

終章 総括と課題

第一節 各章の要約と解明点

序章では、本研究における目的と研究対象、研究のための方法的視座について、次の諸点を明らかにした。

まず本研究の目的としては、日本における「国家と宗教」「政治と宗教」の関係と動態というマクロな課題を、宗教学、特に宗教現象学的方法と視座、および現象学的社会学を基にした宗教社会学による研究方法とパースペクティブからの検討と解釈を通して、これらの課題をめぐる論議に欠落していた視点、または十分に深められていなかった次元、つまり、これらの課題は単に法律的、政治的次元における問題なのではなく、異なった「宗教的世界」間の競合と相克という、宗教的次元が深く関連した課題であることを明らかにしようとするものであることを明示した。

そのための研究対象としては、第一部で、1945年の敗戦と連合軍による日本社会の変革を、「国家と宗教との関係」に関連する事項に焦点を絞って、占領軍による軍政に主導的役割を果たしたアメリカ合衆国の意図に遡って再検討し、占領改革が、日本国家と宗教との関係にいかなる変化をもたらしたのか、その結果、戦後日本にどのような「公式の」宗教的世界が誕生したのかを明らかにしていくこととした。さらに第二部で、戦後の日本社会において、それまで抑圧され、周縁的存在とされてきた「民衆宗教」が積極的に政治参加していった過程を取りあげ、彼らがなにゆえに政治に参加していったのか、その際の動機や課題、およぼした影響などを検討することで、彼らの宗教的信念に基づいて構築した独自の「非公式」な宗教的世界の内実を解明することを試みた。この考察において、そうした「民衆宗教」が構築した「非公式な宗教的世界」と、占領改革によって誕生した「公式な戦後世界」との位相のずれを、「中心の聖なるシンボル」の相違、両者の距離をもとに検討し、戦後日本の総体的な「宗教的世界」の多元性、重層性を解明していこうと考えたのである。

第二節においては、日本における「国家と宗教」「政治と宗教」に関する先行研究の検討を行った。それらの多くが法学や政治学関連の研究であって、いずれも基本的には、憲法などの法体系、それに規定された国家構造や政治制度、政治過程を分析することを主眼としており、国家構造や法体系を主たる「独立変数」として、宗教を「従属変数」ととらえる視点を出てはいないこと。本研究で扱う「占領と宗教」というテーマに関連する宗教学的的研究も、一方で、単なる社会制度、法制度としての（国教制、政教分離制度などを含む）宗教制度の研究と、他方で、その制度の下での宗教運動の研究という構図を脱したものは少なく、国家を含めた総体としての日本社会に統合的な宗教的次元を発見していく、宗教現象学的な研究は見あたらず、むしろ今後の課題であることなどを明らかにした。

そこで第三節において、このようなマクロなテーマのもとで、現代という世俗化された社会や国家において宗教的次元を発見する方法論的視座の構築をめざして、ワッハおよびエリアーデの宗教学・宗教現象学とフッサールの哲学的現象学との関係、さらにフッサールの仕事を社会科学の方法へと応用展開したシュッツの現象学的社会学と宗教現象学との

共通点と相違点を検討した。その結果、

- (1) 両者とも、比較的・体系的・経験的かつ記述的なディシプリンとアプローチに基づく学である。社会学においても、歴史学を重視し、しかも歴史学にとどまらないという点においても共通である。
- (2) 還元主義を否定し、他の学問領域に還元できない独自の対象を扱う、自律的で独自の学であることを主張する。ただし、その対象は、一方は宗教的経験やその象徴的顕現であり、他方は行為者としての人間の相互行為、相互関係である。しかしながらまた、現象学的社会学も行為者の動機の主観的意味を理解しようとする点で、宗教現象学と同様に方法論的に主観主義的立場をとる点は共通である。
- (3) 哲学的現象学の「意識の志向性」の概念を採用して、他方は宗教現象の「独特の志向性」を把握しようとし、他方は行為者の動機における志向性（目的、状況の判断、手段の選択など）を理解しようとする。
- (4) 同様に「現象学的還元」「エポケー」の方法も採用する。この場合、現象学的社会学は、宗教現象学以上に、方法論的反還元主義と結びつく自然的態度・常識的判断のエポケーを強調する。しかし、対象への感情移入(empathy)と共感的理解(sympathetic understanding)、または研究者自身の「状況への参与」(participant observation)という方法は共通している。
- (5) 両者ともに、記号やシンボルによって表象される「意味的世界」の研究の重要性を強調する。その他。

などが、明らかになり、総じてワッハやエリアーデの宗教学が、人間存在の全体を把握する一種の「人間学」を目指したものであるならば、ウェーバー、シュッツからバーガーにいたる現象学的社会学も「人間の行為の主観的意味の世界」を解明しつつ理解し、究極的には、人間の織りなすドラマのすべてに関心をもち、彼らの相互行為や社会全体を理解して、人間の全体性を解明しようとする点で、現象学的社会学も「人間学」の一種であると言えるのではないかと示唆するに至った。

かくして、本研究の研究テーマのような、狭い意味での宗教・宗教運動の研究にとどまらない、社会的政治的次元をも包含するマクロな研究には、宗教現象学と現象学的社会学との協同が有益かつ必要であり、かつ、そのような作業から構想される複合的多元的な分析視角、パースペクティブが可能であることが明らかとなった。

このような検討を経て、本研究の独自の方法的視座として、「多元的宗教的世界」という分析視座を構成することができた。これは宗教経験が人間の多様な諸経験のなかで他に還元できない独自の経験であることを認めつつ、「聖なる、または超越的な意味を付与された中心から、圧倒的な現実として人間に迫ってくる」宗教現象の象徴的世界と、人間の相互主観的な行為によって形成される社会的世界とを統合した、多元的重層的な世界概念である。この概念に、エリアーデの「聖なる中心のシンボル」と「方向づけ」の概念を組みこむことで、その世界の宗教的次元とその構造を解明することができる。また、ウェーバーの「支配の社会学」における「正当性信仰」とその源泉としての「権威」の所在、その象徴的表現という諸概念を組みこむことで、宗教的世界における権力と権威の布置状況と支配のダイナミズムを表現することができると考えた。

人間は、象徴によって構成された主観的な意味世界に生きる存在であるが、その意味世

界に何らかの「聖なるもの」を中心とする「構造的」と「方向性」とを見いだすことができれば、その世界は形式上の「宗教的世界」といえる。そして、そのような世界において、人々が「聖なる、または超越的な意味を付与された中心から、圧倒的な現実として人間に迫ってくる」経験に出会い、または、その圧倒的な拘束力に影響されて行為するのであれば、その世界は、意識されようと暗黙の内にであれ、真正の宗教的世界であると言えまいか。とすれば、このような宗教的世界は、いわゆるカリスマ的な宗教的指導者とそれによる集団、宗教共同体、宗教集団や教会のなかにのみ発見されるばかりではなく、国家や一般社会にも見いだすことができる。人間が殉教しうるのは、自らの信仰のためと国家のためであった。また、社会学者のデュルケームが明らかにした問題も、近代社会も含めた人間社会自体が聖性をもった圧倒的現実として人々を拘束する性質であった。従って、国家や社会は、それ自体として宗教性を帯びることが予見されていたが、この多元的宗教的世界という分析視角によって、それを宗教学的に理論化することができるであろう。

本研究は、このような国家や社会自身のもつ宗教性を解明しつつ、国家などが中心となって構成する「公式な宗教的世界」は、近代日本においてはいかなるものであったのか、いかなる中心のシンボルをもつ聖なる構造を有していたのか。そして占領改革による変化はいかなるものであり、その中心のシンボルをどのように変化させたのかを、まず考察していく。その場合、占領改革が注入しようとしたものも、特殊で独自の、換言すれば「西洋的な」宗教的世界であったことを明らかにしつつ、連合軍による占領改革は「異なった宗教的世界」間の対決と競合、よりマクロな視点では「異なった文明」間の対決と相克という、宗教的次元が深く関与した問題であることを明らかにしようとした。それによって、歴史的過程の研究であった「敗戦と占領改革」研究が、文明という異なった「宗教的世界」間の相克が生みだした、新しい多元的世界とその構造を発見していく、宗教現象学的かつ宗教社会学的な作業となったのである。

このような方法的視座の構成は、従来の研究にはなかった本研究の独自性であり、今後ともさらに洗練させていきたいと念願している。

第一部

第一章では、日本社会と国家に画期的な変革をもたらした占領改革の原型となった政策と発想がいかなるものであるかを探求するため、ルーズヴェルト大統領の諸演説および合衆国国務省内の立案過程での論議を追った。

ルーズヴェルト大統領は、この戦争を通じて枢軸国の侵略性の温床を徹底的に破壊しつくし、世界を自由主義と民主主義の福音でもって改造する決意であることを、いわゆる「四つの自由」宣言を打ちだし、日・独・伊三国への共通の対枢軸国占領目標を、1. 完全なる非武装化、2. 侵略思想の根絶、3. 独裁的政治形態の解体と根絶、においたことが明らかになった。大統領演説から国務省案にいたるまで、独裁的政治形態とそれを鼓舞する哲学、その教育を問題としており、それらの構造的解体と根絶が基本目標として認識されていたのである。日本の天皇制を軍国主義そのものと、また超国家主義思想そのものと切り離して無害化する政策が、そこに出現し、また神道と国家とを切り離す政策も、その基本方針から必然的に導き出される政策と見なすことは不自然ではない。また、国民個人による神道信仰と国家神道との明確な区別、前者の存続を許し、後者のみを問題にする

点、公的財源による経費の拠出の停止などについても、国務省案以来の方針といえることが明らかとなった。

合衆国国務省内での対日占領政策の論議の中で、本研究において特に重要な点は、基本的には「積極的介入による日本国内の政治的経済的文化的改革」がめざされることになったこと、その政治改革としてはアメリカ政治制度の根幹をなす三権分立の実質化がめざされ、その基本理念となる「デモクラシー」が、総力戦を勝ち抜くためのシンボリック的目標であったのみでなく、ますます普遍的絶対的価値を持つものとして意識され、敵国を作りかえる改革原理となっていたことである。そしてさらに、デモクラシーや「文明」の基盤には、その土壌としての宗教改革が必要であるとの認識が横たわっていたことである。それはまず、「信教の自由」の実現と、天皇制の改革として表明された。これらの方針が、戦後日本の「公式な世界」の形成原理となったことは言うまでもない。

しかし問題は、形式上の「宗教的信仰の自由」にあるのではない。ルーズヴェルトの「四つの自由」をめぐる諸演説において何度も表明されたように、その実現のためには、キリスト教という進歩的で進化した宗教による個人主義的民主主義的自由主義的文化土壌が必要であるという前提が、暗黙の内に合意されていた点である。この大戦が「キリスト教文明」対「異教文明」との生存をかけた「文明の闘争」という、極度に戦闘的かつ全面的対決として語られたのは、単に戦闘意欲を鼓舞するレトリックであっただけではなく、彼らの宗教的信念であったと言える。そこに表現された「聖なる空間」は、いかなる世界であったのか。明らかに、西洋キリスト教に基づく世界であった。

第二章では、これらの合衆国内での論議と政策が、占領軍による実際の軍事占領施策としてはどのように結実し、どのような影響を及ぼしたのか、そして Bans による「神道指令」との連関性はどの程度であったのかを検討した。

焦点は、Bans が起草したとされている「神道指令」が成立した事情を、連合国による「初期対日方針」と占領軍の「基本政策」の策定と伝達の背景から検討し、「神道指令」に盛り込まれた「国家神道の廃止」という国家・宗教・天皇制との結合を徹底的に解体する方針が、すでに上記の二文書に秘められていたことを明らかにしたことであった。日本宗教界に大きな衝撃を与えた、「神道」と「国家」を「切り離す」政策、つまり「国体」を解体する政策は、連合国占領軍の重要な基本政策であったのである。これは明らかに、国家と「野蛮で非近代的な宗教」とを切り離す政策である。

その一方で、「神道指令」に盛り込まれた第二の宗教政策、つまり個人の宗教としての神道と国家神道との明確な区別。個人の宗教としての神道はその存続を許し、後者のみを問題にしている点。さらに公的財源による援助の停止等の点についても、国務省案以来の方針であることが確認できた。従って、Bans による「神道指令」の内容は、アメリカ政府の政策と、基本的には論理的な一貫性を保っており、一部の研究者や宗教家が批判するような、現場サイドの苦肉の策であるとか、恣意的な作であると言うことは出来ない。むしろ、Bans の「神道指令」は、厳しく国家神道の廃絶を求めた ヴィンセント の放送内容に較べると、いわゆる国家神道的神社であっても、私的な宗教団体としては存在出来る方途を開いているわけであり、その点では国務省案の復活であるとさえいえる。

そして、その法的保障として、「信教の自由」と全ての宗教の「法の下での平等」とをうたい、それを保障し、かつ宗教が政治的に利用される事のないように「厳格な政教分離

の原則」を明確に打ち出したのである。つまり、単に、国教としての神道を認めずという、国家と神道教団という特定の宗教団体との分離だけではなく、宗教一般と国家との分離という「完全分離」の原則を導入した。この点はまさにバンスによる大きな貢献であった。

この原則の導入は、さらに大きな影響を日本の国家と社会に、そして「宗教的世界」に及ぼすものであった。まず後述するように、日本国家を形式上、完全に世俗化する政策であった。非宗教的な近代的世俗国家の形成を命じたことになる。同時にまた、その原則はルーズヴェルトの文明闘争史観から必然的に生まれてくる「日本のキリスト教化」政策をも、うち砕くものであった。日本の民主化、自由主義化にキリスト教の定着は欠かせないという発想は、マッカーサーも抱いていた。占領軍も日本における宣教師の活動を当初は積極的に支援していたが、神道指令は、そうした支援をも抑制し、キリスト教も神道などの日本宗教と同じく、政治権力による特権的地位の付与や享受を禁じ、「法の下での平等」原則に立たしめたのである。戦後日本の国家制度においても、また宗教界に対する現実的対処としても、バンスの指令は根源的な意味を持っていたのである。

第三章では、まず戦後の日本国憲法で明確に規定された「信教の自由」「政教分離原則」が、ともに上述の「神道指令」の理念の法制化であること、従って、日本の政教分離制度は「国家と宗教一般の完全分離」という厳格な分離原則に基づくものであることを明らかにした。そして、日本国憲法の制定、連合軍による占領の終結とほぼ同時に成立した「宗教法人法」の制定によって、戦後の日本国家の宗教性は完全に除去され、近代的世俗的な法治国家、民主主義国家に生まれ変わった。神聖性を付与されていた天皇も「人間化」され、公式には「国民統合の象徴」となった。君臨すれども統治せず、かつ崇拜対象となることを拒否する俗的存在となったのである。

この非宗教的な国家構造への変革の大きさを描くために、第三節では、明治維新から戦前戦中にかけての天皇制国家と国家神道との関係を理念的に明らかにし、その国家構造と国家の宗教性の特性を描いた。この段階でも、公式的には国家は欧米流の立憲君主国としての形式を取り入れていたのであるが、実態としては、天皇の神権的絶対性を支配の権威として君臨させた疑似家父長制的集権国家であった。天皇は国家の総覧者としての「統治大権」と軍の「統帥権」という世俗的権力に加えて、国家の最高祭司としての「祭祀大権」とも言うべき宗教的権威をも併せ持っていた。国家構造それ自体が祭政一致の天皇制イデオロギーによって宗教的に意味づけられ、その宗教的イデオロギーによって民衆の宗教的生活までも一元的に統制することをめざした体制であったのである。

このような実態としての宗教国家から、戦後は世俗的近代国家に変革されたのであるが、その過程を従来の宗教社会学による世俗化論に当てはめると、「国家のライシテ化」が明治国家の形式的非宗教化から、戦後の完全な非宗教化へと二段階の変革によって形成されたといえる。しかし、このような世俗化論では、世俗的な近代国家による支配・統治の正当性の権威は、どこからくるのかという点が曖昧で不明なままになる。

戦前は聖なる天皇が、占領中は合衆国とマッカーサーが、その役割を果たした。それらが「聖なる空間」の中心として機能した。しかし占領終結後は、曖昧なままに、暗黙の課題として残された。その曖昧さが、象徴天皇への崇拜現象、靖国神社の国家護持への願望、天皇や政府首脳、自衛隊などによる公式参拝を求める世論や運動となって表出されること

を明らかにした。こうした現象や、第二部で考察する民衆宗教による活発な政治活動の世界から、異なった「中心」と「方向性」をもった複数の非公式な「宗教的世界」が見えてきた。

そのみではなく、ゲルナーやユルゲンスマイヤー、ホブズボーム、吉野耕作、西川長夫らの最近の「ナショナリズム」研究と「国民国家」論によれば、近代の「国民国家への忠誠」を強調する「世俗的」ナショナリズムにも、ある宗教的次元が伏在することが明らかになった。つまりナショナリズムの噴出期には、古い伝統や歴史が再生されて強調され、自己の特殊なアイデンティティの再確認または再創造と、他者との差異の強調というナショナリズムの特徴がうみだされるといえる。この視点に立つとき、戦後の日本における靖国神社国家護持などの伝統回帰運動のもつ意味が明らかになってくる。それはまさに、近代的な「国民国家」日本のナショナリズムの表出であったのであり、象徴天皇制は、はかrazも「創造された伝統」となり、靖国神社は国家的英雄を祀った伝統的な宗教的シンボルの代表となった。さらに、靖国神社の公式参拝が三木元首相や中曽根首相という政権基盤の弱い政権下で行われた事実を考えると、彼らは政権基盤の強化と安定のために、天皇や靖国神社に象徴される伝統を利用し、支持層の引きつけと政治的支配の正統化・正当化を計ったと考えられる。世俗化され、戦後の公式の宗教的世界から排除されたかに見えた象徴天皇制も、もうひとつの「非公式な宗教的世界」の「中心のシンボル」として見事に機能していることが明らかになったのである。

戦後日本の世界は、このような多元的で重層的な、公式と非公式な複数の宗教的世界のダイナミックスとしてとらえられることになる。

第二部

戦後日本社会は、占領改革による民主化、自由化政策により、日本史上かつてない自由と平等の社会が出現した。「信教の自由」と「政教分離原則」の法制化によって、国家の宗教性は除去され、国家による宗教教団や宗教運動への介入や妨害はなくなった。こうした「形式上の戦後世界」が、さまざまな問題を含んでいたことは前章で述べたとおりであるが、少なくとも、旧世界において抑圧されていた民衆層には戦後世界は大いに歓迎された。その自由な空間の大きさを物語るのが、民衆宗教、新宗教運動の大きな発展である。また国家や一般社会からの抑圧や阻害が取り除かれた世界での、それらの運動は、個人の内面における信仰にとどまらず、社会的責任や社会的使命を自覚して、さまざまな社会問題への取り組みを始めていった。その社会的展開の中で本研究が特に注目するのは、戦前戦中には不可能であった政治の世界への参加である。敗戦直後から、いくつもの伝統宗教、新宗教から政界に進出する個人が現れ、やがて教団自身が政治参加を進めていく現象が見られるようになったのである。

第二部では、この在家者、一般生活者を主体とする民衆宗教である、さまざまな新宗教が政治活動を展開していく過程を追った。それは、戦後の新しい宗教的意味世界の創造過程を明らかにすることであり、戦後に誕生した「非公式な宗教的意味世界」の構造と内容を、「聖なる空間」論を念頭において読みとっていく作業でもあった。

第四章における表面上のテーマは、日本の新宗教教団の政治参加の過程を考察することにより、その政治的社会的関心を引き起こした諸要因を検討することであった。まず戦前

の国家が天皇制によって宗教性を過度に帯びていたため、宗教集団による運動が直ちに国家への闘争と見なされて抑圧される世界であったことを明らかにした。それに対し、国家の宗教性が形式上は消え、宗教的自由が保障された戦後世界では、いくつもの民衆宗教が積極的に政治参加していった過程を整理した。その結果、1960年代を通して、政治との関わり方において大別して四グループが形成されたことが明らかとなった。まず第一は、他教団との連合に参加せず、政治的にも独自の政党を結成して政界進出をはかった創価学会。第二は、戦後改革を是認する立場から自民党内の比較的リベラルな部分と結びついて間接的な政界進出をはかり、保守政権を支持・支援する新宗連系教団。第三は、戦後改革をさほど認めず、自主憲法制定・靖国国家護持賛成・天皇復権等を教団の理念として掲げる、生長の家を筆頭とする右派グループ。第四は、教団としての政治参加を基本的に否定する金光教、天理教グループである。

このような民衆宗教教団の政治参加過程を分析した後、終節において、そうした政治参加を促した要因を、いくつか検討した。第一は、歴史的要因と社会的条件の変化であり、占領軍による日本の政治制度、社会制度の変革である。それなくして、新宗教は政治活動を展開することは出来なかった。

第二として、日本の近代社会の特殊な構造に新宗教の政治的機能を誘発させる要因があった。日本社会には、政府から独立した主張をなし得る、大きな自発的団体がほとんど存在しなかったために、孤立した個人と、圧倒的な権威をもつ国家との間に存在した真空領域を埋める機能は、新宗教に期待された。これら新宗教が、いわゆる『媒介構造』(mediating structures)としての役割を担ったことが、政治参加を促した社会学的要因といえる。従って、戦後の新宗教は単に宗教的な欲求を充足させるばかりでなく、より広範な道徳的、公共的、社会的な事項におよぶ問題や関心に答える必要があったのである。

第三に宗教教団自身の要因として、戦前の国家権力による弾圧の経験から、信教の自由をまもる政治風土を自らの手で形成しようという動機があったと考えられた。

第四には、民衆宗教の教祖や創始者の思想に特に強く見かけられる要素であるが、時の政府や国家に対する強い批判的態度、また「世直し」への強い願望を挙げた。その事例として、大本教教祖・出口ナオと創価教育学会の創立者・牧口常三郎のケースを分析した。

最後に、日本の新宗教の政治・社会参加を促したこれらの諸要因としてさらに検討しなければならない問題として、日本の宗教文化の構造的特徴をあげた。ロバートソンによれば、日本の宗教文化は、宗教と政治を分離すべしという原理的要求がない、一種のホリスティックな世界観こそが伝統的特徴であった。そうした文化的特性が、新宗教の世界観に強く反映していることも、政治的社会的参加を促した文化的要因と見なすことができることを示唆した。

以上のような本章の研究から、それぞれの新宗教が構成する「宗教的世界」の共通性ととも、位相のずれを観察することができる。前述の四グループは、また異なった「聖なる中心」をもつ集団であるとも言える。また、それらは「公式の宗教的世界」とは異なった中心と構造をもっている。これらの点については、次節の「全体の結論」において分析していきたい。

第五章では、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、その基本にあるのは宗教的理念であった。その根本的目標は、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であった。ただし、その宗教的理念は、個人生活や布教というレベルにとどまらず、全ての民衆に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「立正安国の思想」を含んでいた。

このような社会的関心を強く内包する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も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を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。戸田城聖は、当初、それを「国立戒壇」として建立するプランをいただき、「王仏冥合」を主張した。これが政治参加の特殊宗教的な動機であった。これらの動機に加えて、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となった。

こうした歴史研究のうえに、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、宗教的な理念から変革を迫り、仏法の慈悲の精神から弱者救済、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。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試みでもあった。宗教を個人化、私化した近代主義や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。両者は本質的に矛盾し、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ある。その意味で、今後、創価学会は「政治を監視する」働きを中心にして、さらに政治と距離を置き、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、同時に他教団との相互の連携をますます深めていくことが必要であることを論じた。

この事例研究を通して、間接的に解明したかった課題は、いうまでもなく創価学会—公明党が形成した独特の「宗教的世界」の構造と中心のシンボルである。日蓮の構想する世界は、日本国を越えた世界に中心を置くものであった。戦前の牧口常三郎の世界も、軍国主義日本の世界を越えていた。そのような独自の中心軸をおく創価学会の宗教的世界が、政治参加と政権参加によって、公式な世界の中心へと位相の移動を行ってきたと考えられ

る。この点についても、次節で検討していくことにする。

第二節 全体の結論

以上のような所論をもとに、宗教現象学と現象学的宗教社会学による複合的視座から構想した「多元的宗教的世界」は、戦後日本においては、いかなるものとして描くことができるであろうか。これが、本研究全体を通して探求すべきテーマであった。以下、その問題に絞って論じ、結論としたい。

まず、戦前の近代天皇制国家は、植民地獲得競争を執拗に繰り広げる欧米列強による「開国」か「植民地化」という外圧と、旧来の幕藩体制を武力で打倒して正当な統治権を確保しようという内圧との、二重の圧力の中で誕生した。従って一方で、それは近代的原理に立脚した国家であるために、前近代的な封建制度ではなく、平等な「国民」の存在または形成を前提とした「法治国家」でなければならなかった。他方で、幕藩体制を打倒して新しい統治の正統性と正当性を主張した論理が「尊皇攘夷」「王政復古」であったことから、天照大神以来の聖性の継承や祭政一致を通して、伝統カリスマの継承制度としての「天皇」の神権的権威が、次第に強調されることになった。

この両者が一体となった体制が近代天皇制国家であり、法制上は「立憲君主制」を擬し、なおかつ、もう一つの近代的原理である自由権の根幹にある「信教の自由」を保障し、特権的な国教をおかない疑似的「政教分離制度」が導入された。しかし、その内実は超越的な一君を立てることによって万民の平等を帰結する神権的「一君万民」制のイデオロギーに覆われた疑似家父長制的国家でしかなかった。「信教の自由」の対象となったのも、欧米が布教の自由を要求するキリスト教と、神仏分離・廃仏毀釈政策にもかかわらず隠然たる力を持って抵抗した仏教勢力、教派神道などの「宗教」であり、神社神道は「宗教に非ず」とされ、君主である天皇の祭祀、すなわち国家的祭祀、換言すれば維新国家の支配を正当化する文化装置として組み込まれていった。この天皇の神権的権威を強調し、伝統的な神社神道の体系と結合させて国家の祭祀とした体制が、後に「国家神道体制」と呼ばれるものである。

この国家体制は、形式上は近代的世俗的な「立憲君主制」をとってはいたが、聖なる空間の中心的存在は明らかに神聖王としての天皇であった。この中心に位置する神聖王の世界を受け入れない、またはより国粹主義の立場から天皇の絶対性を主張した民衆宗教は、存在を容認できない周辺的世界の担い手として弾圧されたのである。

しかし、第二次大戦の敗戦と連合軍による「占領改革」において、連合軍、なかんずくアメリカ合衆国が導入しようとした世界は、公式には民主憲法を統治の正当性の根拠とした、近代的法治国家、民主主義国家であったが、それは近代西洋的な宗教的世界を背景に有する価値と世界観の産物であった。プロテスタント・キリスト教を原型とする「聖なる世界」が、その姿を顕し、マッカーサーや宣教師たちの手によって積極的に日本社会に移入されようとした。その意味で、第二次大戦は「異なった宗教的世界」間の対決と競合であり、占領改革は「キリスト教的宗教世界」の全面的勝利であり、その移植の試みでもあった。宗教的次元が深く関与した出来事であったと言えよう。

その結果、日本人の個人的信仰としてキリスト教は歴史上かつてないほど定着したが、バンスらの努力による「神道指令」の施行と、憲法制定過程での「象徴天皇制」への改革で、国家制度では「厳格な政教分離」原則が導入され、「信教の自由」が完全に保障された。日本国家は完全にライシテ化され、宗教的意味が除去されたのである。それはアメリカ型の「文明」の世界であり、自由と平等、民主主義が保障された理想的世界であった。これが制度として確立した「公式な形式上の戦後宗教的世界」である。その下で、日本の宗教界は「信教の自由」を歴史上かつてなく謳歌したが、宗教は個人化され、私化されて、公的な世界からは消え去った。

この「公式な形式上の戦後宗教的世界」、これを「原戦後世界」とも称したが、この世界の「中心のシンボル」は何であったか。または、原戦後世界の政治的支配の正当性は何によってもたらされるのか。それは「日本国憲法」であり、「自由と平等」「平和国家日本」という標語、言語的象徴であった。それは形式上は、非宗教的なシンボルであったが、原戦後世界を統合する「中心のシンボル」であったために、戦後憲法への異常なまでの神聖不可侵視、過度の物神化のような論理と感覚が生まれたといえまいか。また、このような形式上非宗教的で、すなわち合理的で近代西欧的な原戦後世界を支えたのは、「進歩派」知識人であり、「リベラル保守」の政治家たちであり、「進歩的」左翼であった。

こうした原戦後世界の下で、旧世界の「聖なる国体」の体現者であった天皇は、変容したとはいえ「象徴」(シンボル)として残っていた。「象徴」とは単なる記号ではなく、意味と方向を内在した存在である。従って、旧世界に生き残る人々にとっては、象徴天皇の存在は、戦後世界にあっても「聖なる中心」「中心のシンボル」であり、支配の正当性の源泉であり続けた。天皇や天皇家への賛美、偶像化などの現象は、そうした伏在している潮流の戦後的表現であり、ゆえに戦後ナショナリズムの「象徴」となっているのである。

こうした伝統回帰をめざす戦後ナショナリズムを支えた階層は、旧来の価値や地位を引きずったままの多くのエリート層、旧支配層であり、彼らは戦没遺族などの一部民衆層と結びついて、生き残った。しかし、それらの主張や声は、占領軍の圧倒的権威と権力の前に、そして一般民衆の戦後改革を強く支持し、謳歌する声の前に、原戦後世界においては封じ込められてしまったのである。公には表現できなかつた彼らの世界は、旧来の世界観との連続性のうえに成り立っており、その基盤の上に戦後世界を無言のうちに同居させているという、奇妙な「宗教的世界」として描くことができる。

このように、「公式な形式上の戦後宗教的世界」の下に、幾重にも「非公式の宗教的世界」が形成された。その一つは上記の、打ちのめされて屈折した論理でしか表現できない旧世界であった。さらに、これらの何れとも異なる複数の新しい「宗教的世界」も誕生した。それが、戦後飛躍的に発展した民衆宗教によって形成された世界である。しかも、その世界は宗教の個人化・私化にもかかわらず、内面世界における「聖なる世界」の創造にとどまることなく、社会的現実に参加し、政治的世界への延長性をもった世界を構成したのである。いくつもの新宗教教団による政治参加の検討は、その世界を明らかにするためであった。

その中で、政治への関心を強く持ち、早くから愛国主義的な運動を展開してきたのが「生長の家」であり、修養団、大本教、PL教団などであった。彼らは独自の政治結社を組織しつつ、右寄りの国民運動に積極的に関与していった。その運動目標は、共産革命の

阻止、国民動員体制の再確立、自主憲法制定、日の丸掲揚促進、左翼的進歩教育の打倒などであった。彼らの「宗教的世界」は明らかに戦前回帰の世界であり、聖なる中心のシンボルは、いうまでもなく天皇である。

もうひとつのグループは、連合国による戦後改革を是認し、自民党内の比較的リベラルな部分と結びついて間接的な政界進出をはかり、保守政権を支持・支援する新宗連系教団である。筆頭は立正佼成会である。彼らは、「信教の自由」「政教分離」護持を標語として掲げ、原戦後世界の諸価値を維持しようとしている。その上で、彼らの宗教的世界における「中心のシンボル」は、日蓮や法華経であるとともに、先祖であり、因縁であるなど伝統的文化に属するものであり、従って、彼らの宗教的世界は新旧の宗教的文化的シンボルを同居させ、複数の中心をもつ複合的なものと捉えることができる。

公明党という独自の政党を結成しつつ、戦後の政界に進出していった創価学会も、全く異なる宗教的世界を形成した。彼らの「聖なる中心」のシンボルは、日蓮である。しかも、この日蓮を「末法における本仏」ととらえ、それ以外の仏教を邪宗とみなす排他性の強い理念が特徴であった。しかし、日蓮の思想、特にその政治的主張は一般に国家主義的であると言われてきたが、実際にはそれほど国家主義的ではない。日蓮は個人における一生成仏、すなわち「今世での成仏」と国土の安穩という意味での「立正安国」を説いたが、後者の主張の視野は日本国に限定されていなかった。彼はインド、中国、日本の三国に広がる「仏国土」の建設をめざしていた。このように彼は、当時としては国際的な視野に立ちつつ、日本国の天皇を辺境なる東国の小さな島国の棟梁にすぎぬと諸処に言い放ち、その権威の卑小さを鋭く見抜いている。天皇の権威のこうした相対化に加えて、天皇制を含む国家の世俗的権威に勝るものとして仏法の権威を強調し、正法を尊崇することによってのみ国土の安穩が保たれると強調したのである。日蓮の仏教思想のこのような「仏法為本」的性格を考えると、彼の宗教理念には、現存するこの世の秩序の全体的相対化と再構成・再創造への強い志向性を内包していることが分かる。日蓮における「聖なる中心」は、普遍的内在者としての仏陀であり、日本国家を空間的にも、時間的にも超越するシンボルであった。

創価教育学会を設立した牧口常三郎は、当時としては最も進歩的な啓蒙主義的合理主義の思想を学んだヒューマニスティックな個人主義に立つ思想家・教育者であった。その立場は、当時の全体主義的・国家主義的な教育理論や政府の教育政策とは真っ向から対立するものであった。彼の著作は、昭和初期の教育や社会福祉に関する政府の政策に対する批判の体系的表現でもあったのである。時の国家政策や天皇制に対する彼の批判は、日蓮仏教との出会いを通して、さらに強化されていったといえよう。

このような原型的世界を背景にもつ創価学会の宗教的世界は、戦後日本の公式な宗教的世界とも、他の民衆宗教が形成した非公式な宗教的世界とも、異質な世界であることは明らかである。日蓮への強烈な信仰をもち、日蓮に倣って旺盛な政治的関心を抱くが、同時に日蓮や牧口の国際性、国家を越える普遍主義への傾向をも併せもつ、まさに独特の宗教的世界である。その幅の広さ、多元価値的な世界が、周囲の日本的世界からは理解しがたい存在と映るのであろう。また、その多義的な特性は、政治参加の思想的立場の変化にも現れてきていると言えよう。革新政党を標榜した公明党が、自民党との連立政権を組むことになった過程は、彼らの「聖なる中心のシンボルと意味」が、公式な日本の宗教的世界

へと適応してきたことを意味しているように思われる。

戦後日本の多元的で重層的な宗教的世界は、「公式な形式上の世界」の下に、非公式な旧世界と多様な民衆宗教による多様な新世界とがひしめく、複合的共存の世界であった。それは、全体としての明確な「中心」を見いだすのが困難な世界である。それゆえ「方向性」(オリエンタティオ)をも見いだしえない世界でもある。こうした無方向の、または多方向の戦後世界が出現してしまった原因のひとつは、占領改革が圧倒的な強制権力による有無をいわせぬ改革であったこと、そのため国民各層の間で、内発的な議論と合意形成がなされなかったことにある。もちろん、その悲惨を招いたのは日本自身による侵略戦争であったことを否定するものではない。しかし、強制的な改革の限界は、それ自体として見つめ直さなければならないであろう。

戦後日本の多元的な宗教的世界を、以上で十分に描き切れたとは言えないことは、筆者自身が痛感しているが、このような分析と解釈ができるとの試みは行うことができた。今後、より精緻でダイナミックな世界として、さらに解明していきたいと願っている。

第三節 今後の課題と展望

本研究は、占領改革と日本社会・日本国家の変革というマクロなテーマを、いかに宗教学的に考察するか、一つの試みであった。複数の宗教的世界の多元的・重層的な競合の世界として戦後世界を捉えることで、それはある程度達成できたと考える。

「占領と宗教」という研究分野に対しても、バンスによる神道指令の成立や合衆国政府との整合性を論証したこと、バンスによる「厳格な政教分離原則」の導入の功績とともに、問題点も明らかにして、従来のイデオロギー的評価を越えることができた。

また、戦後の新宗教・民衆宗教による政治参加の過程と、意義や課題を明らかにした研究は少なく、その面でも幾分か貢献ができたと自負している。また、こうした宗教運動による政治参加が、公式の宗教的世界と異なる中心のシンボルに立っていることを指摘して、戦後世界の重層性にダイナミックな性格を付与することができた。

しかし、残された課題も極めて多いことも事実である。

その第一は、宗教現象学と現象学的社会学の総合を目指して、「多元的宗教的世界」という方法的視座を形成したが、その理論的裏付けがまだ十分とはいえない。この理論的検討を、今後もより精密に行っていかなければならない。特にエリアーデの宗教現象学の研究、他の宗教現象学者の諸理論の検討、さらに現象学的社会学以外の宗教社会学理論との関係性についても、さらに検討していかなければならないと考えている。

第二に、本研究の各章も、より最新の研究成果を取り入れながら、再構成していかなければならないことはいうまでもない。占領政策の形成過程に関しても、知日派對親中国派との対立などのダイナミックな視点からの再検討も必要であろうし、象徴天皇制の誕生についての新しい研究を取り入れなければならない。創価学会についての論究も、大衆宗教運動としての全体性を明らかにしていく中で、政治参加のもつ意味を再検討していく必要性を痛感している。また、他の新宗教教団についての、踏み込んだ事例研究、政治参加の動機と過程の分析も行わなければならない。

第三に、本研究の第一部と第二部の各所論は、当初、単独の論文として構想し、執筆したため、各章が本研究の全体的視座である「多元的宗教的世界」の構造を描くのにふさわしい構成と立論になっていない面が残っている。各章を再構成し直して、全体としての統一性を今後深めなければならないと考えている。

第四に、今回構想した方法的視座を、さらに他の社会や国家にも適用できるかどうか試みる必要がある。また逆に、異文化社会の個別事例研究を通して、この方法概念の修正、精緻化、適用可能性を探っていかなければならないと考えている。そのためには、一元的宗教世界を奉じるイスラム社会における事例研究が必要であり、次に、西洋キリスト教世界において、カトリック世界とプロテスタント世界とに区分して比較研究を行う必要性を感じている。さらに植民地主義の下で異質な宗教的世界を強制された南米やアフリカの社会、または先住民社会の事例研究も、不可欠と考えている。

第五には、宗教社会学理論の分野においても、第三章で若干触れた「世俗化論」が、現在再検討の対象となっている。本研究の成果は、従来の世俗化論への反証ともなりうると考えているが、この問題に絞ってさらに精緻に論じていく予定である。

第六に、現在筆者は、世界の宗教的ナショナリズムの表出をカルト・セクト論争と関連させながら追及している。その関係で国民国家論やナショナリズム研究、ポスト・コロニアリズムの諸潮流やカルチュラル・スタディーズの更なる研究も必要であり、それらから得る知見を、本研究の継続作業のなかに反映させていきたいと願っている。

以上が、課題を列挙しつつ念頭に置いている展望である。

完