なる象徴を共有する人々の倫理的精神的な共同行為を基盤に成立する。そして世界宗教として高度な理念を掲げる宗教ほど、慈悲や無私の愛などの人間の普遍的倫理、人生の究極的意味などを説き、めざすものである。高度な宗教であればあるほど、全人類を対象に布教を試みる。

ゆえに宗教は、ますます人類に普遍的な倫理を説かんとし、超越的な理想をめざして、常に国境を越えていく。他方、政治はますます国家という枠内での現実的な利益配分をめぐる過程として限定されていく。宗教と政治のこうした異質性を、まず明確に認識する必要がある。

創価学会をはじめ、多くの宗教教団はまず何よりも人間の究極的問題への関心を軸に成立しているのであり、たとえ、その宗教的理想の展開として社会的政治的目標を掲げた場合でも、それらは人類に普遍的な理念であり、抽象度の高い理想であるところに特徴がある。その理想を掲げて政治や国家を変革しようと政治に参画していても、現実の権力政治のまっただ中に取り込まれれば、現実的利害の衝突の中で宗教的理想が泥にまみれ、本来の普遍性を喪失する危険性を強くはらんでいる。従って、現実の政治や国家とは一定の距離を置くことが、宗教にとって賢明かつ必要であるといえる。

慈悲や愛に基づく行動を標榜し、民衆の側に立って平和共存の理想社会の建設をめざすなど、人類全体に普遍的な理念を掲げる点に宗教の特徴を見いだす者として、宗教が政治に果たす最も重要な役割は、その理想の上から、現実の醜い権力政治や政治的腐敗、民主主義・国民主権などの近代政治の基本原則を忘却した国家や政府に対する批判機能を強く持ち続けることであると考えられる。その意味で、創価学会の戸田城聖第二代会長が「青年よ、心して政治を監視せよ」と主張したことは、宗教者の政治への態度として優れたものである。

(2) 国民政党としての公明党

創価学会が誕生させた「公明党」は、当初は宗教政党と呼ばれた。それは現実の権力政治に組み込むのではなく、宗教的理想の上から、政界の腐敗や一部支配階級の利益擁護の

ために機能している政治を、国民全体のため、なかんずく政治的な恩恵を受けない未組織労働者や社会的弱者のための政治であるべきという権力政治批判を第一義に掲げていたからであった。反権力、反戦平和という理念や仏法民主主義などの抽象的で理想的な政策を掲げていたことも十分納得できるものである。

しかし、国民政党としての転換をはかった後の公明党は、もはや以前の公明党ではない。権力政治のただ中に飛び込み、税金や予算など公共財の配分に携わる「一人前の政党」をめざしたことになる。当然、政権に参画する、また政権を獲ることが当たり前の目標として語られるようになった。もはや宗教的理想を背景に、政治を監視し、浄化していく目標は二義的なものとなり、自ら腐敗する現象も見られるようになったのは、必然的な過程である。野党であった時期は、まだ批判政党としての機能も発揮しえた。しかし、連合政権に加わり政権与党となった今日、公明党は「ふつうの政党」になってしまった。

このような行き方も、政党としての一つの行き方ではあろう。しかしその場合、「民衆のための政治」などという理想論を語ってはいられない。民衆や国民の中の具体的にどの部分や階層に、どのような人々に公共的財を権力でもって分配するのか明確に語る必要があり、現実的具体的な政策が求められる。また、どのような国家をめざすのか総論としての国家論、体制論が求められる。現実的な諸政策は打ちだし始めたてはいるが、そうした現実的政策は必ず国民間の階層や職種、世代間での利害対立にまきこまれる。まして創価学会員全員が納得する政策を打ち出すのも、会員の世代間格差、教育や労働の格差の広がりの中で、もはや困難になりつつある。また総論としてのめざすべき国家像が打ち出されていない以上、現実的な諸政策や政府案の修正などは現政権の不備を補う補完機能を果たすことになりがちである。

公明党の支持母体である創価学会の会員層も、この20年ほどで大きく変化している。当初は大都市中心の下層労働者や零細企業主が主体であったが、次第に地方都市やさらに農村部にも会員が増え、大学教育の大衆化や創価大学の創立によって、大学卒業という高学歴の会員も増加した。中央官庁の官僚や弁護士、大学や研究機関の教員や研究者など、職種や階層も上昇していることは間違いない。このような居住地域の拡大や職種や階層の拡散は、会員の政治的経済的利害の拡散をも意味する。また政治的理想や国家への考え方の拡散も生じる。公明党が、国民政党として権力中枢に深く参加し、現実的な諸政策を打ちだせば出すほど、会員間での利害の不一致や支持の困難さが浮き彫りになってこざるをえないであろう。端的な例としては、米の自由化をめぐる都市部と農村部の会員の利害対立であり、湾岸戦争への資金供与問題、今年のガイドライン法や国旗国歌法など反戦平和をめぐる意見の相違である。

支持団体である創価学会も、このような会員層の拡大と現実的利害の拡散を考えると、公明党の具体的諸政策への賛同を支持理由にはますますできにくくなる。他方、宗教政党であることを止めたわけであるから、宗教的理想を同じくする同志の政党だからという、かつての理由や、広宣流布の一里塚という宗教的な理念での支援は困難になっている。複数政党支持や人物本位などという路線が、必然的に出てこざるをえない理由がここに生ずる。いかなる理由によって公明党を支持するのか、より明確で現実的な説明が創価学会にとっても求められているといえる。

筆者の理解では、創価学会と公明党は戦時中の国家権力による弾圧の経験から、反権力、

反戦平和をともに標榜していた。少なくとも創価学会は、現在でもその理念に変わりはなく、国家主義の台頭への警鐘を最近でも強調していた。しかし公明党は、政治の安定という大義名分のもとに連立与党の一部となったとき、権力の一部となり、反権力の旗を降ろしたことになる。もちろん日本の財政破綻という緊急事態への対応であり、公明党独自の理念や政策を政府の施策に繁榮させる道の一つであったことは理解できるが、それは同時に、自民党政府の権力政治、大企業や主要業界への利益誘導政治に結果として荷担することになったことは否定できない。しかも、ガイドライン関連法や国旗国歌法、通信傍受法、住民基本台帳法など、戦後の自民党政府が実現したくてできなかった法案に、十分な審議と世論への納得もさせずに協力して成立させてしまったことは、国民の人権を制限し、国民の国家への忠誠を強要して国家権力を強化する側に立ったことになりはしないか。反戦・平和や「民衆の側に立つ政治」の旗すら降ろしてしまったかに見える。

官僚経験者や弁護士出身の公明党議員が増えたこととも関連していると思われるが、国家権力の危険性への警戒心が弱まり、施策の効率性や細部の形式的整合性に関心が集中し、その法案自体が全体の権力政治や政治経済の階層的利害対立の中で、いかなる現実的な機能を果たすかという社会構造的な視点、権力政治の力学的視点が弱くなっていると思われる。いずれにせよ、政治を民衆に取りもどし、民衆のための政治を訴え、反権力や反戦平和を主張してきた歴史的経緯に鑑み、支持者や支持団体、国民一般への明確な説明が公明党には求められし、また、そうした公明党を支持する理由を、創価学会は少なくとも会員に説明する責任があるといえよう。

最後に、詳細な論議は次の機会にせざるを得ないが、政教分離制度のもとで成立した世俗国家としての近代的国民国家とそのもとでの政治も、支配の正当性を明らかにする必要性が消滅したわけではない。「自由・平等・博愛」などの普遍的理念がフランス革命とフランス共和国を正当化する理性的理念として掲げられたのは、そのためであった。戦後の日本国家では、統治を正当化する理念が不明なままであった。そこに天皇制への賛美や靖国神社国家護持などの声が、繰り返し生じてくる必然性がある。自民党から再び提起されようとしている、そのような課題にたいし、連立与党の一員としての公明党は再び試金石に立たされるであろう。

第六節 小括：政治参加の宗教的意味

本章では、一つの事例研究として、創価学会による政治参加の軌跡と形態を検討しながら、彼らの積極的な政治参加の動機を考察してきた。創価学会が行う政治活動や社会活動、文化活動の内的動機は、「広宣流布」「王仏冥合」「立正安国」などさまざまな術語で語られるにせよ、その中心にあるのは宗教的理念であった。その諸理念の基本は、まず国民の多くが創価学会の主張する日蓮仏教を信仰するように活潑な布教を行い、信仰した一人一人が日蓮仏教の精神、戸田の言葉では「仏法の慈悲の精神」を身につけ、生活に生かしていくことを目標としている。特徴としては、個人生活や布教というレベルに留まらない広がりをもって、それらの理念が解釈され主張された点が重要である。

創価学会が基本的な宗教理念として信奉する日蓮仏教は、法華経を最も優れた経典と見

なす「大乘仏教の伝統」に立脚している。それは根本的には個人の救済、すなわち「成仏」をめざしたものであるが、それは孤立した個人の単独の悟りや成仏でよしとするものではなく、自身の成仏は他者の成仏をともなっていて完成する、または悟りをえたものは菩薩としてこの世に留まり、他者の悟りを助けるという精神に貫かれてもいた。ゆえに、その世界を十全に実現していこうとすると、単に個々人の救済や内面生活における充足で満足するものでない。また日蓮は「一生成仏」を強調したが、それは当時の浄土思想に見られた彼岸での往生を否定し、「現世」での「成仏」、すなわち「現世での自己救済」こそが仏教の基本の教えであることを、改めて説いたものであった。この「現世での自己救済」をめざした日蓮自身の思想の発展として、全ての民衆の現世での平和な生活が保証される「仏国土の実現」という、理想社会の建設をめざし積極的に社会に関わっていく人間の主体性を重視した「立正安国の思想」が説かれていた。

このような社会的広がりをもった宗教理念の実現をめざして、創価学会は政治に参加していったが、さらにそこには、鎌倉仏教の諸師の中では幕府権力と真っ向から対峙した日蓮という特異な仏教者を祖師と仰ぐ信仰から生まれる、特殊な宗教的動機もあったことは見逃すことはできない。それは日蓮が弟子に託した遺志である「本門の戒壇」建立の願いであった。日蓮は比叡山に大乘戒壇を建立した最澄の故事をモデルに、天皇や幕府の許可をえて戒壇を建立することを想定していたと思われるが⁽²²⁾、少なくとも戸田城聖は、「本門の戒壇」建立を、「本門の本尊」である日蓮の曼陀羅と、「本門の題目」である南無妙法蓮華經という唱題行を大いに流布させた上で、「国立戒壇」として建立するプランを当初いだいた。この極めて特殊な宗教的動機が、「王仏冥合」路線による政治参加の動機の一つであったことは否定できない。

これらの優れて宗教的な動機に加えて、牧口常三郎の逮捕獄死、戸田城聖の獄中体験が大きな影響をあたえたことも明らかである。牧口の獄死は、戸田にとって日蓮の遺志を継ぐ「法華經の行者」であったものへの国家権力の暴虐であり、二度と許してはならない国家による犯罪であった。そのような捉え方から、戸田は戦後、「政治を監視し」「民衆の手による」「慈悲の政治」を標榜し、「信教の自由」を守り尊重する政府の樹立をめざして政界に進出していったと考えられる。この戸田の遺志は、池田第三代会長にも継承され、かつまた池田自身の大坂事件という獄中体験から、国家権力の横暴への強い怒りをも共有し、その後の公明党結成と衆議院進出への動機となっていったと考えられる。

占領改革による「形式上の戦後世界」は、彼らにとって宗教的天恵であった。「諸天の加護」「マッカーサーは梵天帝釈君」などと戸田は語ったが、宗教的自由が無条件にちかく保障された戦後世界は、彼らの宗教活動、社会文化活動、そして政治活動を促す追い風となった。その自由な戦後世界での展開の軌跡と問題について、これまで考察してきた。

さらに本章では、創価学会を事例として、宗教教団の政治参加の意義と課題について検討を加えた。創価学会の実験は、権力抗争や公共財の争奪に墮落してしまった政治世界に、

(22) 戒壇建立の方法について、日蓮が実際にどのように考えていたかは、必ずしも明確ではない。天皇による勅許をもらって建立しようとしたという通説は、「三大秘法抄」という遺文を根拠とするが、この遺文は後世の作という研究もある。ただ伝教大師最澄の戒壇建立を高く評価していた遺文があるので、類似の考え方をしていた可能性はある。

宗教的な理念から変革を迫り、弱者救済、平和共存、個人の幸福と社会全体の繁栄など、国家や政治がめざすべき忘れてしまったもう一つの道と呼び起こすものであった。それは近代的合理化が進み、官僚制的形式主義が蔓延してしまった政治の世界に、人間の情熱と理想を、愛他精神、慈悲の精神を復活させようとする試みでもあった。

また創価学会の政治参加は、政界に新風を巻き起こし、日本宗教界に政治や公的領域への参加、問題意識の高揚に一役買ったといえる。それは近代の世俗主義のもとで、個人の内的な領域に押し込められてしまった宗教が、社会的政治的貢献の新しい道を模索する努力でもあった。宗教を個人化、私化してきた近代主義の限界を越え、現代社会における宗教の役割を矮小化してきた世俗主義への挑戦でもあった。日本の個別事情を振り返ると、宗教を政治支配の道具としてのみ利用し、また蔑視してきた歴史への挑戦でもあったといえる。

しかし、創価学会の方式による政治参加の問題点は、現行法規上の制約というよりも、宗教と政治の性格や機能、方向性の相違が生み出す本質的なところにあるといえる。それは公明党が国民政党として政権に参画していくことにより、さらに明確になってきた。一言でいえば、政治は強制的権力の執行であり、宗教は人間の究極的な実存的問題への自己投企である。本質的に矛盾し、対立する行為であり世界である。政治や国家への過度のコミットメントは、宗教自身の自殺を生む危険性が指摘されるゆえんである。

その意味で、当初の目的はある程度達成され、大きな貢献をなした今日、創価学会の政治参加も新たに見直すべき時期に来ているといえる。この段階で、宗教が政治へ関与する場合の宗教自身に及ぼす危険性は何か、また現代の政教分離社会の枠組みの内部で、政治への関与はどの程度の限定性を有しているのか、宗教の公益性とは何かなどの本質的な諸問題を、改めて深く検討し、冷静かつ客観的な認識をもって自制的に行動していくことが求められている。ひとつの宗教団体が自ら設立した単独の政党への支援という方式をいつまで続けるのか、他方で、公明党が現在のように国民政党として現実政治に参画し続けるならば、政治的経済的利害の対立によって宗教的理想が墮落してしまい、教団自体が分裂する危険もはらんでいる。新進党が解党し、公明党が復活して政権与党の一部を占めるようになった今日、戸田が主張した「政治を監視する」働きを、公明党を含む全政党、政界、国家に対して強めるとともに、政治的利害の衝突が宗教の世界に及ぶことがないように宗教教団自身の自律性を高めていくこと、さらに他教団との相互の連携を深めていくことが求められている。