

# ＜公共宗教＞の光と影

近代日本という雛型

津城寛文

筑波大学附属図書館リポジトリ版 2017

## はじめに

世界を平和に、人類を幸福にすべき宗教の公的役割は、少なくとも現代において、原理的・理想的には自明でありながら、現実にはさまざまなプロセスに阻まれて、十分に機能し得ていない。それどころか宗教は、一人一人の不幸の種だけでなく、しばしば集团的、さらには世界的な紛争の種にさえなっている。国際関係の中で、「宗教」が重要な要素であることは、誰の目にも明らかだろうが、にもかかわらずそこでは、見失われた次元<sup>ミッシング・ディメンション</sup>と表現されるように、宗教（間）対話や協力がさまざまに企画されながら、人類はその位置づけに成功していない。それでも、諸宗教があるおかげで、人間や世界の悲惨はどうかこの程度で持ちこたえているのだ、と考える人もある。世界人類にとって、宗教は幸せの種なのか、災いの種なのか、いずれにせよ宗教は、社会にとって無益・無害であることはできない。

日本社会は、戦後とくに、そのような宗教の位置づけの感覚を、喪失しているといわれる。二〇〇一年九月のアメリカ本土での同時多発自爆テロ事件以後、宗教戦争のキーワードが、一神教世界で応酬される事態（「聖戦」という声高な叫びと、「<sup>ジハード</sup>十字軍」という途切れがちの喧嘩）を、良識的な日本人の多くは、恐怖と嫌悪をもって眺めながら、それぞれの含意を実感することができないようにみえる。宗教が趣味や習俗、教養や修養の領域に属しているような人々にとって、宗教のために大量の血を流す感覚は、別世界のものだからである。

国外からの衝撃とは別に、一九九五年の「東京地下鉄サリン事件」は、「オウム真理教」という一つの小さな宗教団体が、特殊な教祖や教義や組織によって、重大な社会的事件を引き起こしたという意味で、宗教の社会的なインパクトを、ネガティブなかたちで日本社会に突きつけてはいた。この事件に衝撃を受けなかった人はいないが、その後、一九九六年から七年にかけて続いた「ペルー大使公邸事件」は、もっと緩慢なかたちで、宗教の公的役割という問題を、私たちに問いかけるものであった。その深刻な意味に気づいた日本人は、おそらくあまり多くはなかったと思う。

この事件は、フジモリ政権に対立するグループが、日本大使公邸に人質をとって長期間たてこもり、最後は強行突入で解決が計られたもので、事件の内容そのもの、つまり武装グループの背景や要求には、宗教的な要素はほとんどなかった。ただ、最高度に政治的な舞台で、政府側とグループ側の調停役をつとめたのが、カトリック聖職者であるという、日本の慣例からすれば想像できない政教関係の情景が、事件報道で繰り返し流された<sup>(注)</sup>。

緩衝地帯を、双方の信頼を受けて徒歩で行き来するシブリアーニ師の無防備な映像は、ペルーにおけるカトリックの位置がいかに高く公的なものであるかを示しており、それを見た日本の心ある仏教者の一人に、「同じ宗教者として忸怩たる思い」と語らしめた。もし日本国内で同様の事件が起こったならば、調停役は赤十字などの国際機関が担うか、身代わりの政府高官が送られるか、少なくとも一宗教者に委ねられることは、神道者であれ仏教者やキリスト者であれ、あり得ないからである。政府関係者や政治学者にとっては、在外機関の危機管理を考え直させる事件であったろうが、心ある宗教関係者にとっては、宗教の公的役割ということを問いかける事件であった。

宗教の公的役割というテーマは、アメリカで「<sup>パブリック・レリジョン</sup>公共宗教」というタームで、きわめて活発に論じられはじめている。日本でも、いくつかの良書の翻訳をきっかけに、そうした議論が起ころいはじめている。このタームによって、問題の整理が、期待できそうだからである。じっさい、現在日本の最も緊急な政治テーマ、たとえばイラク問題、靖国問題、教育基本法問題なども、公共宗教の視点から扱うことで、問題の要点とその深刻さが浮き彫りになる、そのようなテーマばかりである。宗教の公的役割を原理から正當に位置づけることなしに、こうした問題の段取りをつけようとするのが、いかに無謀なことか。

ペルーの事件になぞらえていえば、それはあたかも、当事者たちの支持を受けない無資格の人間が、紛争を仲裁しようと前線にふらふら歩き出すようなものである。悲惨な結末——あるいは不幸中の幸いでことがすめば滑稽な結末——が起こるのであることは、言うまでもない。

(注) ダグラス・ジョンストン「ペルーの人質事件における宗教の役割——日本語版出版によせて」ジョンストン&サンプソン編／橋本光平他訳『宗教と国家——国際政治の盲点』PHP 研究所、一九九七[1994]参照。南米では二〇〇四年一二月にも、元軍人が警察署に立てこもるという事件があったが、その時もカトリック聖職者が仲介役となった。

## 主題と構成

まず冒頭で、誰にでもわかるよう、本書の規範的なスタンスを明確に述べておきたい。無用な誤解や有害な悪用を避けるためであり、大袈裟ながら、小さなハサミやマッチでも、使う人間や状況によっては、大事故や大事件につながる可能性があるからである。

「公共宗教」とは、宗教と社会のさまざまな現象に、最も広く網をかける分析概念であるが、この網には、宗教、民族、文化など、あらゆる境界の緊張を高めるさまざまな集団的自己主張、さらにその極限には宗教戦争という、忌まわしい惨事まで、かかってくる。どこかを触ると、隅々まで揺れが伝わるのが、張り渡された網の特徴である。一見したところ些細な動きも、最終的には宗教戦争にまでつながるという「網」の教訓は、このテーマを扱うときに、つねに心に留めておかねばならない。極論すれば、公共宗教に言及するときは、宗教戦争への判断が問われることを、承知しておかねばならない。宗教の名においてなされた悪行は夥しいが、それはいつの日か、宗教の名において償われる。しかし、いわゆる擬似宗教的な勢力によってなされたさらに夥しい悪行も、やがて宗教の名において償われねばならないだろう。それは、擬似宗教の発生が、宗教の不在あるいは無力に、起因するからである。すなわち、宗教と擬似宗教が蒔いたものは、どちらも宗教が刈り取らねばならない。本書の中で、擬似宗教と呼ばれるものまで取り込んで、できるかぎり範囲を広げて公共宗教を論じているのは、このためである。

公共宗教が求める共通善は、国家や地域などの政治的単位や宗教共同体の枠に固着してはならず、最終的には「人類共通の共通善」を目指さねばならないということ、その「人類共通の共通善」のためにすら戦争・暴力を手段としてはならないということ、この二つの基準を最低限の歯止めとしない公共宗教の探求は、かえって世界人類に災いをもたらす恐れが大きいだろう。いかなる意味であれ、宗教を理由にした戦争・暴力を、本書は容認しない。

## 主題

「公共宗教」と総称し得る現象は、宗教（信仰、礼拝）と社会（都市、帝国）の関係を論じた古代ギリシア・ローマ以来語られているが、その「光と影」の対照については、マキアヴェリが冷徹に、ルソーが明晰に、それぞれ記述し分けている。すなわち、ルネサンス期のマキアヴェリは、偉大な政治共同体の存続のためには、神への信仰に匹敵する共同体への献身が有効であること、しかもこの献身は恐怖や強制によってももたらされ得ることを論じた（『リウィウス論』）。また、啓蒙主義末期のルソーは、三種類の宗教（司祭の宗教、市民の宗教、人間の宗教）のうち、市民の宗教は共同体への献身を説くことによって、一方でよい市民を作り出し得ること、しかし他方でこの献身は対外的な好戦的愛国主義につながりやすいことを論じた（『社会契約論』）。公共宗教の光（共同体への献身）と影（内なる抑圧、外への抑圧）は、ここに言い尽くされているといってよい。

現代社会における宗教は、公的な存在として、世界を平和に、人類を幸福にする役割を引き受けざるを得ない。そうしなければ、宗教は戦争と不幸を増幅せざるを得ない。宗教を世界から排除しようとしても、宗教は現にそこにあり続けてきたし、これからもあり続けるに違いないからであり、繰り返すが、宗教は無益・無害ではあり得ないからである。幸福を作り出すものとなるか、不幸を作り出すものとなるか、二者択一を迫られて、無条件に後者を選択する人は、少ないだろう。不幸とみえる状態、たとえば宗教戦争の弁明はつねに、それが真の幸福へのプロセスだという説明である。しかし、本書が示し得る規範からすれば、人類規模の幸福のために、戦争という世俗の、しかも暴力的な手段の極みに訴えようとすることは、宗教の原理が、政治の原理に屈伏することにほかならない。それは、限定された時代や地域の人々に、「世俗の剣」によって、血の匂いを漂わせる束のあいだの利潤をもたらすことはあるかもしれない。しかしそれは永続せず、やがてかならず「剣で滅びる」。また、道具主義的で冷徹な考え方をする宗教者ならば、至福状態へのプロセスとして、あらゆる悲惨を是認するのかもしれない。あるいは非日常的な知覚や陶醉を好むオカルト愛好家ならば、戦争や殺戮や流血の興奮を、超越的次元への不可避のプロセスとして、賞賛するかもしれない。しかし、世俗のあらゆる力をはるか足下に踏みつけ、宗教主導で世界人類に、全体としての共通善をもたらすべき公共宗教としては、それでは「原理」的に失敗なのである。

## 構成

全体の作業は、二つに分けられる。一つは、「公共宗教」「深層文化」「深層文化としての宗教」をめぐる原理的・基礎的な考察によって、公共宗教と深層文化の包括的なスキームを組み立てる作業である（Ⅰ部、1～4章）。もう一つは、そのスキームを念頭におきながら、近代日本の研究対象として扱われることのない三つのエピソード的話題を検討し、スキームの手応えを試してみる作業である（Ⅱ部、5～8章）。

1章では、まず「深層文化としての宗教」という概念を整理し、いくつかの公共宗教論を検討したうえで、すべてを公共宗教の回路に組み入れるためのトライアングル・スキームを提案する。2章では、公共宗教に動員される諸資源にも考慮して、トライアングル・スキームの回路をさまざまに描いてみる。3章では、トライアングル・スキームを修正し、「公的領域」論とも組み合わせて、公共宗教の種類のさらなる細分化を行い、この総合的なスキームから、さまざまな所説を回顧してみる。一般論を展開するためなので、言及する事例は、いくつかのものを除けば周知のものばかりであるが、新たなスキームとキ

ワードで語り直すことによって、異なった視界が開けることを期待している。4 章では、公共宗教の「影」に影響されない次元を、主に深層文化領域の中に浮き彫りにしてみたい。本書の規範の根拠にかかわるという意味では、この章の後半が最も核心に触れている。

Ⅱ部は、近代日本の全体像ではなく、むしろ片隅においやられて不当に軽い扱いを受けてきたエピソード的話題をピックアップして、公共宗教という観点からみたとき、それらがいかに重要な意味をもつか、浮き彫りにしてみたい。とはいえ、公共宗教の観点から近代日本を概観することは、読者の理解のためには不可欠であり、5 章でそのスケッチを行なう。6 章では、近代日本の公共宗教の構築という観点から、かなりの部分で欧米に範をとって創造された（はずの）公共宗教において、「なぜ天皇の銅像が造られなかったのか」という（実は事実<sup>じじつ</sup>に反している）問題を考察してみる。周辺的な扱いというより、これは従来まったく論じられなかった問いである。この奇妙な（と思われるかもしれない）問いは、ヨーロッパにおいては王侯や法王といった最高権力者が、競って立体像に造形されてきた事態との対比から、出てきたものである。7 章では、日本民族起源論の一つの異説である、日猶同祖論を取り上げ、世界各地の同種の試みと対比して、これを「深層文化としての宗教をめざすもの」、あるいは「想像された深層文化」として論じる。深層文化的な資源を動員しながら、公共性や集合性の獲得に成功しないという、典型的な例である。このトピックは、言及されても「奇妙な」などと片付けられる程度であるが、たしかに奇妙であるにしても、これは旧約預言に端を発する世界的な広がりをもったもので、極東の島国だけのローカルな話ではない。8 章では、近代日本の公共宗教が確立した後に起こってきた大本教や日蓮主義といった民間の宗教を、近代公共宗教に対抗する異端、いわば「公共宗教をめざすもの」として論じてみる。日蓮主義が宗教と政治をどう重ねあわせていたか、この問題を正確に理解することの重要性は、満州事変という世界史的な大事件との関わりを考えれば、いくら強調してもしすぎることはないだろう。

全体のまとめとなる終章では、現代的な課題を原理レベルで集中的に論じてみたい。

## ＜公共宗教＞の光と影・目次

はじめに

主題と構成

### I 部 公共宗教と深層文化の回路——基礎的考察

#### 1 章 公共宗教の帯域

- 1 公共宗教という主題
- 2 公共宗教の復興論
- 3 公共宗教の類型

#### 2 章 トライアングル・スキームの射程

- 1 宗教・政治・文化——公共宗教の展開する三領域
- 2 資源としての深層文化
- 3 公共宗教と集合的宗教のダイナミクス
- 4 陶醉と覚醒

#### 3 章 トライアングル・スキームの展開

- 1 批判と応答
- 2 公共宗教の三〇の経路
- 3 先行研究の再検討
- 4 トピックの語りなおし
- 5 日本論をめぐって

#### 4 章 宗教ナショナリズムに動員されないもの

- 1 動員される性、対抗する性
- 3 祖国、エコロジー
- 4 ログスの（もとになる）感覚
- 5 民衆心意
- 6 ナショナルな感覚、ナショナルな表現、ユニバーサルな目的
- 7 動員されるフォークロリズム、対抗するフォークロリズム

## Ⅱ部 近代日本の話題——解釈的事例

### 5章 近代日本の公共宗教と深層文化——主題のスケッチ

- 1 四つの時代風景、三つの維新（論）
- 2 国家宗教の樹立、「密教としての天皇制」に焦点をあてて
- 3 内なる天皇制に焦点をしばって
- 4 公共宗教論の雛形としての宗教教育論
- 5 現代的課題への示唆

### 6章 天皇の銅像——物質化のためらい

- 1 明治天皇の銅像
- 2 聖徳太子から後醍醐天皇まで——王の傷つきやすさ
- 3 記憶の政治、理想の記念
- 4 見ることによる所有、見られることによる受難
- 5 見えるものは見えないものを隠蔽する
- 6 近代と葛藤する古代的な祭祀—王

### 7章 日猶同祖論——世界史の中心をめざす起源神話

- 1 近代知識人の日猶同祖論
- 2 民衆宗教の日猶同祖論
- 3 英猶同祖論——アングロ・サクソンの平行現象
- 4 ラスタファリアニズム——ジャマイカのエチオピアニズム
- 5 「失われた十部族」という旧約主題、預言との対話
- 6 理想の選択、世界史の主役争い
- 7 日猶同祖論の位相

### 8章 大本霊学と日蓮主義——二つの「公共宗教をめざすもの」

- 1 近代公共宗教の反動——時代風景
- 2 大本霊学——大正維新論の背景
- 3 日蓮主義——昭和維新論の背景
- 4 政治的宗教の逆説

### 終章 現代的課題のための補論

- 1 「聖なるもの」と「共通善」のあいだ
- 2 共通善——公共宗教と宗教教育の焦点
- 3 聖なるもの——公共宗教と宗教戦争の接点
- 4 宗教と世俗、原理主義と相対主義——ゲルナー批判から
- 5 公共宗教のおわり？

注

あとがき

初出一覧

英文目次

書誌データ

筑波大学附属図書館リポジトリ版へのあとがき

## I 部

# 公共宗教と深層文化の回路——基礎的考察

## 1 章 公共宗教の帯域

一九七〇年代以降、アメリカでは市民宗教<sup>シビル・レリジョン</sup>あるいは公共宗教に関する議論がさかんになった。また同時期、日本では日本人論の分野で深層文化論が流行した。この二つの流れを交差させる形で、「深層文化としての宗教」という概念も提出された。これらの多様な試みが目指しているのは、最も簡単にいえば、「宗教と社会」の関係を分析的に考察、あるいは批判的に記述、あるいは（場合によっては）規範的に処方することである。「宗教と社会」のある部分が連携するに応じて、何らかの危険性を孕むことは、「宗教戦争」という一語をあげるだけで明らかであるが、宗教が社会から排除しきれないことも明らかである。本書では、宗教戦争はもちろん、宗教政党、文化宗教、文化ナショナリズム、絶対主義国家、社会の呪術化、大衆運動、民衆信仰、等々を、公共宗教を軸に配置することで、一連のダイナミクスのなかに位置づけ、「宗教と社会」の問題として包括的に理解してみたい。まず手始めに、公共宗教とその復興論を概観し、そのうえで、宗教・政治・文化の三領域の相互動員という視点から、公共宗教の六つの類型を設定する。

### 1 公共宗教という主題

国教制度をとる国で、政治の場が宗教儀礼の舞台となり、宗教の場が政治闘争の舞台となり、日常生活が宗教色に満ちていても、そういう体制自体への批判はあったにせよ、予想外という感じは起こらない。

しかし政教分離の原則をかかげた近代的社会で類似の現象が顔をだすと、違和感や猜疑心がもたれることがある。いわく、アメリカ合衆国の政治や公的生活は、聖書的な「市民宗教」、とくに「神の下の子（民）」という神話に浸されているのではないか。共産主義の行き着く先の独裁制は、擬似宗教国家ではないのか。フランスの標榜する「文化国家」は、世俗的宗教ではないか。日本については、流行する「文化ナショナリズム」としての「日本人論」は、正統宗教なき国家の擬似宗教ではないのか。また初詣や

先祖供養などがすたれないのは「信仰なき宗教」の面目躍如たるもので、これが日本の国民的宗教ではないか、等々。

近代史の事例としては、とりわけて擬似宗教ナチズムのめざした第三帝国が、その政治的・宗教的・文化的な暴力性をしばしば批判されてきた。重苦しく生々しい記憶をともなったこの直近の例は、世俗と宗教が融合した集合的な宗教のマイナスの連想を、極点にまで推し進めるものである。

これらを事例として含むように、公共宗教の帯域を、一方では強制力をもった国教を極致とするチャーチの諸形態から、他方では習俗・習慣・文化という形で地域を枠づけている「深層文化としての宗教」の諸形態まで、最も広く覆うものと定めておきたい。前者は制度としても政治意識としても見えやすい宗教であり、後者は極限にゆくほど見えにくくなり、個人や社会の意識としては潜在化する。「深層文化としての宗教」と反りの合わない、いわば人工的な公共宗教の試みは挫折するだろうし、逆にいえば、自然なものと思われる公共宗教は、「深層文化としての宗教」に無意識のうちに縛られているだろう。本書の主目的の一つは、「宗教と社会」の関係に、こうした「文化拘束性」を浮き彫りにすることである。最も憂うべき事態は、この帯域が病的に固着することである。そこには全体的な宗教社会的な病理現象が顕現するが、それをあらゆるネガティブな意味をこめて、集合的宗教と呼ぶことにしたい。

さて公共宗教とは、なんらかの社会統合（上からのあるいは下からの）やなんらかの資源動員（全体のあるいは部分の）、およびそれに対抗する資源動員に資するような、公的領域で機能する宗教である。組織化の範囲や強制力の度合いは一樣でなく、国教や共同体祭祀のような社会の全範囲を覆う強力なものから、市民宗教のようなやや拡散したものや、宗教政党のような限定的なものまで、含めて考えられている。たとえばベンジャミン・フランクリンは、アメリカが国家統合を達成し維持するためには、「公共的な宗教」の存在が不可欠であるという功利主義的な考えを表明している。これは、キリスト教を国教にせよという提言ではないが、その暗黙のキリスト教的性格は、非キリスト教圏の目には明らかである。ベラーのいう「アメリカの市民宗教」は、大統領が就任演説で「神」に言及し、アメリカ市民に「神の下（の）国（民）」意識の覚醒をうったえることを許し、むしろ促しさえするような、国民的な支持を受けている（いた）契約である<sup>(1)</sup>。

「深層文化としての宗教」とは、井門富二夫が定式化を試みたものであり、「見えない宗教」「聖なる天蓋」「小伝統」などの諸概念や、さらには「文化宗教」「市民宗教」「公共宗教」という諸概念の一部までも包摂しようとするものである。「深層文化」の語は、上山春平が用い出し、梅原猛が愛用して流行するにいたったもので、直接的には深層心理学や<sup>デプス</sup>基<sup>サブストラタム</sup>層文化などから造語されているが、どのような訳語を当てるべきか、明らかでない。「深層文化としての宗教」なる語を提案した井門は、チョムスキーの<sup>ディープ</sup>深層構造にも言及するが、念頭においている訳語は、invisible culture などであるという（口頭）。この「見えない文化」と「見えない宗教」の含意の差異からもわかるように、それぞれの概念は部分的に修正して用いられている。これらを考慮したうえで井門の「深層文化としての宗教」論の要点をあえて単純化すると、世俗化した近代社会にもなお歴史的に構築された宗教的枠組みが残存して、大きな慣性力を持っていること、しかもそのなかば忘れられた宗教的枠組みのもつ潜熱は状況によって大きく再燃し得ること、この二点を強調するところにある。しかし「深層文化としての宗教」の広がりはそのに止まらない。諸概念がいかに修正されているかは、つぎのとおりである<sup>(2)</sup>。

「見えない宗教」とは、トーマス・ルックマンによって定式化されたもので、近代化にともなって世俗化が進行し、制度的組織的宗教が衰退していくように見えるが、内面化され倫理化され私事化された宗教が「見えない宗教」として広がっている、というものである<sup>(3)</sup>。内心倫理化された個人的宗教はむしろ意識的な信条のようなものをともなうが、宗教という見かけや意識がなんらか見えにくくなるとい

うところに力点をおくと、ルックマンの中核的な意図をずらした「見えない宗教」理解が析出され、次の「聖なる天蓋」論との重ねあわせが容易になる。

「聖なる天蓋」とは、ピーター・バーガーが定式化したものである。ルックマンの「見えない宗教」論の要点は、近代化にともない宗教は「私事化」する、したがって制度や組織としては「見えない」ものになる、というところにある。これに対して「聖なる天蓋」論は、社会が培ってきた宇宙的な意味の枠組み（＝コスモス＝聖なる天蓋）が、近代化によって稀薄化しその秩序維持機能や正当性保証の力を失ってしまったこと、しかしそれはまた危機的状況における集合的な退行現象によって劇的に賦活されること、に要点がある<sup>(4)</sup>。宗教の「私事化」ではなく、共同体的な宗教的枠組みと、その「忘却」「衰退」「崩壊」に焦点をあてているのが特徴であり、無意識化（見えにくさ）の度合いが、社会レベルでも心情レベルでもより大きくなっている事態がクローズアップされている。

「小伝統」は、ロバート・レッドフィールドが「大伝統」と対で用いた概念であり、少数エリート層が持ち伝える普遍主義的な文化＝大伝統に対して、大衆庶民層が持ち伝える共同体的な文化伝統を指す。この小伝統は、ロー・カルチャー（←→ハイ～）、フォーク・カルチャー（←→クラシック～）、大衆文化（←→識者～）、平信徒文化（位階制～）、などと同義であるとされ、同一地域内の担い手による対比であるところに、要点がある<sup>(5)</sup>。エリートの自覚的な宗教文化に対して、庶民の小伝統としての無自覚的な宗教文化は、まさに「見えない集合的宗教」＝「深層文化としての宗教」となる。

「市民宗教」という言葉は、ルソーによってはじめて用いられ、ロバート・ベラーによってそのアメリカ版が定式化されて、有名になったものである。ルソーは、宗教を「人間の宗教」「市民の宗教」「聖職者の宗教」の三つに区分し、二番目の市民としての宗教は、国家のために有用な市民を作り出すが、排外的愛国主義と主戦論につながりやすい、と述べている<sup>(6)</sup>。ベラーの「アメリカの市民宗教」はこれを受けたもので、それは聖書的な伝統、共和主義的な伝統、近代個人主義的な伝統、これらの柱のうえに立ち、「神の国」や「明白な宿命」という選民主義をもっている、とされる<sup>(7)</sup>。「公共宗教」とはベンジャミン・フランクリンが提唱したもので、コモン・ライフの基盤としての機能が期待されていた<sup>(8)</sup>。いずれも、社会生活に宗教的正当性を与えているという点に注目されている。井門富二夫はこのうち、普遍的な宗教でもなく、教団的な宗教でもなく、社会のアイデンティティにかかわる宗教である点をクローズアップしている。

文化宗教について、ウェーバーの「宗教社会学」（ヴィンケルマン編集）のなかに「文化宗教と『現世』」という項目があるが、この中断された遺稿本文のなかには、「文化宗教」の用語はでてこない。「宗教社会学」目次表題および区分の改訂案を出している金井新二によれば、そもそもウェーバーのテキストには「文化宗教」の用語は出てこないという。ウェーバーが用いているのは、「禁欲的プロテスタンティズム」という言葉であり、その「プロテスタンティズムの文化的意義」は「資本主義を促進したこと」にあるというウェーバーの命題が、ドイツの文化的プロテスタンティズムの系譜にある、とされるのである。文化的プロテスタンティズム *Kulturprotestantismus* は、宗教を、非宗教化する全体社会の中に文化の創造者として位置づけたが、このような「文化としての宗教」は、「倫理としての宗教」ないし「倫理化する宗教」でもあり、ウェーバーの「脱呪術化・倫理化」テーゼは、この延長線上に位置づけられる、という<sup>(9)</sup>。

ウェーバーを離れると、文化主義プロテスタンティズム（*culture-protestantism*）という言葉は、リチャード・ニーバーによると、カール・バルトがはじめて使ったようだという。ニーバーはまた、一九世紀全体を文化主義プロテスタンティズム（*cultural protestantism*）の時代とみなしている。いずれにせよ、一九世紀から二〇世紀にかけてのドイツの文脈で出現してきたものが、アメリカに持ち込まれ

た翻訳語である<sup>(10)</sup>。宗教が（世俗）文化の形成や促進の原動力となるという意味で、あえていえばこれは、世俗的価値が優位にたった概念である。

井門富二夫は、「文化」を「筋書きとして閉じられた意味の体系」としたうえで、そういう筋書きを支える基盤的なものを「文化宗教」あるいは「深層文化としての宗教」と言う。ウェーバーが文化的プロテスタンティズムの系譜にあるという場合の文化哲学的な「文化宗教」とはかなり異なり、比較文化的な地域研究の設問に傾斜した定義であり、さらに民衆社会の非・教義的な儀礼や実践の次元の視界を開く、民族学・民俗学的な視点である<sup>(11)</sup>。

狭い意味での「公共宗教」と区別して、「深層文化としての宗教」の性格を強調すれば、前者は最極端においては、国教や公定イデオロギーや国家儀礼のような顕在的な形をとるが、政教分離の原則や世俗化の進展によってそうした超越的な規範が嫌われるようになると、文化宗教や国民性論など、非権威主義的で拡散的な、人によっては「偽装」と表現したくなるような形態へと、移っていく。後者は、有形無形の文化財の共有と、それを媒介にした、信条というより感情や感覚がもつれあった、アモルフアスな領域である。前者は社会意識的な意味ではコンフェッショナルであるが、後者は意識化の度合いが弱い。また前者は後者から感情的感覚的な資源を供給されることなしには、公共宗教として存続しがたいので、しばしばそうした資源を一定方向にむけて構造化しようとする。

公共宗教のそのような意識的な極と「深層文化としての宗教」の潜在的な極を、広い意味での公共宗教という軸でつなぐのは、これらが、集団のさまざまな領域あるいは次元を基盤としながら、集団を束ねる機能を果たす（と期待されている、あるいは警戒されている）からである。こうした広義の概念の設定は、少数派である。実際、すぐ次の節で検討するベラーからカサノヴァまでの四人は、狭い意味での公共宗教に議論を集中させている。これに対して、デヴィッド・マーティンは「シヴィック公民宗教」という言葉で、「宗教と社会の統合」を論じて、それは二つの現象形態をもつこと、つまり一つは「直截にデュルケーム流の祭祀と文化の一致」だが、もう一つには、「迷信、占星術および俚諺風道徳の『混合物』……私たちの時代の自然宗教……諸文化のアンダートウ底流」として存在しつづけている、と述べている。私が本書でいう狭義の公共宗教は、マーティンがいう「公民宗教」の第一に現象形態に、広義の公共宗教は二つの現象形態をあわせた「公民宗教」に、それぞれ重なるというてよい。もちろん、諸概念の重ね方には、細かい違いがある。たとえばマーティンは、「見えない宗教」は、ルックマン的な自覚的な個人倫理という意味でも、タウラー的な不完全な文化的敬虔、コモン「誰でも」の宗教」という意味でも、よく見える「公民宗教」とは異なる、と区別している<sup>(12)</sup>。しかし、マーティン自身がいう公民宗教の第二の現象形態である「私たちの時代の自然宗教……諸文化の底流」の説明と、「見えない宗教」の文脈で説明される「誰でも」の宗教」の部分とは、弁別することができないように思われる。どちらも、本書でいう「深層文化としての宗教」あるいは「深層文化」に対応しており、したがって広義の公共宗教の中の最も無自覚的な次元を構成している。あるいはそれは、民俗社会に展開する未分化な実践に対応する、といったほうがよいかもしれない（民俗社会の位相については3章1節を参照）。なお「深層」という意味ありげな言葉は、ソシオロジー・アン・プロフوندゥール「深層心理学」や、また「深層社会学」などがそうであるように、外部からの観察にかくされているもの、現実の深いところにある層を、研究の対象として措定しているにすぎない<sup>(13)</sup>。

集団的な宗教はどれも、それ自身の象徴体系をもつ。そのような体系をもたない集合体は、存続しがたい。しかし規範の普遍性を問題にすれば、その集団の目的が、より上位の集団の共通善を脅かすようにみえた場合、その統合や融合の回路を遮断する必要がある。少なくとも、秘匿された回路を公開・暴露する必要がある。その際、どのような利害をもった誰（何）が担い手となっているか、何がシンボルとなり儀礼となっているかを特定することが、いうまでもなく必要となる。公共宗教という枢軸的な概

念は、そのような作業のための視点を提供するもので、この規範的作業に資することが本書のもう一つの主目的である。

## 2 公共宗教の復興論

公共宗教の帯域の、一方の極に位置する狭義の公共宗教について、これまでの議論を手短かにみておこう。公共宗教あるいは宗教の公的役割という問題が、アメリカでかまびすしく議論されるようになったのは、七〇年代である。その発端となったのが、六〇年代末に発表されたロバート・ベラーの名高い「アメリカの市民宗教」論文（一九六七）であった。反戦運動に端を発するカウンター・カルチャーなどによる伝統文化（「契約」）への異議申し立てを、ベラーが「破られた契約」（一九七一）と表現したのをあわせて考えると、宗教を核とする伝統的な価値観の崩壊、したがって社会秩序の崩壊が、六〇年代後半のアメリカで深刻化しはじめた事態が、こうした動向の背景にあったことは容易に想像されよう。

公共宗教に関する議論を、その存在に批判的か好意的かによって単純化すると、一方の極に「信教の自由」「政教分離」「世俗主義」「個人主義」などの主張、他方の極に「共通善」「公共道徳」「共同体主義」などの主張があり、諸論はこの両極のあいだに配列する。理想は両極が融合することであろうが、およそ諸価値がそうであるごとく、これらは相克する。それどころか、後者の主張をすりあわせて、たとえば「共通善はキリスト教的なものでなければならないのか」という異議申し立てが出てくると、この公共宗教に好意的な極はただちに分裂し、またアメリカの市民宗教の「聖書的な伝統」が、実はプロテスタント的なバイアスをもっているのではないかという批判が出ると、さらに分裂する。実際アメリカの市民宗教について、ホセ・カサノヴァは次のように述べて、市民的価値が三巴の相克関係にあることを明らかにしている。

「アメリカの市民宗教を作り上げている原則はまさしく三つあり、それはいくつかの点でルソーのいう三つの宗教と似ていなくもないが、この三つがまた同じようなジレンマを示しているのである。共和主義的な伝統、聖書的な伝統、近代個人主義の伝統、これらを互いに掘り崩すことなく、束ねることができるのだろうか<sup>(14)</sup>？」

諸価値が互いを掘り崩すことなく成立できるか、というこのような問いは、予定調和に望みをかける楽観主義でなければ、そのまま肯定的に答えられることはない。当事者の決断主義はともかくとして、多くの議論では、諸価値が大小の修正を施されて統合されることになるだろう。右のように設問したカサノヴァの解答をみると、グローバルで（一国の共和主義から拡張されている）、普遍的な（聖書的な普遍主義が拡張されている）、共通善（個人主義的な引きこもりは否定されている）、というところに落ち着くようである。その復興論（診断として、予測として、あるいは提案や要請としての）とそれに対する批判あるいは警戒があることを断ったうえで、以下いくつかの研究を検討し、公共宗教論で何が問題になっているかを確認する。

早い時期の包括的な作業としては、ジョン・F・ウィルソンの『アメリカ文化のなかの公共宗教』（一九七九）があげられる。まず序文でウィルソンは、アメリカ宗教史の研究には、ベラーが唱えた「市民宗教」よりは、「公共宗教」というタームのほうがよい、と主張する。理由は、まず市民宗教ということばがプロテスタント的なバイアスをやはり密かに持ちつづけていること、つぎに「市民宗教」というタームの出所がフランス人（ルソー）であるのに対して、「公共宗教」というタームの出所が建国の父祖の一人ベンジャミン・フランクリンであること、この二つである。第一章のタイトルが「アメリカ的な問

題としての公共宗教」となっているのは、後者の理由を強調するものである。

ウィルソンは、政教分離論の典型として四代大統領マディソンの発言をあげている。それは、政府と宗教は腐敗した同盟をもってはならない、宗教が公共の秩序を乱したり他のセクトの権利を侵害したりするのを統御する以外、政府は宗教に介入してはならない、というものであった。ウィルソンは、このような政教分離論の限界は「政教関係の別のレベルを認識しそこなっている」ことにあるとし、これに対して「公共宗教」を唱えたフランクリンは「公的諸問題が宗教的諸価値から明確には分離されていない別の諸レベル」に注目し、このレベルにおける宗教の公的な重要性を主張したのだ、という。

この共和主義的プロテスタント的な公共宗教は、「世界の<sup>サブストラタ</sup>基層」のようなものとして、「共通キリスト教」とされたり、「事実上の……<sup>ナショナル</sup>国民宗教」とされたりするが、その文化的ヘゲモニーは、カトリックの存在が確固たるものになった時点（一九〇八年あるいは一九五八年）に終焉を迎えたとされる。

「市民宗教」というタームがもつプロテスタント的なバイアスへの批判は、その後のアメリカが宗教的にますます多元化する事態にかかわっている。そのような多元的宗教事情の中での公共宗教は、プロテスタントのみではなくカトリックとユダヤを加えた、いわゆる「プロテスタント・カトリック・ユダヤ」（W・ハーバーク）の三つの伝統を基盤とすることになる。これに共和主義や自由主義の伝統、建国神話のビジョンが加わり、世俗化された「アメリカン・ウェイ・オブ・ライフ」という表現も加えて、アメリカ社会で「効果的に機能している<sup>コモン</sup>共通宗教」（ハーバーク）が成立しているという。

ウィルソンによれば、フランクリンが主張した「公共宗教の必要性」は、キリスト教国家という形で歴史的にとりあえず実現をみたが、ベラーが主張した「市民宗教」は、このフランクリンの主張が新たな段階にはいったことの指標である。つまり、ベラーによる「市民宗教の提案」は、「文化の中の公共宗教が失われたという決定的な瞬間が明らかになったとき、そのような国民的な出来事の集合的トラウマからでてくる」ものだ、という。そこでの課題は、「いったん枯渇した公共宗教が、再活性化され得るかどうか」ということになる。その手がかりとして、「アメリカの市民宗教にとっての潜在力を確認できるような文化的資材」が検索されたり、それらを維持する道具となっている機関が特定されたりすることになる<sup>(15)</sup>。

ウィルソンの作業は、ベラーによるプロテスタント的バイアスを温存した「市民宗教」論を、フランクリンの「公共宗教」論にはじまるアメリカ的な文脈でとらえなおした点に一つの特徴があり、くわえて、多元化し世俗化する社会の中で、公共宗教あるいはその等価物に資する文化的諸資材と、それを担う社会的諸機関に注目する点に、もう一つの特徴があるように思われる。ベラー論文にくらべて一般の知名度は低いが、その後の公共宗教論の叩き台になっている。

ベラーの市民宗教論に対しては、さまざまな立場から賛否がわきおこった。それを受けてほぼ十年後にベラーは、フィリップ・ハモンドとの共著で、市民宗教論が偏向的で傾向的であったことは認めるが、刺激的で豊かな論争の種となったのではないかと反論している。批判に対しては、次のような応答である。まずタームの問題については、「政治的宗教」「共和国の宗教」「公的敬虔」といったありきたりの表現では、深遠な曖昧さが失われてしまっただろう、という。たしかに、あらゆる流行のタームは、ともかくも魅力的である。つぎにプロテスタント的バイアスという批判については、ハモンドが、アメリカの市民宗教の形成期に優勢であった宗教がプロテスタンティズムであったためであるという初期条件と、プロテスタントが相互関係的であることを重視している。またベラーらは「市民宗教の提案」をしているのではないかという批判に対しては、民主社会が可能であるためには「相互依存の自覚」「私利と集合的善をつなぐ絆」が必要であり、それは単なる相互利益を超えた聖性をおびる、と主張している。どのように市民的であるかは批判されえても、市民的であるという聖なる規範自体は批判されえない、それは

人間的選択や同意や契約の問題ではなく自然法的なビジョンだ、というわけである<sup>(16)</sup>。

つぎに最近の議論から、神学者と社会学者の作業を例にとりて、論調を対照させたい。

まず、リネル・ケディの『アメリカの公共生活と宗教』(一九九三)は、端的に「私事化優先に対抗する理論的枠組み」を押し出す作業であるが、神学畑にふさわしく「公共神学」(邦訳書では「公衆」神学と訳されているが)をキーワードにしているのが第一の特徴である。公共宗教への関心の高まりの背景として、ケディの神学的視野に大きく映っているのは、ヨーロッパの政治神学、ラテンアメリカの解放の神学、アメリカのキリスト教右翼の台頭、などである。アメリカの宗教的伝統が世俗化によって深刻な危機に陥っている情景は、その前景に浮かび上がってみえている。つづいて、宗教が私事化することへの抵抗と、宗教が公共化することへの抵抗と、この両陣営の系譜がたどられるのは、公共宗教論の常套の手続きである。また、民主的な共和政体にとって宗教の公的役割が「公德心の涵養」にあるという指摘も、常套句である。

「公共宗教」「市民宗教」「公共神学」の異同を論ずるところから、本論にはいつてくる。まずベラーのいう「市民宗教」とは、独立宣言での神の統治権への言及、ワシントンの決別演説、リンカーンのゲティズバーグ演説などの「政治的」演説にちりばめられた宗教的象徴に焦点をあてていることからみても、アメリカ人の主要な自己理解を形成してきた宗教的象徴の前提にある「政治的」な核を指している、そしてそれは「単数」で「共通」の宗教的理想である、という。これに対して、フランクリン以来唱えられてきた「公共宗教」とは、国民皆に共通の宗教的理想ではなく、諸宗教の併存を斟酌した、多元的な状況にふさわしい概念であり、伝統を異にする諸宗教が公共の福祉と徳に貢献する作法に注目する、という。そして「公共神学」とは、特定の伝統＝文脈の中にありながら、権威主義と信仰告白主義によって内部閉塞する傾向を避け、公共の議論に参加する道を探り、それによって公共宗教に資するものである、とされる。

ここでは求められているのは、市民宗教とは一線を画した、多元的な含意をもつ公共宗教、それを促進する複数の公共神学、という理想である。しかしこのような理想は、特殊な伝統に棹さしつつ公共的であろうとする、実践的ジレンマを孕んでいる。したがって、公共の論争形式を達成するにあたって、つぎのようなバランス感覚で弁明されている。神学は偏狭だと考えられているが不当で権威主義的な偏狭主義と「正当な」偏狭主義(＝文脈重視主義)とを区別しなければならないとか、公共神学は「その特殊性ゆえに」公共性を獲得しているとか、理性の公共性についての啓蒙主義的な普遍性の主張と戦いつつ自由な探求と教条的な引用との区別を啓蒙主義に学ぶ必要があるとか、真理に関する合意に頼る必要はないが真理を希求する心構えを共有する必要があるとか、コスモポリタンの意識は必要だが具体的な個人にとっては具体的な時と場所をえた社会が必要である、とかである<sup>(17)</sup>。

以上のようなケディの議論は、宗教間対話に参加する神学者として、意図的に規範的かつ調停的になっているのが明らかである。これに対して、社会学者ロバート・ウスノーの『聖なるものの生産——公共宗教試論』(一九九四)は、社会のなかで公共宗教(≡公的闘技場における「聖なるもの」)が生産・形成される道具として、会衆、ヒエラルキー、特別利益団体、アカデミー、公的儀礼の五組織をあげて、「聖なるものの生産」つまり「公共宗教の形成」を論じている。

ウスノーの作業の力点は、宗教の社会的機能とくにその公的役割を考える際に、社会科学の「文化は作られる」production of culture (cultural production) というアプローチをとって、「生産者」(組織・集団、あるいは組織・集団の中の個人)の環境と活動に焦点をあわせる、というところにある。筆者の関心から読むと、二つの焦点が浮かびあがってくる。一つは、五つの組織それぞれが相互にもまた内的にも一枚岩でなく多様な表現を試みているということ。もう一つはそれらが価値的な合意をめざすこと

で一社会の公共宗教が形成されるということである。たとえば次のような言い回しが随所でくりかえされるが、これは前者の言明として読むことができる。

「つづく各章で考察されることになる宗教組織の五つの形態、すなわち会衆、ヒエラルキー、特別利益集団、アカデミー、公的儀礼の諸組織は、『聖なるもの』を公的生活のなかに開示しようとして、社会の中の割り当てられたそれぞれの位置から、公的闘技場に参加してくる<sup>(18)</sup>。」

また後者の、公共宗教の成立には社会的合意（少なくともそれへの志向の共有）が不可欠であるという言明は、次のような一節によくあらわれている。

「政治体における何らの合意も反映しておらず、競合するサブカルチャーの単なる寄り合いにすぎないような、そのような一つの公共宗教は、社会での目標を設定するだけの力をほとんどもっていない<sup>(19)</sup>。」

ウスノーが依拠する「文化は作られる」というアプローチからは、建国の精神に由来する国民的契約が今や破られたといったエスタブリッシュメント風の嘆きはでてこないし、特定の文化的あるいは神学的伝統を保存しつつ公共宗教に貢献しようとする神学者風の「正当な偏狭主義」もでてこないだろう。ただし、脱構築主義的な批判理論の不毛を経由した今日の文化理論・社会理論は、人間の社会的文化的生産活動に、いわば生産物責任法を適応する傾向がある。人間が社会的生物であるかぎり、だれもこの責任からのがれられない。ウスノーの公共宗教論にもこのような生産物責任法の響きがみられる。たとえば、「諸個人・諸共同体・諸組織は、実に何らかの意味で、われわれの社会における聖なるものの存続に責任がある」というように。そして、このような責任ある諸個人や諸組織は、「私的世界に引きこもることはこの責任を回避することである。対照的に、公共宗教について語ることは、諸個人が自分たちの属する社会の善に対する責任を引き受けるよう提案することである」として、公的闘技場への参加が義務づけられる<sup>(20)</sup>。

最後に、カトリック神学を修めた社会学者であるホセ・カサノヴァの研究を検討しよう。経歴から想像されるように、同時期に刊行されたカサノヴァの著書は、前の二著よりも、批判的にしてかつ規範的であるための緊張が一段と高まっており、詳しく検討するに値する。

カサノヴァの『近代世界の公共宗教』（一九九四）の主目的は、一九八〇年代以降、世界中の伝統的諸宗教が「再活性化して公的役割を引き受け……公的な領域に参入し、政治的な論争の舞台に上がってきている」現象、つまり「近代世界における宗教の脱私事化」という現象を、明らかにすることであるという。とりあげられているのは、スペイン、ポーランド、ブラジル、アメリカ合衆国という四つの地域、プロテスタンティズムとカトリシズムという二つの伝統であり、キリスト教世界で現在進行中のうごきを、公共宗教の復興ととらえている<sup>(21)</sup>。

大部なカサノヴァの公共宗教論は、いくつかの部分に切り分けられる。まず一つめの大きな塊は、世俗化論の見直しである。これは、ロバート・ベラーが「見事な手並み」とほめているように明快なものであるが、要点は、これまでの世俗化論に含まれる、機能分化説、宗教の衰退説、宗教の私事化説、の三つの命題を峻別して、機能分化説は今なお擁護可能な世俗化論の核心だが、あとの二つは歴史的なオプションにすぎない、とするところにある<sup>(22)</sup>。しかしこの見事な整理は、世俗化論に反するかのようにも見える現象（すなわち公共宗教の復興＝宗教の脱私事化）解明への予備的な作業にすぎず、本題は

公共宗教の記述・分析・処方にある。このうち、五つの事例研究（四つの地域と、二つの宗教伝統の組み合わせ）をふまえた公共宗教の分析の要点は、「公共宗教のタイプを決定する」のは教義などではなく、むしろ「国家や社会との関連でみた教会の構造的な位置づけ」であるとするパースペクティブにある。たとえば、政治共同体と宗教共同体が外延を等しくする共同体祭祀の場合、その形態は、なによりもまず政治共同体のタイプ（部族、王国、共和国、国民国家など）によって決定される、という。また西ヨーロッパでは宗教が衰退しているのに対し、アメリカはある意味で宗教が成長しているが、この違いを生じさせたファクターを考えると、絶対主義国家とその教会側の片割れともいえるべき皇帝教皇主義的な国家教会をもった経験があるかどうか、という点しかない。ここから、ヨーロッパにおける教会の公認が教会宗教の衰退の原因であろう、という明確な指摘がなされる<sup>(23)</sup>。

このような分析の上にたって、現代において「存立可能」で「望ましい」公共宗教のありかたが種々に述べられているので、規範的な（さらには処方的な）塊も、はっきり切り分けることができる。しかもそこで規範的に論じられる公共宗教のあり方は、公共宗教の一つの典型である「国教」や「公認宗教」のあり方とはかなり異なっており、公共宗教の類型論に連動している。

カサノヴァはまず、政体を三つに区分する理論を援用して、類型化をおこなっている。それによると、政体は国家、政治社会、市民社会の三つの舞台からなり、宗教はそれぞれの公的空間に位置を占める。つまり、国家レベルでは、国教のような強制力をもった「チャーチ」を典型とする公共宗教があり、政治社会レベルでは、宗教が政治的に動員されたり宗教政党を結成したりして政治活動をめざすような公共宗教がある、という。しかし近代世界における公共宗教の「存立可能」で「望ましい」あり方を模索したうえで、またとくにカトリック教会が国家レベルからも政治社会レベルからも離脱して市民社会に位置を占めるようになった経緯を確認したうえで、カサノヴァは「近代の普遍主義的な諸原則、および近代の分化した諸構造と矛盾しないのは、究極的には市民社会レベルにおける公共宗教のみである」として、「市民社会」レベルでの公共宗教のあり方に、規範的発言を集中させている。しかもその「市民社会の未分化な公的領域」は、近代のグローバルな状況においては「国民や国家という境界をもちえない」「単一の人類的市民社会」である。そこで宗教が求められている役割は、非人道的な歴史の趨勢に対して「対抗事実的で規範的な批判」を行うことで「共通善」や「互いの意志を伝えあう言説……を支配する諸規則」の構築に向けて「公的な討論」に人々を動員するという、政治的で公的な役割である。理想的な宗教は、そのような討論に参加することで、近代市民社会の公的領域の強化に貢献できる、という。しかも、分化した近代の諸構造や諸権利を脅かすことなく、また必ずしも社会統合の役割を積極的に果たすことなく、である<sup>(24)</sup>。

このような共通善を志向するのは望ましいかどうかという問題はさておき、そうした公的機能を宗教が果たすための条件はなにか、といった問題は当然でてくるであろう。共通善に関連してカサノヴァは、宗教の私事化は近代において「好まれるオプション」であるが、イデオロギー的にみるとこれは「リベラルな思考のカテゴリーによって……指令を受けている」ものにほかならないとして、自明のものと思われがちなりベラリズムの主張に対し、宗教の脱私事化の現象を対置する。これは、リベラリズムと公共宗教の主張を、共通善の論争の闘技場で戦わせるものである。「これらの対立場面において、人間的な啓蒙主義の側に立っているように見えるのは、しばしば宗教の方である」という一節は、宗教にとってひいき目すぎるだろうが、公共宗教的な主張とリベラルで世俗主義的な主張とは、論争上少なくとも五分五分であるとはいえる。ただし、「政教分離」や「私事化」というリベラルな原則は、ある意味で「疑いえない」とする基本線は維持されているので、脱私事化はあくまでもその原則を脅かさないものでなければならない。「宗教の脱私事化が正当とみなされうる」ケースとして、宗教が近代の自由や権利を擁

護する場合、世俗的な諸領域（政治や経済など）の非道德的な自律性に異議申し立てをする場合、伝統的な生活世界を行政や司法の介入から保護する場合、などをあげているのも、とどまるべき一線の強調である。近代の公的領域に登場して公的機能を果そうとする宗教は、人類共通のよりよい合意に資するために、ハーバーマスのコミュニケーションの相互作用のプロセスを通じて、その規範的伝統の反省的な再構築をおこなわねばならない、という。ヨハネ・パウロ二世の「公共道德」に関する諸宣言について、カサノヴァは、それらはカトリック教会の信者にのみ向けられたものではなく「人類全体の一員としてのすべての個人に向けて」発せられたものであること、内容的には「生命と自由という、普遍的な人間らしい価値に由来する諸規範にしたがって生きるよう、万人に迫っている」こと、ただしそれらの諸規範や諸価値を「特定の宗教的伝統に結びつけてもいる」ことを、指摘しているが、そのあたりの論調には、教皇発言に自らを重ねあわせた響きがある<sup>(25)</sup>。かれこれ読み合わせると、特定の宗教的伝統（カサノヴァの場合カトリシズム）に深くコミットしつつ、グローバルな市民社会における共通善の構築にどう貢献できるか、これがカサノヴァの『近代世界の公共宗教』研究の、一つの実践的な動機と思われる。

ウィルソンからカサノヴァにいたる四つの公共宗教論に共通するのは、当然ながら、社会の健全な存続のためには、宗教が公共的な機能を果たすことが不可欠であるということ、そして一見して宗教的機能が確認できないばかりでもその機能的等価物があるはず、という認識である。機能が抑圧的であったり拡散的であったりすれば共通善が害われる、という認識も共通している。カサノヴァがほかと違うのは、一社会における公共宗教を複数形でとらえていることである。ウィルソンがいう諸機関、ウスノーがいう諸組織、ケディがいう公共神学に近いレベルの組織宗教のいくつか、どれも公共宗教ととらえられているのである。一つの社会で一つの宗教伝統が圧倒的に優位である場合、このような公共宗教のとらえ方の差は問題にならないかもしれない。しかし多元的な宗教社会——たとえばアメリカ合衆国のように少なくともプロテスタントとカトリックが競合するような——では、このとらえ方の違いは決定的となる。公共生活の宗教的次元がプロテスタント的であるアメリカで、マイナーなカトリック陣営に属するという宗教的背景が、カサノヴァの公共宗教のとらえ方に反映しているのである。

### 3 公共宗教の類型

ところでカサノヴァは、自分の研究の一つの目的を、「現代の規範から見て存立可能でかつ望ましい近代的な公共宗教の形態を考察すること」としているが、これは逆にいうと、現代的基準から見てもはや「存立不可能」で「望ましくない」公共宗教の形態がある（あった）、ということである。そのような例として、歴史的には皇帝崇拝、神権政治的な教会制度があり、一部で復興が期待されているものとして社会統合に資する市民宗教などがある。そこでおこる「王座と祭壇の同盟」が「望ましくない」のは、どちらが優位に立つにせよ、近代の諸原則（政教分離、良心の自由、プライバシーの権利など）を脅かすからである。これは「現代の規範的パースペクティブからみて正当化」できないことであり、とくに「大衆動員的な国家宗教」は、「私権を侵害」し「公共の自由を破壊」することで、公的領域と私的領域の境界線を破壊するとして、峻拒されている<sup>(26)</sup>。

近代の諸原則にとって破壊的な公共宗教とそうでない公共宗教があるのか、公共宗教は単数で語られるべきか複数で語られるべきか、それは社会のどの領域で機能するのか、といった問題を念頭において、運動としての集合的な宗教のさまざまなあり方を、ここで考えてみよう。

まず出発点として、一社会において公共宗教は単数が複数かという問題については、私はこれを——「公共宗教」と呼ぶにしろ呼ばないにしろ——、複数形で語り得るものとする。多元的な宗教状況を呈

するアメリカを、その多元性を超えた次元で単数の公共宗教が覆っているとする立場に対して、カサノヴァは、公共の宗教的次元に複数の公共宗教がコミットしている、とする立場である。しかし前節でみたほかの三者も、単数の公共宗教の形成に、複数の団体、機関、組織、成員がコミットしており、しかもそれらは相互にも内部的にも一枚岩ではないという観察で一致している。アメリカをフィールドとして考えた場合、このような諸アクターがアメリカという全体の公共的宗教性を作り上げている、というとらえ方は説得力があるかもしれない。しかしカサノヴァのように「近代世界」をフィールドとして考えた場合、単数のアメリカの公共宗教（もしあったとして）すら、単数の人類的公共宗教（もしありうるとして）の中の一つのアクターになる。アメリカの公共宗教が人類的公共宗教のサブタイプであるとするれば、アメリカの公共宗教のサブタイプあるいはそれを形成するアクターを、同様の関係で複数考えることができる<sup>(27)</sup>。相違は、カサノヴァはそれを公共宗教と呼んでいるが、ほかの三者はそう呼んでいない、ということにすぎない。筆者はそれらすべてを公共宗教と呼び、複数形で考えたい。

さて、公共宗教を単数形で考える立場からは、類型的作業は出てきにくい。そこでここでも、諸「公共宗教」という複数形のとらえ方をするカサノヴァの類型的作業を叩き台にして、議論をはじめよう。

すでにみたように、カサノヴァは事例を記述分析するなかで、また公的領域を国家・政治社会・市民社会に三分割する視点から公共宗教の類型論を組み立てるなかで、そのような作業をおこなっていた。つまり、国家レベルでの強制力をもったチャーチ、政党をつくったりして政治活動をめざす公共宗教、市民社会での共通善にむけた公的討議に人々を動員する市民的宗教、である。しかしこれでは、たとえば公的領域に動員され得ない、運動に至らない集会的な宗教性をすくいあげることがまったくできない。

カサノヴァにかぎらず、公共宗教を論ずる最近の作業のほとんどが、「公的領域」と「私的領域」の区分に固執している。違いは、公／私の境界線の引き方の違いと、それぞれの領域で公／私の次元がさらにどう交錯しているか、その洞察に差にすぎない。筆者の最終的な関心の一つは、戦争に動員されえない集会的な宗教性のありかたを規範的に析出することにあるので、公／私の領域の区分はあまり役に立たない。むしろ、諸資源の「動員」の回路に接近するため、試みに「宗教領域」と「世俗領域」の区別という別の視点をとってみる。

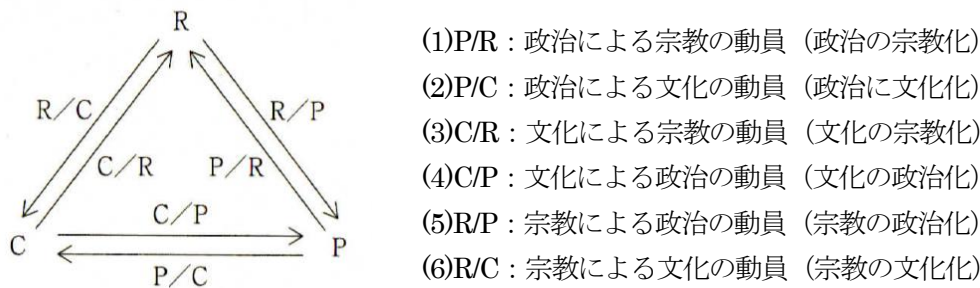
これはある意味で、政教関係を問う古典的な視点であるが、ベラーものちに市民宗教を再考した作業で「レリジオ・ポリティカル政 教 問題解決の諸タイプ」の一つが市民宗教だ、という表現で、この視点に固執している。古代的な宗教と政治の融合は「神聖王」の存在に象徴されるが、歴史時代以後の社会において、機能分化した宗教と政治がそれぞれの活動領域を越境して重なってくるのは、いわゆる支配の「正当性」の問題をめぐってであり、そこには潜在的にせよかならず宗教と政治の抗争状態・緊張状態が生ずる、そしてこの解決には諸種のタイプがあり、市民宗教はその一タイプであり、アメリカ的解決である、とベラーはいう<sup>(28)</sup>。このような視点をとると、神権政治と一括されるもののなかに、政治による宗教資源の動員、宗教による政治資源の動員という二方向が、機械的に区別できる。前者は皇帝教皇主義の形態であり、後者は聖職者主義の形態である。しかしこのような周知の類型では、事例による多様性は期待できないにせよ（ベラーが再考したのは事例のバラエティである）、類型としての多様性はまったく期待できない。そこで「世俗領域」をさらに「政治領域」と「文化領域」に分割して、「宗教」「政治」「文化」の三領域を設定してみたい。

そのように区分される「宗教」「政治」「文化」とは一体なにかという問題は、ここではひとまず不問に付して（すぐ次章で論じる）、これら三領域の相互動員のあり方を機械的に考えると、つぎのような六つの類型が出現する。（一）政治による宗教資源の動員、（宗教的シンボルや宗教人口、宗教機関の利用、政治の聖化、ナチスのゲルマン宗教利用など）、（二）政治による文化資源の動員（文化ナショナリズム、

文化国家、政治の文化化)、(三) 文化による宗教資源の動員 (文化宗教、文化の宗教化)、(四) 文化による政治資源の動員 (文化ナショナリズム、文化の政治化)、(五) 宗教による政治資源の動員 (聖職者政治、宗教の政治化、宗教的ナショナリズム)、(六) 宗教による文化資源の動員 (文化宗教、宗教の文化化)、この六つである。

宗教 (R)・政治 (P)・文化 (C) を三角形の頂点に配置し、方向の違う二重の線分でつなぐと、次のような図になる (F-1)。矢印の方向は、起点がなんらかの意味で終点に優位にたつことを意味する。(一) は P/R、(二) は P/C、(三) は C/R、(四) は C/P、(五) は R/P、(六) は R/C に対応する。

F-1



このように図式化して、優位さの意味の多様性を考えると、六つの類型の性格はさらに細かく考えられる。優位さを、主導権をとるほうが起点になって終点の領域を支配することと考える場合は、人間や組織や財が徴用される形になる。しかし、起点の領域が終点の形態をとる場合は、起点が終点に優位に立つというよりは、終点に取り込まれてしまったように見えるかもしれない。たとえば宗教と政治をつなぐ二つの回路、(一) と (五) を例にとると、政治が宗教を利用することを (一) の極とし、宗教が政治を利用することを (五) の極とすると、政治の宗教化、宗教の政治化の諸位相が、そのあいだを埋めることになる。両極のあいだが可能性として連続的であるとすれば、この図の三組の線分はすべて、ちょうどウロボロスのように円還する。特定の社会的宗教は、連続的な線分のどこかに位置づけられるばかりでなく、時間的な変化もこの線分に沿ってたどることができる。たとえば、ある政治体制が、はじめは宗教を合理的に支配することから出発して、末期には非合理化して自ら宗教化し、最終的に宗教の論理に支配される、ということがあれば、これは P/R の線分の矢印が、頂点の R 付近で、R/P の線分の起点に円還する状態である。

この (一) から (六) は、資源動員論的な観点から公共宗教をみたものなので、六類型は三領域の単なる組合せではなく、どちらに主導権があるかを考慮した順列になっている。たとえば宗教と政治の融合と一口に言っても、マキアヴェリにとって宗教は政治の手段であったのに対して、その没年に生まれたフェリペⅡ世にとって政治は宗教の手段であったとされるように、宗教優位の状態と、政治優位の状態とでは、立ち位置やプロセスが異なるだろう。また優位さは永続的ではないので、宗教がどの時点で政治化するのか、政治化した宗教はいつ政治の手段と化するのか、そのダイナミクスを分析するためにも、これは不可欠の視点といえる。

たとえばベラーらの『市民宗教の諸相』をみると、そこでは神聖王と哲人王すら原理的に区別してい

ないが、宗教と政治が融合した「神聖王」が（一）および（五）の理想とすれば、文化と政治の融合した「哲人王」は（二）および（四）の理想となる。さらに、わかりやすく単純化すれば、政治家出身の宗教者なのか、宗教者出身の政治家なのかによって、（一）か（五）かが決まる。また政教問題の「最も安定的な解決」は「国家は教会が社会の安寧を維持することを期待し、教会は国家が最低限の倫理的規範を守ることを期待する」関係にあるとのべているのは、（一）と（五）の平衡状態を表現している。またイタリア近代について、そこでは自由主義も社会主義もファシズムも古代的退行の道をたどり、ナショナリズムの常として、政治的権威が自らの神聖を主張したこと、などをのべているが、これは（一）の事例にほかならないし、メキシコでは国家とカトリック教会が一種の膠着状態にあるとのべているのは、（一）と（五）の両回路が狭窄していることの指摘である。古代的退行に対する最良の解毒剤は批判的伝統であり、メシア的使命の主張は世界的市民宗教の促進を阻害する、などの指摘は、集合的な宗教の回路の機能やその切断にかかわるものである<sup>(29)</sup>。

## 2章 トライアングル・スキームの射程

前章で、相互動員場として「宗教」「政治」「文化」の三領域を設定したのは、公共宗教（と疑われているもの）を、網羅的に類型化するための、補助線から出たパースペクティブであり、特定の学説を援用したものでも、自ら厳密な反省を経た上でのものでもない。しかしこの領域設定にはいくつかのヒントがあるので、ここではまずその出所を整理しておこう。完成度の高い理論ではなく、その出発点にある荒削りのヒントのほうが、柔軟な作業に役立つのである。その上で、スキームを念頭におきながら、関連するいくつかのトピックを、やや自由に論じてゆきたい。

### 1 宗教・政治・文化——公共宗教の展開する三領域

宗教・政治・文化の三領域のかかわりを考える示唆を引き出すために、まずウェーバーの救済宗教論における「現世（世俗）内」↔「現世外」「現世逃避」「現世拒否」という場の対立図式と、支配の社会学における「合法的」「伝統的」「カリスマ的」という支配の三類型と、この二点に注目する。

ウェーバーの救済類型論は、救済の追求が現世の内で行なわれるか外で行なわれるかという「場」の問題と、禁欲によるかそれとも瞑想、観照、神秘論によるかという「行為（非行為）」の問題とを交差させ、機械的に四類型を得たうえで、その類型語を推考したものである。現世（世俗）とその外との接近／対立の度合いには、時間的にいって、「接近」から「対立」への比重の移動があるとされる。つまり、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』段階では、宗教と文化は（逆説的ながら）結合していると考えられる文化的プロテスタントであったウェーバーは、当初から文化的プロテスタンティズムに批判的なモメントをもっており、それが「宗教社会学」「中間考察」段階では、明らかに宗教と文化の対立論が基調になったとされるが、本人の規範の変化を度外視すれば、この考察は全体として、「宗教」と「現世（世俗）」の接近・対立の度合いによって、政教一致から政教分離にわたる諸類型を網羅している、といえる。そのうちの一方の極にある、宗教は原理的に政治や文化に対立するものでありその結合をはかってはならないという、「反文化としての宗教」観を、金井新二は「世俗化した二王国論」ととらえている。このような文脈で、ある二王国論者の「政治は世俗の剣をもって世俗の財のために戦うものである」という発言に注目すると、これは「宗教」に対立する世俗を、狭義の「政治」（＝世俗の剣）と「文化」（＝世俗の財）の二領域に分割しているので、三領域の設定につなげることができる<sup>(1)</sup>。

さてウェーバーは、宗教と政治、宗教と文化、あるいは宗教と世俗、といった基本的な対立図式はえがくが、宗教・政治・文化といった三領域の設定は、管見のかぎりしていないようである。ただ、「宗教対文化」という「永遠の対立の構図」のうえで、宗教と各文化領域（経済、政治、性愛、芸術、科学）の対立などを、記述している<sup>(2)</sup>。ここから少なくとも明らかなのは、一語で「宗教」とペアになり得る領域は、「世俗」「政治」「文化」である、ということである。後者の領域の包摂・被包摂の関係を考えると、政治と文化の位置関係は微妙だが、現世（世俗）は一貫して包摂する位置にある。したがって世俗を「政治」と「文化」という二領域に大別することは、まったくの見当外れではないだろう。

そしてこの文脈からみると、ウェーバーの支配の社会学における、合法的（官僚制的）支配、伝統的支配、カリスマ的支配という周知の三類型は、それぞれ政治・文化・宗教の三領域に特徴的な支配原理と位置づけることができ、公共宗教における主導権の所在をさぐる一つの指標として用いることができる。

アメリカでの「文化と宗教」論として、たとえばH・リチャード・ニーバーに『キリストと文化』という著書がある。宗教領域と文化領域の関わりを問題にしたものであり、政治領域は広義の文化に含め

て考えられている。ニーバーは同書で、宗教（キリスト）と文化の関係について、「文化に対立するキリスト」「文化のキリスト」「文化の上にあるキリスト」「矛盾におけるキリストと文化」「文化の改造者キリスト」という五タイプを区別しているが、「文化に対立するキリスト」以外は、文化宗教のサブタイプであるといえる。いずれにせよ、宗教・政治・文化という三領域は、ここからは引き出せない。しかしこの「キリストと文化」という対比のさせ方とは別に、ニーバーは、ブルクハルトが宗教・国家・文化の三領域を設定したことを引いている。本来は文化哲学的な文脈で読むべきであろうが、ここでは宗教・国家（＝政治）・文化という領域区分だけに注目したい<sup>(3)</sup>。

またパウル・ティリッヒは、「宗教と文化のあいだの衝突矛盾」は、宗教と科学の衝突、宗教と芸術の衝突としてもあらわれるが、なかでも「最も包括的」なのは、「政治の領域と宗教の領域との果てしない衝突矛盾」であると述べており、これも、宗教・政治・文化の三領域の設定に接続できる<sup>(4)</sup>。

ドイツ的な文化哲学やプロテスタント神学の規範的所説を離れて、もっと風通しのよいヒントを求めると、まずジョルジュ・デュメジルのインド・ヨーロッパ比較神話学における「祭司＝主権者」「戦士」「生産者」という、周知の三機能体系論が思い浮かぶ。第一機能が宗教、第二機能が政治に相当するのは明らかであるが、第三機能は文化に重なるだろうか。公的領域に関する議論でしばしば引用されるハenna・アレントは、ギリシアやローマにおいて宗教や政治は公的領域に属し、富や芸術科学は私的領域に属していた、と指摘している。つまり生産は私的領域に属するのである<sup>(5)</sup>。そして芸術科学とはすぐれて文化的なものであり、また富は生産され蓄積されて文化財の代価になるという意味で文化である。

「豊かさ」が「政治」的無関心や「宗教」的無関心を引き起こすという意味では、富は宗教や政治と対立的な領域をなしている、といえる。私的領域における文化の典型は、生産とその蓄積とその相続財にあふれた生活である。ハーバーマスが市民的公共圏への入場資格とした「教養と財産」は、一言でいうと財産なのである。三領域のすべては、人間の活動であるという意味では文化、究極的な根拠となりうるという意味では宗教、支配力をふるいいうるという意味では政治である。しかし、相続財（伝統によって蓄積されたもの）なしに、文化の頂点に立つことは難しいが、政治の頂点と宗教の頂点には、この世から相続するものなき者が、現世外的なカリスマを身におびて世を席卷し、一際高くそびえ立つことがある。こうみえてくると、デュメジルの「生産者」機能は、そのまま「文化」の領域に重ねることができ、三機能体系論は、本書のパースペクティブに適合的である。

これに関連して、インド出身のアメリカの経済学者ラビ・バトラーは、「武力」と「知識」と「富」の三つの力が、社会の支配原理として循環する、という理論を展開している。この三つの原理がデュメジルのいう三機能にうまく対応しているのは、実は当然のことであって、バトラーの洞察の根拠になったのが、インド・ヨーロッパ語族の系譜に属するカースト論だからである<sup>(6)</sup>。カーストでいえばバラモンが知識人＝聖職者として知識を掌り、クシャトリアが武人＝軍人として武力を掌り、ヴァイシャが富裕者として富を掌る。これが支配原理として循環するということは、三つの領域がつねに接近あるいは対立し、資源動員と対抗動員を繰り返すことを示唆している。経済学畑から公共宗教の分析に直接的な示唆が得られるのは意外であろうが、バトラーの経済理論が古代宗教的な洞察をサブテクストとしていることを知れば、驚くにあたらない。

もう一つだけヒントをあげると、ヘゲモニー論で著名なグラムシは、獄中で聖職者むけの機関誌を丹念に読みこみ、一枚岩でないカトリック教会の中に、ドグマティックな反動的グループ、外部の資源を受容する革新的グループ、そしてイエズス会士という、三つの勢力を弁別し、その勢力分布に思いをいたしていたという<sup>(7)</sup>。この三つを、宗教・文化・政治のヘゲモニー闘争のカトリック教会版とみることもできるが、ヒエラルキー内部の闘争ではあり、どの勢力も宗教性と文化性と政治性を高度に備えてい

て、色分けが微妙になるだろう。むしろ、グラムシのヘゲモニー論を応用した亜流の事例研究のほうに、単純な色分けのものがある。たとえば、社会史的価値をもつエミール・ゾラの遺作『真理』を分析した研究は、一九世紀のフランス農村でモラル・ヘゲモニーを争ったのは、司祭・村長・教師の三者であった、という<sup>(8)</sup>。司祭は教会（宗教）の代表であり、村長は地方行政（政治）の代表、教師は学校（運営は政府かもしれないが、機能は文化を伝えること）の代表である。また、現代の中東イスラーム世界におけるイスラーム復興を扱った論文では、「真のイスラームとは何かという知的・文化的ヘゲモニー」闘争においては、伝統的ウラマー・非ウラマー知識人・政府の三者が、主な担い手になっている、という<sup>(9)</sup>。正式なイスラームの高等教育を受けたウラマーは「宗教」を代表し、近代的（西洋的、世俗的）な高等教育を受けた新知識人は「文化」を代表し、政府は当然「政治」を代表する。一九世紀フランス農村の共同体倫理も、現代のイスラーム世界のイスラーム教も、公共宗教あるいは集合的宗教の一形態をとっているが、そこを舞台にヘゲモニー闘争をくりひろげたのが、どちらにおいても、「宗教」と「政治」と「文化」の三機関であった、ということである。

ところで、宗教・政治・文化の三区分そのものではないが、この三区分を念頭において読むと、むしろ整合的に理解できる説がある。アーネスト・ゲルナーは高名な『民族とナショナリズム』（一九八三）において、国家や民族の権力や支配の発生、変容、葛藤を論じている。そこで注意すべきは、経理や行政の書記から聖職者までを意味する、さまざまな類縁語の異同である。たとえば、国家の発生を論じた箇所では、国家・読み書き能力・「書記階級」＝「知識階級」のそれぞれの発生は、たがいに比肩すること、読み書き能力のない呪術師と「知識階級」は峻別されること、「赤」の「知識階級」は「信仰の専門家」として「黒」の政治のライバルであること、などが述べられる。他方、農耕一識字政治体における支配階級は、戦士・祭司・「聖職者」・「行政官」・都市上層市民層に区分される、という。「知識階級」は文化、さらには信仰の領域を拡張しようとするすることがあり、国家も信仰行為（十字軍など）に耽ることがある、とも言われる。バラモンは「知識階級」であるとか、とくに「戦士・官僚・聖職者」「書記階級、官僚、戦士支配者」「書記や聖職者」などという表現では（翻訳ではさらに）、文字筆記者と宗教者の区別が微妙になる<sup>(10)</sup>。宗教（R）、政治（P）、文化（C）の三つの領域区分を前提としていれば、「クレリック」とその派生語が、これらの領域のあいだで、意味のゆらぎをみせていることが明らかである。これら、cleric, clerical, clerisy, clerk, clergy 等々は、宗教と政治が未分化な古代の語源的な意味を引きずっており、それがゲルナー説を複雑にし、あえていえば焦点を曖昧なものにしている理由の一つであろう。書記する者に、政治領域の者と、宗教領域の者があることを、原理的に区別していれば、語義に引きずられたこのような混乱は、起こらない。

以上のような、ウェーバーの支配の類型論、ドイツ的な文化宗教論、デュメジルの比較神話、グラムシのヘゲモニー論、ゲルナーのナショナリズム論、などにおける諸機能の検討から、社会のヘゲモニーをめぐる公共宗教が展開する場としての、宗教と政治と文化という三領域の設定は、ある程度の有効性をもつのではないかと思う<sup>(11)</sup>。私の図式では、公共宗教とは、このような三つの領域のどこか一つに主軸をもつアクターが、ほかの領域の諸資源をさまざまに動員することで、結果的に一定の公共性・社会性を獲得したもの、となる。当然、そのような意図をもちながら、結果的に一定水準に達しない宗教運動もある。公共宗教という言葉をあえて使えば、それはいわば「公共宗教をめざすもの」といえる。またそれが共同体の意識を覆い隠すような全体性を獲得して、アモルファスな現象にまで退行することもある。それを、前意識性を強調して集合的宗教と呼ぶことができる。

さて、公共宗教と集合的宗教と「深層文化としての宗教」という三つの言葉を、ここで別の観点から記述してみたい。要になるのは、それらが展開する領域の区分である。カースト制における第四の身分

に典型的にみられるように、支配やヘゲモニーをめぐる社会分析に共通するのは、支配のための戦略や装置をもった上部領域の下に、もっぱら支配される資源だけをもった、公共的というよりは集合的な生活領域がある、という前提である。私の図式に特徴的なことは、支配的な上部領域を宗教・政治・文化の三つに区分したことであり、その三つの上部領域を横断して展開するのが公共宗教である。「深層文化としての宗教」は広大な下部領域に潜在する意識化されない宗教性である。公共宗教が目的合理性を失って、つまり現実政治的な方向感覚を失って、「深層文化としての宗教」まで巻き込んで賦活し、回復不可能なレベルにまで達したものを、集合的宗教と考えたい。したがって、一つの政治単位において、公共宗教は複数形で考え得るが、集合的宗教と「深層文化としての宗教」とは、それぞれ単数形あるいは不可算名詞と考えることになる。

支配領域の下部にある生活領域が、意識的な運動の場になったり、そのなかの個人や集団が運動の主体となったりしようとする、それは生活領域から浮上して、上部の支配領域に踏み込んでいく。生活領域が、集合的（無意識的）なまま上部領域の支配のもとにとどまるか、それともその一部が上部領域の新たな勢力として台頭するかは、状況依存的である。

しかしこれ以外に、生活領域が自らの独自性を自覚して上部領域の動員に抵抗する、という選択も、原理としては可能である。集合的宗教とは、公共宗教が全体化して、「深層文化としての宗教」の無意識的な次元にまで降下してゆくプロセスの先にあるものだが、それに対抗する動きとして、集合的な生活領域における民衆意識の意識化がありうる、ということである。グラムシのヘゲモニー論においては、この領域のアモルファスな「民衆意識」は、生え抜きの「有機的知識人」によって教育されることで、社会変革の運動になるとされている。たとえば七〇年代イタリアのアウトノミア運動とは、この下部の生活領域が、上部の支配領域へ取り込まれることを拒むものだが<sup>(12)</sup>、これは私の図式でいうと、公共宗教が集合的宗教に退行していこうとするプロセスを、下からの力で支えて阻止しようとする、教育的な運動になる。

なお、カサノヴァの公共宗教論が、国家レベルの公共宗教、政治社会レベルの公共宗教、市民社会レベルの公共宗教という、三つのスタティックな類型をたてていることはすでにみたとおりである。公共宗教と集合的宗教に関する右の文脈を踏まえうえて、あらためてカサノヴァの作業と比較してみると、たがいにほとんど重なっていないのに気づく。それは次の四つの理由からである。まず第一に、先に述べたとおり、カサノヴァが公的領域と私的領域の区別を出発点としているのに対して、私は宗教と世俗の区別を出発点にしているからである。第二に、カサノヴァの公共宗教論が、宗教・政治・文化という三つの支配領域のうちの前二者に焦点をしばった類型論であるのに対して、私の公共宗教論は文化領域を、対等に重要な項目として射程にいれているからである。印欧神話の三機能論的なパースペクティブからみれば、私の類型化のほうが、すくなくとも網羅的ということになるだろう。第三に、私の類型化が三領域のあいだの相互作用をみるダイナミックな視点をとっているからである。そして第四に、公共宗教が展開する三領域の下部に、集合的な領域を設定して、その集合的レベルでは公共宗教が集合的宗教へと退行しやすい、という回路を考えているからである。

## 2 資源としての深層文化

集合的宗教とは、公共宗教が潜在的領域を巻き込んで（あるいは巻き込まれて）全体化し、公共性から集合性へ退行したもの（と仮に定義したもの）なので、ダイナミクス自体はある意味で単純である。

私が大いなる示唆を受けている井門富二夫の「深層文化としての宗教」論は、潜在的な公共性・集合性の諸次元を覆うものであるが、議論が多岐にわたり、資源の所在、動員する主体や応答する層などにつ

いて、かならずしも明晰な説明がなされているとはいえない。むしろその整理は私の課題でもあるので、公共宗教と集合的宗教と「深層文化としての宗教」の配置関係、またそこにおいて動員される「深層文化」とはなにか、といった問題を、ここで整理したい。

まず、「深層文化」という新京都学派の日本論のキーワードは、イデオロギー的タームだという批判が少なくない。単に「文化」と言えるものを「深い」と主張する結果として、そのような自己主張的效果を果たすことは、明らかである。さらに、多くの日本論や、日本論批判すら、文化ナショナリズムを推進しているのと同様の意味で、深層文化論に参加すること自体、たとえ論調が批判的であったにせよ、このテーマの推進に寄与することも明らかである<sup>(13)</sup>。このような批判点を前提として、「深層文化」と一括される資源のなかから、国家をはじめとするさまざまな境界（「人種」はもちろん、階級、性差など）を超えるものを、選り分けたい。

深層文化として動員される資源を、拙著『日本の深層文化序説』では、(a) 歴史的なもの（起源、神話、古代から近代にいたる画期的事件や人物など）、(b) 心理的あるいは社会的なもの（すぐれた国民性や社会構造、醇風良俗、有形無形の文化財など）、(c) 民俗的なもの（民俗、慣習、原風景など）、に三区区分した<sup>(14)</sup>。そこでの要点は、深層文化として論じられるうち、とくに三つめの領域を浮き彫りにするところにあった。それぞれ動員される資源は次のとおりである（括弧内は対抗動員である）。

(a) 歴史的資源としては、「建国神話」「始祖伝説」など共同体の「栄光に満ちた尊厳ある起源」にかかわる言説、また「人種」「血」「領土」などの象徴、輝かしい歴史の記録や記念碑が、「われわれという集団はこのようなよい歴史をもっている」という、動員のためのステレオタイプのレトリックに、それぞれのキーワードを提供する<sup>(15)</sup>（これに対しては、神話資源の虚構性が暴露されたり、征服・侵略・搾取・抑圧などあらゆる負の歴史が動員されたりする）。

つぎに (b) 現在の精神的あるいは社会的資源としては、歴史的に形成されたかどうかはともかく、現在機能している優れた「国民性」「社会構造」「醇風良俗」、また有形無形の文化財が、「われわれの集団はこのようなよい資質や制度や財産を共有する」という線引のためのレトリックに、資源を提供する（これに対しては、あらゆる負の文化財、文化や社会や心理的特性の負の側面が指摘されることになる）。

これらの資源とは別に、民俗世界や生活世界にかかわる感情的資源が動員されることがある。(a) と (b) が承認されず、極端な場合「われわれ」の歴史にも現在にも誇りうる文化資源はない、という地点にまで追い込まれたとき、(c) の資源、つまり生活、民俗など「ゆずれないもの」が主張される。それはときとして、「ここは土地も痩せ、気候も厳しいが、代々の祖先が生きてきた」「みな善良な人々ばかりだ」というように、歴史的あるいは現在の資源動員のレトリックに似た響きをもつことがある。そしてこれは生活感覚（衣食住、モレス、ライフスタイル、儀礼などにともなう）にはかなり敏感である。しかしそのような矜持や同居も承認されない場合、「良かれ悪しかれ、我が祖国」という、普遍的人権にうったえるようなレトリックになる。これは優劣や存在理由を主張する必要がないだけに、利害関心を超えたつよい動員力をもっている。さらに、人権の主張もなく、またその主語が「われわれ」ではなく「余人はどうであれわたしは」となった場合、その世界を否定することは暴力になる（この最低限の人権すれすれのところにある世界は、「生活世界」や「親密圏」や「草の根」といった領域のさらに下に位置している）。

三つに大分される文化資源とはどのようなものか、著名な「アメリカの市民宗教」論を例にとってわかりやすく説明しよう。宗教と政治が相互浸透したうえで国民文化と化しているアメリカの市民宗教において、(a) の歴史的資源としては、「建国神話」（メイフラワー・コンパクト、対英独立戦争、独立宣言、合衆国憲法、「神の下国家」意識、「新しいイスラエル人」意識などの集合）、聖書的伝統、「明白

な宿命」、建国の父祖たちやリンカーンを頂点とする有力大統領のエピソード、などがある。(b)の文化的資源としては、民主主義、自由主義、共和主義、アメリカン・ウェイ・オブ・ライフ、パックス・アメリカナなどがある。(c)の感情的資源に関しては、聖書的感情をのぞけば、移民が作った人工国家であるため、国旗や国歌や憲法への忠誠儀礼、偉人や偉業の記念日行事から生まれる国威発揚感や帰属感情、大衆文化的にはたとえばブランドやフォスターの歌曲など、もっと新しくはハリウッド映画が、アメリカ的感傷を引き起こす。しかし、それらの感情の起源はせいぜい二百年であるため、想像をそれ以上さかのぼろうとすると、アメリカをはなれて先祖の出身国にいたる。ここにアメリカの特異性がある。さらに、キリスト教西ヨーロッパ以外の出自をもつ者たちにとっては、感情的にもそれぞれの複雑な陰影が加わる。アフリカ系の黒人にとっては、奴隷時代の歴史および人種差別の歴史がおおきな影をおとしているし、アジア系や中東系にとっては、キリスト教的感情とのあいだにおおきな溝が走っているし、ユダヤ人のアンビヴァレントな感情も根深いものがある。一般論としていえば、出身国の WASP からの距離と移民の時期によって初期条件が決まり、その後の混血の仕方、社会的階層の移動、所属教会の移動などによって、エスニック・アイデンティティが変動し、それにともなって感情の起こり方が異なる。

「深層文化」を三区分した第一の目的は、自己主張的で論争的な、歴史的資源や文化的資源に解消されない、(c)のグループを浮き彫りにすることであった。そして潜在的な目的をいえば、政治や宗教の権威主義に動員されない文化資源のあり方を明らかにすることである。すなわち、政治や宗教が文化を動員する場合、(a)(b)はそれが防衛的にも攻撃的にも行なわれるレベルである。しかし(c)はいわば基本的人権に関わるレベルであり、防衛的に行なわれることはあっても、攻撃的に行なわれることはない。それは動員を意図しない位相であり、動員がないところには対抗動員もおこらない。ということはつまり、利害対立が超えられる。そのような持続的な抵抗力に注目してフォークロリズムをとらえなおし、「民俗主義」という訳語をあてたい。この(c)をあえて分離することは、多義的な「ナショナリズム」言説の理解に寄与するだろう。たとえば、たびたび言及しているカサノヴァの大部の研究やそのほかの公共宗教論をみると、公的論争への宗教的介入を分析・処方する彼の視点からは、(c)への目配りがほぼ完全に欠落している。一般に、このレベルの公共性や集合性は、社会史や民衆史や民俗学の網にはかかりやすいが、政治学的な社会学の網の目からはしばしばこぼれおちてしまう。

アントニー・スミスのナショナリズム論は、現代もなお強靱に生き延びるナショナリズムの生命力の出所の特定に、一つの焦点がある。そこでの要点は、「政治的ナショナリズム」と「文化的ナショナリズム」との区別、あるいは別の言い方では、「イデオロギーならびに運動としてのナショナリズム」と「集合的な文化現象であるナショナリズム・アイデンティティ」との区別、である。こう区別したうちの後者を、スミスはナショナリズムの生命力の出所としている。エスニックな共同体が文化共同体であるのに対して、ネーションは文化的であると同時に政治的な共同体である、という指摘は、言い換えると、ナショナリズムには政治的次元と区別すべき文化的次元がある、ということである。ナショナリストが成功する理由は、ひとびとのアイデンティティがそこにあるからだ、という指摘や、共通の記憶をもたないグローバル・アイデンティティやグローバル共同体の可能性に対する懐疑は、示唆的である。しかしそれでも、私の(c)の次元に対応する着眼は、見えないように思う<sup>(16)</sup>。

日本人論を文化ナショナリズムの日本版として分析した吉野耕作も、スミスらのナショナリズム研究を受けて、政治的な目的をもつフォーマルなナショナリズムとそうでないインフォーマルなナショナリズムを区別しているが<sup>(17)</sup>、それとは別に、エスニシティとナショナリズムの諸理論を整理した中で、三つの分析次元を弁別し、それぞれの次元に対立視点がある、としている。一つめは、民族を存続させ

ている本質を分析する対立視点としての原初主義と境界主義、二つめは民族の機能を考察する対立視点としての表出主義と手段主義、そして三つめはナショナリズムの出現を考察する対立視点としての歴史主義と近代主義、である。そして吉野は、この六つの視点のうち、原初主義・表出主義・歴史主義の三者の組み合わせと、境界主義・手段主義・近代主義の三者の組み合わせが起こりやすい、という<sup>(18)</sup>。

そのような吉野の分析で死角になっているのが、やはり(c)の領域である。全体論的な伝統主義である「民俗学主義」が「歴史主義」の一変形であるとして、吉野も私の注目する領域を指示しているが、「歴史主義」との次元の差はみとめられていない<sup>(19)</sup>。

私の深層文化論の整理を吉野説とすりあわせると、深層文化論のうち、自己主張的なものは原初主義・表出主義・歴史主義の視点の組み合わせに、批判的なものはその対立視点の組み合わせになっている、といえる。前者は日本文化的なものを、歴史の深み、心の深み、社会の深み、生活の深みに求めるものだから当然であり、後者の典型例は深層文化論批判になるので、これも納得しやすい。そしてしばしば起こる(だろうと思われる)のは、「原初」的な主張が「境界」的な目的に利用される、ということである。しかし私が分離した(c)の次元は、むしろナショナリズムとは無関係な領域にもつらなる。(a)(b)の深層文化論で動員される資源にしても、吉野が「日本論」のような自民族独自論は日本特有の現象ではないと強調しているように、民族の基層や起源や国民性のよってきた契機が自己主張的に求められるのは、普遍的な現象である(なお、動員される資源に関する私の(a)と(b)の区別は、深層文化論の素材をどこに求めたかを区別したにすぎないが、これは現に発表され流布している個々の深層文化論の多くが、視点によってではなく、むしろ素材によって特徴的に区別できるからにほかならない)。しかしながら(c)のような、私が「民俗主義的な深層」と呼んだものは、それに関する言説が普遍的であるのみならず、民族(民俗)集団の排他的な独自性がむしろ解消されていくような契機を孕んでいるのが、大きな特徴である。したがって、ナショナリズムに動員される「深層文化」を考えるに際して、この(c)の領域は重要な例外性を構成する。(c)はたしかに原初主義的な資源であるが、必ずしも境界論的には動員されないからである。

興味深いことに、吉野がナショナリズムの分析視点として、原初主義と境界主義を対比させている点については、トーテミズム論に平行現象がみとめられる。すなわち、トーテムという言葉が採取された地域には、特定部族が特定の動植物と祖先を同じくする、という信仰があった。その分析は、動植物という自然界の存在との神秘的な関係を感じるのとはなぜかという心理主義的なアプローチと、部族の識別の表徴としてのトーテムという社会学主義的なアプローチとにわかれ、レヴィ＝ストロースがたどった研究史においては、後者が圧倒的に優勢になる<sup>(20)</sup>。これは原初主義的な視点と境界主義的な視点の対比に相当する。血に類する領土や民族精神をトーテム種の一つと想定すれば、トーテミズム研究とナショナリズム研究が重なるのは、当然のことではある<sup>(21)</sup>。

### 3 公共宗教と集合的宗教のダイナミクス

公共宗教の六つの類型それぞれにおいて、資源動員の大まかなダイナミクスをみると、つぎのようになるだろう。

主導権を異にするあらゆる政教一致の事例は、(一)(五)に属する。(一)P/Rの典型は、政治優位の国教制における、社会統合や秩序維持のための宗教利用である。教会寺院や聖職者が支配や管理の一端を担われ、人民教化の役割を求められる。政治が宗教資源そのものを動員することなく、自らが擬似(半、準)宗教的な性格を帯びる絶対主義国家、ナショナリズムやマルクシズムなどを奉じる教条主義的(と批判される)国家も、極端な世俗的ヒューマニズムも、この一例である。いずれも、世俗主義

に基盤をおいた宗教の等価物としてあらわれるが、露骨な形態は近代ではますます周辺部に追いやられ、ときおり原理主義的な事件として噴出することになる。「宗教プロパー」に最大の価値をおく人々にとって、これら「擬似宗教の成長」は「宗教の失敗」なのである<sup>(22)</sup>。(五) R/P の典型は、革命や戦争末期や政権の空白といった非常事態におこる、強力な宗教者による神権政治であり、官僚機構や法制度が機能しなくなったとき、古代的な神聖王が要請されることになる。(一) と (五) はイニシアチブが入れ替わっただけの類型なので、すでに指摘したように、微妙な力関係の変動によって容易に反転する。他の領域を侵犯することは、自らの領域の自律性をなにがしか相手に委譲することでもあるので、他を支配したと思った瞬間に他の原理に巻き込まれるという、皮肉なことが起こるからである<sup>(23)</sup>。政教関係の歴史は、この教訓に満ちている。

古典的なこの二つの類型に比べて、以下の四つの諸類型は、文化の政治性、文化の宗教性の発見ともなってクローズアップされてきた、より主体や動機の拡散した現象をおおうものである。文化の政治性の発見については、グラムシのヘゲモニー論やフーコーの権力論の文脈、サイードのオリエンタリズム論の文脈などを、また世俗文化の宗教性の発見については、ルックマン、バーガーら第二世代の世俗化論の文脈などを、考慮すればよい。イニシアチブの移動によって対をなす類型が反転するのは、これら二対の類型間においても同様である。

文化ナショナリズムは、(二) P/C、(四) C/P に対応し、それぞれの方向で考えることができる。「文化国家」はその先鋭化したものであるが、(二) と (四) を区別することから出てくるメリットは、政治主導の文化ナショナリズムと、文化が政治機能を発揮する（と警戒されている）文化ナショナリズムとを、理念的に分離できるところにある。ナショナリズムという用語は、人気のある用語の常として膨張主義的に肥大し、なんらかの規定語や修飾語をとまなわずには意味をなさない事態に陥っているので、この分離は有効と思われる。(二) P/C は古典的な意味でのナショナリズムの範疇で論じることができるが、(四) C/P は露骨な意図をもった政治的文化人の場合をのぞいて、ナショナリズムとしての機能も、イデオロギーとしての機能も、当事者にとっては副次的なものである。

文化宗教とは、(三) C/R、(六) R/C の二方向で考えることができる。(三) C/R は、たとえば神秘的なものにモチーフを求めた新手の芸術作品が流行したり、呪術宗教的なサブカルチャーが蔓延したりして、文化の多くの部門が曖昧主義に傾斜していくような場合である。(六) R/C は、一方では宗教が文化の動力源となる場合もあり、他方では宗教が文化財的あるいは慣習（法）的な機能しか果たさなくなったり、生活の枠組みとして生き残ったりする場合もある。たとえばニーバーの「文化とキリスト」論やティリッヒの「文化と宗教」論が、ときに批判的にときに規範的に記述するのは、前者のようなありかたを念頭においているのであり、バーガーやルックマンの後期「世俗化」論は、後者を念頭においている。

(六) R/C は、かつての超越的裏づけを喪失したかにみえる宗教が、神ならぬ人間によって生産された文化財としての価値を問い直されている状態であり、(三) C/R はあらゆるアイデアやスタイルが使い古されて行き詰った文化が、シュールレアリスムなどのように自動現象に活路を見出す状況である。どちらも政治的志向は弱い、つまり公共宗教としての形態をとらないが、わずかな状況の変化によって、劇的に活性化（される）可能性を秘めている。とくに (三) C/R のような呪術宗教化した大衆的な文化領域は、しばしば政治によって動員されるかあるいは抑圧されて、宗教領域や文化領域の自律性を喪失し、ときに (一) P/R や (二) P/C になだれこんでいき、社会が全体主義化していく。このプロセスは公共宗教の退行のプロセスに他ならない。

パウル・ティリッヒのいう半<sup>ク</sup>（準）宗教、擬似宗教<sup>シムド</sup>は、類型論的な目で読むと、ところによって、私

のいう公共宗教の諸類型や集合的宗教を指しているのが、文脈ごとにどの類型に対応することを述べようとしているのか、指摘したくなる。たとえば、宗教・政治・文化という三つの領域の「境界線の侵犯」によって「衝突」が起こり、政治（P）や文化（C）の代表者が究極的真理性（R）を要求すると「隠れたる神学者」になる、と述べているのは、（一）P/R や（三）C/R の事態にはかならない<sup>(24)</sup>。ティリッヒの言葉を引けば、「悪霊化が繰り返しばびこるということは、宗教の恥辱である」という「悪霊化」（＝偶像崇拜）のなかには、特定宗教やその担い手が絶対性を主張するという意味のものと、宗教以外の政治組織や文化表現が聖なる性格を占有するという意味と、二つが混在している。前者は少なからぬ宗教教団に通有の自我膨張であるが、後者の意味での悪霊化とは、政治や文化と手を組んだ公共宗教を、原則として批判することにかならない<sup>(25)</sup>。「単なる世俗主義はしばらくすると内面的なうつろさを生む……ヒトラー以前のドイツはこの空虚に深く災いされ、そこへ悪魔的なものが入った……あらゆる世俗的文化にとって大きな真剣な問題」「悪魔的なものが聖なる場所を占めている」というのは、宗教が本来の領域を占有しないで他領域に越境する状態を批判している<sup>(26)</sup>。「歪曲とは、究極的なものの要求を宗教自体の名誉、権力……政策、芸術的表現のために用いること」というのは、端的に（一）P/R、（三）C/R（政治や文化による宗教資源の動員）の批判、「宗教が干渉する瞬間にそれは悪魔になります」というのは、（五）R/P、（六）R/C（宗教による政治や文化の動員）の批判である<sup>(27)</sup>。「悪魔はつねに隠れたがる……その正体を見つけることが、その力を奪う第一歩」とは、いうまでもなく、公共宗教やそこから集合的宗教へいたる回路を明るみに出すべきだという呼びかけである<sup>(28)</sup>。

公共宗教から集合的宗教にいたるプロセスは、破局を迎えるべく運命づけられた大小の千年王国運動（もし運動が成就していればこれまでの歴史は終わっている）の中に、観察しやすいミニチュア版をみることができる。キリスト教世界における「神の国」思想は、対照的な二王国論と千年王国論から成るとされるので<sup>(29)</sup>、二王国論と対照しつつ、千年王国運動のおおまかなダイナミクスをみてみよう。

「カイザルのものはカイザルに、神のものは神に」という一節が神学化した二王国論は、その世俗版である政教分離論と同様、宗教と政治（教会と国家）を独立した二領域ととらえるので、宗教と政治が相互動員する公共宗教のあり方に、理想的には抵抗する。しかし現実の政治世界では、典型的な二王国論者であるルターの例に明らかなとおり、政治に無抵抗に組み込まれ、資源としてたやすく動員されることが少なくない。サカノヴァはこの遺憾な事態を、「宗教が世俗を放っておこうと思ったとき、世俗のほうでは宗教を放っておかないようだ」と述べている<sup>(30)</sup>。

これに対して千年王国論は、諸領域の終末論的な融合を期待するもので、政治と宗教が相互動員する公共宗教のあり方に、原理的には合致する。しかし（だからこそ）現実の政治世界では、急進的な千年王国運動は、政治とのあいだで「激しい対立を引き起こす」ことになる<sup>(31)</sup>。

原理と現実のこの逆説的な配置は、資源動員の主体とそのダイナミクスをみることで、つぎのように説明できる。まず二王国論は、国家の側からも教会の側からも発せられるが、国家側ではこれが政治の教会からの自律という積極的主張であるのに対して、教会側では政治（を含む現世一般）への嫌悪あるいは禁欲からでる消極的主張である。このため、二王国論が国家と教会のあいだでなんらか合意された場合、それは国家側に有利なものとなり、結果として宗教資源が政治によって恣意的に動員されやすい。ルソーが市民宗教論のなかで、キリスト教が説く「服従と依存」の精神は圧制に好都合なので、「圧制はつねに、これを利用せずにはすませない」と述べているのは<sup>(32)</sup>、二王国論が不本意ながら政治主導の公共宗教へと動員されるという、不可避の陥穽を指している。

一方の千年王国論は、もっぱら宗教側からでてくる積極的主張であり、現実政治側からでてくるのはそれへの否定か、あるいはその世俗的修正版である。ユートピアニズムはいわば「世俗化した千年王国

論」ともいえるので、政治からは政治的ユートピアニズムの主張がでてくる、と積極的に言い換えてもよい。この場合、宗教主体の千年王国と政治主体のユートピアとは、ビジョンとして競合し、合意するにはどちらかが主張を変える必要がある。さらにこれが千年王国運動として政治と競合した場合、現実的な力を動員できる政治のほうが有利だが、社会変動期にあつては宗教的千年王国運動が体制をゆさぶることもある。いずれにせよ安易な関係にはたちえないが、現実政治の力が圧倒的に強い場合（多くの場合がこれだ）、千年王国運動は競合を迂回して、「現実逃避主義あるいは受動主義」をとることもある。これは千年王国論から二王国論への変質にほかならない<sup>(33)</sup>。

公共宗教の類型論からみると、結果的に政治によって動員される二王国論は（一）P/Rの資源となる。教祖が民衆を大量動員して展開する千年王国運動は（五）R/Pの一例となるが、これは受動化して二王国論的な自閉集団になったり、あるいは全体化して集合的宗教になったりする。後者が追い詰められると、世俗的な財の消尽や殺人（自他の）がおこる<sup>(34)</sup>。そのプロセスの拡大版が、国家的な集合的宗教の破綻である。

公共宗教は、宗教・政治・文化の三領域のどこかに主軸をもちつつ、そこから越境して社会全体に働きかけようとするので、原理的に全体主義と親和的であり、少なくとも政教分離論的な分離主義とはなじまない。この全体主義的な原理が「深層文化としての宗教」レベルをまきこむことで、集合化、非合理化する。ティリッヒらが警告を繰り返しているのは、この全体化、集合化、非合理化の病的なプロセスである。近代史のなかでは、第二次世界大戦時の敗戦国が戦勝国に一律に裁かれ、とくにドイツの宗教状況がそのような病的なプロセスをたどったものとされ、イタリアや日本の状況もそうではなかったか、あるいは旧東欧諸国やその他も同様ではなかったか、と疑われることがある。しかし、結果として集合的な宗教へと退行した国や地域が、他の国に比べて病的な宗教性を本来もっていた、ということには必ずしもならない。さまざまな条件が積み重なって、公共宗教が「最後の絶望的な手段」<sup>(35)</sup>をとるところに追い込まれた結果が、集合的宗教の破綻である。本書の用語の定義上、集合的宗教は公共宗教の病変なので、あらゆる公共宗教は、状況の悪化によっては病的に集合化し、破綻する可能性がある。

さて、公共的あるいは集合的な宗教現象への関心から、このような類型化は随所で試みられている。たとえばダニエル・ベルをみると、西洋近代では伝統的宗教の代替物が五つあったとして、合理主義、唯美主義、実存主義、市民的宗教、政治的宗教の五つをあげている。いずれも「宗教がだめになると、擬似的な宗教がおこる」という前提から出発する。このうち、「人間の深層の衝動からでてくる要求を満足させるのが芸術の仕事である、という信念である……唯美主義」と、「いつまでも残ろうとしている……実存的な問い」をめぐる実存主義は、（三）の文化宗教（C/R）の二つのヴァリエントである。啓蒙主義の嫡子である合理主義は、伝統的宗教の全否定であり、全体性や究極性を主張するという意味で、宗教の代替物であり、これも強いて言えば、（三）のヴァリエントである。政治的宗教は一般に（一）（五）にわけることができるが、ベルが「明らかなパラドックスは、マルクス主義は理性の運動として始まりながら、擬似的な宗教として終わっていることである」というときは、もっぱら（一）の全プロセスを念頭においている（P/R）。市民的宗教は、さきに述べたように、私の類型では、いくつかの類型に広く薄く拡散している<sup>(36)</sup>。

他の類型作業との関係はともかく、公共宗教と集合的宗教のダイナミクスというパースペクティブのもつメリットとしては、まず公共宗教を、そのよってたつ各領域と資源動員の回路にそって六類型に包摂できることと、そこでの主導権のありかや意図の重心の違いを計り分けられること、つぎに、類型間の移行を考えやすくなること、さらに集合的宗教に変貌していく転換点を指示する可能性がでてくること、などがあげられる。

#### 4 陶醉と覚醒

公共宗教や、とくに集合的宗教が、個々人や集団に陶醉感あるいは警戒感を引き起こすのはなぜか。その一つの説明として、境界の越境（領域の侵犯）による急激な意識変容があげられる。これは、ブレイク演劇論の「異化」<sup>エントフレンドUNG</sup>や、シュールレアリスムの常套手法である置換<sup>デベイスマン</sup>によって惹起されるのと類似の効果を、社会現象にみとめるものであり、演劇や芸術でパフォーマンスやオブジェを背景や文脈から切り離して異なった場所に置くように、ある領域の資源を異なった領域に移すと、集合的なヌミノーズ感情が起りやすいのである<sup>(37)</sup>。

もっとも、一方の領域の資源を他方の領域の目的のために動員するという意図が露骨であり、一方が他方に「従属してしまえば、すべては台無し」となる<sup>(38)</sup>。それぞれ独自の原理にしたがう諸資源が、予定調和のように、別の文脈に唐突に出現することに意味があるのである。別の言い方をすると、それが見慣れぬものでありさえすれば、二級の資源でも効果がある。むしろ、成熟度の高い自律的な第一級の資源は、ほかの文脈へと動員されることを拒むので、この意味でも低級な資源のほうが便利なのである。ただし、そこに一級の資源が参入すると（たとえばナチズムにおけるリーフェンシュタール）、衝撃は最大限の効果をもつことになる。

公共宗教は、相互越境を深めることで集合的宗教への道を退行していくが、全体化の最終段階でおこることは、資源の「消尽」的動員による、陶醉である。バタイユのいう「消尽」は、エロスとタナトスが不可分なもので、バタイユその人以外にとっては（バタイユその人にとってすら）、全体化し融合するという含意を否定できない。平時の平均人にとっては「いま、ここ」にある集団の起源や境界を確認する手段として動員される諸資源が、「いま、ここ」を供儀にして「至高なるもの」をめざす「消尽」においては、到達できない「聖」に近付くために、「絶望的な手段」として動員される<sup>(39)</sup>。

そのエロスとタナトスの誘惑に、陶醉しつつ——あるいは覚醒しつつもあえて——巻き込まれる個人や集団がある。そこでおこる「消尽」的な動員は似通っているが、それによって何をめざすかは、（深層）文化の項目によって異なるようである。たとえば大戦中のドイツは、アーリア主義という人種主義をかけたうえで、劣等人種とみなされたユダヤ人の殲滅をめざしたが、日本では人種主義的な深層文化論は周知的であるか、あるいは西洋のそれへの対抗的なもので、まして「異人種」の殲滅はめざされなかった。ドイツでは人種の生物学的優越を誇示するために一種の裸体主義までが表舞台に動員された。そのような現象も日本ではみられず、そのかわりに「神風」「大和魂」といった非物質的な力が動員され、それらは末期にはむしろ自ら死地に赴く言葉ともなった。ドイツ（一般にヨーロッパ）のエロスの消尽と、日本のタナトス的な消尽とは、かくも行き着く先が異なって見える。諸文化の「消尽」の行き着く先を想像することで、文化の傾向が浮き彫りになるだろう。

公共宗教や集合的宗教は、越境や消尽によって推進されるが、越境や消尽のヌミノーズ効果のみを強調するあまり、資源そのもののもつ陶醉成分——歴史表象や生活感覚への固執——を見逃してはならない。たとえば、独裁者の気紛れや政府の失策で引き起こされた愚かな戦争や、計算し尽くされた冷酷な戦争においてすら、しばしば「祖国のために死ぬ」「神の栄光のために死ぬ」というレトリックが動員される。この回路の見えやすい欺瞞を指摘することはやさしいが、しかしこのような宗教的あるいは文化的なレトリックのもつ動員力の大きさは、問題として残る<sup>(40)</sup>。動員されて戦場におもむく若者たちが、欺瞞的な要素に気づかないほど愚かだったのだろうか。むしろあらゆる欺瞞に気づきつつ、なお「祖国」「神」という言葉の価値を認めるからこそ、あえて欺瞞としないのであって、越境や消尽は、そうした陶醉成分を増幅するにすぎない。そのような陶醉成分の現実性に鈍感な議論は、集合的な公共宗教の力に対峙するには、粗雑にすぎ脆弱にすぎるだろう。

さて、公共的あるいは集合的な宗教に批判的な論者と、それに擁護的な論者は、「共通善」「聖なるもの」の評価に関して、それぞれの立場を異にするが、規範的という点では共通する。しかも批判論者の説く規範的世界のほうが、むしろユートピア的である。市民宗教論への批判にあらかじめ答えるかのように、ベラーは「最善の市民宗教」（これがベラーの提案するもの）に対して「さまざまな畸型化と悪魔的な歪曲」を蒙った最悪の市民宗教があること、その「歪曲の危険は大きく……安全装置は弱い」こと、「恥ずべき取扱い」によって「帝国主義の冒険を正当化する」ことが起こり得ること、「一層高い審判のもとに立っていることを意識しなければ、市民宗教の伝統はたしかに危険」であることなどを認め、それでもなお「われわれの市民宗教の中に活力ある国際的象徴を導入すること」の必要と、それにより「アメリカ市民宗教があたらしい世界の市民宗教の一つとなる」ビジョンとを、語っている。「今日の宗教の本質的に痕跡的な地位」という表現でベラーが示唆しているのは、自覚的・自律的な宗教が社会のなかで衰弱拡散している状況である。市民宗教論とは、ある批判者がいうとおり、これらもろもろの問題を解決する一つの方途は宗教の社会的機能の回復である、という提案なのである<sup>(41)</sup>。

集合的な公共宗教の陶醉に対して、分化した理性を保って全体化にまきこまれないグループは、なんらかの精神能力を加入資格とするユートピア的共同体になる。バタイユにおいてはアセファル（無頭の、無知の）共同体がそれだが<sup>(42)</sup>、これは一種の知的ユートピアという意味では、テンニエスにおけるゲノッセンシャフト、ハーバーマスにおける市民的公共圏などとも同類であり、いずれも反地縁・反血縁・反時縁的な契機をもち、とりあえずは、公共宗教や集合的宗教への動員の防波堤となりうる<sup>(43)</sup>。領土、国家といった地縁にもとづく共同体、人種や性別といった血縁にもとづく共同体、歴史という時縁にもとづく共同体が、選択の余地なく所属すべきものであり、かならず「他者」を作り出すのに対して、理性的ユートピアは、原則としては万人に開かれているからである。ただし理性は「教養と財産」の産物であり、「加入資格」とは本来が選別する装置であるので、このユートピアが実現するプロセスでは、その都度劣等な「他者」を作り出すことになる。ただし、幸か不幸か、この種のユートピア的共同体は実現しがたい。逆にいうと、永遠に実現しないことによって、このユートピア的共同体は意義をもつ。一般に、永続的なものを生産もしないし生産させもしない、批判的な意義をもつものを、アイロニーという。この意味で、理性的共同体というユートピア運動は、共同体的なものの生産に対する、アイロニカルな社会的実践なのである。

＊

ベラーの結論部のようなヒューマニストのオプティミズムに対して、批判者たちは、宗教が全体化・悪霊化する事実を繰り返し強調するが、批判の弱点をつく形で反問すると「公共的で集合的な宗教性の次元を善導することなしに、一社会あるいは人類社会の共通善はどのように合意できるか？」という問いが出てくる。良識ある人間で、全体主義化した宗教の危険を感じない者はいないが、共通善の必要を感じない者もない。公共宗教の批判者は、もっぱら自覚的で理性的な信仰者を前提にした規範をたてているが、そこから漏れた者たちを「上から」操作し制御し懐柔せずにはいられないという意味では、これは結果として独裁者や高級官僚群による大衆支配と酷似してくる。

ハーバーマスの討議倫理などのあまりに一面的な理性（合理）主義を、理想社会をめざす戦略的な党派性の実践として擁護することができるのであれば、公共宗教の復興論や世界の再神話化・再呪術化や共同体主義なども、同様の実践として擁護することができるだろう。逆に、党派性の実践によって生ずる犠牲が批判されるべきとすれば、両陣営とも、それぞれが生み出す犠牲のすべてに、責任を問われなければならない。理性的ユートピアは、理性を要求できない層（大衆、人民、民衆）に犠牲を強いるが、

公共宗教論の一部には、そうした犠牲への労わりが垣間見えるのは、注目に値することである。しかも消尽的なものが集団レベルで沸騰すると、理性的ユートピアの社会的アイロニーはほとんど無力になる。それに対して公共宗教の最善の擁護者たちは、「病理的なもの」と同義に近いとされている「集合的なもの」を、いかに万人の救いに高めるかという、蜘蛛の糸のような一縷の望みを探っている。それが「歓喜の歌」の大合唱の中で実現されるというシラー的な高揚に同調するかどうかはともかく、少なくともそれが一握りの人々のアイロニーによって実現されることはないという確信を、彼らは共有しているのである。

### 3章 トライアングル・スキームの展開

ここまでわれわれは、さまざまな資源が社会の表面、あるいは見えにくい次元で動員される際の、回路あるいは力学を考えてきた。第1章ではスキームを提示し、第2章ではそれを典型的な事例の説明に応用し、網羅的ではないものの有効であるという感触を得た。これらは、公共宗教と深層文化をめぐる、図式的考察の出発点である。そのスキームを、より幅広い事例、微細な状況に適応できるよう、これからいくつか修正を加えて、展開していきたい。

#### 1 批評と応答

カサノヴァが『近代世界の公共宗教』において提案した公共宗教の三類型は、政治体を「国家／政治社会／市民社会」の三層に分ける区分を下敷きにしたものである。すなわち、国家レベルでの公共宗教として国教があり、政治社会レベルでの公共宗教として宗教政党その他があり、市民社会レベルの公共宗教として市民宗教がある、というものである<sup>(1)</sup>。

公共性（圏）論の沿線にある、この三類型そのものについては論じないまま、私は「公的領域／私的領域」の区分をいったん離れ、「政治／宗教」の古典的な区分にたちもどって、自ら別の類型を考えてみた。これは、議論の出発点から、あまりに煩瑣になることを避けるためであり、とりあえず公共宗教の六類型を提出した（F-1）。「深層文化」領域がその闘技場を支えたりそれに動員されたりする情景と、それらが破局に至る最終段階の情景については、2章の最後において、「集合的宗教」というネガティブな言葉で暗示的に言及するにとどめた。以上のような公共宗教の類型を、まずスキームそのものを補正する方向で見直してみよう。

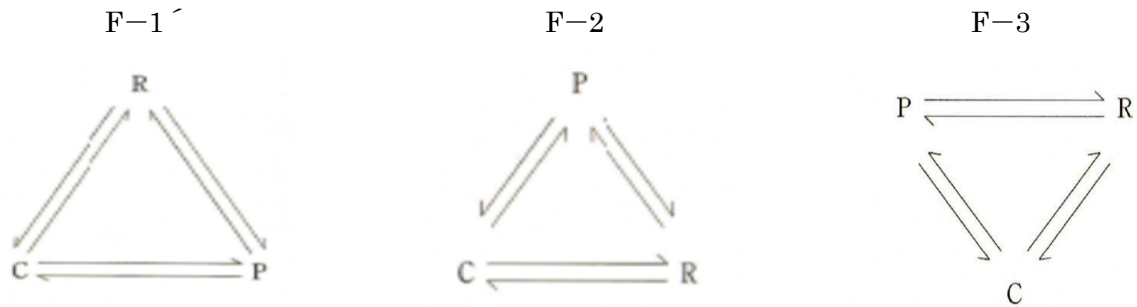
#### 宗教・政治・文化の配置の修正

トライアングル・スキームに対する最も的確な批評は、故・阿部美哉と島菌進の両氏から出された（口頭および私信）。阿部の指摘は、宗教部門（R）をトライアングルの頂上に置いたことについて、公共宗教の第一の主張が政治的であることから考えて、頂上に置くべきはむしろ政治部門（P）であろう、というものだった。島菌の指摘は、文化宗教（P/C、C/P）を公共宗教の類型とするのは理解しにくい、というものだった。これはどちらももっともな批評であり、あえて機械的に行なった作業に、細かな修正・変奏を加える端緒として活用したい。

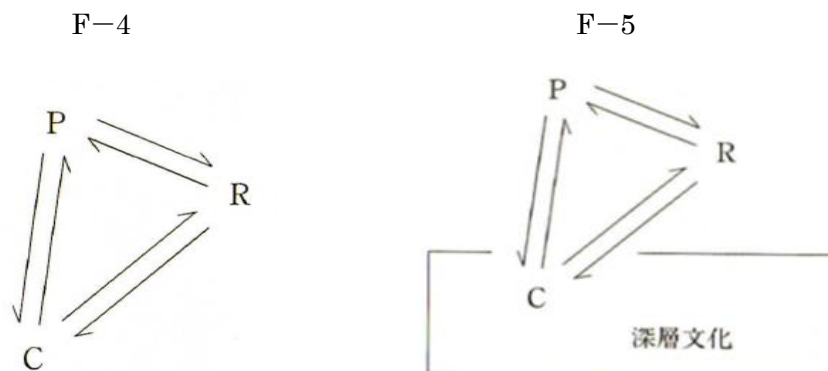
阿部の指摘に対して、私はその場で次のように応答した。このスキーム（F-1）は意図して機械的に作成したものであり、宗教部門（R）を頂上に配置したのは、宗教学の論文としての反射的なものにすぎないこと、ウェーバーを持ち出しては僭越ながら、彼がさまざまに図式を修正していったように、徐々に変奏するために叩き台として出したものであることを述べた。また指摘を受けての修正案としては、図式は政治部門（P）が頂上にきてもよく（F-2）、宗教（R）と政治（P）が上部にならび、文化（C）が下部にくる、逆トライアングルにしてもよいこと（F-3）、などを述べた（この批判と応答は、どちらも暗黙のうちに、図の縦軸を政治性の高低を示すものと前提している）。島菌の指摘に対しては、直接応答する機械を得ていないが、どちらもスキームに対する批評とはいえ、だからこそ、公共宗教の定義にかかわる問題でもあるので、最初の修正から現段階の最終案まで、試行錯誤のプロセスを以下に示してみよう。

まずはじめの修正は、阿部の批評に応じた二案である（F-2、F-3）。政治部門を頂上におく案（F-2）は、阿部の批評の全面採用であり、公共的なものを政府の公共部門に限定する（最も狭義の）公

的領域論と親近性がある。その効果は、公共宗教の政治的性格を際立たせることにある。しかしこれでは、政教関係論にあえて「文化」部門を導入した意味が薄れしてしまう。宗教（R）と政治（P）を上、文化（C）を下にする逆トライアングル案（F-3）は、宗教と政治がどちらも共同体の方向を決定し得るのに対して、文化がそれ自体では集団の特定の方向性をリードし得ないことを図示するという意味で、有効と思われた。古代ギリシアのポリスにおいて、宗教と政治が公的なものだったという、H・アレントらの周知の公的領域論とも適合的である。



一方の島薮の批評が意味するのは、文化と宗教の相互動員の回路が、やはり公的な方向性をリードし得ないのではないかという、政治的リーダーシップの不在に注目する疑義である。これを考慮すれば、文化部門だけではなく、文化宗教の回路の一部も、下部（政治意識の潜在性を意味する）に配置したほうが有効な図示になる、と思われた。関連して、公的リーダーシップは、とりわけて政治的な原理なので、宗教領域そのものは、一段下げて図示しなければならない（F-4）。この図で、トライアングルの三つの頂点の位置関係は、公的な方向を意識的にリードする機能の強弱を示している。さらに底辺の傾きは、文化宗教（R/C、C/R）が公的なものから離れて私事化し、集合的無意識に沈む度合いを示している。さらに、ここまで考慮すると、公共宗教の類型図式に、社会意識として潜在的な深層文化もすでに組み込まれてくるので、その配置を示して、包括的な「公共宗教と深層文化」のスキームを考えた（F-5）。



## 公的領域論からの修正

つぎにこれを、公的領域論を前提とするカサノヴァの類型論その他と交差させて、より網羅的な説明のためのスキームを提案しよう。カサノヴァによれば、公的領域と私的領域を区分するさまざまな試論の中には、二つの極端な考えがある。一つは、公的領域を政府の公共部門に限り、その他はすべて私的領域とする、公的領域の狭義化の考えである。もう一つは、私的領域を自分以外の目が届かない、ただ一人の内密な時空に限定して、その他はすべて公的領域とする、私的領域の狭義化の考えである<sup>(2)</sup>。

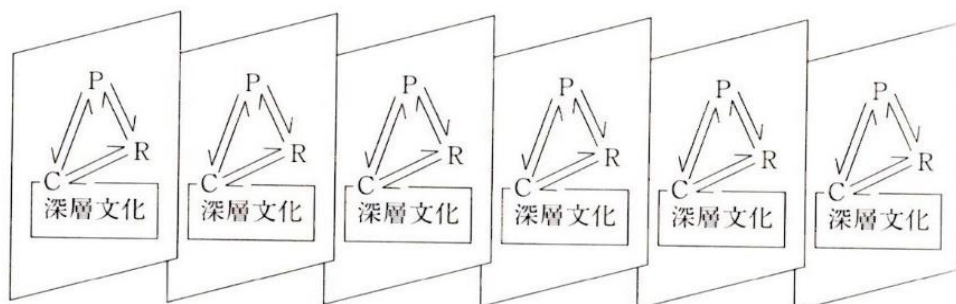
他方また、公共宗教を形成する主な機関組織（会衆、ヒエラルヒー、特別利益団体、アカデミー、公的儀礼）と、その中で活動する内部集団や個人に注目する R・ウスノーは、「一枚岩でない」組織の中の、主体の所在に関して敏感である。たとえば、「草の根の意見と指導者のそれとの異同」とか、「漠然と長老派教会というが、そのどこを指しているのか、また X 牧師はまったくの私人として行為しているのか、それとも彼の背後にはなにか組織があるのか、といった問題がおきてくる」<sup>(3)</sup> など、社会現象、集団運動に対する微視的な見方を強調している。

公的領域で活動する人々の個人差が捨象できないとすれば、それは公的領域と私的領域の議論に反映せざるを得ない。実際に細かい議論がなされているのだろうが、ここでは公共宗教論に限定して考える。つまり、宗教・政治・文化の三部門の相互動員によって、公共宗教なる社会現象が起こるが、それぞれの部門を構成する集団や個人たちは一枚岩ではなく、原理的には一人一人が独立した行為者として、とくにその中の何人かは決定的な行為者として、扱われなければならない。また、かりに意志を共有する集団単位で扱うにしても、それがたとえばカトリックのような世界規模の集団なのか、教皇庁のような世界規模の執行機関なのか、修道会単位なのか、あるいは大きな新宗教団体なのか、数人だけの信仰グループなのか、それぞれ規模においても原理においても異種のタイプとして扱う必要がある。

一般にあらゆる二分法は、一方を厳密に囲いこもうとすれば、他方は残余カテゴリーとなって、そちらの方は分類の意義が薄れる。また、全領域を隈なく分節・色分けしようとするれば、境界地帯で線引きの争いが起こり、そこでも分類の効果が失われる。三分法以上はこの手続きの組み合わせであり、同様の効果と問題が起こる。曖昧な領域が少なくなるというメリットが一方にあれば、他方には図式が複雑になっていくというデメリットがある。したがってこのような手続きの効果は、単純な二分法と多分法の間において、また厳密な分離と曖昧な仕分けの間において、最大になるだろう。そこで私は、政治体（＝公的領域）を三層に分けて公共宗教を考えるカサノヴァらの議論に、公的領域の極致であるグローバル・レベル（ヴァーチャルなものという意味で、「0」と表記したい）と、近代的社会化の手前にあると想定できる民俗社会、そして考え得る限り狭い私的領域を加えて、六つの領域にわたって営まれる公共宗教のスキームを組み立ててみたい。かくして、公／私にわたる六領域それぞれに、私の「公共宗教と深層文化」の類型を配置した、次のようなスキームが提案できる（F-6）。この図において、一つの領域で考えられる運動は、すべての面でも同様に想定される。たとえば、宗教が政治を動員するタイプ（R/P）は、グローバル・レベルでも（R/P-0）、国家レベルでも（R/P-I）、政治社会レベルでも（R/P-II）、市民社会レベルでも（R/P-III）、民俗社会レベルでも（R/P-IV）、私的領域でも（R/P-V）、成立し得るのである。

なお、政治・宗教・文化のそれぞれの部門内部では、資源を動員する中心者、それを補助、支持する者、それを機能させる制度機関など、センターのまわりに、幾重もの同心円を描いて、そのダイナミクスを考えねばならない。つまり、公共宗教の類型を考える基本ユニットである、宗教・政治・文化のトライアングルの角にあたる部門は、一重円ではなく多重円で考察されねばならない。原理としては比較的単純ながら、事例に即した説明は人物や機関や事件があまりに煩雑なので、ここでは省く。

世界(0) 国家(I) 政治社会(II) 市民社会(III) 民俗社会(IV) 私的領域(V)



## 2 公共宗教の三〇の経路

以上、かなり機械的に得られたスキームとはいえ、これをもとに、例として政治と宗教の相互動員のタイプの優劣関係を示せば、つぎのような一〇タイプの一覧ができる (T-1)。

T-1

領域	0	I	II	III	IV	V
主導権						
宗教優位	R/P	R/P	R/P	R/P	R/P	R/P
政治優位	P/R	P/R	P/R	P/R	P/R	P/R

### 宗教によって動員される政治

説明しやすいところで、まず、宗教優位で政治資源が動員される政教関係の諸相から、タイプを記述してみよう。

R/P-I とは、宗教原理による反世俗的政治体の運営であり、中世までは広く見られたが、近代においては一時的・局地的にしか存続しがたい。まだ人々の記憶に新しい例でいえば、イスラーム革命で誕生したイランは、革命後四半世紀を経て、宗教的政治者集団によって統制された宗教国家から、世俗世界との対話を強調するハタミ政権を許容するまでに変わった。直近の例でいえば、「九・一一」の衝撃的な自爆テロ事件とのつながりで、世界史の表舞台に名前が出たタリバン政権は、初期の治安回復のメリットが、やがて市民への恐怖政治となって支持基盤を失い、最終的には外部からの攻撃で崩壊した。

R/P-II とは、宗教原理によって結成された政党や政治結社である。欧米ではキリスト教右翼が結成した政党、トルコのイスラーム系政党、日本では創価学会が結成した公明党などがある。これら合法的な政党のみならず、非合法の政党やトランスナショナルな政治運動も、この区域に含めて考えることができる。たとえば、どこの国でも合法化されておらず、しかもボーダーレスな戦闘組織であるアルカイダなどはこの典型となる。

R/P-III とは、宗教主導の市民運動などが相当する。これは市民団体主導の人道的な市民運動と、区別できなくなることが多い。あくまでも、イニシアチヴがどこにあるかという点と、主張の根拠が世俗的なものか宗教的なものかという点において、区別されるにすぎない。たとえば、マザー・テレサの「死

を待つ人の家」は、修道女による一救済施設であったが、その精神は社会に大きく広がり、ネットワーク的な市民運動の震源地となった。私がやや詳しく知っている例でいえば、大本教の「臓器移植反対」運動は宗教的生命観に基づく社会運動であり、またその孫教団にあたる白光真宏会の「祈りによる世界平和運動」は宗教的世界観に基づく市民平和運動である。

R/P-4 とは、民俗世界における宗教主導の共同体儀礼をさすが、宗教と政治その他の機能分化が進んでいないので、P/R と区別のつけにくい状態にある（実はこのIVの領域は、「深層文化としての宗教」に覆われており、その意味では狭く囲った図式は不適切で、思考の脈絡によっては、むしろ図式全体を覆うものと想像したほうがよい）。

R/P-V とは、他界優位の政教一致の志向、あるいはそこまではいかなくても他界優位の社会志向が、個人の心（私的領域の核心）に兆したものである。上の四つのタイプはすべて、これが発展し拡大したものにほかならない。二〇世紀後半における宗教復興の一つのメルクマールとなった、かのイラン・イスラーム革命も、ホメイニという個人の心の火種が、多くの支持者の心に火をつけたことで起こったものである。他方、マザー・テレサという個人の心の火種が、多くの支持者の心に火をつけて、超宗教の慈善事業となって広がった。燃えひろがることはなくとも、こうした宗教優位の政教一致、つまり世俗社会の変革の意図をもっている信仰者は多い。何らかの事情によってその火種が燃えひろがれば、市民運動になり、政党運動になり、政権を掌握すれば、中央政府つまり国家そのものを領域とする活動になり、世界人類の帰依を得れば、多くの心ある宗教者が理想とする世界の完成者になる（宗教とやや離れた例がわかりやすければ、たとえばエコロジーについて、ウルリッヒ・リンゼはその発生を小集団やわずかな人々の思想に注目する必要を強調している<sup>(4)</sup>）。逆のタイプを考えた方がわかりやすいだろうか。つまり、内的信仰をまったく外的生活に表現しようとしらない人がいれば、その世俗拒否的な神秘主義者は、信仰原理としての政教分離主義者になるのである。

ではR/P-0 とは何か。これは、世界レベルで活動するグローバルな宗教が、政治を組みふせて、世界全体に宗教的秩序を実現しようとするものである。究極的には、いかなる巨大な政治共同体（アメリカ、中国、ソ連など）も組み伏せて、かつ、いかなる巨大な宗教共同体（キリスト教世界、イスラーム世界など）にも制限されない、何一つ境界をもたない宗教が、世界人類の全員に理想をもたらしことになる。宗教と名のつくものは、どこかでこのような普遍的理想を目指しているが、現在までのところ、それはI、II、III、その他のレベルのどこかに固着し、あらゆる境界線上での紛争を引き起こさざるを得ない。しかしこのようなグローバルな公共宗教が万一目指されるとして、それが人道的な地上の天国と見えるものをもたらしことになるのか、それとも逃げ場のない未曾有の監獄のようになるのか、未来社会の預言は二極化する。

### 政治によって動員される宗教

次に、政治（世俗）優位で宗教資源が動員されるという、主導権のあり方が逆の政教関係の場合を、領域を対応させながら、同様の順序で記述してみよう。

P/R-I とは、全体主義的な中央政府あるいは独裁者が、宗教を一律に強制したり、あるいはみずからのドグマを宗教の等価物として強要する場合で、擬似宗教国家としての評価が定着しているものはこれにあたる。たとえば、資本主義経済を事実上の原理としながら、憲法によって伝統宗教を国教と規定する国家（多くのイスラーム圏、仏教国タイ、など）、マルクス主義によって思想が一元化された旧共産圏、ナチス時代のドイツ、二一世紀にはいって世界史の表舞台に頻出するようになった北朝鮮などが、これにあたる。

P/R-IIとは、世俗的政党の主導による宗教勢力との連立である。世俗政党が政権奪取のため、あるいは政治的交渉力を強化するため、宗教勢力を取り込むことがある。広く一般の目に触れやすい情景としては、選挙における宗教票のかき集めがある。

P/R-IIIとは、世俗的な市民団体の主導による、宗教勢力の市民運動への勧誘である。草の根の市民運動は、反戦平和や人権擁護やエコロジーなどの価値観を、多くの宗教と共有できると考える。理念的には宗教の側もこれを共有していることが多く、実際にこうした市民運動に参加する信仰者も少なくない。

P/R-IVとは、民衆社会の安全が脅かされたときなど、防衛のために人間が神々の力を強引に要請したりする場合は、このタイプとなる。しかし危機が過ぎ去れば、主導権は宗教にあるのか政治にあるのか、機能の未分化な社会では見分けにくくなるだろう。

P/R-Vとは、世俗優位の価値観をもった個人が、宗教を排除することなく、世俗的価値にもとづく政教一致の志向をもつ場合である。宗教をまったく道具的に動員する場合から、宗教の一定の独自の価値領域を認める場合まで、幅は広い。上の三つの公的領域における政教関係のあり方は、すべてこの個人の発想が発展拡大したものにはかならない。宗教的価値を否定する人で、宗教の等価物としての政治思想や個人崇拜その他を行動原理とする人々が見られるが、それまで政教関係の亜種とみなせば、このタイプに属さない人はあり得ない。

ではP/R-0とは何だろうか。これは、いわゆる世俗的な世界政府による宗教の管理あるいは統制の動きである。具体的には、世界政府（邪悪な意図をもつものであれ、邪悪な意図はもたないものであれ）が、共通宗教を布いたり、個人の信教の自由の最大化や「パンと闘技場」によって宗教の公的抵抗力を削ぐなどして、世俗的な社会を実現することである。侵略や制服による世界統一であれば、その世界は恐怖国家の拡大版にすぎない。合意と協力による世界統一であっても、その世界は世俗的ヒューマニズムが蔓延し、人類がヒエラルキーの頂点に居座る神なき世界か、人間に使役される哀れな神々のみがいる世界である。

## その他の諸タイプ

政治と文化についても、対応する領域ごとに、同様にしてそれぞれの回路を考えることができる（グローバルなレベルは、空想的になりすぎるので、ここでは省く）。

政治が文化資源を動員する場合（P/C-0~V）、国家レベルではオリンピックや国際芸術祭が国威発揚のために利用され、政治社会レベルでは政党や政策宣伝のため文化活動が奨励され、市民社会レベルでは運動のアトラクションのために文化人や芸能人が招待され、個人レベルでは助成金の形で、文化人や芸術家や研究者が公募される。逆に文化が政治資源を動員する場合（C/P-0~IV）、強力な文化が国策を左右したり、政党を動かしたり、市民社会に影響を与えたり、文化人のアドバイスが政治家の政治行動を決定したりする（C/P-V）。

宗教と文化について、宗教が文化資源を動員する場合（R/C-0~V）や、文化が宗教資源を動員する場合（C/R-0~V）も、すでに述べたようなことが五つの領域で重層して起こっていると考えれば、漠然とした情景を思い描くのは難しくないだろう。のちに、事例を語り直す際に、言及することにした。

すでに言及したように、宗教と社会の相互動員のプロセスで、こまかく運動主体を問題にする視点がある。たびたび引用するロバート・ウスノーは、社会における「聖なるものの生産」＝「公共宗教の形成」に、五つの組織（会衆・ヒエラルキー・特別利益団体・アカデミー・公的儀礼）が主たる役割を演

ずると主張しているが、繰り返し留意すべきは、それらは相互にはもちろん、内部においても一枚岩ではないという、当たり前のしかし重要な指摘である。宗教一般の機能についても、「公的闘技場での宗教の機能は一枚岩ではなく、あるものは政治的に、あるものは非政治的に対応する」と、当然なされるべき区分けがなされている。全体に、ウスノーの公共宗教論を貫くのは、「異なった種類の宗教組織は、異なった仕方機能し、所与の環境から異なった資源を求め、異なった目的地を目指し、内的外的に異なった制約を受け……公共宗教の形成に異なった寄与をする」という、その場その場の扱いを要求する仮定である。なぜ五つの組織なのかというと、あらゆるスキームがそうであるように、基本的には「恣意的」であるが、しかし他方、「さまざまな小集団」については、「それらはしばしば宗教的理想が湧きだす、初期段階の組織」であると述べて、小さな初期運動を重視している。

別の点からみると、ウスノーは公共宗教の回路に関して、たとえば宗教による政治資源の動員 (R/P) の限定的なあり方を、つぎのように指摘している。「集合的価値を実現する方法とみなされる特定の法案……などの公共政策に、宗教が影響を与えようとする」ことがあるが、「政治はそのための手段」であり、あくまでも「政策が目的である」こと、「宗教団体は政治権力を得ること自体には興味はなく、平和、正義……などの宗教的価値」に役立つ法案を通すために活動しているのだ、と<sup>(5)</sup>。こうした手段と目的の線引は、三部門 (P、R、C) 相互の闘争の軌跡を、寸刻みでとらえるような視点である。

ウスノーのこれらの指摘の背後にある洞察や仮定は、社会と宗教一般、個々の宗教団体、宗教団体内の諸要素、所属する個々人、その個々人のその時々々の立場、等々との相互関係を細かく見分ける視点を提供するという意味で、ここでの類型化にとって有効である。ここでは、ウスノーの細かい所説を直接に応用・修正する代わりに、仮定や洞察のレベルのヒントとして用いたいと思う。すなわち、会衆・ヒエラルキー・特別利益団体・アカデミー・公的儀礼とか (ウスノー)、政治・宗教・文化とか (津城)、公共宗教の生産にかかわる諸部門や諸アクターがさまざまに仮設されるが、それぞれを微視的に見ると、内部にさらに細かい諸部門や諸アクターが入れ子状になっている、ということである。この見方をさらに進めると、この入れ子状態は、そこに属する一人一人の個人にまで、またそれぞれの個人の心の内部にまで、さらには心の中でせめぎあう個々の感情や思想の内部にまでつづくものと仮定しなければならない。この見方によれば、公共宗教の担い手は、集団の規模でいえば、一個人から当該社会全体までの広がりをもつ。また個人は、単独者から組織の代表者まで、さまざまな資格で公共宗教の生産に参加していることになる。運動の担い手を絞りこむウスノーのような視点は、原理的にはむしろ単純だが、事件を描くことが要求される事例研究においては、複雑なものになるだろう。

### 3 先行研究の再検討

以上、私自身の最初の類型論への批判をふまえ、カサノヴァの類型論を再考し、四つの公的領域から私的領域にいたる五領域と、宗教・政治・文化の三部門を交差させることによって、公共宗教の類型を細分化した。このスキームは何度も修正したうえで出したものであるが、機械的な図式と受け取られかねないので、一定の妥当性があることを示すため、先行研究の語りなおしに応用してみたい。

市民宗教や公共宗教において動員される資源の所在、それを動員する主体や支持者、それを機能させる制度機関、などについての分析に注目して、すでに検討した説を再検討してみよう。出発点にあるベラーの市民宗教論は、資源に関しては、大統領就任式をピークとする政治儀礼での大統領演説における「神への言及」、「祖先」(建国の祖父たち)を起点とするアメリカ史のハイライト・シーンが、宗教資源 (R) および文化資源 (C) となって政治領域 (P) に動員され、アメリカの「公的な宗教的次元」すなわち市民宗教を構成している。制度機関としては、「聖なるものについての信念、象徴、儀式の総体」が

「集団の中に制度化されている」というように、ワシントンとリンカーンの誕生日や戦没将兵記念日などの国民的記念日記念祭、アーリントン墓地などの記念物、市民的儀礼を組織的に祝う文脈としての公共学校制度などが、あげられている。主体や支持者といった担い手に関しては、ベラーは、市民宗教が「国民的目標の達成に支持を動員する」のに役立つとしつつ、誰が動員主体となるか明示していない。大統領というアクター以外、宗教と政治それぞれの領域で、決定的な働きをする人物・機関が問われていなかったし、主導権の所在にもあまり敏感ではなかった。ベラー論文は、アメリカという政治共同体の国境を超える「世界的市民宗教」のビジョンを示すという意味で預言的なものであったが、これはグローバルレベル（0）を念頭においた稀有な例である。

ジョン・F・ウィルソンの「公共宗教」論は、ベラー説のプロテスタント的なバイアスを批判し、市民宗教に代わる「公共宗教」というアメリカ的なタームを導入し、それによりアメリカ的現象を語り直したものである。そして資源については建国にかかわる神話的资源を重視し、機関については学校制度などを指摘し、主体についてはプロテスタント以外の担い手も考慮すべきことを主張していた。どれもベラー説の延長線上にあるが、人物や機関や資源を細かく見ようとしたもので、スキームでいえば、R・P・C 三つの部門の内部を区分けしようとした試みになる。

L・ケディの公共神学論は、それぞれの宗教伝統が、政教分離と「正当な偏狭主義」を守って公的討議に参加する、その公的作法に関わっており、神学の「専門分化」がその「周辺化」につながる、という批判が基調になっていた。これは自閉的な宗教や文化が政治によってたやすく動員されたり、また急進的なそれが体よく無視されたりするという、政治主導の公共宗教（P/RあるいはP/Cのタイプ）のあり方への批判に一般化できる。公共神学はそういう専門主義・分離主義の陥穽をなによりも避けねばならない、という主張であった。ウスノーらの作業の類型的な多様性に比べて、やや単調な現象が実践神学的なスタンスで扱われている傾向がある。「個人と宗教共同体と国家が、三つ巴で宗教の役割と地位を競う」というケディの「構想の枠組み」は（「日本語版への序」）、それ以外の細かなアクターや乗り物<sup>ヴィークル</sup>の動きをチェックするには、網目がやや粗い。

R・ウスノーは、公共宗教を形成する主な機関組織と、その中で活動する内部集団や個人に注目しているので、「一枚岩でない」組織のなかの、主体の所在に関して敏感である。また「宗教が公共政策に影響を与えよう」とする場合、あくまでも「政治はそのための手段」であり、「宗教的価値に関して役立つ法案を通すために活動する」と述べて、宗教による政治資源の動員（R/P）が限定的であるべきとする規範を示している。

ウスノーのこまかさは、すでに見たように「漠然と長老派教会というが、そのどこを指しているのか……X 牧師はただの私人として行為しているのか」といったレベルに及んでいたが、それは単に動機や利害を問題にしているのではなく、「聖なるものと公的関心事の対話を維持するためには、組織的な努力が必要である」「生産者としての個人は、欲する資源を確保し配置するために、組織を必要とする」<sup>(6)</sup>といわれるように、諸個人の諸集団へのコミットメントと、それを通じた公共宗教へのコミットメントという、二段階の仕組みを意味している。このように、諸アクターの区分け、それによって動員される資源を区分けしたウスノーの作業は、事例的にはアメリカを扱っただけだが、理論的な理解に示唆するところが大きい。なお、「文化は生産される」というアプローチが含意する規範は、端的に「個人は私的なスピリチュアリティに逃避してはならず、自分たちの社会の善に責任を負う必要がある」というものである。これは私的領域（IV）への引きこもりを、共通善の確立、つまり「公共宗教の生産」という意味で、批判するものに他ならない。

カサノヴァの公共宗教論の特徴は、類型的な多様性ではなく、四つの地域を扱った事例としての多様

性にあった。規範的には、近代社会における宗教の政治的な役割がいかなる場合に正当化されるか、市民社会におけるそのぎりぎりの条件に敏感、厳格なのが特徴である。そのため、二つの自律的な部門 (P、R) の越境がおこるのはどの時点・地点かという問題が、繰り返し主題化していた。すなわち、宗教が政治化する (R/P)、あるいは不本意ながら政治に利用されるという危険 (P/R) が、良心的な宗教者が最も恐るべきこととして、随所で指摘されていた。教会の政治的発言は、非民主的・非人道的な問題に反対する場合などにのみ正当化されるという線引きは、宗教主導の政教関係 (R/P) の端的な規範として読むことができる。

#### 4 トピックの語りなおし

政教関係に関してもっとも数量化しやすいのは、政治問題とくに選挙における宗教票の動向である。宗教と政治のどの部門が主体になり、どの資源をどのように動員するか、という設問は、カサノヴァにもみられるが、しかしこうした「政治的に動員されるタイプの宗教」、「政治社会レベルで動員される公共宗教」に関してカサノヴァは、その「存在理由は消滅する傾向にある」として、もはやレトロなテーマととらえている<sup>(7)</sup>。しかしもちろん研究テーマとして人気がないわけではなく、宗教票を中心主題としたそのような作業として、たとえばジョン・グリーン他『宗教と文化戦争——前線からの急報』(一九九六)がある。そこでは、妊娠中絶から公教育から外交政策までの諸問題や諸価値をめぐり、政治勢力を媒体として活動する、アメリカの政治的な宗教団体が扱われている。アメリカのキリスト教右翼は、宗教用語 (キリスト教) と政治用語 (右翼) のつながりが明示しているように、宗教的価値の保守のために、積極的な政治参加をするグループである。こうした諸団体を、カサノヴァは政治社会レベルでの公共宗教の一つととらえている (R/P-II)。グリーンらによれば、新キリスト教右翼の「新しさ」は、そうした保守的な広範な問題に、草の根の支持を集め、総力をあげた政治活動に動員するのに成功したことだという。その場合の目的は、攻撃された共通の価値、共有財 (宗教、家庭、郷土) の再主張であり、これはしばしば「文化防衛運動」の形態をとる。キリスト教右翼が政治的に動員しようとする主なターゲットは、福音派や保守派のキリスト教徒であり、その運動の中核を構成するものと期待されるのは、自分たちに神学的立場と政治的態度が近く、また教養も時間も十分な、福音派の聖職者たちであった。ただし、実際に政治化したのは、根本主義の聖職者たちだった。そして、それまで勢力としては分散し無視されていた根本主義陣営が、統一化するようになったのは、テレビ伝道師や宗教的起業家たちの登場によってであったとされる。この議論には、政治化する宗教部門の行為者として、福音派の聖職者たち、なかでも根本主義の聖職者たち、とくにテレビ伝道師や宗教的起業家たち、という具合に、活動のセンターが絞られていく視点がはっきり出ている。また、保守的な人々が自分たちの価値に脅威を感じたことが、新キリスト教右翼による動員活動を可能にしたというのは、諸個人の政教一致の志向 (R/P-V) が集まってはじめて、市民の文化防衛運動となり (R/P-III、R/C-III)、宗教政党の基盤になる (R/P-II) という、ごく当たり前の指摘である。しかし、それをスキーム (F-6) と照らし合わせるとき、私的領域の価値志向が公的領域の価値を下支えすること、宗教が文化的価値を下支えすること、これらが固定回路であることが漏れなく了解できる<sup>(8)</sup>。

つぎに、公共宗教論とみなすことができる現象として、文化国家論と、記念日カルト論を、取り上げる。

マルク・フュマロリが論じる「近代の宗教としての文化国家」は、当の論者自身がそう位置づけているように、文化ナショナリズムを政治的宗教としてとらえた一例に他ならない。イニシアチブは明確に国家がにぎっており、「政治による文化資源の動員」から生まれる公共宗教の典型といえる (P/C-I)。

呼応して文化が政治機能を発揮する「文化による政治資源の動員」という現象（C/P-I）は、一応はつきり区別すべきである。カトリック人口が優位でありながら「ライシテ」の原則をもつフランス国家は、すぐれた文化財を施設やイベントやテレビに動員する政策（国家および地方自治体の）で国民統合をはかっている。マルローによって導入されたこのような「一国だけの文化」を称揚する文化国家のありかたを、フュマロリは「文化を統制手段とする」近代的な「国家宗教」であり、「フランスの文化的神経症」だと批判する。ここに明瞭に出ているのは、政治に動員される文化資源であるが、『後光』『雰囲気』などの語意は、一挙に文化を魔術＝宗教的な一瞬の参加の領域に位置づける」「教会あるいは寺院の代わりに、博物館……代替宗教としての文化」という表現などは、典型的な国家レベルの文化宗教（R/C-I、C/R-I）の回路を指している。「国民を深層において恒常的な実体に結びつけている歴史的特異性」などという箇所は、歴史的な深層文化資源の指摘である。これがアンドレ・マルローによって導入されたということは、C/PとP/Cの回路を、国家レベルで往復する文化人＝政治家という重要なアクターの存在の指摘である。そしてこれに対置されるのは、かつて何度も「精神のヨーロッパの中心」となっていたリベラルなパリと、「精神のヨーロッパ」といった地域主義的ブロック主義的な理想である。この対置は通例どおり、集合性・集団性に対する普遍性・個人性の立場からの批判になっており、深層文化レベルに対する文明や理性の側の警戒を示している。注意すべきは、「教養があり、伝染的で、国境よりもはるかに広大なフランス」「フランスはヨーロッパと世界の共通の宝」といわれるようなフランス礼賛は、「文化国家主義」の枠を脱しているが、無制限の「文化帝国主義」という意味では、さらに質の悪い別種の「文化的神経症」につながるかもしれない。つまり、国家レベル（I）の公共宗教には陥らない代わりに、グローバル・レベルの公共宗教（P/C-0、R/C-0）には、まったく無批判になるかもしれないのである<sup>(9)</sup>。

ウィリアム・ジョンストンは「記念日／記念祭カルト」のテーマで、ナショナルな公共宗教と、トランスナショナルな公共宗教の二つを論じている<sup>(10)</sup>。公的領域からいえば、（I）レベルと（0）レベルの区別が重要である。ジョンストンは、ヨーロッパとアメリカにおいて、一九八〇年代に記念日が隆盛になった現象に注目し、これを、一つには国家（地域）アイデンティティ強化の営みとして、もう一つには二〇〇〇年祭へむけたキリスト教世界全体の準備の営みとして、分析している。前者に関していうと、ヨーロッパとアメリカは、ヨーロッパが著名人を記念するのを好み、しかもそれが行政主導で行なわれる傾向があるのに対し、アメリカは出来事を記念するのを好み、それが民間主導で行なわれる傾向がある、と対比されている。さらに各国毎の特徴が対比されているが、ともかくこれにより文化社会生活には長期リズムが与えられ、商業面ではとくに出版社や音楽業界のスケジュール作りに役立つ、という。なお二〇〇〇年祭というグローバルな（少なくともヨーロッパ的な）記念祭に関しては、「汎ヨーロッパ的規模で組織されるに値するローマの記念日が、二〇〇〇年祭の助走となる」とか、さらには二〇〇〇年祭が「西洋と非西洋文化の糸を織り込んだ一大総合」にもたらすための「文化史入門を書くべき」といった処方的記述が目立つ。このような記念日・記念祭カルトにおいては、主催者も記念対象も明らかであり、行政主導の記念行事はP/C、P/Rの類型に、民間主導の記念日行事は、C/P、C/Rの類型に、教団主導の記念行事はR/C、R/Pの類型に、それぞれ対応する。しかし、それによって強化されるアイデンティティの境界が、小地域であったり、国であったり、キリスト教世界であったりするもので、展開する領域はIからIIIまで、状況次第である。記念祭／記念日は、ウスノーが公共宗教を生産する五つの機関の一つとした、「公的儀礼」にほかならない。ジョンストンの「記念祭／記念日カルト」は、ナショナルな公的儀礼ばかりでなく、トランスナショナルな公共儀礼を論じているところに特徴がある。まずはこの視点が、多くの公共宗教論を超えており、私のスキームにとって重要である。つまり、公共

宗教が展開する公的領域が、国家（領域Ⅰ）という拘束力の強い公的領域を超えるという、ベラーがすでに市民宗教論の結びで示唆していた視点である。なお、ジョンストン自身の一つの疑問は、「なぜヨーロッパ人が著名人を讃えるのに対して、合衆国が出来事を好むか」というものであり、答えはアメリカの国民が「さまざまな出身国のため、共通の国民性にとけこむため、共有する出来事の記念が要求」されるからだという、比較文化的なものである<sup>(11)</sup>。

## 5 日本論をめぐる

ある地域を想定して構成された理論を、それ以外の地域の事例に応用する場合、大小の修正が必要になる。単なる調整で事足りることもあれば、理論そのもの、あるいは前提そのものが組み替えられるべき場合もある。市民宗教論、公共宗教論の日本への応用についていえば、そもそもの出発点である「アメリカの市民宗教」論が日本に与えたインパクトは、それと等価な「日本の市民宗教」というべきものがあるかどうか、というものだった。これに対して直接に応答し、「天皇制」や「深層文化としての宗教」などを指摘する説があったが、その他に、国民統合に貢献する「日本人論」が同じ機能を果たしているという批判的指摘もあった。吉野耕作の「文化ナショナリズムとしての日本人論」は、この延長線上にでてくる説であり、私の図式とうまく重なる。

吉野は、グローバル化が進むなかでの日本人論（一般に国民性論）は、国民的アイデンティティ維持（創造、再構築）のために、また商品として通用するために、理想化された文化的差異を説く、という。前者は文化が政治機能を発揮している意味で、C/Pの類型に属する。フュマロリのいう「文化国家」は国家主導の「国家による文化」であるという意味でP/Cの類型に属するが、それと主導権が逆転しているのである。吉野は「国家主導型」の「フォーマル」なナショナリズムと、「文化市場」中心に展開する「インフォーマル」なナショナリズムを区別し、後者は「意図的なイデオロギー操作や動員が存在しない状況」でも成立すると述べているが、そのような認識にとって、P/C、C/Pの類型を大きなパースペクティブの中で弁別できる意味は大きいだろう<sup>(12)</sup>。吉野が、政治ナショナリズム（P/C）と文化ナショナリズム（C/P。非政治的ナショナリズム、インフォーマルなナショナリズム）の、理論上の一応の断絶面を強調しようとしているのに対して、その連続面のほうに焦点をあわせる視点のほうが、むしろ多い。たとえば、日本人論が日本主義さらにアジア主義的なうごきと連動して政治化していく可能性がある、とする指摘などはその典型である。C/Rのタイプの説明で述べたとおり、宗教が文化に動員されて、その境界線が曖昧になり、どちらも自律性を弱めて政治に容易に動員されることが起こる。野田宜雄らが、ハンチントンの「文明の衝突」論との関連で危惧しているのは、まさにC/Pから、P/Cや、P/R、さらにはR/P、R/Cへと流れこみ、公共宗教が非合理化するような事態である<sup>(13)</sup>。

「日本人論」のナショナリズム性は、「新霊性運動」という「私的宗教」「見えない宗教（ルックマン的な意味）」の典型のような現象とのからみでも、指摘される。島藺進は、ジル・ケペル『宗教の復讐』や、マーク・ユルゲンスマイヤー『ナショナリズムの世俗性と宗教性』、そしてカサノヴァなどがそろって指し示す事態を、「歴史宗教の復興」ととらえ、そしてこれに、日本やアメリカや華人社会のように宗教的多元主義の地域での「宗教集団の多元的な発展」を加えて、「救済宗教の大衆化」ととりまとめている。他方、一九七〇年代から先進地域で高学歴層を中心に広がってきた潮流を、「新霊性運動（文化）」というカテゴリーでとらえ、双方を対照させている<sup>(14)</sup>。この議論について、公共宗教を論じる立場から指摘しておくべきは、私的なあるいは全人類的な救済（癒し）をめざす新霊性運動（文化）が、無国籍のサブカルチャーとして、一つの公共宗教（ゆるやかで、国境を超え、しかしある階層に偏った）を構成している、ということである。東西の宗教伝統を権威やコンテキストから切り離して用いたり、宗

教の機能的等価物を用いたりなど、単純なトライアングル・スキームでいえば、C/P や C/R に当たり、国家を超えた領域（0、Ⅱ、Ⅲ）で展開される。これは、エコロジーや NPO、NGO などと同じ傾向をもっており、したがって危うさも共有している。たとえば島薺らは、アメリカのニューエイジ運動が異端として緊張感をもって社会に対していたのに対して、東洋ではそれが伝統文化と接続がよく、とくに日本や韓国の新霊性運動の一部は、ナショナリズムの新しい局面にかかわるという危険を指摘している。具体的には縄文文化論など、霊性の特殊性を強調する「ナショナリズム的な霊性賞賛の言説」が、正統宗教の代替物となる事態を想像している<sup>(15)</sup>。この視線の先にあるのは、野田と同じ情景である。

ところで、深層文化的な資源を動員しながら、公共性や集合性の獲得に成功しない場合は多い。たとえば、歴史的な深層文化論の一種である日本人起源論において、遠近のさまざまな源郷が説かれている。そのなかに、日猶同祖論という、荒唐無稽ながら一部に根強い人気をもつ起源論がある。これは、非ユダヤ圏からユダヤ的な流れへの接続をはかる言説の一種で、英ユ同祖論やエチオピアニズム、ジャマイカのラスタファリアニズムや、モルモン教にも同様の思想が見られる。圧倒的な優位性をもった聖書的伝統への接続ということで広げれば、カーゴ・カルトを典型例として、非西洋圏とキリスト教ヨーロッパとの接触面で起こったさまざまな千年王国運動は、すべてこのパースペクティブでみることもできるだろう。このようなユダヤ・キリスト教に接木しようとする起源論は、時間的・空間的・文化的、そして悪名高い言葉をあえて使えば「人種」的な距離が遠ければ遠いほど、実感に訴えることが難しく、したがってポピュラリティを獲得しにくい、時として無視できない影響力をもつことがある。いかなる思想でも、「セクト」「カルト」などと呼ばれる小規模な集団の行動原理になることがあり得て、そうした集団が、国家や世界を揺るがす大事件を引き起こし得るからである。私的領域からグローバル・レベルまで、宗教・政治・文化の領域の相互作用を視野におさめたスキームは、そうした一個人、極小の集団が、社会に大きな影響力を持ちうることを、原理的に示すことにある。

集合的宗教という言葉によって私は、2 章の終わりのところでは、公共宗教が破局に至る最終段階を考えていた。スキームでいえば、三つの部門、とくに政治部門と宗教部門が、目的合理的な動員を行なうことで、どうにか無難に運営されている、そのようないわば「社会の健康」のための公共宗教がある<sup>(16)</sup>。それが、さまざまな原因で急進化・非合理化・自己目的化し、公共宗教レベルと深層文化レベルが融合し、スキーム全体が沸騰するイメージを思い描いていた。しかしこれは再考せねばならない。

「集合的」という言葉は、「集合的無意識」の連想、したがってナチズムに典型をみる病的現象の連想が強い。しかし、あとから見れば破局に至るべくして至った集合的宗教において、構成員の意識や無意識が、破局に向けて一つに融合するとは、とてもいえない。たとえば我々に最も身近な例でいえば、昭和十年代の日本を「魔法の森」と表現した司馬遼太郎によれば、破局に到るべき情熱に駆られて火に油を注いでいたのは、一部の軍人、一部のジャーナリスト、文化人、学者や、一部の群衆であった。その他の物言わぬ多数者は、沈黙を強いられていたものであり、思想や行動の自由を緊縛されていたかもしれないが、呪縛されてはおらず、集団全体として沸騰・融合してはいなかったようである。

世界史のごく一般的な例を思い出しても、破局前の社会では、秘密警察や地区指導者や扇動者など、非人道的な暴力装置や人間が、良識（国際協調、平和共存）や常識（生命と財産の保守、思想良心の自由）の発言を封じているのが通例である。民主革命が一気に広がるのは、良識や常識はいかなる圧制によっても圧殺できないからである。私が印象深く覚えているのは、ルーマニアのチャウシェスク政権の崩壊直前、バルコニーからの大統領演説が、広場を埋めた群衆の怒号にかき消されたときの、独裁者の当惑した表情である。

集合的宗教という言葉、社会全体の人々の意識水準の低下、熱狂・興奮というイメージでとらえる

ならば、そのような現象は、規模がかなり小さい集団において、あるいはごく短期間には起こり得る。しかし国民国家、さらには帝国といった、あらゆる階層を含む大集団においては、急進的担い手の暴走、興奮、威嚇と、良識的観察者の冷静さ、為す術もない民衆の怨嗟、絶望や諦め、あるいは少なくとも沈黙とは、つねに鋭い対照をなしている。

＊

この章は、最初のトライアングル・スキーム（F-1）に対する二つの批判に答えるかたちではじまったが、公共宗教の循環を描いたところで、スキームを見なおしてみると、文化宗教（R/C、C/R）の位置づけが、不十分なように思われる。文化宗教は公共宗教の類型とは考えにくい、という指摘（島藺）に対して、政治的方向性をリードできないことを示す意味で、図式の下部に配置する工夫をしてみた（F-2 以下）。これは、「公共」がさまざまな意味で政治的な概念であるという指摘（阿部）を受けて、政治部門を上配置した工夫と、一対をなすものである。

このような配置図は、文化宗教は政治性の弱い公共宗教である、ということを示しているにすぎない。たしかに、政治性の強い公共宗教と、弱い公共宗教がある。しかしそれは、地域や歴史や体制の違いによって、共時的に分布しているばかりではない。すべて公共宗教と呼び得るものは、時の経過とともに、政治性の強い段階から弱い段階へと位相を変えていくのである。文化宗教とは、あらゆる公共宗教（そして私的宗教を含む宗教一般）の末期に起こってくる、普遍的な老化現象にほかならない。

共同体の生成期から上り坂の持続期にかけて、「理性」的かつ「献身」的に維持されている公共宗教が、ときとして存在する。しかし、「共通善」への理性と「聖なるもの」への献身を兼ね備えた、「社会の健康」のためのこの公共宗教も、文化的生産物として経年劣化は免れず、やがて全体世界への責任を顧みない文化宗教と化する。公共宗教（宗教一般）の終末期の姿である文化宗教は、生成期の目的合理的な働きをほぼ喪失して、ある意味では別物になるのである。文化宗教は公共宗教の一類型とは考えにくい、という島藺の批判は、この意味で当たっている。しかし公共宗教の末期状態であるという意味では、ちょうど様変わりした人間がやはり同一人物であるのと同じように、文化宗教は公共宗教の時間的な一類型なのである。そのように連続的にとらえることで、公共宗教は、その「光」と「影」の両面において、捉えることができるだろう。現象の時間的変化を自覚することは、起こり得る危険（光の中での、そして影の中での）を最小限に抑えるために、最小限必要な条件である。公共宗教の時間的変化については、終章の最後でまとめて論ずることになる。

## 4章 宗教ナショナリズムに動員されないもの

公共宗教は、宗教ナショナリズムという形で弊害が深刻化し、宗教戦争において実害が極大化する。そのような強制力に原理的に抵抗できるのは、クエーカー教徒、エホバの証人、ドゥホボール教徒など、絶対不戦の信条を捧持する者のみである。もちろん、こうした宗教的平和思想ですら、現実政治にどのようなにかかわるかは、別問題である。「聖戦」という、宗教語と軍事（政治の一手手段）用語を結びつけた強力な言葉が傍らにあって、隙あらば舵を曲げようとしているからである。

ナショナリズム（本書では宗教ナショナリズムと区別されない）への動員あるいは抵抗という関心から、あれこれの論説を見ているプロセスで、私は自らの関心が「芸術」や「性愛」、「祖国」や「エコロジー」、「民俗」や「民衆」などのトピックに集中してくるのに気づいた。これは、私の関心が偏っていてほかのトピックが焦点を結んでこないのか、それとも「動員／抵抗」というテーマにとってこれらが典型的なのか、いずれにせよこの六つ（三つのペア）は、ナショナリズムに関係する仕方において、特徴的な異同がある。「芸術」は私的領域を超えて表現するので、つねに社会からの干渉を受ける。「性愛」はこれらのうち最も私秘的なもので、ナショナリズムの目的となることはなく、目的のために制御されるか、逆に私的な対抗（あるいは退行）の砦となる。「祖国」は、それ自体が目的とされることで、しばしばナショナリズムを推進する側に立つ。「エコロジー」は「祖国」と不可分な反面、人為的なあらゆる垣根を破ろうとする契機を失わない。「民衆」「人民」などの類語は、戦争に動員される一方、「民俗」という言葉と組みあわせると、最も基底的な領域にも収斂して、あらゆる政治の迫害に対抗する。このように、ナショナリズムとの関係が、「祖国」以外で多様になるのは、もともと「祖国」という概念が政治的なものであり、ほかの五つの概念はそうでないからである。

前章まではおもに公共宗教に動員される回路を論じてきたが、この章では逆に、対抗する回路に焦点を当てる。最初の二組（芸術・性愛、祖国・エコロジー）は、ナショナリズムへの動員／抵抗というテーマでむしろしばしば論じられている周知の事柄であり、トピック自体について新たに加えるべき材料を私は持っていないので、回路に沿って語り直すだけになる。もう一組の民俗・民衆については、「深層文化」というキーワード、民俗社会という領域に密接に関わるので、やや詳しく論じてみたい。

### 1 動員される性、対抗する性

子供も当事者である切実な駆け引きは、女は「英雄を賞賛」し「卑怯者を糾弾」することで男を戦いに動員する、ということである。この回路は大人の戦争でもまったく同様に用いられ、とくに「偶像的女性」を起用することで効果をあげてきた<sup>(1)</sup>。

プラトンの『共和国』においてはすぐれた市民を再生産するため、カムパネラの『太陽の都』では真の平等を実現するため、性行動は統治機構によって優生学的に管理されるべきものだった。このようなユートピア思想は、ナチス・ドイツでも実験され、今日も大小のコミュニンで実験され、未来像にも描かれているが、政府や教会による性行動の統制（P/C、R/C）がかならず失敗するのは、「愛国的な芸術」がつねに「キッチュ」になるように、私的領域は管理や統制を嫌うからである。

一方、反政府のアナーキズム的なユートピア思想では、性行動は個人の恣意に委ねられ、かつそれが予定調和にいたると説かれる。W・ライヒやH・マルクーゼは、性を解放すれば人間はファシズムを頂点とするあらゆる政治から解放されると、「性の革命」を説いた。しかし、対抗文化の一つの原理ともなったこの思想は、ある女性が「性革命は私たちの戦いではなかった」と表現したように、新手の抑圧・搾取にも通じていた。この行き着く先を表現する「笑<sup>フレンドリー</sup>顔のファシズム」という言葉は、「顔のない独裁

者たち」がテクノロジーで支配する、「セックスに駆られ、麻薬に耽り、異教の蔓延する、狂気の社会」を描いている<sup>(2)</sup>。

オーウェルの『一九八四年』など、明暗さまじまに描かれる管理社会の未来像は、超国籍、多国籍の、文字通り WWW のような管理支配として、論じられている。ナショナリズムという「ネーション」に由来する言葉を使うのは、語源からすれば的外れであるが、それでも使いたくなるのは、「権力による大衆の統制と動員」という現象の性格を表わすのに、これに代わり得る概念がないからである。逆に小集団へと縮小する方向でも、「ナショナリズム」の性格をもった現象が起こっている。そこでも、集団的目的のために、性愛は危険な資源として制御されつつ、有効な資源として動員もされる。たとえば一九世紀後半のアメリカの「オナイダ・コミュニティ」という宗教コミュニオンでは、男女の組合せや性行動が権威主義的な教祖と指導部によって管理されたが、想像できるとおりのあらゆる事情が重なって崩壊した<sup>(3)</sup>。

これらはすべて、国家、政治社会、市民社会領域（Ⅰ～Ⅲ）の、政治あるいは宗教による性の動員であり（P/C、R/C）、文化部門の拠点である私的領域（Ⅴ）からの抵抗（C/P、C/R）を受ける。ユートピア、未来社会、コミュニオンなどを対照例とすることで、近代国民国家の事例が戯画的に明らかになるのは、全体像が見えやすい現象ほど、原理が捉えやすいからである。ところが民俗社会（Ⅳ）においては、これらとはまったく事情が異なり、部門が未分化であることと、共同体の安全な存続のために性行動が習俗化されていることから、動員と対抗のせめぎ合いが起こりにくいか、起こっても調停する社会的仕組みができています。それがなければ民俗社会は存続できないからである。

さて、「愛国的な芸術」など「キッチュ」にすぎないとはいえ、芸術的価値が高ければ高いほど、それは政治に納まらないモメントも孕んでいる。そうした「ナショナリズム（戦争）と芸術」というテーマは、とくにナチス時代のドイツを対象として、繰り返し論じられてきている。ナチズムの政治的災いと、同時代の芸術的魅力とは、ほかのどこよりも強いコントラストを見せているからである。L・リーフェンシュタールとナチズムの関係は、こうした「美学の政治化と政治の美学化」（ベンヤミン）の象徴である。「美のイデオロギー」を論じたイーグルトンが指摘しているのは、美的・感覚的なものを植民地化するために、そこに意味内容を付与しつづけることは、「それらを統御し得ぬところまで前景化し強化する」という内在的な矛盾である<sup>(4)</sup>。そのような美的・感覚的なものの一つの極致が「美」的「性愛」であり、かつこの組み合わせでは、アクセントはつねに「性愛」側にある。ジョージ・モッセはこのテーマを論じるにあたって、「人間のセクシュアリティを支配・制御しようとした究極的な帰結が示されている」ナチス時代のドイツを、当然のように対象に選んでいる。モッセによれば、ナショナリズムと提携関係に入った近代ヨーロッパの「性的規範」は、近代的国民の核をなす中産階級の市民道徳として発展する。そのプロセスを視覚的に象徴するのが、たとえば「初め半裸体で描かれ」のちに「着衣の姿となった」自由の女神マリアンヌの姿であるが、これは事実の片面でしかなく、一九世紀末のドイツでは、ギリシア彫刻を引き合いに出した「官能性と性衝動をことごとく削ぎ落とした肉体美」が唱えられ、「裸体主義」がナショナルな生活改良運動の一部にまでなっていた。「美と力と性的純潔のシンボル」としての裸体を、ポルノグラフィと区別するという難問は、分けられないものを分けようとする自家撞着を大量生産した<sup>(5)</sup>。「美」的な「性愛」を強調しつつ困いこむことの困難は実験済みといってよい。魅力を弱めつつ困いこむことははるかに容易であり、女性のセクシュアリティが困いこまれた「母親」「母性」と、そのネガとしての「娼婦」とに、分離しつつ収斂するのは、国家総動員期の常套手段である<sup>(6)</sup>。

政治の強制によるセクシュアリティの動員を逃れるには、「プラトニック」レベルを含めた性の完全否定を除けば、二つの方向しかない。一つは「性の革命」、ウーマンリブ、フェミニズムなどの政治的対抗

運動である (C/P-II~III)。これはキリスト教会内の性的抑圧に対抗するフェミニズム神学や身体性の神学 (C/R-II~III) の世俗版である。現代宗教が政治的におおむね弱体であるのに対して、世俗国家はとくに戦時体制下では苛酷であり、あらゆる反体制運動と同様、フェミニズムなどは徹底的に押さえこまれる (P/C-I)。社会的に無力な抵抗を経験したフェミニズムは、ニューエイジという大きな時代思潮も受けて、内面化への「第三の道」を辿るようになるが、『笑顔のファシズム』その他が描く未来社会においては、大衆運動は拡散した支配の力学にも押さえこまれる (P/C-0)。

もう一つは、思想としてはフェミニズムその他と区別しにくい、党派的行動をとらずに、性愛をあくまで私秘化することである (C/P-V、C/R-V)。「性の作家」D・H・ローレンスが証しているような、確信的な現世拒否、達人的な意味での私生活主義<sup>プライベートイズム</sup>は、いかなる利害によっても誘導できない。ローレンスが「ローマ人は社会的利益を欲した……すべての政治は呪われている」と言い放っているのは、典型的である<sup>(7)</sup>。類似の言い回しは、フェミニスト文書でも見かけるかもしれないが、「すべての政治は呪われている」という場合、そこには抑圧する政治だけではなく、政治社会や市民社会レベルでの抵抗運動、解放運動 (C/P-II~III、C/R-II~III) も含まれる。すべて自己主張は「その裏には、かならず相手を強制しようとする陰險な努力を隠しもっている」からである。ナショナリズムへの動員にとって、そのような自己主張すらもたない心中や駆け落ちなど、恋愛至上主義への私秘的な引きこもりは、最も警戒される。ただしこの引きこもりは永続できず、ほとんど死 (あるいは別れ) で終わるか、そうでなければ平凡な生活に退縮する<sup>(8)</sup>。あるいは、反語的にいえば、頂点的な達人においてのみ奇蹟的に実現される。ローレンスの『死んだ男』(磔刑から蘇生したイエスが異教の巫女と結ばれる物語。一九二九年) は、その意味で一つの理想像を描いている。頂点的な人間の一人としてのローレンスは、「手の届く範囲は私の手の指先で終わり……足の指先をこえることがない」という線引きによって、党派をつくりがちな人情を遮断している。こうして『死んだ男』の終わりは、死による決着にも、日常への沈みこみにも陥らずに済んでいるかに見える。しかしそれは終わり方よりも、そもそも「この世の選ばれた女」と「死からよみがえった男」の、互いによって選ばれた関係そのものが、「栄光に満ちた宿命」であり、「偉大なひとつの力」に満ちた頂点的な在り方だからである<sup>(9)</sup>。ローレンスのような私秘的領域 (V) の「性の思想」「生の思想」は、公共宗教が展開する共通性・<sup>ユニバーサル</sup>平凡性の領域 (0~III) とは無縁だが、「高貴な野蛮人」が生きる世界という意味での、理想化された民俗社会 (IV) と重なるところがある。私秘的な退行というモチーフを持った物語にノスタルジアが漂うのは、それが民俗的なユートピアにつながっているからであろう。

## 2 祖国、エコロジー

狭義のナショナリズムに動員されるものは、普遍的な広がり (0 の領域) も私秘的な引きこもり (V の領域) もない、何らかの枠で囲まれた状態にある (I~IV の領域)。「祖国」が持つ自然地理的な枠は、人工装置なしにそのままナショナリズムに動員されるが、基盤が民俗社会 (IV) にあるので、生活を害す政治に抵抗する契機も失わない。「エコロジー」は、自然地理と密接に関連づけて考えられるが、対象が人為的にも区切られるという意味で、ナショナリズムとの関わりが両義的になる。

さて、「祖国のために死ぬこと」という古代ローマの言葉を論じたカントロヴィッチは、ヨーロッパでの「祖国」ということばの用法が、地理的には帝国から都市や郷土まで、宗教的には地上の国から神の国まで及び得ることを、古代から中世、近代の政治文書や宗教文書に跡づけ、その思想のピークを一三世紀においている。そこでは、「頭がキリストであるひとつの神秘体としての教会」という観念が明確になるとともに、それが世俗の大小の共同体に転用され、すべての「道徳的政治体」「国家」「祖国」は「神

秘体」として定義され、「祖国のために死ぬこと」が宗教的に擁護されることになったという<sup>(10)</sup>。

一三世紀のキリスト教ヨーロッパ世界にかぎらず、「生まれた町または村」を語源とする「祖国」とその類語が、宗教的語義と政治的語義とをまとい、それらが区別されたり融合したりするというのは、普遍的な通則のようにみえる。つまり、「祖国」を意味する言葉は、地域共同体、宗教共同体、政治共同体、さらには自然の地理という、三つないし四つの語義を重ね着しているのである（グローバルなレベルを除くⅠ～Ⅳの領域）。これは総動員という意味で「理想」の回路であり、「祖国」を意味する言葉を用いるかぎり、宗教や地域共同体や日常生活が、ナショナリズムに動員されるのは避けようがない。

これに対して、エコロジーという科学技術的な出自をもつ新しい言葉は、「自然と人為」とか「自然（物質）と精神」とか「神の国と地上の国」とか、いかなる区別を用いても、「祖国のために死ぬこと」というナショナリスティックな観念から、遠いところで語られはじめる。ところが、実践的な社会思想運動としてのエコロジーは、非政治的でかつ活動的という組み合わせのため、あらゆる政治目的（P/C-Ⅰ～Ⅲ）に「容易に吸収」される。たとえば、ドイツでのエコロジー前史に関して、「緑」という自然のシンボル色が、ナショナルな「血と土」のメンタリティに結びつけられたことなどは、その典型的な例である。ウルリッヒ・リンゼは、そのような政治目的（P/C）の背後に、「より深い宗教的な層」が存在することに注意を促し、現実的政策よりも根本的な動機づけのレベルとして、宗教的・倫理的決断を重視している（R/P）。それによれば、現代ドイツのエコロジー運動の典型である「緑の人々（緑の党）」の「生態平和」という主張の背後に、黙示録的な信仰が世俗化された形で生き続けており、そこには世俗世界との講和の拒絶、あらゆる妥協に対する敵意という潜在的な危険があるという<sup>(11)</sup>。これは、政治がエコロジーを利用する作用（P/C-Ⅰ～Ⅲ）の背後で、宗教的世界観が政治を制約している（R/P-Ⅰ～Ⅲ）という回路を指摘するものである（つなげてみればR/P/Cとなる）。このような宗教によって呼び覚まされたエコロジー思想があるとするならば、ほかの宗教伝統を源泉とするエコロジー思想もあり得ると想定しなければならない。じっさい、有力なエコロジー思想の一つ、ディープ・エコロジーの思想的根拠は、ガンジーその他の宗教的世界観なのである。

ディープ・エコロジーは、アルネ・ネスによって一九七〇年代に提唱された。レイチェル・カーソン『沈黙の春』以来、世界の関心事となったエコロジーだが、それらは「先進諸国の人々の健康と豊かさを中心目標」にするに止まったという意味で、ネスによって浅いエコロジーと呼ばれた。これに対して、環境の危機の解決のために、「政治」「経済」「テクノロジー」「生き方の質」「意識」などのあらゆる次元で、パラダイムの転換が必要だと考えるのが、深いエコロジーである。この運動は、あらゆるオルタナティブ運動や、ニューエイジ思想がそうであるように、人々が「成熟するにつれて互いに一層適合できるようになる」という、楽観的な仮定、あるいは期待に基づいている。ネスのエコ思想の究極の目標は、「より大いなる全体と一体化」とするといった意味での、「（大文字の）自己実現 Self-realization」である（0～Ⅴまでの領域を射程に入れた議論）。この「哲学的神秘主義への傾向」が、ほかならぬスピノザやガンジーを引用する形で表現されているのである<sup>(12)</sup>。

ディープ・エコロジーの思想と実践には、特定の国家などに固着する、つまり狭義のナショナリズムに動員されるという、ナショナリズム研究で最も批判されている危険（P/C-Ⅰ、R/C-Ⅰ）は起こらない。そのかわり、複合化し国境を超えた現代社会システムの、非人道的な目的や無責任な企画に動員される（P/C-0～Ⅲ）という危険がつきまとうだろう。「新しい社会運動」一般と共通する特徴として、「権力が匿名化され非人格化されている」現代社会の先端的な状況への批判的実践、対抗運動、という性格が指摘されている。メルッチによれば、こうした（新しい）社会運動は、「複合システムの論理に文化的根拠にもとづいて挑戦する」（C/P-0～Ⅲ）という意味でのみ、対抗的であるという<sup>(13)</sup>。その

抵抗が有効であるためには、システムの要請に対抗し得る「成熟」した個々人が増加して、「究極の目的」をめざすプロセスに自覚的に参与しなければならないが、人々の成熟・自覚の度合いをどう見積もるかによって、ディープ・エコロジー（を含む新しい社会運動）のプロセスは、「希望と不安」のあいだで大きな振幅を描くことになる。期待される楽観的な将来像は、いわゆる「グルーカル」な形（ⅡとⅣの理想的な融合）の月並みなユートピアになるだろう。逆に、『笑顔のファシズム』的に最も悲観的な想像をすれば、国家を超えた（と自負する）思想や運動は、顔の見えない独裁者たちや非人間的なシステムの回路に組み込まれるだろう（P/C-0、R/C-0）。

いかなる新しい社会思想・運動も、背後に宗教的源泉をもっており、そこから無自覚のうちに拘束されざるを得ない。エコロジーも例外ではないが、洗練された思想は微妙になるので、世論調査レベルをみると、この文化拘束性は戯画的に浮き彫りになる。宗教学の藤原聖子は、日米の自然保護運動の実情にみられる「文化差に注目」して、日本人は「水」にこだわり、アメリカ人は「紙」にこだわると対比した上で、その背景にある「隠れた選択原理」として「伝統的宗教文化」の違いを指摘する。つまり、水は多くの宗教において重要なシンボルだが、とりわけ日本の神道では「澄んだ水」を神聖視する。これに対して、ユダヤ・キリスト教に近いイスラーム教では、水が乏しい場合は浄めに「砂」を使う。しかしユダヤ・キリスト・イスラーム文化は「砂」を神聖視しているのではなく、パラダイスの語源が「果樹園」であることなどから、砂漠の民にとって侵すべからざる自然物は「樹木」である。こうして、何を護るかの選択においては、「無自覚の内に文化的伝統から影響を受ける」と結論づけている<sup>(14)</sup>。伝統のイデオロギー性を強調するこの結論部は、比重を変えて、イデオロギーは伝統的感覚に拘束されると表現できる。じつはこれは、和辻哲郎『風土』の暗黙の前提、そして結論にほかならない。和辻によれば、「風土」の表現を「制約」しているのは「感覚」である。別の言い方では、「さまざまな表現を決定したのは、イデオロギーではなくして風土」と言われる<sup>(15)</sup>。これを一文にまとめると、文化的表現は、イデオロギーによってではなく、感覚によって「制約」される、となる。

### 3 ロゴスの(もとになる)感覚

ネスがディープ・エコロジー論を展開する中で、ロヨラの「地上の他のものたちが造られたのは、人間のため」という一節に触れて、「この見解とディープ・エコロジー運動内部の基本的見解とを調和させるのは難しい」と述べている箇所がある<sup>(16)</sup>。キリスト教教義の自然観がこのように人間中心主義であることは、ディープ・エコロジーを待つまでもなく、しばしば指摘されてきた。言うまでもなく、人間とそれ以外のあいだを峻別するこのような思想は、かならずしも普遍的ではなく、人類学的にはむしろ特殊である。

T・イーグルトンの『美のイデオロギー』は、「啓蒙主義期に生み出され育まれた……ブルジョワ的概念」に限定したマルクス主義的研究だと繰り返しているが<sup>(17)</sup>、ここで問題にするのは、非階級的で地域の歴史文化に根ざした感覚と、それに拘束されたエコロジーやイデオロギー（一言ではロゴス）というテーマである。最もわかりやすいのは、文化拘束（結合）<sup>カルチャー・バウンド・シンδροーム</sup>症候群という、文化特有の症状を示す病気であろう。これは風土病<sup>エンデミック</sup>などとは違い、普遍的な（と考えられる）現象が、地域文化に結びついた独自の表現をもち、伝統的な診断や療法を持つとされるものである。最前線の知性が組み立てる批判理論も、個人や集団の利害からくるバイアスのみでなく、文化的感覚に拘束されたバイアスをもっている。

たとえば吉本隆明は、それまで「国家」という言葉で、国民を「すっぽり包みこんでいる袋のようなもの」をイメージしていたが、ある時、西欧では国家＝統治機関は社会の「上にそびえている」ものとイメージされていることに気づき、愕然としたという<sup>(18)</sup>。この社会の上に乗った統治機関という思想

は、ジョン・ロックによってはじめて明確にイメージされたものであり、したがって国家契約説は啓蒙主義ヨーロッパ特有の感覚と推察できる。カントロヴィッチ『祖国のために死ぬこと』によれば、古代から中世のヨーロッパには、「祖国」はすべての人間関係を「同胞愛によって包み込んでいる」という思想があった<sup>(19)</sup>。国家観における有機体説と契約説の違いも、ただの机上の思考実験や理(利)詰めイデオロギーではなく、それ以前に、有機体的、契約的な共同体イメージが潜在あるいは先行していることは、明らかである。それが中間項としての美意識や倫理観(感)に洗練され、価値や規範となって固定化する。深層文化と公共宗教の図式を用いて言えば、意識化された政治的、宗教的、文化的価値は、深層文化という背景の中に析出するのである。柳田国男が用いる「民族主観」、アナール派が用いる「心性」「感性」、ギアツが引用する精神分析学者フコートの「近い＝経験」その他、近縁の語はどれも、こうした文化のベースにある集会的な経験を探ろうとしている。和辻哲郎の『風土』は、異質な風貌をもった風土の短期間の対照に強い印象を受けて、それぞれの風土にそれぞれの人間類型が育まれると論じたものである。和辻の風土論についてはさまざま批判があるが、自然環境と人間類型が、多くの中間項・媒介項をはさみつつ相関関係にあることは否定できない<sup>(20)</sup>。生態条件からイデオロギーまでを、感覚その他の中間項・媒介項でつなげる作業は、現代の文化人類学の基本である。たとえば川田順造は、日本・フランス・アフリカのモン族という三つの文化を、相互に比較文化の基準点として、環境と文化の中間項の要となる生業に強調点をおいて「文化の三角測量」を試み、日本文化の「まじめさ」、フランス文化の畜力装置などを利用する計画性、モン族が尊ぶ「幸運」というそれぞれの価値が、環境と農業の在り方からくる原感覚の違いに由来する、と論じた。また「文化によって条件づけられた……身体技法」「身体感覚」についても、「文化の深層に属する領域」として、三点からの比較と考察を行っている<sup>(21)</sup>。一般的すぎるが、各文化は生態的な初期条件に方向づけられて、産業や生活を発展させ、そのプロセスで特徴的な感覚を発展させ、その文化差が価値観の差を生じている、といえる。

梅棹忠夫は、「東の文化・西の文化」という初期の短文で、印象記止まりながら「日常の動作、態度、ものごし、身のこなし」といった、感覚にかかわる「基層的文化要素」にすでに注目していた。文化の一領域である宗教の感覚についても、のちの「比較宗教論への方法論的おぼえがき」の中でそのような研究を提唱した<sup>(22)</sup>。これに示唆を受けた鈴木秀夫は、宗教的感覚の発生と文化差について、典型的な二分法の作業を試みた。和辻の「一方に峻厳な人格神の信仰を産んだ乾燥な沙漠生活の極度に意志的・実践的な生き方」「他方にあらゆる生物の一であることを信ずる湿潤な地方の極度に感情的・瞑想的な生き方」<sup>(23)</sup>といった対比の直接の延長線上で、分布図という地理学の武器、ユング心理学の父性・母性論、キリスト教と仏教の比較などを加えて、人類の感覚・思考の発生を二大別した「森林の思考・砂漠の思考」がそれである。

宗教学の後藤光一郎によれば、宗教学と生態学、人類学の接点にあるこのような意識的な課題設定は、世界的にみても梅棹や鈴木らが早いという<sup>(24)</sup>。一九世紀に盛んだった単一の宗教起源論は、文化圏説、伝播説などで修正を受け、さらに文化相対主義の登場によって、文化や宗教の発生・展開の多元性といった見方に取って代わられた。私辻の『風土』にはじまる、生態と宗教の発生を結びつける考えは、この趨勢の日本版にすぎないが、西洋キリスト教世界の外からの設問という点、したがって西洋キリスト教の普遍性への異議申し立てという点に特徴がある。

「砂漠の思考」について鈴木は、荒涼たる砂漠の環境で放牧を営むために鳥瞰的な視点が必要とされること、こうした条件が天からの視点を発生させ、それが超越神の観念にまで発達したと論じる。また「森林の思考」については、鬱蒼たる森の中は生物の蠢きに満ちているためにアニミズムが発生し、そこでの瞑想が多神教や汎神論を発達させたと論じている<sup>(25)</sup>。ただし、一神教の成立について、これを

砂漠地帯で発生する「鳥瞰的視点」と結びつける考えは、理論からも宗教史からも支持を受けられない。「原始一神教」説によれば、生態や第一次産業の違いにかかわらず「至高神」の信仰はみられるし、またユダヤやアラビアの砂漠の民も、古今の預言者が口をそろえて批判しているように、つねに多神教への傾向をみせる。とはいえ、思考実験的には起源論特有の「説得力」がある「砂漠の思考・森林の思考」説の周辺には、多くの応用編が見られる。たとえば松原正毅は、『コーラン』の随所にのべられている天国のイメージを取り上げて、乾燥地域における望ましい環境像である「果樹園」「オアシス」が投影されたものと論じている<sup>(26)</sup>。このような視点から宗教語の語源をみると、言い古された語源説でも、発生的な原イメージや原感覚が想像できるようにも感じられる。「神」や「霊」を表す各言語の言葉をみると、これらを発生させた感覚は、現代人が「神」「霊」と呼ぶものの性格を共有しつつ、異なった焦点を結んでいる。

現世のイメージが他界に投影されること、語源と原初的感覚が密接な関係にあること、これらは原理的には否定できないが、歴史的資料を欠いた各論は「民間語源説」的に単純化された思考実験に陥る。ここで私が確かめなかったのは、政治的思想や文化的価値、宗教的世界的に単純化された思考実験観すら、文化の深層から発生し、複雑に展開してきたこと、また現実のあらゆる表現は「文化拘束」を受けているという、当たり前の原則である。やや強引に本書の主題にひきつけていうと、あらゆる公共宗教の試みは、動員も対抗も、文化に拘束された表現をとらざるを得ないということである。

#### 4 民衆心意

これまで何度か、「フォークロリズム民俗主義」的な深層に言及した際、国籍のない民俗学、動員されない（しない）フォークロリズムといった説明で、非人道的な公共宗教に対抗し得る次元を、示唆してきた。頂点的なエリートが、あらゆる非人道的な戦争への動員に対して抵抗することは、しばしば起こる。しかし民衆レベルにあっても、抑圧や搾取や戦争が引き起こすあらゆる蛮行に、ごく普通の人々が立ち向かうことがある。ここでは「フォークロリズム」というテーマを集中的に論じるが、その際、「民衆のなかの最良質の部分」<sup>(27)</sup>へ志向を指すものとして、この言葉を規範的に用いたい。

ここでの論点は、3章で図式化したグローバルから私生活にわたる全領域（0～V）のうち、民俗社会（IV）に集中している。この領域は、民俗学・民族学の独壇場であるが、公的領域論などとはうまく関連づけられていない。しかし人道的な「善い生活」の持続可能性を考えるために、この領域に焦点をあわせるのは有効だと思う。民俗社会は長く続くというところに第一の特徴があるからである。迂遠ながら、日本民俗学のややこまかい懐古話からはじめよう。

『民間伝承論』（一九三四）や『郷土生活の研究法』（一九三五）において、日本民俗学の体系化をさまざまに試みていたころの柳田国男は、民俗資料を三つのグループに分類していた。一つめは「目に見える資料」（あるいは「有形文化」「生活諸相」「生活外形」「生活技術誌」「物質文化」とも）、二つめは「耳に聞こえる資料」（あるいは「言語芸術」「耳に聞こえる言語資料」「生活諸相の解説」とも）、三つめが「心意現象」（ほかの表現では「生活心意」「生活諸様式・生活解説・生活観念」「俗信とか民間信仰」「無形の精神文化」「集合心理または民族心理学とも名づくべきものの必要とする資料」「群の心理」「内部の感覚」「微細な内部の心理的現象」「外部にあらわれぬ心理の機微」「最も微妙な心意感覚に訴えて始めて理解できる……生活意識」とも）である。「生活」の「諸相」「解説」などの表現が、一、二、三で重なっているのは、一つの資料をあつかう際の重点が、有形文化にあるか、その言語表現にあるか、それともその心意にあるかの違いによる。そして柳田はこの三つめについて、民族学では触れられない、「民族主観」によってのみ可能な「ナショナルな」（これは当時の柳田自身の言葉遣いである）民俗学の

聖域である、とした。これが「わずかな例外を除き外人はこれに参加」できない「自省の学」の対象であると考えからであり、これは柳田民俗学のナショナリズムの宣言のように聞こえる<sup>(28)</sup>。

ところでこの「心意現象」の領域は、さらに三つに下位区分されている。まず「知識」「ただ知ること」、つぎにその知識を基として「生活目的に達しようとする」ための「技術」（手段と方法。呪や禁など）、そして「生活目的」「人生の究極の目標」の三つである。この三つの関係は、人は「知識」＝「サイエンス」と「手段と方法」＝「アート」によって「生活目的」に達しようとする、ともまとめられている。しかも「信仰や神様」のような「目的」と思われるものにしても、実は「生きたいから採む手段」であって目的そのものではない、また「道徳」にしても「家のために世のためにどちらがいいか」という「一つの知識」である、とさえ述べている<sup>(29)</sup>。

では人生の究極の「目的」とは何かというと、柳田は「生活の目的にはなおその奥に何か大きなものがあつたかも知れぬが、だいたい人は幸福とか家を絶やさぬといったようなことを、目あてに生活した」と述べている<sup>(30)</sup>。ここでは漠然と、人の「生活目的」は「幸福」や「家の永続」といわれているが、「禁<sup>タブー</sup>」に関して述べた一節をみると、何が幸福かの輪郭は、もうすこし明らかになる。「禁」というのは「しないこと」であるから、土地の者以外には分からないが、郷土人の調査によって出てきた採集資料をみた柳田は、「禁」には「全国的に非常に共通した点」が多く、それを冒した場合の制裁にも法則があることに気がついた。そしてこの制裁について、「死目に遇えぬとか、気違いになるとか、あるいはまた縁が遠いとかいうような共通の法則であつた……昔の人は、何をもって幸福としていたか、これが不行為との関係によってだいたい見当がつく」と述べている<sup>(31)</sup>。ここであげられているリストをみると、全国的に非常に共通どころか、いってみれば万国共通に近い。「心意現象」はすぐれて「自省の学」の対象であるとし、中でも「知識」や「技術」より「生活目標」を究極の位置においた柳田であつたが、究極の生活目標である「幸福」自体は、かならずしも「ナショナルなもの」ではなく、それを超えた、いわば万人共通な領域<sup>ユニバーサル</sup>につながっている。

他方、戦後の柳田は、ルース・ベネディクトの「文化型」の概念を用いた日本研究に触れ、民俗学の聖域を突破されたような衝撃を受けた。つまり、外国人には触れられない「内の感覚」「民族主観」の領域を依然として強調する一方で、「ルース・ベネディクトの言い出した文化型 patterns of culture の問題などは、どうしてもエスノロジーの占領区域、よその国の学者にきめてもらうような結果になる」と、内部の人間には無自覚な領域を強調している<sup>(32)</sup>。「文化型」に対応する言葉を、それ以前の柳田の語彙にさがすと、たとえば「物の背後にあるもの」「生活の formula」「古い<sup>フォルミュラ</sup>型」などがこれに当たる。そしてこれらは「外部に現れ目に見える物質文化の諸相」「生活諸相」など、つまり「有形文化」の項目の記述のなかに見いだされる。一見するとそれは、有形文化の研究が扱うべきものととらえられているかのようである。しかし、「言語芸術」の説明に、「背後には内的なもの（第三部に属する）を多くもっている」と括弧付きで述べている一節があるように、有形文化や言語現象の「背後」にある「フォーミュラ」は、あきらかにすべて「心意現象」に含めて考えられている<sup>(33)</sup>。そうするとこれは、「心意現象」とまとめるべき領域の中に、内部の者でなければ触れがたい次元とは別に、むしろ外部からのほうが気づきやすい部門がある、ということになる。一九三〇年代の柳田が、民族学と民俗学の異同と棲み分けを取り決めた中には、聖域の一角を明け渡すこのような区別は見られなかった。

こうして「心意現象」のなかに、内からの自省の対象となるべき「ナショナルな民族主観」の次元と、外からの観察の対象となるべき「ナショナルな文化型」の次元と、万人共通のユニバーサルな生活目的の次元と、この三つが区別できる。これは柳田の三分区（「知識」「技術」「目的」）とは重ならないが、「自省の学」の対象とされた心意現象が、いったいどこまで「ナショナルなもの」かを考えるには、む

しるこちらの下位区分が有効である。内からにせよ外からにせよ、ナショナルな制約をもって受け止められるものは、ナショナリズムに動員されやすい。これに対して、ユニバーサルな「生活目的」、ユニバーサルな「善い生活」は、ナショナリズムには動員されにくいだろう。しかもそれは民俗社会（Ⅳ）にあるので、グローバルなレベル（0）の過酷さからの避難所ともなるだろう。

## 5 ナショナルな感覚、ナショナルな表現、ユニバーサルな目的

ユニバーサルな生活目的である「幸福」とはなにか。柳田民俗学から話題をつなげるために、まず文化人類学のロバート・レッドフィールドの「善い生活」観を回顧してみよう。

レッドフィールドは『農民社会と文化』において、諸研究が報告する農民社会は、さまざまな差異にもかかわらず、「善い生活」とはどのようなものかについてきわめて類似した見方をしている、とまとめている。それは、土地に対する親密で敬虔な態度、農業は良い仕事で商売はあまり良くないという考え、生産業を第一の価値として強調すること、この密接な関係にある三つの価値観である。そしてこれらは、安全・尊敬・宗教的感情という、三つの大事なものを与えるから強調されるのだろう、という。同じ章の後半では、三つの価値観を敷衍して、五つにまとめ直している。すなわち、まとめ方が一定しないことから明らかなように、このような問題については、漠然としたレベルに止まらなければならないが、少なくともある「不<sup>ロング・エンデュアリング</sup>朽<sup>ロング・エンデュアリング</sup>の人間タイプ」は、共通性のある「善い生活」観を持っているといえる<sup>(34)</sup>。

レッドフィールドが「善い生活」をめぐる五つの価値観のなかに、「町の生活の価値を認めつつそれを警戒すること」をあげ、また本文全体で「グッド」が多用される一方、「ハッピー」がほとんど用いられないことから、「善い生活」と「楽しい生活」を、区別することができる。後者は「町の生活」が生み出す余剰あるいは過剰、僥倖を期待するかもしれないが、前者はそのような余剰を警戒して、なるべく出入りの小さな安全に留まろうとする。レッドフィールドが、「慎みある」「思慮深い」「恭しい」「親密な」「徳」などの自己抑制的な語を用いるのは、この意味である。

柳田が、「こうしていれば人生は安全である、次々の者もこの方法で生活して行けとて示す型は、毎日の生活で示されずに、特定の節々の生活に表示されている。……これが慣習という形になりてあらわれるのである。同じことをしていれば、最小限度の保証がある」<sup>(35)</sup>と述べている部分は、レッドフィールドのこの「善い生活」の説明と重なる。運不運に左右されることを警戒する生活は、たとえば芸能人や勝負師や相場師が「縁起をかつぐ」ような生活の対極にある。ただし、あえて僥倖をもとめなくとも、人は「最小限度の保証」すら脅かすものの気配に恐れるので、タブーを帯びた民俗信仰は残る。

生活目的としての「幸福」が、ナショナルなものを超えたユニバーサルなものであるならば、ナショナルな「民族主観」とナショナルな「文化型」は、それにどう関わるのだろうか。レッドフィールドは『未開社会の変貌』において、民俗社会は文明によってその精神相<sup>モラル・オーダー</sup>を根絶されるが、場合によっては、「民俗的精神を固く保持している民俗人<sup>フォーク・ピープル</sup>」が「新たな民俗生活」を再生し、「新たなレベルでの精神相」を再建することがある、と述べている。その条件となるのは、「生活目的に関する内在的な強い觀念の存在」であり、「古来の伝統の価値」が失われた苦痛から、「新たな儀礼」と「生活様式の独自性と重要性に対する新たな感覚」が、「生活の流儀<sup>スタイル・オブ・ライフ</sup>」を通して創造されるという。

新たな儀礼や新たな感覚を創造する、この「生活の流儀」という次元について、レッドフィールドはさまざまなことを述べている。「ある集団の様式に関して最も基礎的かつ持続的なもの」とか、「よき生活に関する觀念を形作る上で役立つ生活方法をその内容とする」ものとか、ほかの人類学者たちの「エトス」「基本的な文化の型」「価値観」「文化の<sup>コンフィギュレーション</sup>構成」に相当する、などである。こう述べた上で

レッドフィールドは、『文化』よりも『生活の流儀』の方が、非常に異なった文化内容をもつ民族がよき生活について大変似かよった観念をもち得る可能性を含み込める」という。この重要な指摘は、「生活の流儀」という言葉によって表現し得る両面性を、浮き彫りにしている。それは、「何が正しいかにかかわる……判断」というユニバーサルな側面と、「ある民族に特有な、いわば風味……<sup>フレーヴァー</sup>風情や<sup>テイスト</sup>趣味<sup>プレファレンス</sup>など」というナショナルな側面とである。たとえば、「ラップ文化とベドウィン文化は相当異なっている」というのは後者にかかわり、「にもかかわらず、世界を見る見方一般において、またある美德や理想を強調することにおいて……ラップ族とベドウィン族は同じ生活の流儀をもっている」というのは前者にかかわるものである。つまりレッドフィールドのいう「生活の流儀」は、ユニバーサルな価値観と、ナショナルな風味・風情・趣味と、この両面を明確に区別しつつ、張り合わせたものである<sup>(36)</sup>。

こうみてくると、レッドフィールドが「生活の流儀」や「精神相」ということばで論じようとした領域、柳田が「心意現象」という括りで論じようとした領域は、重ねることができる。いずれにおいても、ナショナルな感覚、ナショナルな表現、ユニバーサルな目的という、三つの次元が論じられているのである。そしてその中で、レッドフィールドのいう「風味」「風情」「趣味」と、柳田のいう「趣味」「気風」「習癖」とは、収斂してくる。二人の使うさまざまな言葉を仮に「趣味」と一括すると、この「趣味」は心意現象のなかでどのような位置にあるのだろうか。柳田によれば、最初の選択の契機である「趣味」「無意識的選択」のほかに、「それを今日まで持って来た背後の力」「社会的動因ともいべきもの」が区別される。さらに、随所で「感覚」「感じ」「〇〇感」といった意味ありげな表現も出てくる。「顔に顔料を塗ることだけで、心持が違ってくるというのは内部的な感覚による」とか、「重大な幸福感も……一様でなく変遷している」とか、「形の上には現われない感覚のあるもの」などである<sup>(37)</sup>。「民族主観」「文化型」「生活目的(=幸福)」の三区分を念頭においたうえで、「趣味」その他の用語に注目して、柳田のいう「心意現象」をパラフレイズしてみよう。

「趣味」によって方向づけられた文化の「動因」は、特定の歴史のなかに「生活諸相」を表現する。そこに独特の「感覚」が生じ、「民族主観」はその中で暮らすことに「重大な幸福感」をおぼえるが、部外者はこの「感覚」には参与しがたい。しかしそこに浮かび上がる表現である「文化型」は、外部からも容易に観察できる。これらの諸次元を変化のしやすさという指標でみると、「趣味」はかなり安定しており、「動因」も持続しているが、その表現である「生活諸相」の様態は変化を重ねる。そしてそのあいだには含まれた「感覚」や「文化型」や「民族主観」は、変化に対して、タイムラグをもって応答する。「心意現象」に関して、柳田はこのようなことを繰り返して述べている。

柳田が主張した民族学と民俗学の違いは、この意味で筋が通っている。構造主義や機能主義が当事者の主観を迂回し得るのは、ナショナルな「文化型」やユニバーサルな「生活目的」が、ナショナルな「民族主観」を迂回して分析できるからである。柳田が、民俗学研究を「まずナショナルなものにする必要がある」というのは、何よりナショナルな「民族主観」は自己内省しかできないものであり、それはとりわけ「感覚」に注目したとき浮き彫りになる、ということを強調するためであろう。ナショナルなものは、ナショナリズムに容易に動員されるとすれば、趣味や感覚や文化型の主張はナショナリズムに操作されやすいだろう。しかし、幸福というユニバーサルな目的は、動員されにくいだろう。身近な戦争文学や手記を思い出してみても事実はこれに近い。

「市民宗教」論や『心の習慣』などでアメリカ的な価値観、その危険性と可能性を問いつづけてきたベラーが『善い社会』で展開した議論は、このテーマにとって示唆的である。ベラーとレッドフィールドが、「幸福な」ではなく、「善い<sup>ハッピー</sup>」という言葉を使っているのは、偶然ではない。豊かさは楽しい幸福を増すかもしれないが、余剰や僥倖、まして過剰は、かならず節度ある幸福を害う。不足や貧しさ自体

が幸福だというわけではなく、すべてが過剰になりすぎる先進諸国にとって、「善い社会」「幸福な生活」という課題は、多少ともダイエットの的なものになるということである<sup>(38)</sup>。

## 6 動員されるフォークロリズム、対抗するフォークロリズム

民俗社会（IVの領域）におけるナショナルな次元の発見、保護、再生、創造を願う気持ちは、必ずしも政治的な動機をもつものではなく、いわんや商業的な意図に動かされたものではない。その意味では文化ナショナリズムと似ているが、上澄み文化よりは民俗文化に焦点がある点で異なっている。こうした民俗の再生をめぐる問題群は、名高い「伝統の創造」論争や、あまり知られない「フォークロリズム」論争で出つくしている。ここでは学説紹介の意味も兼ねて「フォークロリズム」論争に焦点を当てて、その主張の正当性がどこにあるか、やや規範的に論じてみたい。

西ドイツと東ヨーロッパにおけるフォークロリズム論争を概観したレギーナ・ベンディックスによれば、この言葉のもとになる「フォルクロリスムス」（独）の初出は一九五八年刊のドイツの社会学事典であり、論争的な概念となったのは一九六二年のハンス・モーザーの「我らの時代のフォルクロリスムスについて」論文以来であるという。おおまかにいってこの概念が問題にするのは、産業による営利目的、および行政による保護や振興目的で、民俗が本来のコンテクストからきりはなされて上演・陳列されたり、変形された民俗、創出された民俗、疑似的な民俗が動員されたりする現象、またそこに起こる政治経済的問題やイデオロギー性の問題である。さらに、民俗の保存や再生や創造に、民俗学の知見がフィードバックされるという学知の再帰性も、問題となってくる<sup>(39)</sup>。

ベンディックスのレビューから、ここでのテーマにとって示唆的な点を、補足的にピックアップしてみる。まずモーザーには、各地の政治状況の違いによってフォークロリズムの現われ方が異なるという指摘がある。たとえば西ヨーロッパでは産業や市場の拡大によって、東ヨーロッパやロシアでは文化政策によって、そして第三世界においては民俗文化を根こそぎにする進歩への反動として、フォークロリズムが出現すると指摘されている。この第三世界のフォークロリズムに鮮明にあらわれる性格は、とくに注目に値する。またフォークロリズムはどの時代にもある現象であり、伝統形成の重要なファクターであることが指摘されている。これはフォークロリズムが民俗文化の常数的な次元であることに注目したものである<sup>(40)</sup>。この二点は、ヘルマン・バウジンガーによっても強調されている。バウジンガーはフォークロリズムが「退行」「復興」「保存」「歴史化」などの動機をもつこと、しかしその動機は人間の必要からでていることに注意を促した<sup>(41)</sup>。そのほか、「文化の変容期に、文化が真空化したり、文化的行動の安全が危機にさらされたりといった状態になったとき、潜在的な文化行動パターンが姿を現わすもの」「文化的セラピー」（U・ボーデマン）といったとらえ方も、フォークロリズムを文化の再生運動の文脈でみるものである<sup>(42)</sup>。

東ヨーロッパでは、フォークロリズムが文化政策によって促進されたのが特徴であるが、それに呼応して、芸術活動にスタイルやモチーフを供給するフォークロリズムの理論化が試みられた。ハンガリーのV・ヴォイクトは、生産物としての民俗が失われた現代、プロセスとしての民俗に焦点を移すことで、フォークロリズムは、フォークロアの芸術的生産力の再評価の契機になるとされた。共産圏でしばしば引用されるロシアのV・J・グーセフは、フォークロリズムの類型として、生活様式に関わるフォークロリズム、イデオロギー的フォークロリズム、芸術的フォークロリズムの三つを区別している。ユーゴスラビアのD・リートマン＝アウグスティンが提出したフォークロア変容のモデルは、まず本来の表現としてのフォークロアがあり、これはあらゆる文化活動の「靈感」の源泉となり、近代芸術に動機やリズムや内容や着想を提供する。それをうけて第二段階を生きるフォークロアつまりフォークロリズムがあ

り、これはやがてさまざまな大衆文化に変わる、という<sup>(43)</sup>。

公共部門による政治目的や産業部門による営利目的、また研究者自身の政策科学的な姿勢は別とすると、ここで問題になっているのも、時代を超え表現を変えて働きつづける、フォークロア形成の常数的な次元としてのフォークロリズムであり、課題は「趣味」「動因」をいかに保存・再生するかに収斂してくる。ナショナルな「趣味」と「動因」によって動いてきた、文化の「感覚」に慣れたナショナルな「民族主観」は、急激な変化に抵抗する。とくに外部からの変化を促す力に、ナショナルな民族主観は妨害的、暴力的なものを感じる。文化帝国主義とは、他文化のこの「趣味」と「感覚」に鈍感なところからおこるもので、文化ナショナリズムとは、それに対する愛着一般を指し示している。

ところでこのような「趣味」「感覚」を、集団として保護するには、一定の人員を動員しなければならない。しかしそのようなナショナルな動員が挫折するとき——これはしばしばおこる——、民俗人はつぎのようないくつかのコースを選択する。一つは、他を大々的に動員することをやめて、ごく内輪の私的領域で「趣味」「感覚」を保存するコースである。生活諸相の変化にともない否応なく表面的感覚（いわば感触）が変化するときは、「趣味」を維持するための「新たな感覚」を工夫しさえするかもしれない。これは限界状況におこまれた（あるいはみずから退行した）フォークロリズムであり、もはや外にむかって呼びかけるべきものをもたない。フォークロリズムの一つの進路には、このような民衆社会（Ⅳ）から私的領域（Ⅴ）の生活への退行、いわば動員しないフォークロリズム、そして動員されないフォークロリズムがある。これは動員するフォークロリズム、動員されるフォークロリズムとは、担い手においても、領域においても、動機においても、区別しなければならない。

他方また、伝統保存を主張するなどのナショナルな動員が挫折したとき、特定の歴史によって育まれた「趣味」や「感覚」への執着を捨て、普遍的な生活目的である「幸福」につながる、別の「趣味」や「感覚」が採用されるかもしれない。歴史につながろうとすることは、「文化のフォームを凍結し、行動の射程を狭める」ことに他ならないので、ナショナルな歴史に執着さえしなければ、別の可能性が生まれるからである<sup>(44)</sup>。このような選択は、一般的領域ではたとえば土着派に対する西洋派の選択にもみられるが、「最低限度の保証」のない世界にあえて足を踏み出す分、それが私的領域（Ⅴ）で試みられるにせよ、多数を動員して試みられるにせよ（Ⅱ、Ⅲの領域からⅠの領域をめざす）、いたるところ座礁する可能性がある。とくに、フォークロリズムは民俗社会（Ⅳ）への執着を離れないだけに、このコースには独特の困難が生じる。つまり、ナショナルな歴史や伝統をはなれて、人類的フォークロアに「ノスタルジア」を覚えられるだろうか、という問題である。これは私のいう「国籍のない民俗学」の地平であるが<sup>(45)</sup>、この困難な地平に達するまでには、いたるところでナショナルなものへの退行の道が口を開いている。未来の希望が失われた失意のとき、かなり前衛的な人でも、過去のなつかしい地平へと退行するのである。

＊

柳田はしばしば感慨をこめて「なつかしさ」という言葉を用いている。民俗学の中にも、ナショナリズム文書の中にも、またフォークロリズム論争のなかにも、ノスタルジアという言葉は頻出する。その対象が保存・再生されたものであれ、さらには創造・想像されたものであれ、「なつかしさ」「ノスタルジア」というモチーフがナショナリズムに動員されやすいことは、言うまでもない。しかし、民俗（学）の領域（Ⅳ）にナショナリズムに動員されにくいものがあることは、民衆の最良質の部分を擁護するために、繰り返し強調しておかねばならない。民俗心意のなかには、ナショナルなものを超えたユニバーサルな「幸福」という目的があり、それに対する「なつかしさ」「ノスタルジア」があり、それは民俗的

なものでありながら、ときにナショナリズムの非人道性に抵抗し、グローバリズムと名のる特権者のみの世界の欺瞞を暴露し、ユニバーサルな境地に達するのである。

他方、幸福とは別に、悲しさ、哀れみという情緒の上で、寡黙にしか語られない民衆の語りがあり、その悲しさや哀れみも、民衆の生活においてはユニバーサルなものであり、したがってナショナリズムに動員されにくい。陶醉や興奮は攻撃や所有に誘われ、その反動としての自己破壊につながるが、悲しみや哀れみは、あらゆる差異化するもの（人種、階級、ジェンダー）を超えて、人間に共通する次元である。死に際の人がしばしば善意に満たされることは、故事や諺にあるとおり、これが悲しみや哀れみの普遍性である。「幸福」とは違って、それは生活目的ではあり得ないが、この世の人生で避けられない価値であり、「死もまたその美しさをもっている」のである<sup>(46)</sup>。

幼児期の記憶、日本語の「原風景」「原体験」という言葉は、幸福と悲しみがない交ぜになっているという意味で、最もユニバーサルな人間の心意である。それはたしかに親密な記憶であるが、幼児にとって世界は超自然に接してもいるので、「日常生活の中の聖なるもの」は、「恐怖と愛着」が混淆した両義的な感情に満たされている<sup>(47)</sup>。原風景、原体験のこのような記憶に浸った、心理学的にいえば「退行」の状態ほど、ナショナリズムという攻撃的な次元に動員されにくいものは、ほかにはないかもしれない。それは弱さの極みであるが、易の「太陰」の象意どおり、戦わないゆえに、けっして敗れることがないのである。

## Ⅱ部

### 近代日本の話題——解釈的事例

#### 5章 近代日本の公共宗教と深層文化——主題のスケッチ

さまざまな立場から問いつづけられてきた近代日本の難問の一つは、悲慘な戦争へと到ったプロセスの解明である。いうまでもなく、このプロセスには、世界史にありふれた事情と、近代日本に特有の事情がかかわっていた。つまり、いつでもどこでも起こり得ることが、そこで具体的な筋書きとなって起こったということである。

少数の政治指導者によって設計された明治日本は、政教関係を含めて、二〇年ほどは曲がりなりにも大過なく運営されたと評価されることがある。しかし世代交替ののちは、構築物に内包されていた亀裂が次第に拡大し、補修されることなく、やがて昭和前期にいたって、外からの圧力を受けて崩壊した。この章は歴史研究ではないので、そのような日本近代史を書き換えるべき新たな材料はとくにない。こまかい事実や論争に立ち入ることは避け、「公共宗教」および「深層文化」の議論を下敷きに、この主題を浮き彫りにして、近代日本像を語り直してみる。とくに強調したいのは、「政治主導で目的合理的に創造された公共宗教は、世代交替とともに急速に無自覚化し、やがて宗教主導の非合理的な現象に移っていく」という政教関係の変質である。たとえていうとこれは、「身近な素材と専門知識をもって組み立てられた機械が、その設計図が忘れられることでブラックボックス化し、運用のミスで故障する」という事態である。歴史研究においても周知であろうこの皮肉は、公共宗教のスキームからみると、その展開が原理的に説明できる。

##### 1、四つの時代風景、三つの維新(論)

帝国主義が時代精神でもあった一九世紀の後半、欧米から遠く離れた極東で、キリスト教をバックボーンとしない近代帝国が台頭した。ほぼ二〇年で社会システムを作り上げた日本は、その後次第に、東(東南)アジアでの権益をめぐって、キリスト教連合(とみえる)欧米とくに英米との軋轢を深め、ある意味で宗教戦争の様相を呈し、破局を迎えた。明治維新から終戦まで約八〇年の宗教状況を、ごく一

般的な四つの時期区分をかりて整理すれば次のようになる<sup>(1)</sup>。四つの時期の区切りは、日清戦争、大逆事件、満州事変あたりにある。この時期区分のうち、(一)と(三)(四)が、公共宗教のいわば明と暗を示しており、明治維新という成功した革命と、大正および昭和という続く二つの元号を冠した不発の維新論とが、強いコントラストをみせている。

(一) 欧米に範をとった近代日本の「建国の父祖たち」は、さまざまなせめぎあいの後に、国家と宗教の関係に関して一つの重大な選択をした。それは、キリスト教をモデルにしつつ、建国神話をイデオロギーの根拠に、皇室を国家儀礼の基軸に、神社をその末端の機関に、軍隊や学校を布教所にした祭祀制度を確立し、これを「宗教」という範疇の埒外におくことであった。主語を明確にすると、伊藤博文を中心とする政権担当者によって、「密教としての天皇制」(＝国家レベルの公共宗教)が制度化された、となる。このような国家理性の産物は、公共宗教と呼ばれるものの中でも最も意識的なもので、一般に政治領域の者たちによって設定される(P/R-1)。明治維新は広い武士階級の感動を動員しつつ、また王政復古などのさまざまなスローガンは原初主義的なトーンを帯びていたが、国際社会における日本の位置を現実主義的に定めるプランをもち、強権的な政府主導による近代国家建設のために、天皇という宗教的、政治的、文化的に有効な資源を動員するという意味で、きわめて現実的かつ効果的であった(一八六八～一八九四年)。

(二) 明治の後半、目的合理的であったこの国教は、あらゆる近代の「伝統の創造」がそうであるように、創設者たちが一線をしりぞいて、舵取りが第二世代へと交替すると、次第に無意識化・感情化し、制度化・官僚化した。創造・構築された景観を、自明の風景として育ったからである。運営がルーティンワーク化し、政治的張力は弱まり、宗教や文化からの逆流が起ころはじめる。近代化政策がたどりついた僥倖のような到達点(日露戦争)を決定的な分水嶺として、政治のリアリズムの回路が硬直化し、反比例して宗教が政治を左右する不規則な回路が増殖する。第三世代になると無意識化はさらに進行する。国教は原初から続いているもののように思われ、政治部門のトップリーダーたちの誰一人、意識的なリアリズムをもって、宗教をコントロールできなかった。一九一〇年の天皇暗殺計画とその徹底的な弾圧(大逆事件)を契機に、社会主義や無政府主義が押さえこまれて「冬の時代」に入り、翌々年の明治終焉により、国民意識における天皇の神格化が進み、国家宗教の神秘化が頂点に達する(R/P-1)。その後「方向感覚」失った帝国では、北一輝が考え出した「統帥権の独立」が軍事行動の根拠として全能を振るうに至り、これを押さえこむだけの戦略的知性は出てこなかった(一八九五～一九一〇年)。

(三) 先発の帝国主義と各地で衝突したことに加え、世界の主流宗教であるキリスト教とは別の価値体系を国家宗教としたため、宗教的な価値観や世界観の衝突、さらには人種主義的な摩擦もあり、日本は国際的に孤立を深める。国内的には、大正デモクラシーの隆盛、米騒動や焼きうちなどの民衆騒擾の頻発、霊術系の新宗教の叢生が入り乱れて、社会全体としては「呪術化」が強まる(R/C、C/R)。この時期、大正デモクラシーの隆盛により、民衆レベルでも政治が活性化したようにもみえる。しかし、大正モダニズム、エロ・グロ・ナンセンスと表現される文化部門の爛熟が進み、宗教部門においても、大本や太霊道など「霊術」系宗教が流行し、軍隊という政治の下位部門も「顕教としての天皇制」という宗教で覆われ、政治的コントロールが効かない暴走の危険が蓄積されるなど、人々の政治意識はもともと力を奪われ、いわば宗教的理性すらも麻痺する。近代天皇制という高度に意識的に構築された公共宗教が、ブラックボックスのような宗教となる転換点にあたるのが、「大正デモクラシー」と呼ばれる時期、拡散した「改造」的な修正思想による反動段階である。とくに致命的なのは、国体論によって活性化した伝統宗教や民衆宗教が、政治の流れに介入しはじめたことである。政治によって目的合理的に立ち上げられた国家宗教が、民衆宗教レベルにまで浸透し、その民衆宗教の圧力が政治に逆流してきて、

目的を阻害するという、皮肉な回路である（R/P-I～II）。リアリズムの描いたプランが、国民教育を通じて一定以上に成功した段階での大正維新論は、切迫した外交的アジェンダがない状態での、預言宗教（大本）の主導による、反世俗的な変革思想であった。神政復古の号令をとらない、民間右翼や宗教の国粋思想によって喧伝され、軍人層の一部に共鳴者を得つつ、半世紀の成果の影で失われたものの復活を求めて、近代化・西洋化の路線を大きく転換しようとした。指導者集団内も、理性派と情念派が入り乱れる。しかし「天皇機関説」は、学界レベルではまだ優位が確保されている（一九一一年～一九三一年）。

（四）昭和維新論は、「顕教としての天皇制」で育った少壮軍人層による、かなり宗教的な信条と実践に裏づけられた軍事行動であった。北一輝の「統帥権の独立」なる語が軍部によって濫用される中、預言宗教の確信者（石原莞爾）らによって主張されたもので、そのプランの一部は満州事変として実行に移され、世界史的大戦争の直接の引き金になった。国家存立のための宗教として設定された国家宗教（P/R-I）が、宗教のための国家である宗教国家（R/P-I）へと変換され、目的と手段の転倒が不可逆的となる。「本土決戦」「一億総玉砕」という集合的破局のスローガンに対して、「国と民を守るための戦争ではなかったのか」といった理性的な疑問は封殺される。目的合理的な回路が麻痺した社会は、ブラックボックスそのものであり、社会意識は、司馬遼太郎が「魔法の杖」に打たれた「魔法の森」と表現したように（『「昭和」という国家』）、退行してしまう。国民大衆には秘しておくべき「天皇機関説」が議会で政治問題化し、現実政治においては「密教」と「顕教」の使い分けが、ついに不可能となる。昭和維新論は、その結果は歴史的には失敗であったが、いくつかの大事件がもし成功していたとしても、明治維新後の主流を形成したようなリアリズムが伴っていなかったので、現実の抵抗を乗り越えられなかったであろう（一九三一年～一九四五年）。

明治後半から昭和前期までは一連の流れであるが、これはある意味で当然のことであり、半世紀余の帝国憲法下の時代だったのである。

## 2 国家宗教の樹立、「密教としての天皇制」に焦点をあてて

明治前半の日本は、革命政権がつねにそうであるように、政治の力学が圧倒的だった。宗教についても、政治主導で創造された「皇帝崇拜という新宗教」（チェンバレン）のもとに、競合する勢力（キリスト教のような外来宗教、天理教のような民衆宗教など）は、完全に押さえこまれた。このような国家理性の産物は、公共宗教と呼ばれるものの中でも最も意識的なもので、政治家たち（政治性の勝った宗教家を含む）による軍勢力を伴った政治によって、宗教、文化が統制された状態である（P/R-I、P/C-I）。

明治はじめの一〇年は、官僚制が制度疲労し文化が爛熟した幕藩体制が崩れたあと、それに代わるべき体制がいまだ確立しないという、制度上のアモルファスな状態がつづいていた。新政府は将来像に関してほぼフリーハンドの状態であったが、西洋キリスト教世界を範として近代国家を建築するならば、どのモデルを採用するにせよ、新たな体制はぜひともキリスト教に相当するものを、公的次元のどこかに組みこまなければならなかった。そこには、利用可能な素材をともなった内外の方向が交錯しており、どのように結晶化するかは、とくに早い時期には、必ずしも自明でなかった。近代日本の「建国の父祖たち」の共通の目標は、独立を保ち得る国家を構想することだった。政治力学からみて、皇室を機軸とする神聖国家という方向が固まった一つの指標となるのは、たとえば一八八二（明治一五）年、伊藤博文の欧州からの書簡であり、この私信の内容は、伊藤が憲法起草の大意を述べた有名な演説の、「我国に在て機軸とすべきは独り皇室あるのみ」という宣言で、公になる。帝国憲法の天皇関係条項と宗教関係

条項、および教育勅語は、この「機軸」のまわりに、近代日本の「公共宗教」を成文化したものにほかならない。公的には「国教」という言葉は避けられたが、神話的な「国体」に基づく、公定の「国民道德」が、有形無形の装置の強制力をもった運用によって、国家統合という所期の役割を果たすことになる。ルートヴィヒ・リースの次のようなリアルタイムの観察は、そうした近代日本の国教、つまり国家レベルの公共宗教の構築を、スケルトン・モデルのように素描している。

「普段は何の祭式ももたないこの国民精神は、明治二十四年にいたってある外形的な儀礼を作り出した。すなわち、『あらゆる公の祭典に際し、国民は天皇皇后両陛下の写真の前で一礼すべし』という儀式の導入である。古くから伝わる国民宗教が、このような儀式において、先祖崇拜と王家の神的起源にたいする信仰とが奇妙に混合するという形で新たに蘇ってきたことは火を見るよりも明らかである<sup>(2)</sup>。」

引用文中の「明治二十四年」云々は、教育勅語の發布を受けて出された文部省訓令をさしている。明治六年に撮影された実写写真にかわって、二〇年代に入って官公庁や学校に下賜されはじめる「御真影」は、絵画を撮影した理想像としての天皇像であり、教育勅語と組み合わせられて、教育現場における儀礼の時空間を構成した。このように天皇中心の国家の理想像を、天皇の「画像・写真」をとおして幼少期の「脳髓に感覚」させ「培養」することを図ったのは明治天皇の侍講・元田永孚らであり、しかも元田自らは、こうして「復古」されるべきものを、「国教」ととらえていた。他方、教育勅語の起草者で、イデオロギー的には近代的な法治主義者であった伊藤博文や井上毅は、(イギリスやロシアなどの「国教主義」国家では「君主が教主を兼ねているが) 近代法治国家では君主が国民の「良心の自由に干渉」すべきではない、とも考えていた<sup>(3)</sup>。運用開始期におけるこの方向性のせめぎ合いは、この前も後もいたるところで繰り返される問題である。中央レベルにおけるせめぎ合いは、おもに反動的宗教分子とのあいだのもので、大久保たちと国学者たちのあいだで、そののちは伊藤博文らと元田永孚らのあいだで繰り返され、のちの「天皇機関説論争」にまで続いている。

しかし、方向性や比重の違いはともかく、国家存立のために「機軸」となるもの、社会統合という公的機能を果たすもの、つまり公共宗教が不可欠であるという認識は、復古主義者も欧化主義者も共有していた。なぜなら、「いかなる近代国家をつくりあげていくかは、明治政府の最大の課題」であったが、そのための「モデル選択肢」は、古代日本か、キリスト教国である「欧米先進諸国」の「先進モデル」しかなく、そのいずれもが、一種の公共宗教をもっていたからである。

ところで、近代日本の条件をかなり単純化して考えると、とり得る選択肢は、システムについては王制と共和制、スケールについては大国主義と小国主義があり、この組み合わせは、機械的には四通りある。現実の歴史では、天皇制と大国主義が組み合わせられたが、この二つはモデルとしてかならずしも結びつくべきものではないことが明らかである。近代国家のモデルを探るプロセスで、「米・英・仏の文明の高さ」との落差を痛感したトップリーダーたちは、「モデル選択肢」を新興国プロシアへと収斂してゆく。プロシアは、国民が「帝王ヲ尊敬……君民交和シテ相親ムノ状」があつて、「天皇を頂点とした近代国家創出という大きな国家目標」に合致しているように思われたからである。そしてプロシアを率いるビスマルクやモルトケは、国際法に縛られる「小国」と、国益のためにそれを踏みにじることができる「大国」の違いを伊藤博文らに吹き込み、日本を大国主義へ誘導した。

大国主義の必然的結果であった帝国主義の惨禍は、天皇制やそれを機軸とした公共宗教の創造そのものとは、原理的には別ものであり、区別して考えなければならない。そして大国か小国かは選択の余地

があったが、国民の政治的未成熟、国家統一と近代化の急務、といった状況下では、王制ではなく共和制という選択は難しかった。倒幕側と佐幕側、欧化主義と伝統主義など、あれこれの対立する動きはどれも、天皇の権威が、指導者層間で合意され、国民に向けても神秘化が可能と想像されたことを証している。国の中心とすべきは、どのプランにおいても天皇のほかになかった<sup>(4)</sup>。

天皇が政治と神話（＝宗教）の中核に据えられたとは、言い換えると、神聖王、祭司王による神権政治という古代的な一つの在り方の復興である。その天皇の法制（あるいは超法規的）位置付けは、さまざまなせめぎ合いを経て、帝国憲法の第一条において確定する。八木公生によれば、その眼目は、「天皇＝国家＝主権」ということ、そしてその主権が憲法内に位置付けられない、つまり憲法を超えた存在であるという仕組みにある<sup>(5)</sup>。西洋キリスト教世界の目に「国家宗教」と見えたこの制度を、制度の作成者である伊藤博文らは、一貫して「国教」と呼ばなかった。そのような、いわゆる「密教としての天皇制」を設定した人々の断片的なエピソードから、トップリーダー層にとって、神話や皇室が「神聖不可侵」な礼拝対象でなく、マキアヴェリズム的な統治の道具であったことは、繰り返し指摘されるとおりである。また「顕教としての天皇制」は、支配装置として予期以上に成功し、それを次世代のリーダーを含む国民各層が内在化したという批判も、たしかにそのとおりである。伊藤を中心とする中枢部の（事実上の）国教政策の眼目は、「たとえそれが偽りであると考えるにしても」、共同体にとって「有益な効果」をもつ「西洋におけるキリスト教」のようなものの、マキアヴェリズム的な要請であった。じっさい、『君主論』で著名なマキアヴェリは、もっぱら共和国を論じた『リウィウス論』において、都市の統治や偉大さはいかにして長続きするかという問題を論じているが、そのテーマがまさに宗教の政治利用なのである。共同体存続のための条件としてマキアヴェリが語るのは、まず「思慮深い創建者」をもつという「最初の幸運」である。ところがどんな共同体でも統治の持続はむずかしく、やがて市民の大多数が政治に対する関心を失うか、もっと危険なことには、公共の利益を積極的に侵蝕にする活動が起りがちになる。これに対してマキアヴェリが処方する工夫の一つが「宗教上の礼拝」、つまり宗教を用いたマキアヴェリズムである<sup>(6)</sup>。政治共同体が存続するための「内政にかかわる」事柄が、宗教の冷徹な運用によって秩序づけられるという、この露骨に現実主義的な政教関係論は、近代化の入り口に立った不安定な明治日本において、現実的な効果を持っていた。伊藤博文がときにマキアヴェリストと呼ばれるのは、この意味で正しい。

### 3 内なる天皇制に焦点をしばって

もともと内在していたいわば「内なる天皇制」と合致したかぎりでは、「顕教としての天皇制」が受容されたという、周知の議論がある。「顕教としての天皇制」「密教としての天皇制」に加え、この三つめの言葉は、一九七〇年代からの日本研究で論じられるようになった「深層文化」論の一角を形づくることになるもので、この他に「日本民族宗教」（戸坂潤）などの言葉がよく知られている。それはあらゆる領域にわたって浸透する、「日常生活」「日常意識」としての宗教で、古典左翼的な視点からは、「自発的服従」というメカニズムが指摘されたりする<sup>(7)</sup>。

近代日本の公共宗教は、建国（王権）神話にイデオロギーの根拠を求め、天皇崇拝・生き神信仰の伝統を動員し、近代キリスト教国家をサブテキストとして、施設や儀礼が制度化されたものであり、その教義は「国体」という一語に収斂していた。この公共宗教は、民衆の宗教的想像力に一定方向の推進力をかけ、そこにさまざまな類・国体神話、いわば「公共宗教をめざすもの」が輩出してきた。定義上、これは公共宗教の変奏なので、大きな社会的勢力となったものはすべて、オリジナルの公共宗教と競合し、オリジナルからのズレの度合いに応じて、対抗関係に立たざるをえなかった。

キリスト教に相当するものは「皇室あるのみ」(伊藤)とは、歴史的な現実の宗教を棚上げにして、「神話」という「国家理想」を宗教化して、現代に再現する試みであった。これに対して、現実の神社、神道は、至近距離の対応を迫られた。のちの教派神道十三派は、神道系諸教のうち、まず政府の宗教政策に背馳しないものから公認されたものであり、国教化の随伴現象であり、いずれも皇室中心の国づくりを促進する、少なくともそれに正面から対峙しない運動であった。他方、長く公認されなかった神道系(を含む)新宗教の中には、迷信として取り締りの対象になっただけでなく、天理教やのちの大本教のように、政府官憲の弾圧を受けたものがある。たしかに、大本教やとくに天理教の文書には、ほかの教派神道と比べて、皇室批判、政府批判の言辞が頻出する。これらの教団は、政治的宗教としての、はっきりした歴史観、終末論をもっており、時事問題がすべて終末へのプロセスの一里程として意味づけられる。この世の終わりを説かない黒住教や金光教は、したがってもっとも非政治的である。明治初期の祭神論争で、国家の神として祀るべきかどうか争われるほど大きな存在であった出雲大社の神格は、この世(現世)の秩序というよりは、もっぱら「幽世」という他界の秩序を司るものであり、歴史ではなく、歴史を超えた時空間にかかわるものであった。近代的な意味での政治性は稀薄といえる。

ここで問題にしたいのは、「国体」論の集合的リアリティが循環する回路である。一方に、国体神話が民衆の想像力を賦活する回路があり、他方これと平行して、ただし逆方向に、活性化した民衆の宗教的想像力が、公式神話や国民儀礼の近代的要素を徐々に侵蝕する、ということが起こった。これは定説的なことを言いかえたにすぎないが、あえて強調したい。すなわち、政治主導の公共宗教が浸透すればするほど、その極点においてみずからの目的合理的な存立を危うくするという、政教関係のおちいりがちな逆説である。一般にあらゆるダイナミックな対抗関係は、それぞれの極点に近づく、主導権が逆転するというアイロニーを呈する。

歴代の多数の天皇が自認し、また天皇の存在を知る民衆の多数が期待し、現代の宗教人類学が定式化したように、天皇とは発生論的には「祭司一王」(神聖王)の一例である。古代的祭司一王は、遅かれ早かれ、祭司と王に機能分化する。それが「天皇」の場合、皇室という歴史的連続性がある(と主張されたり、ないと批判されたりする)ために、時代によって、政治的実権が最も稀薄な「祭司」の段階があったり、政治的権力を凝集された「王」の段階があったりする。

一方に高位宗教者群をおき、他方に政治指導者群をおくと、天皇の配置はどうなるだろうか。しばしばいわれるように、古代王権や革命や大戦争の時代を担った天皇(神武、天智、天武、後醍醐、明治、昭和など)以外は、政治の表舞台から離れた至聖所で祭祀と文化に携わっていた。日本の宗教史をみると、高位宗教者はみずから政治を左右する位置に立つことがすくなく、政治指導者はみずからを神秘化することがすくなくあった。政教一致、祭政一致を試みようとするとき、その回路にはすでに、「祭司一王」としての天皇が組み込まれているからであろう。「天皇制」といわれるものは、このような政教一致の回路ととらえられる。この場合、宗教と政治が接近しようとするれば、この回路に資源が流れこむことになる。したがって、政教一致の方向でイニシアチブを執ろうとするれば、この「天皇制」という回路に寄生するか、別のバイパスを作るしかない。別のバイパスも擬似天皇制になってしまうのは、したがって当然なのである。天皇崇拝を「生き神」信仰の系譜でみる立場からは、民間のさまざまな呪術宗教的職能者、とりわけ大小の宗教教団の教祖は、信者にとって天皇と代替可能な存在となる。信者が教祖と天皇の位置関係をどう意識しているかは一様でなく、ある場合は天皇と競合するほど接近しているし、ある場合は教祖が自ら天皇を別格の貴神として支持している。政治資源として天皇を動員しようとしたのは、政治領域の人物たち、つまり貴族や武士やごく一部の政治的民衆であり、大多数の国民・民衆は、天皇の存在すら知らなかったと指摘されるとおり、天皇崇拝は、民衆の要求から直接出たものではなかった。

つまり、天皇を枢軸とした国教は、民衆的な深層文化からたちあがったものではない。しかし、社会変革はミロク信仰その他の形で待望されており、生き神を受容する基盤はあった。また起源論や歴史から立論した場合、天皇は当然そうあるべきものとして、知的に要請されたものであった。これは、国体論が幕府側の水戸から出てきたこと、幕府側も天皇の正当性については争っていないことから、一致した知的要請といえる。この受容基盤と知的要請を結びつけたところに、伊藤博文の政治的技術がある。

天皇神格化は、軍隊と学校という、管理の場で徹底された。明治二三年の教育勅語をうけ、明治二四年、「校舎には天皇陛下、皇后陛下の御影……勅語の謄本は校内一定の場所を選び」という文部省訓令が出る。明治七年には、青年天皇の恋愛秘話が新聞種になるほどだったが、明治十一年には、小学校火災で御真影を焼失させた校長が割腹自殺をするほどとなった。一般民衆は、たとえば行幸に対する敬礼も、明治七年ころは、平伏しなくても、車馬を下り、帽子をとり、直立し頭を下げればよいとされていたのが、明治三十八年には「直立不動のまま視線を御車に注ぐ」、明治四三年には「号令をかけ学生たちは体の上部を約三十度前方に」と細かい一斉動作となり、大正昭和になると「玉顔を拝すると目がつぶれると一般に言われていた……号令がかけられるとそれが過ぎゆくまで一度も顔をあげなかった」といった神聖化が進むことになる<sup>(8)</sup>。

天皇を直視しないというタブーを、大人たちはどのように受け入れていたのだろうか。周囲の相互監視の中で、不敬といわれることを避ける、いわば単なる社会的（社交的）タブーであった、ととらえるのは乱暴だろう。天皇に関するタブーは、天皇の神格化を受容するに比例して、上下の人々に内面化されていた。霊異物語は、近現代においても絶えることなく再生産されつづけている。たとえば日露戦争当時、坂本竜馬が海軍の守護神になろうと皇后の枕許にあらわれた、といった霊異物語が大々的に宣伝されたのもその一例であり<sup>(9)</sup>、さらに大小の教祖や霊能者は、おびたしい霊異物語を語っている。霊異物語は、出所が民衆である場合は民話的な素朴さを漂わせるが、教祖や霊能者や行者の周辺から出る場合は、血のような生々しさがある。その一部が天皇に収斂することで、神格化が加速するのである。

#### 4 公共宗教論の雛型としての宗教教育論

明治半ばに確立した教育の原理は、国家の神聖な起源を説き、神聖国家への忠誠を求めるものであった。この「国体」論は、当事者たちによって「祭政一致」とも自称されたように、政治的宗教の主張であり、公共宗教の一種にほかならず、それにもとづく国民教育も「公共宗教の教育」でしかあり得ない。マキアヴェリズム的な宗教利用のほかに、いくつかの公共宗教のビジョンがあったが、ここでは、近代化のプロセスで、国政運営への責任意識をもった人々のうち、宗教教育をテーマにした数人の対応を並べて、課題を雛形レベルで浮き彫りにしたい。

明治初期の欧化主義の中には、キリスト教やその特定の宗派を国教にという極端な提案もあり、そのせめぎあいはおもに政府と民間のあいだのものだった。しかし国家全体としてキリスト教を採用するほどのインパクトはなかったにせよ、政権内部にもなかったわけでない。その当事者の一人が森有礼である。

明治の教育を考えるにあたって、最初の直接の責任者であった森有礼（一八四七年生）がキーパーソンとなる。元田永孚の「真の対立者」は森、という指摘があるほどである。そしてこの森に対して、元田とは逆方向に、至近距離で強いコントラストを示す人物は、新島襄（一八四三年生）であろう。ともに「国家百年の大計」に思いをいたしたこの両者を比較対照した作業は、それぞれの立場からくる違いを、次のようにまとめている。

「文部大臣である森有礼は一九世紀後半の世界状況を考慮して、極めて短期間に近代国家の建設を目ざし、トップダウン方式によってその実現をはかった。それは一見成功したかに見えたが、半世紀後には国家の崩壊を招く発端となった。

それに対して、新島襄は日本の風土、伝統、体制になじまない民主主義的人間の形成を通して近代国家の建設を目ざした。彼の思想の中核に位置づけられるキリスト教とデモクラシーには当時強い抵抗があった。彼のボトムアップ方式による近代国家の建設は長期間を必要として、日本が第二の清国になる危険性をはらんでいた。

森と新島の国家と教育の問題はもう一度我々に世界状況を考慮しつつ、教育は誰のものであるかを考えることを求めている<sup>(10)</sup>。」

この森と新島の対比は、無理に単純化したものではなく、それぞれの置かれた状況から、必然的に出てくる単純さである。すこし広げて、両者の差異をそれぞれ極端にした人物、たとえば井上毅と沢山保羅を両脇に配置すると、このコントラストはさらにわかりやすくなる。

沢山保羅（一八五二年生）は、内外からの何の拘束もなく、しかも長州閥という官途に有利な条件があったにもかかわらず、留学からの帰国後に、薄給の牧師職を選んだ。新島の同志社がアメリカン・ボードの資金をもとに設立されたのに対して、沢山の梅花女学校は日本人信徒による自給学校として設立された。沢山が「確信を与え」るのに対して、新島は「アンビションを刺激」という評言も、新島の活動が社会を向いていた点を指している<sup>(11)</sup>。沢山は女学校設立にかかわったものの、「短命の自覚」もあって内的求道に集中し、じっさいの活動は「牧者としての、教会の運営と伝道に献身し」「学校では聖書を担当しただけ」であり、ほかはすべて共働者に委ねて、その教育方針は「生徒はかならず信者となるように教化しなければならぬ」という超俗的なものであった<sup>(12)</sup>。留学体験をもつ第一世代のクリスチャンとしては、沢山は例外的に、宗教と社会の関係、信仰と国家の関係を、ほとんど顧慮しない、しかも信仰の達人たることを求める極端な例である。

これに対して、強烈な国家意識をもちつづけた新島の教育方針は、「キリスト教とデモクラシーという我が国の風土に馴染み難い宗教や政治思想を導入し、土壌に定着させようとする遠大な計画」をもって大学を設立し、「キリスト教人格主義教育を通して地方や国家のリーダーになりうる人物を育成」するにあった。それは信仰の上に「普く諸学科」を積み上げるものであった。国家建設に資することが大きな目標であるが、その手段としてキリスト教人格主義教育が採られたのである。ただ「風土に馴染み難い」外来の宗教を、いきなり国家建設の土台にすえることは、「無謀のそしりをまめがれない」だろう<sup>(13)</sup>。基盤となる伝統、文化への配慮に欠けるからである。新島も沢山も、キリスト教の普遍性については、まったく疑いをもっていない。極論をいえば、新島も沢山も、キリスト教という歴史宗教に、拘束されているという自覚が乏しいだけに、それだけつよく拘束されている。言い方をかえると、拘束感がまったく自覚に上がらないほど、一つの歴史的宗教が普遍的にみえていたのである。そして、じつは森の教育方針は、一時期はこの新島のものとまったく同じく、「無謀」なものであったのである。「明治五、六年の時点で森が、社会に不和と軋轢をもちこむことを敢えてしても、文明の進歩や人権の自覚をすすめる教育のために、キリスト教をとるべきであると信じていた」と指摘されているとおりである。文部大臣としての森がよく知られているのに比べて、新島的な森はほとんど知られていないが、薩摩藩の留学生として英米に滞在した三年間のうち、最後の一年は、新井奥邃（一八四六生）ら友人数名とともに、スウェーデンボルグの流れを汲む宗教共同体、「ザ・ブラザーフッド・オヴ・ザ・ニュー・ライフ」に入り、禁欲的な修道生活を送っている。共同体の指導者T・L・ハリスは、規律と労働による修業、神による

人間の新生、宗教と社会の変革を目ざしており、日本にも強い関心をもち、「個々の日本人の<sup>リジェネレーション</sup>再生と、全体としての日本の再生」を期待していた。そうした信仰に基づく社会変革意識を育てる共同体生活が一年ほどつづいたころ、日本では徳川幕府が崩壊し、日本の再建のために働くようにという指導者の勧めを受けて、森たちは一八六八年に帰国することになる。しかし、清国とイギリスでの特命全権公使を経て、教育の最高責任者となった森にとって、「近代国民としてのモラルをキリスト教抜きで、いかにして日本の社会と国民のあいだに確立することができるか」という緊急を要する課題に変わったのである<sup>(14)</sup>。

若きキリスト教者にして、海外事情に通じた外交官の森有礼は、政府の神道国教化の政策に対しては「宗教上の自由」の観点から批判し、国家の繁栄のためには「国民が有徳で十分に教育を受けている」必要があると記し、英語を公用語に採用する可能性についてまで考えていた<sup>(15)</sup>。また教育と国家の関係については、「自由な良心の主体」としての個人が、ナショナリズムの前提になるという、理想主義的な考えであった。このような理想の挫折について、「後年の森において、国家主義と個人主義は、幸福な調和を保ちつづけてはいない」と説明されている<sup>(16)</sup>。「国家の存亡にかかわる」火急の課題を乗り越えるためには、「短期間」で可能な手段をとらねばならず、教育の目的も「善良の臣民」という「国家主義の枠内」にとどまった<sup>(17)</sup>。新島の描いた振幅は、さらに大きな振幅を描いた森の中に、小さく収まっているといつてよい。新島的な森から、文部大臣森への転回点は、「清国への特命全権公使時代」、「列強の餌食にされた清国の実態を目撃」したことによる。新島的な自律的個人という理想は、それだけで長期間を必要とするものであり、ましてその理想がキリスト教な基盤の上で主張されると、実現の可能性はかぎりなく小さくなる。それが実現可能であれば、神秘主義的な信仰共同体に学んだ森が、「キリスト教の力を借りることができない」と悩む必要はなかった。キリスト教が欧米の社会で果たしている役割を「国家」に見いだすという、理詰めのナショナリズムにうったえる必要もなかったのである<sup>(18)</sup>。

他方、青年期にキリスト教信仰に参入した森が、国家指導者の一員となつてのち、キリスト教によって教育ができない状況に苦しんだのに対して、明治政府の模範的な高級官僚としての井上毅（一八四三生）は、キリスト教を邪説として排撃する若年期からの思想、教育勅語起草期には立憲君主制下の「君主は臣民の良心の自由に干渉」しないとする法治主義、晩年には宗教の国家的機能の自覚をもち、一貫して国家（政治）を上位におく立場をとった。宗教はつねに政治の資源であり、そこでは宗教的価値と国家的価値の相克は起こり得なかった。しかし、「宗教」的価値に代わる力をもった「君長」（天皇）とは、「政治」的存在なのか、それとも「宗教」的存在なのかという問いは、井上には思い浮かばなかったようにも見える<sup>(19)</sup>。しかし実はこの点が、政府高官（伊藤、井上、森のすべて）において、核心的な問題なのである。

ここでもう一度名前をあげた四人の位置関係からも、「公共宗教の教育」にかかわる原理的な問題点、実践的な問題点の在り処を、おおまかにとらえることができる。

## 5 現代的課題への示唆

公共性をもった宗教、あるいは公的価値の合意に参加できる市民教育の可能性を考えると、明治前半のキーパーソンたちの対応は、現代にも示唆するところが大きい。沢山のように、少数者に現世拒否的な達人的宗教の教育を行なう選択肢は広い公共性をもち得ない。新島のようなキリスト教の直輸入は、キリスト教の歴史性、拘束性から、普遍性を主張することはできない。マキアヴェリスト伊藤、文部大臣としての森、技術官僚の井上毅のように、急場しのぎのトップダウンのナショナリズム教育は、独裁国家でなければ実施できない。彼らは、国家主義、律法主義、法治主義に立って、宗教とは一線を画し

た「共通善」の確立をこころみ、しかしその根拠には、天皇あるいは国家という「聖なるもの」を据えた。「宗教」を排除しようとしても、「聖なるもの」を導入せざるを得なかったというのが、政権担当者の試みから得られる教訓のようである（「聖なるもの」「共通善」については、まとめて終章で扱う）。

明治の宗教的多元状況は、「国体思想」で覆われ、支配を正当化する皇祖神の存在、「神の国」という思想、「教育勅語」という教典、皇国という共同体モデルを備えることになった。その政治神話は、宗教教育という形ではなく、歴史教育や国民道德教育という形で、教えられた。あらゆる点からみて、明治日本の実験は、当時の多文化状況への、当時としての一つの応答であった、と言い直すことができる。対照例をみると、宗教的多元状況のまま統合されたアメリカは、「歴史に介入する神」の存在、「神の下（の）国（民）」という思想、「忠誠の誓い」という教典、共和国という共同体モデルを備えている。アメリカの市民宗教では、価値の根拠がほとんど抽象的な全能の「神」であるのに対して、日本では抽象的で全能とは言いきれない皇祖神であった、という違いはあるが、機械的な対応関係を含めて、両者のあいだには正確に一对一の対応物があると考えられる。西洋、キリスト教との戦いは、「神々の闘争」として立ち現われていた。天皇はキリストに、「神典」は「聖書」に、「神国」は「神の下（の）国」に、明治神宮はリンカーン・メモリアルに、靖国神社はアーリントン墓地に、等々である。共産主義勢力（これ自体がしばしば擬似宗教体制ともみなされる）から、打倒すべき体制としての「天皇制」と呼ばれ、またアメリカ（これは「神の下（の）一つの国民」としての「明白な宿命」をもつと自称する）の占領政権によって「国家神道」と名づけられたのは、誤解というよりは、「神々の闘争」という正確な洞察による戦略であった。小室直樹の「戦前の教育はまるでアメリカの教育と瓜二つだった」という挑発的な指摘は、この洞察を戯画的に拡大している<sup>(20)</sup>。もっとも、これは日米に限らず、近代システムとしての愛国心の教育は、公共宗教の教育でしかあり得ないのである。この課題は、現在もそのまま残っている。宗教教育を「公共宗教の教育」と捉え、公共宗教を「共通善」の無限の討議プロセスと捉えないかぎり、さまざまな宗教教育の試みは、私秘的宗教から人類的公共宗教までゆれうごくか、あるいはあそこどこかに固着せざるを得ないだろう。

長い宗教的な真空状態を経て、今、正統宗教なき日本において、かつて輝いて見えた「欧米におけるキリスト教」のようなものが、改めて模索されているとすれば、われわれも百数十年前と同様の課題に迫られているといえるかもしれない。現代の日本であらためて、とくに宗教の公的役割を意識化するために、公共宗教の教育が求められているとして、もしその課題に、われわれも百数十年前と同様ほとんどフリーハンドの状態を取りかかってよいとしたら、現代の担当者たちはどんな見通しをもつだろうか。現代人が、百数十年前の先人たちよりも、よりよく対処し得るかどうか、自明とは思われない。明治維新の「建国の父祖たち」も、「深層文化としての宗教」を基盤として、ある実験的な国民宗教を立ち上げた。あえて自問すると、現状の「深層文化としての宗教」を基盤にして、われわれ現代人は彼らよりも、そこからよりよい政治神話を生み出し、よりよい市民的規範を形成し、さらにそれを、人類的な価値をめざした共通善へと、結晶させることができるだろうか？ それとも、国家や民族に固着した「共通善」や「聖なるもの」を目指すことで、さまざまな境界線上で軋轢を強めるだろうか？ あるいはさらに悪くは、ほかの政治共同体や宗教共同体の境界の膨張に押されて、反射的な防衛行動を繰り返すだけだろうか？ これは、冷静な知的討議によって解決されねばならない問題である。

他方また、イザヤ・ベンダサンというところの「日本教」論は、日本人の潜在的な、しかし耐久的な宗教性を指すものである。そのような慣性的な抵抗力としてあらわれる宗教的次元は、政治共同体をじかに牽引する方向性をもっているのではなく、むしろ逆に、公共宗教によって動員される無方向性の文化領域のほうを指している。これなどは「深層文化」として論じるべき対象にほかならない。「密教として

の天皇制」と「顕教としての天皇制」は、作られた経歴からして、同じコインの裏と表であるが、「内なる天皇制」とは、それに先立ってある広大な領域に、「天皇制」への関心から光を当てたものにほかならない。

敗戦後、神道指令と新憲法によって、天皇制つまり近代日本の公共宗教は解体された。大正から昭和にかけて、東京帝国大学神道講座の助教授を勤めた加藤玄智は、「神道非宗教」説が流通していた時代に、「神道は宗教である」と唱えつづけた宗教学者であった。加藤の英文著作は欧米の神道理解の基礎となり、教え子の D・C・ホルトムを介して「神道指令」に影響を与えており、島薺、前川、高橋らの表現によれば、「戦後の神道指令によって皮肉にも持論が公認される」ことになる<sup>(21)</sup>。「国家神道」なるものは存在しなかったという考えは、戦前の「神道非宗教」説のリバイバルであり、公共宗教という概念の網をできるかぎり広くかける本書の立場とは異なる。半世紀のあいだ、日本に国家レベルの公共宗教があったととらえなければ、近代日本の難問は解決する糸口すら得られないだろう。

## 6章 天皇の銅像——物質化のためらい

明治天皇の肖像が、イタリア人画家による油彩画を撮影した「御真影」（「御写真」）として、近代日本の公共空間に流布されていったことは、周知のとおりである。秘匿的な宮中祭祀は別として、さまざまな天皇の公的活動が、「西洋」に範をとって整備されたのも、周知のとおりである。全体の流れは、それまで宮廷の奥に隠れていた天皇が、生身あるいは肖像で、国民の前に近代国家元首として姿を現すという、大きな変化であった。しかしまた、こうした西洋化・可視化が、所々で意識的・無意識的な修正を施されていたことも、耳新しい話題ではない。「見えない天皇から見える天皇へ」（多木浩二『天皇の肖像』、『可視化された帝国』（原武史）などと表現されながら、天皇はしばしば、民衆・国民の視線の前に、西洋の王や皇帝と異なった、ためらいがちな現われ方をしている。

ところでこうしたテーマは、天皇の生身の身体や肖像画や写真を材料に論じられるばかりで、管見のかぎりでは、「銅像」について論じられたものはない。その理由について私は、そもそも天皇の銅像が造られなかったからだろうと思っていたが、そのうちふと、「なぜ天皇の銅像が造られなかったのだろうか？」という疑問をもつようになった。本章はこの問いを出発点に、人間の銅像は、見ること＝見せることによる所有・支配の機能を果たす一方、日本の王権がその採用に消極的だったことからわかるように、見られることによる受難の恐怖を潜在させていること、他方、王権の宗教的側面に目を向ければ、権威の回路を可視化することは、不可視の源泉への回路を遮断しがちであること、などを論じてみたい。

### 1 明治天皇の銅像

明治天皇の銅像は実は存在する（しかも多数、しかも公共空間に）のであるが、かりに「造られなかった」と想定してみよう。すると、天皇の銅像にかぎらず、近代国家として造られてもおかしくない物品で、なぜか造られなかったものが、ほかにもいくつかあるのに気づく。一九世紀の欧米で一般的だった「王のメダル」「王の紙幣・貨幣」に相当するような、「天皇のメダル」「天皇の紙幣・貨幣」は、お雇い外国人の提案や政府開明派の進言に反して、あえて造られなかった。そこには、かならずや積極的な理由があるはずであり、しかもその理由は想像に難くないと思われる。根底にあるのは、写真の流布が制御されたのと同様か、それ以上に、「流布」により「不敬の扱いがあってはならない」「ありのままの容貌に馴れ親しむことは、現人神として礼拝させる上で障害となる」という政治的な理由<sup>(1)</sup>、あるいは高貴な存在を物象化し可触化することへの呪術宗教的、生理心理的な抵抗であろう。多木浩二は、天皇の写真嫌いについて、「詮索することに意味はない」と切り捨てているが、人間の内面へのこのような無関心は乱暴である<sup>(2)</sup>。

「なぜ天皇の銅像が造られなかったのか？」という（事実には反する）問いと、それに対する見通しを確かめるため、私は神道研究の中心的な学会で、中間考察を発表してみた。発表と質疑のあと、「天皇の銅像がこれから造られることがあると想像できますか？」と逆にこちらから尋ねたところ、神話的な神武天皇や日本武尊の銅像はいくつかあるという指摘があったほかは、ほぼ全員「考えられない」という意見であり、予想どおりという感触を得た。ところがその直後、明治天皇の銅像がいくつかあることを、偶然に二つの場所で「発見」することになった。一つは明治神宮の宝物殿にある小さな立像と胸像であり、そのキャプションに、明治天皇の等身大の銅像がいくつかあると記されていた。もう一つは東京都多摩市の旧多摩聖蹟記念館に、若き明治天皇の騎馬像その他があることを「発見」した<sup>(3)</sup>。

この発見自体も驚きだったが、むしろ驚くべきは、私ばかりか、多くの神道研究者がそれを知らず、しかも「天皇の銅像」はあり得ないと感じているという事実であり、当初の疑問の意義はかえって強め

られた。厳存する明治天皇の銅像が、公共の空間に置かれながら、専門家にすらその存在が知られないほど見えにくいからである。これはいわば、「公然の秘密」ならぬ「密かな公開」である。かくして私の当初の問いは修正されて、「なぜ天皇の銅像が広く顕示されないのか?」、あるいは「なぜ天皇の銅像の公開が知られていないのか?」となる。理由は想像したところから遠くないだろうが、「天皇の銅像」という主題を手がかりに、問題の広がるところまで広げて、含意されるところを浮き彫りにしてみたい。

一九世紀後半からの日本で、国家的人物の銅像が屋外に設立されたのは、欧米の慣習を採用したものであり、内発的なものではない。それまでは、仏像や菩薩像や道祖神のような人型をした像は別として、特定の人格の像が造られることは少なく、まして屋外に設立されることは稀だった。古代ギリシア・ローマに淵源し、近代ヨーロッパで流行した、公共広場に権力者の彫像や記念碑が氾濫する情景と、そのような記憶装置が歴史的に乏しかった日本を見比べると、「日本ではなぜそういう慣習がなかったのか?」「欧化後も天皇の銅像が造られなかった（ように見える）のはなぜか?」という問いがでてくる。肖像画に関しては、呪術宗教的な禁忌、忌避からという一般的な説明がある。「呪詛」への「禁忌」や「はばかり」意識の強調については、それが「肖像画論を閉塞状況に向かわせた」という批判もあるが<sup>(4)</sup>、ほかに有力な説がないので、ひとまず定着している。天皇の図像に関しては、この禁忌はさらに強かったであろうし、立体像の禁忌はその延長線上にあるだろう。

近代日本の屋外銅像で最も早いのは、一八八〇年、金沢兼六園に設置された日本武尊像である。その後、一八九三年には靖国神社に大村益次郎像、一八九八年には上野公園に西郷隆盛像、一九〇〇年には皇居前に楠木正成像、一九〇三年には近衛師団前に北白川宮、参謀本部前に有栖川宮の、どちらも軍服騎馬像、一九〇四年には博多に亀山天皇像と日蓮像、一九〇九年には横浜に井伊直弼像、などの建立がつづいた。こうした銅像は、永遠に不動なモニュメントを築くという「西欧の意識を取り入れた」もの、軍服騎馬像にいたっては「直写」と評される。しかし、広場空間までは移入しなかった日本では、それらは「そっと添えられる……新しい細部をつけ加える」という傾向をみせたり、井伊像などは「場末」に建てられたりしたことが指摘されている<sup>(5)</sup>。

このような銅像建立の流れを受けて、明治天皇の銅像は、崩御後間もなく造られた。冒頭で述べたとおり、神道（史）研究の少なからぬ専門家が、その存在すら知らなかった一般的な理由の一つは、西洋の銅像が都市空間で占める顕示的な位置と、日本で銅像が置かれたやや周辺の位置が、異なっているからであろう。よく知られた日欧比較の一つに「広場」論がある。キリスト教世界の公共広場は町の中心にあって、周囲を教会そのほかの公共建築が取り囲むプランになっているのに対して、日本の広場というべき大路や広小路や境内地などは、どれも「境界」的であって、重要施設は「奥深く」に「見え隠れ」するように配置されている、といったものである<sup>(6)</sup>。銅像を取り巻く都市の空間構造の「深層」が異なっているのである<sup>(7)</sup>。

しかしそうした間接的な事情よりも、この銅像があまり知られないのは、建立のそもそもの目的が、天皇を亡くした皇后の寂しさを和らげるためという、宮廷内あるいは後宮の出来事だったからである。明治天皇立像は、一九一二（明治四五）年の崩御後まもなく、元宮内大臣・田中光顕の依頼により、彫塑士・渡辺長男<sup>おさお</sup>が制作にとりかかったものである。年内に縮尺の立像模型が造られ、一四年に等身大の銅像の原型が完成して、一九一五年に鑄造されたものが宮内省に納められた。もう一つ同じものが、一九二九年に同じく田中によって、茨城県大洗の常陽明治記念館（現、幕末と明治の博物館）の聖像殿に納められた。明治神宮の宝物殿には、一九一二年制作の縮尺模型を鑄造したものと、同じ作者の天皇胸像が並んで展示されており、同じ胸像が下関の赤間神社にも奉納されている。これらとは別に、一九三〇（昭和五）年、田中光顕は明治天皇の聖蹟を顕彰するために聖蹟記念館を設立し（現、東京都多摩市

連光寺、旧多摩聖蹟記念館)、その中央には、同じく渡辺長男に依頼して制作させた、壮年の「明治天皇騎馬像」が展示された。この場所と姿は、明治天皇が一八八〇年代にたびたび多摩の山野を乗馬で狩猟に訪れたことを記念するものであった<sup>(8)</sup>。

一連の渡辺長男制作の像とは別に、かなり時代は下って、富士吉田市(一九七一)、岐阜公園(一九七二)、盛岡市盛岡八幡宮(一九七五)、徳島市眉山公園(一九七九)などに、各種の奉賛会によって建立された、渡辺長男制作のものによく似た明治天皇立像が多数ある<sup>(9)</sup>。そして旧多摩聖蹟記念館にも、おそらくこれらと同時期に、同様の経緯で造られた、明治天皇の銅像が存在している。かつて館内に展示されていたその銅像は、八〇年代の修復工事の折に、隣接する「五賢堂」に移され、現在は管理上の理由から、そのまま半公開・半庫蔵になっている。制作がやはり七〇年代と推察されるのは、各地にある類似の銅像が、「明治百年」記念行事の一環であったからであるという<sup>(10)</sup>。

F-7 明治天皇像(沖縄県那覇市波上宮境内。1970年建立。及川高氏提供)



明治天皇以外の天皇銅像としては、神代と人代のあいだにある神武天皇像が圧倒的に多く、徳島市の大滝山神武天皇広場（一八九七）、豊橋市の八町豊橋公園（一八九九）、氷見市の朝日山公園（一九〇七）、奈良県大台ヶ原（一九二七）など、建立は明治末に集中している<sup>(11)</sup>。広く知られた日本武尊の銅像を含めて、これらの噂話が示しているのは、神話的な英雄としての天皇・皇族の銅像制作にはタブーが弱い、少なくともそう感じられている、ということである。ここで「神話的な英雄」というのは、意図的に用いたもので、大きな攻撃力（英雄）と、生死を超えた不死性（神話）と、二つの意味を含ませている。どこから攻撃されても反撃できる、万一殺害されても死を超えて生きている、こういう存在は永遠に衰えず、けっして滅びない。その分身が画像に描かれ彫像に造られても、同様である。逆に、損傷を被る恐れ、死の恐れがある「生身の人間」は、攻撃される不安を免れない。肖像画像、肖像彫刻、本体にまるわる不安は、原理的には同じものであり、このような存在の傷つきやすさ<sup>ヴァルネラビリティ</sup>にある。攻撃力、不死性・可死性、とくに傷つきやすさといった尺度を念頭において、日本の肖像史の要所を説明しなおしてみよう。

## 2 聖徳太子から後醍醐天皇まで——王の傷つきやすさ

日本最古の肖像画、聖徳太子図像は、八世紀初め（以前）の制作とされる。古墳壁画の高度な出来映えを見るだけでも、それ以前に権力者の肖像画が描かれても、技術的に不思議はないが、「そうした形跡がうかがえないのは、むしろそれを拒み、避けてきた可能性」が考えられる。これはごく自然な推理であり、人類学や民俗学の知見から考えて、肖像が「呪咀の道具に使われるのを恐れたから」という説は、的外れではない。他方、仏教界で早くから多くの高僧の図像が描かれ彫像が刻まれたことは、「宗教は呪いや禁忌、不安といった人間の感情や心理を超越した世界」だからだろうと説明される。これも信仰上ごく自然な推理である<sup>(12)</sup>。肖像画を説明するこうした単純な二分化は、「天皇の銅像」という近代の主題を考えるにあたっても、悪くない出発点とすることができる。

日本で近世以前の人物彫像といえば、鑑真像（八世紀後半）にはじまるおびただしい高僧像、仏像の影響で作られた神功皇后像（九世紀末）などいくつかの神像、鎌倉以降には武家像、将軍像などがあり、量的にまとまった有名なものとして、足利十五代将軍の木像がある（一六世紀半ばから一七世紀）。天皇彫像としていちばん早いとされるのは、後白河法王像（一四世紀初頭）である。また図像として最も早く描かれた聖徳太子は、一一世紀から彫像としても多く刻まれたが、法隆寺の救世観音が太子の等身像とされるように、それらはどれも、仏菩薩像に等しい礼拝対象になっている<sup>(13)</sup>。

礼拝対象ではない俗人肖像の歴史は、一〇世紀にはじまる。その制作動機は「ごく親しい者の死」であり、それは木像彫刻のほうがはやく一〇世紀後半から、肖像画は一一世紀後半から描かれるようになった。初めての天皇画像は、二条院が亡父・後一条天皇の供養のために一一世紀後半に描かせたものである。その一方、「位の高い人は姿を描くことに憚り」があり、とくに天皇については「依然として描かれることに抵抗」があった。そういう抵抗を押さえこんで肖像化された天皇像は、一二世紀になると私秘性がやぶられる。後白河院の命によって描かれた亡父・鳥羽院像は、御願寺（四天王寺念仏堂）にかけられ、参詣者に公開された。後白河院はまた、怨霊と恐れられた崇徳院のために神祠を建立し、そこに崇徳院の肖像がかけられた。これらは後白河院が、亡父や祖先の影像がまとう靈力を頼む気持ちを持ったからだとされる。さらに後白河院の後を継いだ後鳥羽院は、自身で自身の生前の姿（寿像）を「似絵」に描かせた史上まれな天皇の一人であり、「支配するという意志」を強引に出し、「遺像としての意図」を明確に持ったともされる。「似絵」は一般に、「人相の違いを意識」にのぼらせることで、「画像のもつ靈力を忘れさせ」とされるが、後鳥羽院の図像に関しては、承久の変に破れたのちの失意、出家

と配流をまえにした諦念あるいは怨念という、まったく別の事情を考慮しなければならない。院は悲劇的な最期のため、「崩御後は怨霊として恐れられた」からである<sup>(14)</sup>。時代をいっきに下ると、天皇の肖像画像として最も有名なものの一つ、「異形の」後醍醐天皇像がある。三神名を背に、密教法具を手にするなど、その画像は、宗教的力を総動員して世俗的力と対峙する意匠を、前面に押し出している。

さてここで、後鳥羽院、後醍醐天皇、明治天皇と並べ、事績と肖像を考えあわせてみると、それぞれの対照的な性格が浮き彫りになる。後鳥羽院のように、失脚し追放された「破れた王」は、もはやこれ以上傷つけられることも、攻撃されることも、死ぬこともない。流刑直前の後鳥羽院が寿像を描かせるとき、その不安（未来にのみかかわる）は考え得るかぎり極小だった。さらに王の「怨霊」ともなれば、その霊的攻撃力は測りしれない。これは「死せる王」である。後醍醐天皇像は、「破れた王」として吉野に退く前の段階、世俗的力に対抗する「戦う王」の段階にある。しかも天皇は、考え得るかぎりの宗教的力を動員する装置にとり囲まれた「守られた王」であり、その戦いは、原理としては、宗教と政治の抗争である。

明治憲法で「神聖不可侵」と規定された明治天皇は、このどちらとも際立った対照をみせる。「守られるべき幼帝」として即位壇に登り、西洋列強の帝国主義と涉り合うことを求められた近代国家の元首は、「天皇も不安だった」といわれるほど、外からの大きな脅威に晒された。洋式軍服姿の天皇像は、「破れた王」の安定もなく、「死せる王」の霊的攻撃力の強さもなく、「戦う王」のマキアヴェリズムの「威嚇的で粗暴な……冷酷非常さ」もなく、「守られた王」のような宗教装置の守りも描かれない、「傷つきやすい王」の像であった。その扱いが政治的宗教的にタブーをとまったのは、伝統的な「<sup>かしこ</sup>畏み」の感覚のほかに、無防備に近代西洋の圧力を受けた「軋み」の大きさの指標である。

### 3 記憶の政治、理想の記念

日本の肖像画が、西洋や中国にくらべてすら写実性が弱いという指摘には、疑問の余地がない。たとえば、「ルネサンス時代の恐るべき写実力が支える、像主の圧倒的な存在感に比べると、日本を代表する肖像画である伝源頼朝像ですら、どこか漂っているかのようであり、生存に対する意識の稀薄さが目につく」という説明などは、その典型である。とくに「画中からこちら側を見るような視線」をとらない画法に注目し、「現代でも無遠慮で強烈な意志を感じさせる視線は疎まれる」ことを考えあわせ、天皇像にみる「目標を持たない」視線は、「稀な無思想性」「ニュートラルな『眼』に対する徹底した信頼」などとする解釈とあいまって、「文化的な洗練」ととらえられることがある<sup>(15)</sup>。生身でも肖像でも、この原則は同じである。平成の即位式を見た外国人が、日本人プレス取材に答えて、儀式のあいだの新天皇の「<sup>ストレイト・フェイス</sup>無表情」に驚いたという感想を述べていたが、しかしこれは日本の皇室のみの作法の洗練ではなく、ヨーロッパで「絶対主義君主」たちの「国家肖像画」の原則は不動で無表情であるべきとされていたように、王の一般的性格でもある。日本の特徴は、その古風な作法が極限まで突きつめられ、しかも現代まで残っていることにある。では、このような不動で無表情な「王」の作法は、記号表現として、何を語っているのだろうか。「王」の肖像の人格性の稀薄さ、自己主張の少なさは、見る者にどのような価値や理想を伝えようとしているのだろうか。あるいは何も伝えようとしていないのだろうか。

歴史学で、「集合的記憶」「ネーションの記憶」が論じられる場合、問題の出発点は、まず「権力の道具・手段」としての公共の記憶であり、つづいて「挑戦する側」の道具・手段としての別の記憶の対置である。このような批判理論は、マイノリティからの異議申し立て、承認の政治、アイデンティティの政治、などと射程が重なっている<sup>(16)</sup>。これに対して、集合的記憶のもう一つの側面である「意味」「共通善」を強調する、ナショナリズム的、コミュニタリアン的な立場がある。その実践的な課題は、ネー

ションなどの集団が歴史的に追求してきた「理想」「美德」「価値」を、抑圧や隠蔽の道具として否定し去るのではなく、「世界を意味あるものにする」「モデル」として「鍛練」することであり、関心は価値を体現したモデルとなる人物に集中する<sup>(17)</sup>。

アメリカ合衆国という政治共同体においては、そのようなモデルとなる筆頭はリンカーンであり、彼が献身した「自由、平等、個人主義」などの理想が「想起」され「記念」されることで、リンカーンは「社会のためのモデル」となっている。「ネーションの道德」は「リンカーンの目を通して」見るよう促される。また政府の政策を批判するにも「当時リンカーンが言ったことは……今日の世界戦争に関しても……有益で啓発的」と引用される。つまりリンカーンは、ネーションにとっての「鏡、灯り、そして枠組み」になっており、それが大理石像として物質化されているのである<sup>(18)</sup>。じっさい、リンカーン記念堂の大ホールにあるリンカーン坐像、左右の小ホールに刻まれたゲティズバーグ演説と第二次就任演説は、このような記憶を記念する装置にほかならない。記念堂の紹介パンフレットをみると、「自由のシンボル」ということばがサブタイトルのように印刷され、本文には「諸州の統合のシンボル」という説明があり、リンカーンのプロフィールの横に「リバティ」と刻まれた一セント硬貨が配置され、左右のホール壁の二つの演説は「自由と統合」に関するものだと言われている<sup>(19)</sup>。硬貨をデザインした者も、パンフレットを作った者も、この演説について解説する者も、そしてリンカーン自身も、市民として「自由」を最高の理想とする考えを共有し、推奨していることがわかる。しかしながら、ナショナルな理想がこのように一、二語に収斂するのは、かならずしも通例ではない。

ロンドンに現存する最古の銅像は、一六世紀末のエリザベス一世像であり、それ以後一八世紀まで銅像は主として王族のものに限られていたが、一九世紀末からネーションの発展に顕著な貢献をしたナショナルな偉人たちの銅像が屋外の公共空間に急増し、「公共の記憶」が成立しはじめた。それらの銅像が喚起しようとしていたものについて、光永雅明は二つのことを区別している。一つは、その人物のありのままの容姿や業績の写実的記憶である。もう一つは、その人物の記念に値する「美德を具体化する」ということであり、その美德はアレゴリー像で表現された。たとえば、ヴィクトリア女王像は「母性」「正義」「勝利」「真実」のアレゴリー像に囲まれ、グラッドストーン像の台座には「勇気」「志」「兄弟愛」「教育」が造形化されていた。いずれも、「ヴィクトリア時代の中上流階級」の諸理想をあらわすものである。しかし、イギリスの政治文化は、フランスなどとは異なり、「国家が率先して著名な人物たちの顕彰、記念行事をすすめたりしない」ために、銅像は「設置が無計画」で、量的にもパリほど多くなく貧困な印象を与えるほどだという<sup>(20)</sup>。

イギリスでアレゴリー像に造形される美德が、よくいえば普遍的、拡散的であり、一、二の価値語にも集中せず、ナショナルな主張にも集中しないことは、アメリカとの比較からも注目に値する。リンカーンがアメリカの「自由」（や「正義」「平等」など）の美德を体現している（と期待されている）のは事実だが、美德とする内容は、必ずしも古今東西で普遍的なものではなく、アメリカ的な特徴を帯びていることがわかるからである。ヨーロッパで盛んな、そして日本でも行われている価値研究<sup>ヴァリュー・スタディーズ</sup>は、美德や価値のそうした地域性、文化拘束性を明らかにする。「記憶の政治」によるそれぞれの自己主張に対する、外からの反発や違和感も、この文化拘束性に根拠をもっている。社会モデルの違いも、当然それぞれの社会の価値観に反映している。たとえばレイ・マランは、フランスのルイ十四世を論じた中で、絶対君主である「王」は「神という芸術家の自画像」であったと極言している。訳者の説明にあるように、この王権論は、<sup>ホステディア</sup>聖体の秘跡を説く「実体変化」の神学をモデルにして構築されている<sup>(21)</sup>。これと対比すれば、アメリカ社会は「出エジプト」をモデルとしている。「自由・解放」がキーワードとなるのは必然である。

明治政府の若いリーダーたちの欧米視察の報告書に、西洋人は「上下共に自己の情欲を遂げ、快美の生活をなす」という一念が旺盛だという観察がある。人類としての理想は同じ（「理趣は一に帰する」）でも、それが生じた自然条件、習慣、産業など（「原由」）が違い、したがってそこに成立した美德や嗜好など（「気尚」）が違ふという、違和感に裏づけられた洞察である。これに対して、「聡明で洞察力に富んだ岩倉一行が、なぜここで突然通俗極まる人種比較論をもちだしたか」（加藤周一）とする批判があるのは、筋違いである。ここは洞察が通俗的タームで語られているにすぎず、人種論から違和感がでてきたのではなく、逆に違和感が、当時流行の人種論の言葉を用いて表現されているのである<sup>(22)</sup>。

在世中に造られなかった明治天皇の銅像は、明治の終わりとともに、かなり密かな形で造形され、密かに公開された。ヴィクトリア女王像やリンカーン大統領像の顕示性、自己主張性と比べたとき、天皇像の秘匿性、主張の稀薄さは、きわだったコントラストを成している。このコントラストからみると、現代の欧米のパブリック・アートで、抽象的で無名のオブジェが主流になっているのは、興味深いことである。一昔前までの公的造形と異なり、あからさまな歴史の記憶や所有を目的としたものではなく、風景の一部として融けこむようにデザインされ、いわばポリティカルなものからエコロジカルなものへの傾向が強まっているからである。

#### 4 見ることによる所有、見られることによる受難

肖像が私的な場から公的な場にうつると、政治の歯車が回りはじめる。そして支配する者の肖像は、一貫して支配する装置とみなされる。しかし権力者においてすら、肖像を見せることが相手を支配することになるのか、肖像を見られることで逆に相手から反作用を受けることになるのか、二通りに問われなければならない。支配装置、記憶装置というタームを用いた論説では、もっぱら前者の問いのみがクローズアップされている。こうした「視線」の政治学をテーマとした多木浩二の『天皇の肖像』について、飛鳥井雅道は、「見えない天皇」から「見える天皇」までの分析はブリリアントだが、「天皇が見る」存在になるという節まで設けながら、「その天皇の側からの能動性の部分は、まだ今後に残されている」と、限界を指摘している<sup>(23)</sup>。飛鳥井のいう「天皇の側からの能動性」にも、二つに区別して考えるべきものが並存していると、私には思われる。これは、フジタニが近代日本の「記憶の場」としての国家儀礼、とくに「巡幸」というページェントに注目し、そこでの「天皇のまなざし」が、視覚的支配の機能を担わされながら、しだいに「匿名的なまなざしへ変化」している、という指摘とも関連する<sup>(24)</sup>。一般に、政治的な権力の働きと、象徴的な権威の働きは、ダイナミクスが異なっている。さらに肖像に関していえば、それが生者のものか、あるいは死者のものかによって、働きは異なる。つまり、「見る」＝「支配する」という等式は、無条件に成り立つとは限らない、ということである。この等式を自明のものと前提する、定関数のように単調な議論が少なくない。見ること、支配しようとする視線は、相手の視線と出会うことで、原理的には抗争状態になる。視線を外すのは、抗争を避けるための作法である。視線が正面を見据えないのは、見る者との抗争を迂回していることにほかならない。これは文化的な洗練であるばかりか、政治的な洗練でもあるだろう。

明治期、紙幣に天皇が描かれず、銅像にも刻まれなかったタブーは、さかのぼれば古来の触穢思想にたどりつく。王は日蝕や月蝕の妖光を避けたという記録も、この触穢思想の一つの表われにほかならない<sup>(25)</sup>。ところで、一般に「こもり」「物忌み」については、触穢をさけるという消極的な目的のほかに、他方では<sup>マナ</sup>霊力など新たな力の付着をまつ積極的な目的がある、と説かれる<sup>(26)</sup>。この宗教人類学的な「死と再生」説は、呪術師やシャーマンの観察から得られるものであり、邪悪な力の流入を避けることと、再生力の流入を待ち望むことは、流入する力の性質は逆だが、流入するという被影響感覚としては、

同じ内向きの方向性をもっている。このことを敷衍すると、天皇はあらゆる力の流入に対して受け身的である、といえる。これは原理的に、「戦う王」の資質ではない。後醍醐天皇のような抗争的な在り方が、「異形」といわれるのは、このためである。

視線に内在する「見る／見られる」という相互性は、支配にとって両義的であり、この両義性を制御するために、さまざまな政治的装置が工夫されている。御真影についての多木の議論を受けて、八木は「祀られることで隠されつつ現前し、現前するとともに絶対的なく見る>主体として登場し、しかもその姿そのものはく見えない><sup>(27)</sup>」と述べている。これは王権の一つのタイプ、見られることを迂回する王権の政治手法である。攻撃力を放射しない受け身的な王は、「見られる」回路を遮断しなければ、「見る主体」「支配する主体」としての役割を維持できないからである。

生前に自らの肖像・彫像を公衆の前に顕示したのは、不特定多数の攻撃を排除する圧倒的な攻撃力をもった人々であった。歴史的な例として、アレキサンダー大王をあげれば十分であろうし、現代の例としてはイラクのフセイン元大統領が典型である。このように、圧倒的な力をもった「戦う王」の肖像は、見られることにまったく恐怖がない。しかし権力者の最期は、公開処刑や死体展示であるか、幸いに天寿を全うした場合でも、死後に墓所や記念物が破壊されたり、とりわけ肖像や彫像が存在すれば、格好の身代わりとして毀損される。すなわち、「戦う王」は、必ず敗れる。比較的最近世界中が目にしたのは、ソ連崩壊にともなうレーニン像の破壊であり、つい先ごろ目にしたのは体制崩壊にともなうフセイン像の破壊であった。日本史の例でいえば、足利十五代将軍の木像が、そろって等持院昭堂に安置されているのは有名であるが、皇室への不敬が憎まれて、幕末に平田派の集団によって足利三代の木像の首が切り落とされ、位牌とともに河原に晒されるという事件があった。湊川神社にあった伊藤博文像は、日露戦争の講和をきっかけとする日比谷焼き討ち事件ののち、群衆によって引き倒され、市中引き回しの上破棄された<sup>(28)</sup>。

これに対してイエスの受難像は、二つの意味で恐れを超越している。「万軍の主」を背にした最強の王という意味で、またあらゆる侮蔑と暴力を受けたのち無抵抗に処刑されるという、考え得るかぎり最悪の状態にあるという意味で。諸宗教の礼拝装置を考えるならば、受難という一回起性の神秘を繰り返し想起させる、十字架のイエス像（キリスト教）を最も強力な記憶装置として、その対極には、石や木のような自然物、鏡や剣や玉のようなペルソナをもたない人造物を、神霊の一時的な依り代として用い、記憶を止めようとししない装置がある（神道）。その中間のどこかに、十戒を刻んだ岩を納めた契約の聖櫃があり（ユダヤ教）、聖地の方角を示すキブラがあり（イスラーム教）、シヴァ神その他の神像があり（ヒンドゥー教）、釈迦その他の仏像がある（仏教）。

ダニエル・エルヴィニュー＝レジェは、宗教も「集合的」な「記憶の鎖」であると表現し、近代とはその集合的な記憶の鎖が失われて健忘症に陥っている社会だと述べている<sup>(29)</sup>。これは、西欧キリスト教の記憶装置に満ちた文化の変質を指摘するものにほかならず、「歴史の神」の在り方からすれば病的な状態である。しかし「自然の神」への信仰をもち、むしろ忘却装置が機能している世界では、どうだろうか。西洋キリスト教文化の世俗目標としての「快楽」と「所有」は、文化に埋め込まれた心性にとって、その価値はあまりに明らかなが、文化を超えた心性にとっては、その特異性も、あまりに明らかである<sup>(30)</sup>。「快楽」「快適」という価値が西洋キリスト教世界に浸透しているとすれば、そこでの宗教儀礼は当然、「快楽」「所有」という価値に取り巻かれる。不可視の世界に接近するべく設けられた媒体としての礼拝施設が、西洋キリスト教世界では、身体的、儀礼的な快適さで埋めつくされ、世俗的歴史や文化的活動を記憶するための分厚い装置となっている。受難像を礼拝するキリスト教会が、所有にとりつかれているのはイロニカルである。

油絵という西洋的なメディアの含意を論じたジョン・バージャーによれば、「絵を買うことは、その絵があらわす物の外観を買うこと」だとはっきり認識したのはレヴィ＝ストロースだという。もしこれが本当なら、信じがたいほど最近のことだ。西洋的なものに拘束された自己認識の頂点にいて、「はるかな視線」をもってそれを超えたこの人類学者は、「対象物を捕らえようとする食欲な要求、野心のうちにこそ、我々の西洋文明の芸術の大きな独創性のひとつが宿っている」と喝破した。バージャーはこれを、「資本主義」が社会関係に対して及ぼしたことを、「油絵」は「ものの外観」に対して行なったと並置している。ところが「油絵具」は、「所有者の快樂のために確実なものを与える」というその基本的な性質のために、「形而上的な象徴」を表現できない。西洋絵画のなかで霊的な作品の筆頭であるウィリアム・ブレイクについて、人物が実体を失って、透明になったり、輪郭の区別がつかなくなったり、重力にさからったり、触れられなかったり、こうした「絵具の”実体性”を超越しようとするブレイク」のさまざまな試みは、油絵の「意味と限界に対する深い考察から引き出されていた」といわれるとおりである<sup>(3)</sup><sup>1)</sup>。油彩と水彩の対比に限らず、「所有に取り憑かれた」(レヴィ＝ストロース)などと表現される人間タイプと、「生への執着が比較的すくない」<sup>(32)</sup>などと表現される人間タイプとの、ほとんど生理的な感覚の差異があることを、考えざるを得ない。

ここで浮き彫りになっているのは、「所有すること」にとらわれた西洋が、油絵によって表現する「ものの外観」のリアルな質感である。そのような物質的な生々しさは、いわば霊的な生々しさを害う。神秘的という言葉の語源が「目や口を閉じる」という意味のギリシア語にあるという定説どおり、静かに瞑目して形や色を忘却することで、物質を超えたリアリティへの入り口が開かれるのである。

## 5 見えるものは見えないものを隠蔽する

このように、造形の営みである美術史においてすら、可視化、物質化のためらいのようなものが感じられることがある。国民性論や比較文化論は、偏見に満ちたエスニック・ジョークや、断片的な印象とカルチャー・ショックにもとづいた旅行記から、精神史、文明史、価値哲学のような大枠をもったもの、また社会調査法による数量的なものまで、さまざまなアプローチがある。しかしスタイルや方法の差異以前に、細やかな感性がもった印象や洞察は、直感的な驚きや違和感を反映している。表面的なものが解消し、知的理解が進んでも、このような違和感や驚きは残る。すくなくともそれらを「重ね焼き」することで、ある特徴的なすがたが現れる

明治日本を訪れた多くの「西洋人」の中に、自分の親しんだ文化とは選択と洗練を異にする美に驚き、その内在的意味に共感した人々があつた。その評価は、西欧キリスト教なものとの対極にあるような、壮大ではなく繊細、明示的であるよりは暗示的、豪華であるよりは質素、複雑であるよりは簡素、などなどと形容される、いわば西欧美のネガとしての美であつた。近代の日本の自己文化理解は、こうした外からの視線を取り込んだもので、一言に逆オリエンタリズムとも呼ばれる。しかしそれを何と呼んで批判しようと、感覚の正確な人々による白紙上への線引き、無地の分節は決定的である。

谷川徹三以来よく取り上げられるようになり、最近では梅原猛らが唱道している縄文論の発端となつたのは、岡本太郎のエッセイであつた。その縄文論と同じ頃、岡本はまた沖縄を主題にした日本文化論を試みている。沖縄論も縄文論も、もうひとつの日本、「忘れられた日本」の探求であり、どちらも、「生活」「生命」「力」「極限」「強烈」「凄み」など、一言でいえば生命主義的な価値でとらえられている。しかし縄文論になく、沖縄論のみにあつて注目すべきは、御嶽<sup>うたき</sup>についての洞察である。御嶽という祭祀空間に、『何もないこと』の眩暈<sup>めまい</sup>を覚えた岡本太郎は、そこに、神道祭祀の原型である神籬磐境<sup>ひむろぎ・いわさか</sup>の雛型をみている。これとまったく対極的にとらえられるのは、エジプト・ギリシャ・ローマの神殿、彫刻、

殷・周の青銅器、隋・唐・奈良の仏教芸術などの「余剰なエネルギーの奔流」であり、そこには、「生活から切り離された凄み」はあるが、御嶽にみるような「絶体絶命の生命の流動」がない、と対比している。「何もないこと」の感覚は、岡本太郎以外の多くの日本文化論や神道論でもしばしば指摘されており（無、間、清浄、簡素、中空、ブラックホール原型、など）、むしろ陳腐な議論であるが、その感覚の長所と短所を含めて、この印象は決定的であると私も思う。

「素肌で神にふれ、対決する、きびしい切実なつながり、その緊張を忘れ、人間はこのようにあまりにも人間的な形式主義によって、神をまつりあげる。それは逆に神聖感を消し去り、同時に人間としての充実感をも失わせてしまうのだ。……

私は今まで、エジプトの神殿、アクロポリス、出雲大社が神聖だと思っていた。しかし何か違うのではないか。それは人間の意志と力にあふれた表情、いわば芸術の感動ではなかったか。……

沖縄の御嶽でつき動かされた感動はまったく異質だ。なに一つ、もの、形としてこちらを圧してくるものはないのだ。清潔で、無条件である。だから逆にこちらから全霊をもって見えない世界によびかける。神聖感はひどく身近に、強烈だ<sup>(33)</sup>。」

大小の人工物や形式に満ちた、歴史的な宗教財から迫ってくる文化の圧力と、いわゆる文化遺産のないにもない空地で肌にしみとおってくる「素肌の敬虔さ」との対比が、バイタリスト岡本太郎によって、ここで鮮やかに言い分けられている。やや乱暴に見えるが、しかし二つのモメントの違いがあるという洞察は、大掴みではあっても乱暴ではない。ここではその洞察をやや修正して、一つの大づかみな問いを出したい。「キリスト教世界はなぜ記憶装置／所有装置に満ち、神道世界ではなぜそれが稀薄なのか」という問いである。あらゆる文化的装置による想像と記憶に満ちた宗教がある一方、それらを拒否するような神聖感があるというのは、断片的で乱暴ながら、神聖感の「異なったモメント……を一応両極に対置」するという意味では有効である。

油絵の具という材料の質感、リアリズムは、物質的生々しさを表現する一方、霊的生々しさを害ってしまう。では水彩画、あるいは墨絵や、黒一色の素描は、霊的なものを表現しやすい材質なのだろうか。美学美術史の田淵安一は、「色彩」の語源説を手がかりに、インド・ヨーロッパ語の原初的感性を論じている。ウェブスター辞典によると、「カラー」は、＜隠す＞という意味のラテン語 *celare* に近く、さらに「ヘル」とも同源であり、どちらもインド・ヨーロッパ語で＜隠す＞を原義とする。＜隠す＞という語が「色彩」と「冥界」に分化したことに、田淵は「隠すという漠然とした気持ちよりはもっと具体的な遮蔽物、なにかヴェールのようなイメージ」を想像している。他方、＜隠す＞の対語としての＜露わす＞を語源とするフェノメノン、ファンシーなどの言葉は、ギリシア語の *phainein* に関係がある。こうした一対の語群を説明したあと、田淵は、「現象」とはギリシア人にとって「なにか輝くもの」「光のなかに自らを現わすもの」であり、「色」はローマ人にとって「現象」した「事物」を隠すものである、とまとめている。画像や彫像との関連では、「聖観念を人体で表現する芸術思考」は、ギリシア・ローマ的な特殊な文化の＜かたち＞であるのに対して、ケルト人は「聖なるものの人体表現について、すくなくとも自然主義的表現には強い抵抗があった」という<sup>(34)</sup>。

「聖観念を人体で表現する」ことに、日本でも抵抗があることは、たびたび触れたとおりである。では、聖観念はどのように表現されているだろうか。和辻哲郎は、記紀神話の神を四つに分類（祀る神＝天皇、祀るとともに祀られる神（アマテラスなど）、祀られるのみの神、祀りを要する祟り神）したうえで、アマテラスの尊貴性の根源は、その「発現きたる通路」であるところに由来する、と論じた。こ

れを受けて八木公生は、この「通路」性「媒体」性が天皇の本質でもあるという<sup>(35)</sup>。

光にせよ、通路にせよ、それらはものが現象する場、媒体である。分厚く隈無く塗られた「色彩」によって、宗教施設が荘厳されれば、不可視の「光」の現象は隠蔽されてしまう。これは多くの宗教で起こることだが、隠蔽する色彩の華麗さや物質の厚みに圧倒されて、色彩や形を成り立たせている不可視の光が忘却される時、「潜在の世界」に由来するべき神聖感覚は麻痺してしまう。そうした色彩や物質のもたらす感覚は、「威圧」や「呪縛」に対抗する「呪術」的なものとなるが、逆に自らも、威圧的、呪縛的にならざるを得ない。そこでは力と力の対抗、つまり政治が主題となり、不可視の世界とその力は忘却されるのである。

## 6 近代と葛藤する古代的な祭司－王

古代的なものが、時を超えて近代に蘇ったとしたら、あらゆる異形なものの遭遇・接触がそうであるように、多かれ少なかれ、乱れが起こる。近代天皇制の特徴は、古代的な状態を相続してきた祭司－王が、その延長線上で、近代的に機能することを求められたところにある。これは、批判する側からも、擁護する側からも、指摘されるところである。たしかに古代と近代は、随所で不協和音をたてたようである。天皇の銅像という問題も、その一環である。実際には造られたが、存在していないと思われるほど、その存在は隠されている、少なくとも顕示されていない。このような秘匿傾向は、美術史にも宗教史にもたどることができる。こうした近代天皇制がおかれた葛藤を、王権一般の在り方から考えてみたい。

最も有名な王権論の一つとして、ヨーロッパ政治思想とキリスト教神学の交点にある、カントロヴィッチの『王の二つの身体』(一九五七)がある。これは王の政治的身体を、キリスト論、教会論のタームで論じたものであり、単純化すれば、「権力と表象の関係」が主題である<sup>(36)</sup>。他方、人類学には、王権(共同体のリーダーシップ)に関して、最も包括的な枠組みを提供するものとして、「シャーマン－祭司－王」という図式がある。ホカートの社会人類学的な王権論は、「祭司－王」にテーマがしぼられており、これはある意味で、カントロヴィッチの「二つの身体」論と射程が重なっているが、主題はまったく異なる。一人の王の中で、世俗的、宗教的機能が融合している状態に注目するカントロヴィッチに対して、ホカートは二つの機能が二人の首長に分担されていくプロセスに注目しているからである<sup>(37)</sup>。さらに、ホカートに先立つフレイザーの呪術論は、「祭司－王」とは別立てで、「王としての呪術師」(＝「シャーマン－王」)という章立てをもっている。ここでは、王、祭司、呪術師＝シャーマンという三つの主導的人物が、登場場面を別にしながら、勢揃いしている<sup>(38)</sup>。さらに、「シャーマン－祭司」と並べるテーマ設定が急増したのは、エリアーデの『シャーマニズム』の大成功を受けた一九六〇年代以降である。この流れを受けて、「シャーマン－祭司－王」という図式が作られた。佐々木宏幹によれば、この三つの機能のうち、原理的にも経験的にも、最初に起こるのは、「シャーマン」と「祭司－王」の分化であり、その後、「祭司」と「王」の分化が起こる<sup>(39)</sup>。

神武天皇以来の天皇は、宗教性の濃淡はあるにせよ、一貫して「祭司－王」である。時代によって、政治的実権が稀薄な、ほぼ「祭司」のみの段階があったり、政治的権力を凝集されたほぼ「王」のみの段階があったりするが、そのつど「先祖返り」をして、「祭司－王」の状態を相続している。

天皇の原理を、「祭司－王」ととらえることは、管見のおよぶ宗教学や人類学の分野では、ほぼ定説といてよい。しかし、この周知のトピックの含意するところは、「天皇の銅像」という主題とからめて考えてみたとき、おどろくほど鮮やかであることがわかる。

シャーマン、預言者、霊媒、神秘家、聖者などをつなげてみると、天皇はこのどれでもあり得ない。

神との交渉は非・直接的であり、祭司として神に向かい合って立つのみである。神について語る時も、預言者のように断定的ではなく、もちろん霊媒のような一人称でもない。「……ならば、……だろう」「……ならば……給え」という、神意を付度するか、人間側の希望を伝える表現になる。

様々な反響があった『昭和天皇独白録』をみると、「伊勢神宮の神」は「平和の神」であるのに、戦勝などを祈ったので、お怒りになったのではないかと自問する一節がでてくる<sup>(40)</sup>。私の知るかぎり、この一節が問題にされたことは一度もない。それほど、これは政治的には無意味な発言である。しかしここには、背広姿の生物学者としての「ヒューマニスト」の天皇でもなく、軍服姿の「戦う王」としての天皇でもない、迷いつつ信仰する、かぎりなく平信徒に近い「祭司一王」としての天皇がみえる。迷いつつ信仰する「祭司一王」という言葉で、私はあるタイプの首長を念頭においている。たとえば哲人王、ローマ皇帝マルクス・アウレリウスの『自省録』の中にある「もし神が私と私の子供を……」といった一節には、ウィリアム・ジェイムズが『宗教経験の諸相』で指摘したように、「霜をおいたような」冷たい信仰の響きがある<sup>(41)</sup>。またリンカーンのゲティズバーグ演説には、「もし神がこの戦争を……」という、神の正義の計画を付度する響きがある<sup>(42)</sup>。この二人も、神意を付度しつつ祈る「王」であり、神に直結したシャーマンのような存在ではない。「もし神が……ならば」という条件節つきで歴史や社会を語る語り方には、祭司的あるいは信仰者のという意味で、共通するものがある。

シャーマンは、神と人との媒介者であり、神そのものともなり、当然神の代理、表象ともなり得る、人間集団に向き合うモデルである。そのシャーマン性に引き付けられて、「シャーマンー祭司」も「シャーマンー祭司一王」も、神の側から人間集団に向き合うモデルをとる。したがってシャーマン・モデルの肖像・表象は、人間側から礼拝される対象になる。他方、祭司は人間を代表して神に儀礼を行なうもので、人間集団の側から神に向き合うモデルである。「祭司一王」は、祭司性に引き付けられて、人間の代表として、神に向き合わねばならない。したがってこちらに顔を向けた祭司を肖像化した場合、それは原理的には礼拝対象にはなり得ない。祭司の宗教性は、神に向いた姿勢にあるからである。

さらに祭司と分離した世俗の王は、神に向かって礼拝する役割をもたない。その支配は、世俗的力であり、王の視線は支配力の象徴であり、したがって、正面を向いた肖像は、世俗的権力者のモデルどおり、支配の力学を発揮する。「シャーマンー祭司一王」が、神から離れて世俗化してゆく、この三つの在り方を比べると、そのいわば中間段階というべき「祭司一王」のモデルは、肖像化されたり、とくに礼拝対象とされたりするとき、安定した回路から逸脱することがわかる。典型的な「祭司一王」である天皇が、肖像化、銅像化に消極的なのは、このようなしかるべき理由があるのである。

天皇とキリストは、戦前の議論ではしばしば競合したが、これは偶然や強弁ではなく、モデルとして等価なものが作られたからである。さらにいえば、規模の大小やレベルの高低を問わず、生き神信仰や英雄崇拜やシャーマニズムなど、あらゆる人間崇拜は、このようなモデルをとる。近代日本にも、当然さまざまな人間崇拜があり、それらは互いに、またとくに天皇崇拜と競合していた。キリスト論がそうであるように、人間崇拜の対象になった人物およびそのイコンは、つねに神と人のあいだを揺れ動く。しかし、モデルが等価的であっても、つらなる神格の違いによって、人間の性格が異なるのは当然である。戦争神に接触する人間と、農耕神に接触する人間とでは、理想とする価値が異なるのである。

## ＊

銅像破壊の例は、本文中でもいくつか事例を述べたように、おびたしい。銅像に限らず、文化財が下賤の者の手によって壊されることは、むしろ通例といってよい。本章と関連するエピソードをあげれば、若き明治天皇の騎馬像がある旧多摩聖蹟記念館は、元宮内大臣・田中光顕が中心になって一九三〇

年に建設されたが、本館のほど近くには「田中光顕翁寿像」と刻字された胸像の台座だけが残っていて、上にあるべき頭部がなくなっていた。ここにあった寿像は、一九二九年に渡辺長男が制作して、田中光顕の故郷、高知県の青山会館に寄贈されたものと、同じであるらしい<sup>(43)</sup>。記念館や記念像が造営されるには、社会的エネルギーが一定のピークを超えねばならないが、勢いが失墜すると、鬱憤をもった者の手によって、記念物、文化財はたやすく破壊されるのである。またすでに言及したように、旧多摩聖蹟記念館にある、一九七〇年代に造られた明治天皇立像は、現在「五賢堂」に納められている。内覧した際の専門員の説明では、修復の折にここに移し、本館の一角では目が届かないので、管理上の問題からそのままになっている、とのことであった。このささやかなエピソードと説明も、管理者の目が行き届かなければ天皇の銅像が毀損されるかもしれない、という懸念を語っている。憲法やタブーで取り囲まれなければ、権力を所有しない「祭司－王」としての天皇の権威は、それほど無抵抗なものと、感じられている。暴れるスサノヲを見て岩戸に隠れた皇祖神アマテラスの、女性的で平和的な神話的属性が相続されているからだろうか。

## 7章 日猶同祖論——世界史の中心をめざす起源神話

「日猶同祖論」という、一九世紀半ば過ぎから語られはじめ、現在でも出版界の片隅を占めるトピックがある。これは「ナショナリズムの世紀」に世界中で流行した、「民族起源」「文化的根源」に関わる想像力の産物の一例である。日本版の起源論に限ってみても、神話の「高天原」を地上に探す思考から、歴史地理的な近さにもとづく日韓（鮮）同祖論や南東論をはじめとして、日本民族のルーツを世界各地に比定する種々のヴァリエーションがあった。それらの中でも、日猶同祖論は、時空間および実感の隔たりが最も遠いグループに属している。あまり知られていないことであるが、これは日本だけの孤立したエピソードではなく、イギリスやエチオピアやジャマイカ、モルモン教そのほかにも広く見られる、旧約聖書の「失われた十部族」という主題に由来するものである。

私が日猶同祖論に関心をもつようになったのは、大本教祖、出口王仁三郎とその周辺の発言の中に、「神の経綸」が説かれる文脈で、日本とユダヤの関係が唐突に出てくるのを目にして以来である。関心を広げていくプロセスで、さまざまな「歴史の神」の声に混ざって、このような日猶論も現実政治の中にかすかに響いているのがわかった。この主題が活発だったのは、日本が世界史の闘技場に、主要なプレイヤーとして参加した時代であり、そこでは歴史や民族や人種の思想が、現実政治を大きく動かしていた。ただし、日韓（鮮）同祖論や南島論が植民地主義イデオロギーになったのと比べ、日猶同祖論は歴史地理的なあまりの遠さから、ほとんど政治の口実にならなかった。

儒教や仏教との遭遇は古代日本に辺境意識を植えつけたが、それに対抗して、日本の宗教が世界の諸宗教の根源であるという思想は、反・本地垂迹説にはじまり、吉田神道（＝元本宗源神道）にその徹底した姿を見る。この流れは、国学を経て復古神道につながる。明治になるとキリスト教との対抗説が主になり、しかも宗教に加えて、人種と文明の布置が問題となってくる。三世紀近く島国に引きこもっていた日本が直面したのは、地球規模の人種論の世界でもあったからである。開国して半世紀ほどのち、非・白人国家として唯一の近代国家と認知されて以後の日本は、ヨーロッパの人種論、植民地主義に対抗して、人種差別撤廃を唱えたり、あるいは東西文明の対峙図式を唱えたりする一方、異説として、西アジアやヨーロッパの諸民族との血縁関係も唱えられた。たとえば、日本民族はギリシア系とされたり、ユダヤ系とされたりもした<sup>(1)</sup>。後者が日猶同祖論にほかならない。ヘレニズムは近代哲学の母胎であり、ヘブライズムはキリスト教およびイスラーム教をあわせて世界最大数の信者を有する世界宗教の母胎であるから、かりにこれらを取りまとめると、フィクションとしてもスケールの大きすぎる主張になる。日猶同祖論にかかわったのは、近代的な知識人と民衆宗教の教祖という二つのグループに大別できる。まず知識人の同祖論を概観してみよう。

### 1 近代知識人の日猶同祖論

近代世界に身元証明をする必要に迫られた日本では、文献、遺蹟・遺物、信仰、言語、神話、衣・食・住その他の文化項目を資料として、さまざまな起源説・系統論が構成された。日猶同祖論のような「はるか遠い起源」論は、現在の定説とは、この資料の取り方に大きな違いがある。記紀や魏志倭人伝といった資料のほかに、後代の偽書とされる『上記』『秀真伝』『富士宮下文書』『竹内文書』などを典拠にしたり、『聖書』その他の断片的な資料を大胆な仮説でつなぎあわせたりして、原日本人あるいは皇室、その伝える文化・信仰の起源を、古代ギシリア、古代ユダヤ、古代シュメールなどに求めたり、最も極端には諸文明の発祥を古代日本に求めたりした。ユダヤ人問題そしてキリスト教は、一九世紀西洋の重要な関心事であったため、日猶同祖論という主題は、牧師や軍人といった、前線で西洋に直面する実践

的知識人の一部にアピールした。

ユダヤとの関係についての異説は、来日したスコットランド商人ノーマン・マクレオドの著書『古代日本の縮図』（一八七五年、長崎、ライジング・サン・オフィス刊）に始まる。この書物は長く翻訳されることはなかったが（一九八七年に抄訳）、断片的に言及・引用されることで、日猶同祖論のスタイルを確立したといつてよい。「失われた部族探索者」（後述）の一人マクレオドはそこで、日本人の風貌や風習、神道の建築や作法のなかに、古代ユダヤの痕跡があると主張した。たとえば、「天皇こそ疑いもなくエフライムの家の長」「随行員は全員がユダヤ人の顔つきをしていた」「イスラエルの神殿と日本の神殿はともに幕屋の形をしており」「神社には、今の契約の箱とそっくりの形をした箱が祀られている」「日本は良きにつけ、悪きにつけ、昔のイスラエルの伝統をそっくり今に伝えている」などである<sup>(2)</sup>。

日本人として最初にまとめた形で日猶同祖論を発表したのは小谷部全一郎（一八六七生）である。秋田に生まれ、アイヌ社会で暮らし、千島を探検したりしたのち、渡米してエール大学などで神学を学び帰国、横浜で牧師をしたのち、アイヌ人のための実業学校を設立し、国学院大学講師もつとめた。シベリア出兵の通訳として派遣されたのを利用してジンギス汗の遺蹟を調査、帰国後の一九二五年に発表した「源義経＝ジンギス汗」説で有名になった。『日本及日本国民之起源』（一九二九）<sup>(3)</sup>において、正月行事、屈身挨拶、足を洗って家に上がる、盆踊りの折の掠奪結婚、捺印、相撲など、日本とユダヤの風俗、習慣が似ていること、とくに鳥居、塩撒き清め、賽銭箱、神輿、拍手などが神道とユダヤ教に共通することなどに基づき、日猶同祖論を展開した。そして日本民族の中心になったのは、失われた十族のうちのガド族とマナセ族であり、天皇をミカドというのはそのため、またガドの長男のゼポンがニッポンという国名のもとになった、などと主張した。

酒井勝軍（一八七四生）は、はじめ反ユダヤ主義に触れたのち親ユダヤ主義に転じ、やがてピラミッド論とからめた日猶同祖説を展開した人物である。山形に生まれ、はじめ仙台神学校、のちアメリカのムーディ聖書学院で学び、帰国後日露戦争に従軍し、シベリアでは反ユダヤ主義にふれて、一九二五年に『猶太人の世界征略運動』『猶太民族の大陰謀』『世界の正体と猶太人』の反ユダヤ三部作を出版して、はじめてユダヤ問題を広く世に知らしめたとされるが、二七年のパレスチナ訪問の頃から熱烈な親ユダヤ主義に転じた。二八年に『竹内文書』に触れてからは、日本が人類文化発祥の地とする史観を持つに至り、『モーゼの裏十戒』『神代秘史』などを出版した。三二年に日猶協会を設立、三四年は広島にピラミッドを発見したと主張して、ピラミッド騒動の発端になった。三六年、神秘之日本社を設立、機関誌『神秘之日本』（一九三六～四〇）において日猶同祖論を展開した。そこでは、ユダヤの民が慕い求めるシオンとは日本であり、日本はエホバの秘蔵国であり、天皇が世界を統一する、と繰り返されている。論説の要は、「イスラエルの正系」であるエフライム族と「万世一系との関係を探求」という「国体擁護」にあり、「日本の使命」の最終目的は「世界人類の幸運を司ること」と主張された<sup>(4)</sup>。

川守田英二（一八九一生）は、民謡の囃言葉をヘブル語で説いた。岩手に生まれ、仙台神学校、エール大学を卒業、サンフランシスコで長老教会の牧師をつとめ、のちにアメリカ西部の邦人教会連合会長となった人物である。『日本ヘブル詩歌の研究』（一九五六）<sup>(5)</sup>は、青森県民謡「ナギヤド・ヤラ」はヘブライ語ではないかと思いつき、そののち日本各地にのこる民謡がほとんど古代ヘブライ語で解釈できるということから、日本語の語源の一つをヘブライ語とする言語学的な仮説に発展した。また旧約聖書研究から、預言者イザヤに率いられた南朝ユダの正統が日本に渡来したという「大胆な結論」にいたった。聖霊主義的なキリスト教説の日本版として、イエス・キリストは伊勢神宮の神霊の受肉であるという説も説いた<sup>(6)</sup>。

日猶同祖論とまでは行かないが、古代日本がユダヤと深い関わりを持ったことを主張したものはほか

にもある。『竹内文書』に示唆を受けてキリスト日本渡來說を展開し、青森県戸来村<sup>へらい</sup>にキリストの墓があると唱えた、山根キク（一八九三生）の『光は東方より』（一九三七）<sup>(7)</sup>は、この領域ではよく知られたトピックである。学界内では、佐伯好郎（一八七一生）の『景教碑文の研究』（一九一一）『景教の研究』（一九三四）、とくに「大秦を論ず」（一九〇八）は、日本史の中の景教（およびその背後にあるユダヤ教）の痕跡をたどり、「秦氏」＝ユダヤ人説を論じたもので、「伊佐良井の井」＝イスラエルの井戸、「大辟神社」＝ダビデ神社、という解釈はしばしば日猶同祖論者に引用された。

軍人では、四天王延孝（一八七九生）、安江仙弘（一八八八生）、犬塚惟重（一八九〇生）らが日猶論に関与した。外交軍事に直結することもあり、反ユダヤ主義と親ユダヤ主義が激しく交錯するのが彼らの特徴であり、外務省史料を詳査した阪東宏は彼らの言動を、「独自の愛国心理から発した……妄想」「ユダヤ人利用工作」とまとめている<sup>(8)</sup>。

近年になっても、引用で埋まった日猶同祖論のほか、ややオリジナリティある日猶同祖論は新たに出てきている。ヨゼフ・アイデルバーグは、八坂神社で住み込みの研修をしたこともあるユダヤ人で、日本語とヘブライ語、神道とユダヤ教、神社と古代ヘブライの至聖所、これらがそれぞれ驚くほど似ていることを、改めて主張した<sup>(9)</sup>。

同時代の牧師による日猶同祖論としては、豊橋キリスト教会牧師の小石豊の説があげられる。小石は、日本が先進国のなかで唯一キリスト教が浸透していないのは、「日本人をしてキリスト教を受け入れさせない……神の経綸」があるからだという。そして「メシア預言」を旧約の中から引き出すのと同様に、「十部族預言」を引き出そうとするのだが、この発想は昭和初めの牧師や神学者たち、のちにみる世界各地の聖職者たちとまったく同じである。日猶同祖論としての結論は、聖書預言の条件からみて、日本は失われた十部族そのものになる。この失われた十部族（＝日本）が、世の最後に残された二部族（＝ユダヤ）と一つになる様子は、旧約の預言を綴り合せて、熱狂的に語られている<sup>(10)</sup>。

なお、日猶同祖論と表裏してユダヤ陰謀説の系譜もあり、その最近の論者としては、宇野正美、太田竜らがある。このうち、かつて左翼の活動家であった太田はユダヤを近代主義の元凶として簡素な生活への回帰を唱えているが、宇野は日猶同祖論とセットでユダヤ陰謀説を説いている。つまり、日本と同祖なのは古代ユダヤ人＝スファラディ・ユダヤであるという立場から日猶同祖論を説き、現在のユダヤ人のほとんどはアシュケナージ・ユダヤと呼ばれる別人種だとする立場からユダヤ陰謀説を説いている。のちにみるように、これはアメリカの英猶同祖論にも頻出する善悪二元論のレトリックである。一方で「この大不況は陰謀である」というように、世界経済や外交問題のすべてが、いわゆるユダヤの世界支配計画によって操作されていると言いつつ、他方で、日本は古代ユダヤの正統でありやがて全世界は日本を盟主として統一されるという対抗説が出される。しかもその証拠品が、四国の剣山に埋められている「ソロモンの秘宝」、ユダヤ人が探し求める「契約の聖櫃」であるとされる<sup>(11)</sup>。

牧師や神学者や軍人など、周辺の知識人層のこうした「民族学の大失敗」とも表現される手法の問題点については、英猶同祖論なども検討したのち、まとめて触れることにする。

## 2 民衆宗教の日猶同祖論

知識人による日猶同祖論のはじまりと同じ時期、同じような日猶同祖論を唱えはじめたのが、大本教（明治三二年立教）である。この主張は分派教団にも継承され、とくに生長の家を介した孫教団にあたる日本エホバ教団（昭和二四年立教）においては、日猶同祖論を教義の中核に置いている。

大本教の日猶同祖論というのは、正確には出口王仁三郎の日猶同祖論であり、出口ナオの『お筆先』には出てこない。日本が宗源国であるという主張は、出口王仁三郎の思想だけでなく、出口ナオの『お

筆先』にも随所にみられるが、ユダヤとの同系がその論拠になっている点で、出口王仁三郎はまったく異なっている。『霊界物語』および側近の聞書きに、次のような発言が記録されている。

「大本第二次事件の予審調書がフリーメーソン本部に入ったから、もう大本は大丈夫だ<sup>(12)</sup>。」

「ユダヤ問題がわからぬと駄目だぞ。……『王仁はユダヤのことを悪く書いたことはない。これを読め』と霊界物語第六四巻（校訂本では六四巻上）を示されました<sup>(13)</sup>。」

「ユダヤと言ふことは、神命奉仕者と言ふことで、神様から選ばれたのだから神の選民なのだ。イスラエルと云ふのはユダヤと同じ事。天孫民族とは全然違ふ。日本は天孫民族だから選民とは違ふんや。直系や。ユダヤの三分の一は良いので三分の二は〇いので、之がフリーメーソンをやっているのである。今の戦いは之がやっている。イスラエルの十二の支族は選ばれたのや。一番いいのが日本へ来てゐるので日本民族だ<sup>(14)</sup>。」

日本は世界の中心・雛型であるという思想にも、次のように日猶論が織りこまれている。

「ユダが暫く世界を統一する。それから〇〇の番だ<sup>(15)</sup>。」

これらと連動する万教帰一という思想は繰り返し随所で説かれているので、具体的な活動を見たほうがわかりやすい。大正一二年には、宗教協力を標榜するバハイ教や、道院・紅卍字教との提携が始まっている<sup>(16)</sup>。大正一四年には、世界宗教連合会を北京で発足させ、日本では万国信教愛善会を組織、やがてそれは人類愛善会となった。このような、日本（皇室）を中心とした宗教協力、世界平和への動きが、当事者の思惑とは別に、日本の膨張主義に親和性があることは疑いなく、これと当時のさまざまな「八紘一宇」「大東亜共栄圏」の主張との響きを聞きわけるとは難しい。じっさい、それが日本の大陸進出や満蒙政策の口実の一つとなったことが指摘されている<sup>(17)</sup>。

この、出口王仁三郎の日猶同祖論、万教帰一・万教同根思想、日本（皇室）中心思想は、続く大本系の教団にさまざまな形で影響を与えている。中でも、「日月神示」という自動書記文書によって、重要な位置を占めているのが、「ひかり教会」「至恩郷<sup>しおんきやう</sup>」を創始した岡本天明である。天明は、昭和一九年から没年まで自動書記による数字を綴った神示を出しつづけた<sup>(18)</sup>。

日猶論は、次のように暗示されている（文中の「石屋<sup>イシヤ</sup>」とはフリーメーソンのことである）。

「イシヤの仕組にかかりて、まだ目さめん臣民ばかり。日本精神と申して仏教の精神や基督教の精神ばかりぞ。今度は神があるか、ないかを、はっきり神力みせてイシヤも改心さすのぞ<sup>(19)</sup>。」

「コノカギハイシヤトシカトテニギルコトゾ<sup>(20)</sup>」

「『イスラ』の十二の流れの源泉判る時来たぞ<sup>(21)</sup>。」

「今度は根本の天の御先祖様の御霊統と根元のお土の御霊統とが一つになりなされて、スメラ神国とユッタ神国と一つになりなされて末代動かん光の世と、影のない光の世と致すのじゃ<sup>(22)</sup>」

万教帰一・万教同根については、次のような神示が繰り返し出てくる。

「釈迦祀れ。キリスト祀れ。マホメット祀れ。カイの奥山は五千の山に祀りてくれよ。……まだまだ祀る神様あるぞ<sup>(23)</sup>」

「天之日月の大神様は別として、雨の神様、風の神様、岩の神様、荒の神様、地震の神様、シャカ、キリスト、マホメットの神様百々の神様皆同じ所に御神体集めてまつりて下されよ<sup>(24)</sup>。」

「日月大神、キリスト大神、シャカ大神、マホメット大神、黒住大神、天理大神、金光大神、老子大神、孔子大神、総て十柱の大神は、光の大神として斎き祀り結構致してくれよ、富士晴れるぞ、岩戸開けるぞ<sup>(25)</sup>。」

大本系の多くの関係者から「大本神諭の続編」と言われているように<sup>(26)</sup>、『日月神示』は、出口ナオの『お筆先』の文体と出口王仁三郎のキーワードがミックスされたものになっている。

生長の家（昭和四年立教。創始者・谷口雅春）では、立教当初に「万教帰一の神示」が出され、皇室中心主義的な教団として、第一グループに属するといえるが、ことユダヤ問題に関しては、『神を裁く』においてエホバを復讐の神であるとしてのち、ほとんど言及していない。世界救世教（昭和六年立教。創始者・岡田茂吉）には、メシア教を名乗った時期があることから、万教帰一・万教同根思想は明らかに見て取れるが、日猶同祖論、天皇中心思想は見られない。これは分派教団の一つである世界真光文明教団（昭和三四年立教。創始者・岡田光玉）でも同様である。創始者の岡田光玉は、モーセ、ヨハネ、イエス、マホメットらに、御使いの神を遣わして啓示を与えた主神が、自らにもまた啓示を賜ったとした。万教帰一・万教同根の思想がベースにあることは明らかであるが、日猶同祖論は背後に退いて見えなくなっている。大本光之道（昭和三〇年立教。創始者・宝観主光）には、「大本神流」という表現がある。これは孔子・釈迦・キリスト・マホメット・中山みき・広池千九郎・出口なお・出口王仁三郎・自観明主・宝観主光という十聖人を、主神の意志を受けた霊統とする、万教帰一・万教同根思想の端的な表明である。しかし日猶同祖論は表立っては見られない。

大本に見られた万教帰一・万教同根、日猶同祖論、日本（皇室）中心主義の三つを、日猶同祖論を軸にして前面に押し出した例として、日本エホバ教団があげられる。教祖の宇田川豊弘（一九一二～九二）は、バプテスト派の牧師や生長の家の講師を勤めた人物で、戦時中には中国で運命学を学び、帰国してからは、弘く聖人の教えを活かすという意味で「弘聖閣」を組織し、昭和二五年にはこれを「日本エホバ教団」とした<sup>(27)</sup>。そこでは万教同根・万教帰一が、「主経典を旧約聖書とし、副経典を新約聖書、大蔵経、四書五経、古事記等人類の福祉幸福に寄与するものを所依の経典とし……先哲聖人はすべて真之神から遣わされた預言者であることを認め」と述べられ、日猶同祖論は次のように言われている。

『シロの来る時』とは、キリスト教の人々は、マーシーアハ即ちメシア、救い主たるキリストが来る時までであると信じ、ユダヤ人は新たなる預言者の来る時であると信じている。シロとはシオンと同じであろう。シオンは日出る丘であり、日の出の国である。従ってその名の意義から、日本である。日本民族は、十二支族の中のガド族であり、ガドは幸運を意味し、先見者を意味しガドがガッド（神）となり、グッド（善）となった程で、シオンもガドもその数価はマーシーアハと同じとなる<sup>(28)</sup>。」

引用文後半で触れられているのは、名を尊び改名を勧める教義に関わるが、それもアブラムがエホバとの契約の折にアブラハムと改名した旧約の故事に因むものである。名を尊ぶ思想は、神の名を最も尊ぶことにつながり、天父母がまことの神の名であることが強調される。したがって、日本エホバ教団と改称するにあたっては重大な理由づけがなされた。それは折しも朝鮮戦争の勃発前にあたり、それを予感した宇田川は、この地域戦争が第三次世界大戦に発展するのを防ぐには、まことの神の名であるエホ

バの名と、エホバの秘蔵国でありユダヤの祭祀族ガド族の裔である日本の名を冠した教団を設立する必要がある、というものであった。宇田川の日猶同祖論は、大本系の教団としてはむしろ例外的で、神示というよりは、旧約聖書と日本の民俗風習、年中行事の日取りなどをヒントとしている。すなわち、日本の伝統的年中行事に、エホバの数字である一五か、あるいはそれを七・五・三に分けた数ならんでおり、三種の神器や神輿があり、清めに塩をまくこと、などをもとに日猶同祖という結論に至ったものである。当然、同じような手づきをとって日猶同祖論を説いた酒井勝軍や小谷部全一郎や川守田英二らの説が、先行例として引用されている<sup>(29)</sup>。

### 3 英猶同祖論——アングロ・サクソンの平行現象

ここで日猶同祖論をいったん離れ、対照例として、まず英米版の英猶同祖論 *Anglo-Israelism* を一瞥してみよう。「英国人は『失われた十部族』の直系の子孫である」という信仰が、組織的な運動の基盤になったのは、一九世紀後半のことである。この話題が、学界の周辺で取り沙汰されてきたことは、意外な文脈でときおり目にすることから、想像できるが<sup>(30)</sup>、英国人と聖書のイスラエル人に特別な親近性があるという主張には長い前史がある。

「一七世紀半ば、千年王国が今にも到来するという期待が強かったころ、ピューリタンが支配的立場を保つのに、この親近性の主張は特別な効力を発揮した」と言われるように、終末のユダヤ人のパレスチナ帰還にあたって、イギリスが中心的な役割を演じると説くピューリタンが現われ、また同時代のアメリカのピューリタンは自らを「新しきイスラエル人」とみなした。一六六五年から翌一六六六年（この数字の含意は黙示録の「六六六」に由来するだろう）にかけては、失われた部族がペルシア、アラビア砂漠、サハラなどから帰ってくるという風説が流れ、これを再臨の印ととらえる千年王国論者たちを引き付けた。一八世紀の後半になると、現実味を帯びてきたユダヤ人のパレスチナ帰還を、自分たちが導くのだという神の使命を幻視した、リチャード・ブラザーズが現れた。彼は、多くのユダヤ人は自らの出自に無自覚なまま、ヨーロッパとくにイギリスに潜在していると説き、また自らダヴィデ王家の末裔であると主張した。英猶同祖論を文書の形で流通させた最初の人物ジョン・ウィルソンの『我々のイスラエル起源に関する講義』（一八四〇）は中間層に広く読まれた。ウィルソンがおもに用いた語呂あわせの方法は、その後の論者の常套手段と同じであり、十二部族のうちで最も祝福されたエフライムの末裔を自称するのも、のちによく行なわれた。英猶同祖論が社会運動となるのは、ウィルソンの弟子を自任するエドワード・ハインが七〇年代に設立したアングロ・エフライム協会からである。ウィルソンはイスラエルの遺産が英独に相続されていると考えたが、ハインはイギリスの専有を強調し、イギリス国民の嗜好を満足させた。ハインはまた、英猶同祖論をピラミッド論 *Pyramidism* と結びつけるという、その後もしばしば好まれる組合せをつくった人物でもあった。この二つのテーマは、学界から「拒絶された知」という共通点を持つだけで、内容的にはかけ離れているが、文書として同時期に出現したという符合があった。ウィルソンの英猶同祖論と、ジョン・テイラーの『大ピラミッド』（一八五九）を結びつけたハインは、ピラミッドは聖書に出てくるある人物が神聖知をもって建造したもので、その長さや形などの構造によって聖書の真理や預言が暗号化されていると主張し、かくして英猶同祖論者にとって、ピラミッドは聖書預言の時を告げる巨大時計となった<sup>(31)</sup>。

日猶同祖論との関連で指摘しておくべきは、小谷部全一郎が参考書とした一つが、このハインにはかならないという点と<sup>(32)</sup>、酒井勝軍が日猶同祖論とピラミッド論を融合しているのも、直接の影響はともかく、ハインに先例があるということである。

英猶同祖論を標榜したりその影響を受けた諸団体や出版物はあったものの、思想の「許容性」「開放性」

が高く、運動としては「中心なき」「指導者なき」まま推移した。運動の最盛期である一九二〇年代でも、メンバーは五〇〇〇人程度と見積もられているが、研究者によって「教派を超えた仲間」と呼ばれているように、所属宗派（英国国教会）の信徒のまま参加する熱心な中流の人々と、それに交じって著名な貴族や将校の参加が目立っていたことによって、数字以上の存在感があったという<sup>(33)</sup>。

「失われた<sup>アーク</sup>聖櫃伝説」というテーマを論じたグリエルソンは、「旧約聖書は絶望的な時代に指針を与え」とする説明で、「契約や旧約聖書全体に対するイギリス人の熱中ぶり」にも説き及んでいる。一六、一七世紀の英国では「イギリス国家は、神のシオン」「イスラエル」であり、「クロムウェルを第二のモーセ」、イギリス国王を「ダヴィデ、ソロモン……ヨシュア」に例えるなど、旧約志向がみられた。この熱狂は一八世紀アメリカに引き継がれ、功利的な信仰者ベンジャミン・フランクリンに新世界を「第二の出エジプト」ととらえるイメージを焼きつけ、さらに自分たちを「イスラエルの失われた部族の子孫」と主張する説教師も現われた。この延長線上に、一九世紀のモルモン教会の設立がある。聖徒たちは、自分たちを古代ヘブライ人の実際の子孫であると主張し、教祖のジョージ・スミス自身は「アメリカは北から南までその全土がシオンである」と宣言した。こうした思想運動の成り行きについて、グリエルソンは「これらはただのおかしな思いつきではない……イギリスは実際、神と契約を結ぶ国になった。アメリカは実際に新しいシオンだった。これはひとつの選択にすぎない……人々は全て聖書には、何かを生み出す力があると信じている」とまとめている<sup>(34)</sup>。

物事の影の部分への配慮がみられないのは通俗書の通例だが、こうした聖書理解、歴史理解は、アングロ・サクソンを人類史の主人公とする英猶同祖論そのものである。右のような文脈であえていえば、アメリカが神の計画の中で（最）重要な使命を果たす「明白な<sup>マニフェスト・デスティニー</sup>宿命」という「アメリカの市民宗教」の信念は、英猶同祖論の変奏曲なのである。

ところでモルモン教は、「失われた部族」を重視し、かつアメリカの新宗教であるところから、英猶同祖論の一種であるようにみえる。しかし教義からみれば、かならずしも「アングロ・サクソン」が「失われた部族」の系譜を専有するわけではない。『モルモン経』とその解釈によれば、「失われた部族」の子孫は「先住アメリカ人」であり、彼らの持ち伝えた神の知識は、終末に備えて黄金の板に刻んで地中に埋設され、それがジョゼフ・スミスによって発見され、英語に翻訳された。こうして準備が整った約束の地アメリカに、世界中から全イスラエル人が集まってくるのだという。「世界中から」集まってくる人というだけなら、アングロ・サクソンに限られないだろう。彼らは「肌の色が白く、非常に美しく美しい」（ニーファイ第一書、13・15）という一節などは人種的なバイアスがあるが、イスラエル人の子孫が集まってくるというメッセージは、それに応じて集まってきた人がイスラエル人だということと、機械的には同義になる。これは、教義としては英猶同祖論とはいえない。しかし、アングロ・サクソンを主流とするアメリカにおいては、事実上の英猶同祖論になったのだろう。

#### 4 ラスタファリアニズム——ジャマイカのエチオピアニズム

日猶同祖論のもうひとつ対照例として、ジャマイカ版、その背景にあるエチオピア版の同祖論を見てみよう。少なからぬ現代欧米人が、「アークの輝かしい事績とアークが現存する可能性に心惹かれている」のは、ジョージ・ルーカス脚本映画『レイダース：失われたアーク』、グラハム・ハンコック著『神々の指紋』などの人気を見ても明らかである。しかも「失われた聖櫃」とは古代文明についての「真空の中」での「空想」ではなく、聖書の記述、アフリカの伝説を突き合わせた検証が進むほど、「エチオピアに伝わる異説……には確かな根拠らしきものも認められる」と述べざるを得ないほど、歴史的地理的なリアリティをもったテーマでもある<sup>(36)</sup>。たしかに、旧約に見えるソロモン王とシバの女王の出会い（列王

第一、一〇・一～一三、歴代第二、九・一～一二)、新約に見えるイエスのシバの女王に関する終末預言(マタイ、一二・四二、ルカ、一一・三一)は、メタファーやアナロジーではなく、歴史的・地理的なエチオピアを直指している。日猶同祖論の荒唐無稽、英猶同祖論の牽強附会に比べて、ユダヤとエチオピアの関係は、むしろ自然なトピックである。

エチオピアの国民的叙事詩『王たちの栄光』には、旧約にないつぎのような物語が綴られているという。女王はマケダという名で、帰国後にソロモンの息子を生んだ。息子は「賢者の息子」と名付けられた。息子は成長して父ソロモンに会いに行った。帰国にあたって油注がれ、祖父の名をもらってダヴィデと命名された。臣下として随行することになった若者たちが、シオンのアークを持ち出す計画を立てた。エルサレムからエチオピアに移ることはアークの意志でもあった。持ち出して運ぶのを天使が応援した。契約の箱はエチオピアのマケダ山の要塞に納められた。今後はソロモンの息子ダヴィデの血統のみが王座につくことが定められた、などである。この類の王権伝説とそれに伴う遺産が、権力争いにおいて正統性を争う強力な資源として動員されるのは通例である。実際エチオピアと旧約ユダヤの系統は、ソロモン王の系譜を標榜しあう王権の正統争いがおこるほど、公的テーマだった(37)。

一八九〇年代の南アフリカそしてアメリカで、白人から独立した黒人教会を作る分離主義運動<sup>セセシヨニズム</sup>が起こり、エチオピアニズムと呼ばれた。そこでの「エチオピア」とはアフリカ全体を指す、ギリシア・ローマ的、聖書的な意味である。この運動に靈感を与えた言葉として、「エチオピアは神に向かって手を伸べる」という詩編(六八、三一あるいは三二)の一節がしばしば言及される。エチオピアニズムは、アフリカそしてアメリカの地に奴隷となって離散した、全黒人の地位向上のための諸活動を広く覆う「包括的な用語」となった<sup>(38)</sup>。奴隷制下にあるジャマイカでも、一八世紀に黒人宗教が活性化し、人口の大多数を占めるアフリカ系黒人は、旧約聖書にまで遡るエチオピアの栄光の伝説に望みを寄せた。「聖書の記述は、エチオピアニズムといわれる神話の力学を発展」させ、抑圧された民に新しい生命を与えた。黒人にとってのエチオピアは、ユダヤ人にとってのシオン、すなわちエルサレムとなった<sup>(39)</sup>。

ジャマイカにおけるエチオピアニズムの高唱者であり、アフリカ帰還運動を唱えたマーカス・モサイア・ガーヴィーは、ミドルネームのモサイア(すなわちモーセ)の響きもあって、「救世主的意味合い」を持った。「神は黒い」「古代黒人種の優越性」というテーマは、ガーヴィーの声明に由来するという。「エジプトから王が到来し、エチオピアは神にむかって手を伸べる」という一節を、黒人の栄光に関するダヴィデの預言として強調し、最も引用されるスローガンとしたのも彼であったし、一九二〇年に採択された「世界黒人権利宣言」で、「エチオピア、汝、われらの父祖の地」を黒人種の聖歌とすることに決定したのも彼の力だった。ガーヴィーにおいてエチオピアニズムは最高潮に達し、とくに、「黒人の王が王位につくときのアフリカに注目せよ。彼こそ救い主となる人物である」(一九一六年演説)という、のちのラスタファリ運動にとって重要な意味をもつメッセージを発したことによって、ガーヴィーはラスタファリアン Rastafarian の神殿でハイレ・セラシエにつぐ地位を得ることになる<sup>(40)</sup>。

ラスタファリ運動の原点となったのは、エチオピア皇太子ラス・タファリ Ras Tafari が皇帝に即位しハイレ・セラシエ(Haile Selassie、一八九二～一九七五)と名のつた一九三〇年である。この名は「三位一体の力」を意味し、「王の王」「ユダ族の獅子王」という聖句がその名に加えられ、王は「伝説のソロモン王の血統」と自称した。「聖書的な称号」をもった若きエチオピア王の戴冠式は、旧約聖書の預言と混交して、ガーヴィー信奉者にとっては、神の啓示であった。「黒人の王が即位するときのアフリカをみよ。彼こそ救世主となろう」という預言の前半が成就したのである。ラスタファリ運動は、エチオピア皇帝ハイレ・セラシエは生き神であるという信仰を中心に、若者に約束の地でのよき未来を提供すると信じる、強烈な母国(エチオピア、アフリカ)帰還の方針をもっていた。千年王国的な運動の通例と

して、戯画的事件も起こるべくして起きている。たとえば一牧師が「黒いモーセ」を自称して母国帰還計画を立案し、「アフリカに起源をもつ、イスラエルの離散した子どもたちの先駆者よ。アフリカへ帰ろう」という触れ込みで証書を販売した。この証書をもった多くの民衆がアフリカに向かう準備をして参集したが、帰還は実現しなかった。

一九七〇年代初期、ラスタファリアニズムにはあらたな展開があり、「イスラエル十二部族」と称するグループが出現した。創始者はエチオピア世界連盟のメンバーで、「キリスト教、ユダヤ教、神秘的数霊学、系図学、占星術、そしてラスタファリアニズムのあらたな統合」を創りだす意図をもち、メンバーには教養人が多かった。邦訳書に「解説」を寄せた柴田佳子によれば、この運動はグループの変遷が激しく、急速に拡大したイスラエル十二部族も一九八九年にはすでに活動停止していたという。このように、ラスタファリ運動は「神秘的な人物が率いるさまざまな共同体」で、メンバーの「吸収」「広がり」「解散」「再結成」が繰り返されている。ラスタファリ研究のバレットはこれを、誰もが自由に解釈できる「認識論的個人主義」のゆえと説明している<sup>(41)</sup>。

## 5 「失われた十部族」という旧約主題、預言との対話

「失われた十部族」は旧約聖書を出典とするトピックであり、多くの集団（民族や地域）に起源説の資源を提供している。まとまったものとして、日本版、英・米版、ジャマイカ版を検討してみたが、そのほか、自らあるいは他によってイスラエル人、ユダヤ人の末裔と称する伝説が世界各地にある<sup>(42)</sup>。ユダヤ系を主張する人々の帰還政策は今日にいたるまで続けられ、国際ジャーナリズムの話題にすらなっている<sup>(43)</sup>。

同祖論に関して、また同祖論の前提となる「失われた十部族」説についても、「奇妙な」「常軌を逸した」「馬鹿げた」と感想が列ねられる一方<sup>(44)</sup>、「人気のある空想」「熱心な読者がいる」と繰り返される<sup>(45)</sup>。愚かしいほどの奇妙さと、空想をかきたてる興味深さは、このトピックに本来的なものである。

論者はキリスト教徒やユダヤ教徒に限らないばかりか、それらに対抗的な立場の者もある。たとえば「イエスの墓」という特異な主張を含んだ本の著者は、「イスラーム教徒として」の立場から、イエスの「生と死」を論じると宣言し、「失われた十部族」を下敷きにした批判を展開している。すなわち、「神の預言者として」のイエスの使命は、「ユダヤ人一般、とくに失われた十部族の搜索と救済」だったこと、「イスラエルの失われた十部族はパレスチナには帰らず……カシミールに行って、今もそこにいる」こと、イエスは使命によってカシミールに旅し、その地で歿したこと、そしてイエスの墓、マリアの墓、モーセの墓がカシミールにあること、などが主張されている。そこでは旧約から新約、コーランまでの聖典の記述と現地の状況が、言語学、民族学、地理学でつなげられている<sup>(46)</sup>。

ここにも典型的に見られるように、「失われた部族探索者 The Lost Tribes Hunter」たちが、当の部族を「イスラエルの失われた十部族」と判定するにあたっては、大きく分けて二つの共通の手法があった。一つは人類学の延長線上にある文化比較や容貌比較、言語学の周辺にある語呂あわせや語意であり、もう一つは聖書学の周辺にある預言解釈である。人類学的な比較について、インディアン（インディアン）の儀礼や習俗が、ユダヤ人のそれと似ているといった説は、モルモン教以前の、ヨーロッパの「失われた部族探索者」たちがすでに唱えていた。日本の儀礼や習俗、衣食住とユダヤのそれの類似については、出発点のマクレオドが細かく列挙していた。言葉について、たとえば日猶同祖論では「ミカド」は「ガド」からという説や、「シオン」とは日の昇る所の意味であり、語義から日本であるといった説がある。同様に、「ユカタン」や「ペルー」を同定先に選んだ説では、この地はセムの子孫の「ヨクタン」と「オフィル」（創世記一〇・二六～二九）に由来する名である、などと説かれた。言語と習俗の比較から集団の同一起源

を説いたこのような仕事を、旧約学のアレン・ガドビーは夙に、「民族学の大失敗」とまとめている<sup>(47)</sup>。モルモン教内部の論者が、先住アメリカ人を古代ユダヤの子孫と主張する時に用いているのも、そうした習俗や儀礼の類似である<sup>(48)</sup>。

ユダヤとの同祖論は、ユダヤ民族の選民思想が、別の民族のナショナリズムに翻訳されたものともとらえられる。しかしそれ以前に、世界中に遍在し、「奇妙な」と言われながら根強い「人気のある」これらの言説は、すべて聖書的終末論の枠組みでとらえることもできる。ガドビーは、同祖論に共通する預言のアド・ホックな引用という二つめの方法について、「預言書と呼ばれている文書の中に、諸部族が失われるだろうという予測や恐怖、あるいは失われたという認識」はない、そうした預言は「混乱した曖昧な節々が、字義どおりに解釈された結果、謎めいた予測として受けとられたもの」である、と批判している<sup>(49)</sup>。『王たちの栄光』を含むエチオピアの文献について、歴史学者のグリエルソンらも、「シオンという言葉はアークをさすのか、エチオピアをさすのか、はたまたキリスト教会全体をさすのか」、こうした多義性や曖昧さは、「神学者や神秘家には魅力的」かもしれないが、「歴史学者にとってはしばしば苛立たしい」と苦情を述べている<sup>(50)</sup>。

こういう常識的な批判で済めば、ここで行なっている作業は不要であるが、われわれはこの主題にもう少し深入りしたいと思う。聖書預言の研究が手薄であることについて、極右と人種主義との結びつきから英猶同祖論を論じたマイケル・バーカンは、「福音主義プロテスタンティズムを覆っている預言信仰について、学者はそれを軽視しているので、結果として学術的研究には失敗している」と指摘している。そしてその理由についていくつかあげたのち、「この奇妙で不愉快な信仰にもとづく運動は、多くの観察者にとって真剣に扱うのが困難であり、したがって意味のないものと片づけられてしまう」のだろうという。社会に重大な影響を及ぼすこのテーマの扱いに、「学界は失敗」しているのである<sup>(51)</sup>。

預言を呼びかけととらえれば、解釈は、預言が自分たちに何を求めているかという実践的な問いかけになる。実際、聖書を使う**聖書占いは**、断片的な言葉に行動の指針を求める易、**辻占**、**夕占**などと同じ手法である。もし、終末預言の解釈を占いの一種と見れば、十部族預言のような込み入ったシナリオのある預言の解釈は、辻占や天気占いのような一回かぎりのハプニングではカバーできない。解釈者は自分（たち）の使命を確認するために、預言を選択し、預言と対話し、その呼びかけに応答しようとするだろう。そこでは、預言は成就するものではなく、使命として引き受けられるものになる。これは私の強引なこじつけではない。

神を「歴史の神」ととらえるセム系宗教において、とくに「解放の神学」のような「現代世界における教会の実践」にかかわる思想は、歴史を「神の圧倒的意志と、人間の自由意志によるそれへの同意」の結果ととらえる。神は「終末論的約束」を通じ、歴史を隔てた「ことばとイメージ」によって、人間の「使命をよびさます」。そうした呼びかけに応じて、人間は「自己の運命を引き受け……それを受け継ぐ」のである<sup>(52)</sup>。これは逆にいうと、「神によって支配される歴史の中で、自分に委ねられた使命は何か？」というのが、聖書預言を終末論的に読む人々の問いなのである。預言との対話で、「失われた十部族」預言は、そのほかの預言や占い一般と同様に、断片的なサイン、イメージを選び、それらの「しるし」を特定のコンテキストにある自分への語りかけとして解読する。そこでの問題は、何よりも解釈者の状況である。この循環は、特定の聖典解釈から一般のテキスト解釈まで、さらに占いやロールシャッハ法のような投影法にまでおよぶ、原理的なプロセスである。

エチオピアニズムでは、聖書の断片やその含意から、白人優位で黒人が迫害されている社会、教会への批判を読みとり、黒人の尊厳を回復し、「黒人主導」の独立教会をつくるという分離主義的ビジョンをつくりあげた。ラスタファリアンは、アフリカを遠く離れた地域で聖書とエチオピアニズムを発見し、

栄光の母国への帰還を目標にした。英猶同祖論や日猶同祖論は、預言された「神の経綸」の中に、自分たちの担うべき偉大な「神の使命」を読みとろうとした。

しかしこうして旧約預言から選択されたビジョンや価値や使命や目標は、さらなる目標として何を指していたのだろうか？ ラスタファリ運動は、黒人世界の限定されたユートピア思想があるが、その先の人類的ビジョンは見えにくい。英猶同祖論も日猶同祖論も、帝国主義、エスノセントリズムがあるが、その果てに収束すべき人類的目標は、いったい何だろうか？ こういう問いは、ユダヤ同祖論の研究において思いつかれたこともないが、公共宗教を目指すもののビジョンの問題として、それら同祖論の目指すところを考えてみたい。

## 6 理想の選択、世界史の主役争い

明らかに悪いものは別として、あらゆる運動目標はどこでもほぼ似通った理想語の羅列である。しかし特徴的で反復的な使用からみて、それぞれの最も核心的な価値というものが区別できるものである。エチオピアニズムにおいてそれは、もともと白人の支配とは無関係な「キリストの教え」である「愛と普遍的な兄弟愛」であるらしいが、抑圧された条件下では分離主義の傾きを免れなかった<sup>(53)</sup>。英猶同祖論においてそれはどうやら「自由」であるらしいが<sup>(54)</sup>、ヨーロッパ共通のこの価値は、人種的優越感と排外主義を引きずっている<sup>(55)</sup>。日猶同祖論にも、ラスタファリアンのような対立図式を描く分離主義もあり、英猶同祖論のように排外主義もあり、世界史（神の経綸、筋書き）の主役争いの主張もある。しかしそれよりも、とくに宗教をベースにした日猶同祖論では「平和」の主張が目立っている。そのような預言の読み方の一例をあげてみよう。

酒井勝軍は、ユダヤの正統である日本天皇が世界統一することで、人類の幸福平和を実現する、と主張したが、これは聖書預言をつきあわせてはじめて出てきた解釈というよりは、むしろ論理は逆算的で、「天皇はメシヤなり日本はシオンなりとの信念」から、「ミカドは……エフライムの直系で無ければならぬ」となる。また世界平和は日猶の協力によって実現するという信念から、「平和の計画が二人のあいだに生ずる」（ゼカリヤ書、六・一三）という一節が、「猶太人のシオン運動と、日本人の皇政復古とは相呼応し、両者のあいだに世界平和の討議が必ず有るべき筈である」と解釈されることになる<sup>(56)</sup>。日猶同祖論の最良の部分、共通の神のもとでの世界の平和、諸民族の共存を、ビジョンとした。世俗的な日猶同祖論においても、さらには帝国主義、植民地主義、膨張主義、軍国主義的な言説の中ですら、日本の世界史的使命の結論は「平和」の一語に収斂し、とくに「大和」という国号がひとたび言及されると、公的な建前としてでも、平和主義への収束が起こらざるを得ない。古来の一称号に内蔵されたこの強力な方向づけの力は、軽視できない。

東・西という大雑把な話を繰り返せば、自我を抑制し人倫を調和させるという東洋の方向（無我、節制、仁・義・礼・恕など）に対して、西洋キリスト教世界では、たとえばヨーロッパの栄光を担う語としての「フランク」が「自由、高潔さ、力強さといった概念」を表現すると主張されるように<sup>(57)</sup>、「自由」が第一の価値である。「貧者の教会」を標榜する解放の神学にすら、自由の理念が先頭にかかげられている<sup>(58)</sup>。圧倒的な支持を受けるリンカーンのゲティズバーグ演説も、独立宣言以来の「自由」と「平等」を高唱しているし、「平和がもたらされることを祈る」リンカーンの第二次就任演説を「疲れ果てて運命を甘受している響きがある」と表現する現代アメリカの研究者は、それでもそこに「自由と平等」への祈りを聞き取るという<sup>(59)</sup>。しかし第一の価値となるのは、自由なのか平和なのか、かならずしも自明ではない。デモクラシーが東洋の知識層に違和感をもって受け止められたように、東西の価値は互いの弱点を掘り崩す相克関係、あるいは補う合う相生関係にあるのかもしれない。一九世紀の西洋文明

と無媒介に向き合った日本のエリートは、米欧の繁栄の背後に「欲深き」性情を指摘し、それが「自由論を激生」する理由だろうと観察した<sup>(60)</sup>。

こうした価値・理想の選択と表裏して、世界史における主役争いが起こっており、候補者としてつねに旧約のユダヤ人が呼び出される。一九世紀の文脈では、その主語はつねに何かの「人種」であった。

「人種」という言葉からまず連想されるのは悪名高いアーリアン説であり、英猶同祖論もアーリアン説との接点はさけられない。反ユダヤ主義と同義に近いアーリアニズムと、ユダヤの血統を主張する同祖論が、そこでは巧拙のレトリックによって調停されていたはずである。イギリス人は、はじめノアの三男「ヤペテの系譜」を採用したが、中世の前期から「ノアの長子につながる系譜（つまりセムの系譜）」を求める説も出ていた<sup>(61)</sup>。調停作業をじっさいに行なった人物は、デヴィッド・デヴィッドソンとされる。デヴィッドソンによれば、アダムとその家族は失樂園のあとエデンの東の方に向かい、トルキスタンのタリム盆地に辿りついた。中央アジアはアーリアンの原郷に比定されていたので、こうして英猶同祖論とアーリアン説は結びつけられた<sup>(62)</sup>。

イギリスで起こった英猶同祖論は、現代アメリカの白人至上主義的な極右運動の一つの起源となった。二〇世紀はじめのアメリカで、「ブリティッシュ・イスラエル世界連盟」の創立にも関わったオレゴン州の牧師ルーバン・ソイヤーによって、英猶同祖論は、KKKと結びついた。オレゴン州のKKKは、ユダヤ人にそれほど敵対的ではなく、ソイヤーも「反ユダヤ主義からユダヤ人を守る者」を自任していた。しかし間もなくソイヤーは、公然たる反ユダヤ主義に転じた。その変容を解く鍵は、「真正なユダヤ人／真正でないユダヤ人、という区別」にあった。少数派の「セファルディ系」のみが英米人の祖の「善良」なユダヤ人とされ、結果として多くのユダヤ人は憎悪と排除の対象となった。白人至上主義と融合した英猶同祖論は、さらに政治的右翼と結びついて、「クリスチャン・アイデンティティー」というアメリカ中心主義の運動を生み出し、「文字通り悪魔の裔」である「悪いユダヤ人」に対する戦いという教義と、「よいユダヤ人」という人種の至上主義を公表した。この「中心のない」「小さな運動」が最終的に見据えていたのは、「千年王国の筋書き」において、「英米が協力して、エフライムとマナセのように神の業をとまになす」「アメリカが中心的な役割を果たす」、という指摘であった。これが神の歴史における主役争いにほかならない。「神の選び」というビジョンの前に思考停止した同祖論者は、「アーリア人の最上流をなす長身で金髪のイスラエル人」と周辺民族との峻別などという、人種主義的な運動目標を繰り返した<sup>(63)</sup>。ではこれは、英米系白人という人種の優越を確定することが、目標だったということだろうか？

一般に、答えは問いに対応するので、英猶同祖論の中の人種主義を問題にするかぎり、こうした自民族中心の人種主義的な思想が浮き彫りになるのは、当然ではある。あるいは、人種主義的な問いが出されつづけること自体、人種的な強迫観念が、現代人にいまだに持続していることの指標なのだろうか？

「ヨーロッパ人中心主義はきわめて古い科学以前の根をもっている」といわれるような感情的な基層が、問題なのだろうか<sup>(64)</sup>？

「人種」という概念が植民地主義の強力な道具になるきっかけは、周知のようにマックス・ミュラーによって有名になったアーリアン説である。言語学的な「インド・ヨーロッパ」という概念を、ミュラーは「アーリア」と置き換えて、人種論的な用法へ転換のきっかけをつくった。「インド人、ペルシア人、ギリシア人、ローマ人、スラヴ人、ケルト人、ゲルマン人」がアーリア人という祖先を共有し、その民は「セム人種やツラン人種との戦いをつづけながら、歴史の主人となる」というミュラーの言葉は、アーリアン説のインパクトをよく表現している。それまで競合していた集団がアーリア人種のサブグループとして束ねられ、セムとツランという他者と相対することになったのである<sup>(65)</sup>。

このような政治的宗教思想においては、神の道具となった国が、さまざまな「理想」「使命を持った国民」として「それぞれのメシア主義を展開」する<sup>(66)</sup>。この主導権争いの醜さ、愚かしさは、個人間の争いを譬え話に持ち出すとき、わかりやすい。弟子の中で誰がいちばん偉いかという、われわれからみても愚かな問いに、イエスが答えた言葉は、自明の規範のように見える。しかしまたおなじ聖書の終末預言においては、救世主や王に率いられた集団が平和をもたらす、とも呼びかけられている。純粋な民族、純血という考えは、フィクションとして簡単に否定できるが<sup>(67)</sup>、「直系」「子孫」という考えは否定できない。そしてこの血統に関する考えは、民族集団としての起源というよりは、もっと限定的に個人、とくに王の正統性にかかわっている。旧約預言その他の終末預言、救世主預言があるかぎり、主役争いは止まないだろう<sup>(68)</sup>。

## 7 日猶同祖論の位相

日猶同祖論において、かくも遠距離の二つの民族が同祖とされるのは何故か、またそうした同祖論が流通するのは何故か、その意味するところは何か。これらの疑問に、一般論としてとりあえず答えるのはそれほど難しくなく、多くの出来合いの答えがある。日猶同祖論の魅力は、聖書的な文脈のなかで日本人とユダヤ人と同じ神の選民とすることにより「西欧文化への劣等感」をくつがえしそれを補償する、という説明はわかりやすい<sup>(69)</sup>。最も一般的には、「さまざまな人間集団や『文化』が自分たちのために、きわ立った系譜、栄光に満ちた尊厳ある起源を探そうとする」普遍的意図が存在するからであり<sup>(70)</sup>、日猶同祖論という「ユダヤ人の『選民性』という概念を日本人に」当てはめようとする動きはその近代日本版である<sup>(71)</sup>といえよう。また日本その他の起源がユダヤにあるという特殊な神話については、「失われた十部族」という旧約のトピックがあり、ユダヤ側から行方不明の部族が搜索されており、「ユダヤ人側のもっと多くいてほしいという願い」がある<sup>(72)</sup>といえよう。そしてこの「失われた十部族」神話も、さらに一般化すれば、「千年王国的メシア信仰運動の……世界中に出現した何千もの宗教運動のひとつにすぎない」<sup>(73)</sup>といえよう。

しかし日猶同祖論を、「劣等感の裏返し」「中央と辺境」などの視点だけで見ては、一つの重要な思想的契機を見逃してしまう。それは、キリスト教という世界宗教との出会いをきっかけにして、日猶同祖という人類史的な役割を引き受けたあと、日猶同祖論者たちは、ほぼ例外なく「万教帰一」「万教一致」「世界平和」を日本の使命とした、ということである。もう一つの世界宗教である仏教と出会ったときも、日本の宗教的心性は、神仏習合、反本地垂迹という、同じような身の丈を超えた世界史的ビジョンを描いた。「日猶同祖論」の強引さは、かつての神仏習合に匹敵するというより、それをはるかに凌ぐ。神仏習合が仏教世界の仏・菩薩の名と神名との結び合わせにあったのに比べ、日猶同祖論は古代の民族移動という史実を前提とするからである。

この自我のインフレとも見えるものは、しばしば言われてきたように、異質の宗教的伝統を摂取・消化して、全体を調和させようという宗教的心性の表れの一つかもしれない。ユダヤ、キリスト、イスラームの三宗教が、もともと同起源であり、宗教間対話の目指す方向はエキュメニズムとなるのに対して、日本の宗教伝統にとってまったく系譜の異なるアブラハムの宗教は、将来において帰すべきものであるか、あるいは遠い過去に親縁であったものとしなければならない。もし世界が一つとなるべきものならば、世界の主流からあまりにも隔たったこの布置は、神の経綸による遠大なレッスンではないか？ 「歴史の神」を信じる人々によっては、日本の状況はこのように受け取られた。これはちょうど、白人の支配からの独立を目指したエチオピアニズムにおいて、黒人の隷属状態という経験が、「黒人の歴史」の中で「神によって与えられた訓練期間」と解釈されて、「形而上学的に乗り越えられた」のに似ている

(74)。つまり日本人の多神教その他は、旧約預言によって定められたとおりの、ディアスポラ状態での正しい信仰からの離反として、全否定され悔い改められるべきものとされたのである(75)。

＊

このトピックは、「公共宗教」の観点から、その動機が民族的アイデンティティにかかわっている点が重要である。近代の政治的想像力にとって、そのための政治神話は、世界史・世界地図と接続可能なものでなければならなかった。日猶同祖論はその意味では要件を満たしており、一部で熱っぽく語り継がれるのは、そこでは日本があたかも卑しい身分から取り立てられたダヴィデのように、人類史のクライマックスでスポットライトを浴びるからである。この旧約の晴れ舞台への登場の仕方は華々しいが、共感にかかわる「深層文化」の観点からみると、迫真性や実感がきわめて弱く、むしろ荒唐無稽である。ナショナリズム的文化論は、自己主張や自己防衛に際して、迫真性を強めるために、さまざまな「深み」につながる文化資源を動員する。日猶同祖論はその一つの資源を目指すものにほかならないが、歴史地理的にあまりに遠いため、文化心理的に共感できる射程を超えており、とりわけ私が<sup>フォークロリズム</sup>民俗主義的な深層と呼ぶ次元にとって、日本とユダヤは最も疎遠な位置にある。しかし、社会的に無意識で周縁的でありながら、ときおり表面化して意識に影響を与えるという意味で、また大衆の需要があるという意味で、この言説は大きな動員力をもっている。そしてその背景には、旧約的な「失われた十部族」というテーマがある。このトピックは、「不快な」あるいは「奇妙な」ものとして黙殺されるべきものではない。黙殺されたテーマは、さらに戯画的な装いをとって、社会の弱い部分を破って噴出するからである。

## 8章 大本霊学と日蓮主義——近代日本の「公共宗教をめざすもの」

一九二〇年代、三〇年代の日本で、民衆的支持基盤をもつ宗教が、現実政治をどうゆるがしたか。この課題を考えるには、大正から昭和初期の宗教史を語るのに欠かせない、大本教と日蓮主義に注目するのが、やはり有効に思われる。焦点は、一九二一年の第一次大本事件と、とくに一九三一年の満州事変になるだろう。

大正時代はデモクラシーやモダニズムが流行する一方で、一般民衆による宗教運動が社会の前面にでてきた時代であった。また昭和に入ってから陸軍の制御困難な軍事行動の思想基盤が準備された時代でもあった。この時期は、民衆や軍人といった、宗教や政治の非専門家を担い手とする政治宗教的衝動が、現実社会にむけて噴き出してきた時代とみることができる。日本の近代化が、国体論と国民儀礼を両輪とする国教を磐石のものとし、市民の政治意識がデモクラシーという高原に辿りついたかにみえた一方、近代化のプロセスで疎外されてきた民衆や、政治に介入することを禁止されてきた軍人から、宗教を背景とした強い政治的主張が出てきたのである。そのうねりは、一九二〇年ころには「大正維新論」をともなった大本教の拡大、一九三〇年代には「昭和維新論」をともなった陸軍の暴走という、時間差をもっていた。これら、時代を代表する大事件の当事者たち（出口王仁三郎、石原莞爾、そしてことによると北一輝すら）は、活躍の場を異にししながら、神仏や霊的世界からの社会への働きかけを、思想と活動の中心に据えていた。近代化が進むにつれ、内包されるさまざまな反動的なうごきが、そこかしこ弾けてくるのである。宗教を考慮しなければ、とくに「歴史に介入する神」という観念を考えに入れなければ、これらの事件は茶番にすぎない。

### 1 近代公共宗教の反動——時代風景

さて、宗教と政治が結びついた公共宗教のうち、靱帯が最も強いのは、全国的教会組織と中央政府とが結びついた国教である<sup>(1)</sup>。明治のお雇い外国人ルートヴィッヒ・リースは、明治二四年に始まった、教育現場における御真影の礼拝と教育勅語の奉読の組み合わせを、近代日本における国教の確立と見た<sup>(2)</sup>。復古主義者である元田永孚も、こうして復古されるべきものを国教ととらえていた。そして、法治主義者たる伊藤博文や井上毅らはこれを国教と呼ばなかったが、マキアヴェリズム的な意味でこれが国家の宗教であることは誰の目にも「火を見るよりも明らかなった」<sup>(3)</sup>。

明治維新から昭和初年までの宗教史を、近代化に対する反動のモメントも考慮して、公共宗教の観点から大きく括ってみると、つぎようになる。(一) 明治前半期、国民統合のための公共宗教の必要から、近代的理性的に発明された国家宗教が、(二) 明治後半期、指導者層の代替りとともに次第に無意識化し、(三) 大正期から昭和初期、外からはデモクラシーや自由主義やマルクス主義、内からは反動的なうごきという内外の困難との軋轢で沸騰し、(四) 十五年戦争期、全体化した社会に呼応して、「国体」を教理とする集合的な宗教と化した<sup>(4)</sup>。

大正デモクラシー期、外来の社会科学思想によって武装した「改造」思想が流行した一方、民衆独自の応答として、「創唱宗教、青年団運動、大衆文学の三つ」があり、それは「土俗的精神への回帰」ととらえられる、とする指摘がある<sup>(5)</sup>。また陸軍の応答に注目した最近の浅野和生の作業は、この時期「陸軍将校とデモクラシーの対決」が進行していた様子を丹念に跡付けている。デモクラシーや社会主義などの社会科学思想やキリスト教が、天皇制国家（近代日本の公共宗教）に対峙する「危険思想」であることは、自明であった。それに対して、改造思想や民衆宗教、そしてとくに陸軍は、国家レベルの公共宗教、すなわち国教に接近して、より純粋な理想を追求することができ、ある意味でより危険であった。

大正なかば、雑誌『改造』や、日本改造のための研究団体である老社会や、実践団体である猶存社に  
つどった人物たちは、『国家改造法案原理大綱』の北一輝を一つの典型として、左右を問わない世界から  
の「はみだし」者の集まりで、明確な構想に結晶しなかったものの、日本改造運動の源流となり、「第一  
次世界大戦後の社会意識をかたちづかった」とされる<sup>(6)</sup>。この改造思想に対する陸軍の応答は、担い手  
も動機も収斂している。陸軍の機関誌『偕行社記事』の目的は、ルソー、マルクスなど「各種の思想に  
感染して入営する壮丁」を、国体思想によって教育することであったが、そこで正統とされたのは上杉  
慎吉の「最右翼」の国体思想であり、その延長線上で北一輝が受容された。他方、改造思想に対する宗  
教の応答は、宗教界自体が一枚岩ではなく、かなり拡散的にみえる。むしろ宗教一般に対して、より重  
要な外来のインパクトがあった。英米発のスピリチュアリズム・心霊研究である。これによって神や霊  
のリアリティが劇的に昂揚し、いわゆる「霊術系」の宗教が大流行したのである。

### スピリチュアリズム受容の風景

まず、大本教拡大の背景ともなったスピリチュアリズム受容の風景を想像してみたい。天皇を機関（道  
具）とみるか主権（目的）とみるかという違いとは別に、神や霊に対するリアリティいかんによって、  
天皇像は大きく様変わりする。明治後半期から大正へきりかわるころ、神一般あるいは霊一般のリアリ  
ティに、新たな局面が出てきた。この時期の、民衆世界や大衆社会での「心霊」への関心の高まりとそ  
れへの批判、熱狂と冷却については、近年、宗教学のみならず、社会学や日本史からもまとまった研究  
が排出し、周知のものとなってきた<sup>(7)</sup>。それらをまとめると、つぎのようになる。

近代への反動のうごめきは、明治四〇年代から顕著となる。大衆文化領域においては、エロ・グロ・  
ナンセンスの標語にまとめられる爛熟がみられ、その一面で催眠術、千里眼ブームがおこった。出版界  
を見れば、翻訳や紹介による新知識の普及・拡散があり、学知／民間知、大学人／民間知識人の境の弱  
化が起っていたが、その輸入された新知識の目玉の一つが、「新しい哲学」「新しい科学」としての、  
英米系のスピリチュアリズム・心霊研究であった。一八四八年のニューヨーク州の怪奇事件に端を発し、  
一九世紀後半のロンドン、ケンブリッジ、オックスフォードの学者たちを巻き込んだ、この科学史上の  
一大論争は、近代日本にただちに輸入紹介され、それを受けて帝国大学有志レベルで、いわば追試が試  
みられた。一八九〇年代の井上円了の『妖怪学講義』は迷信撲滅のエトスで貫かれていたが、一九一〇  
年代になると、平井金三『心霊の現象』、平田元吉『心霊の秘密』、福来友吉『透視と念写』などが発表  
され、かつて迷信の対象であった怪奇現象が、近代科学の射程に入るかのように思われ、三船千鶴子、  
長尾郁子、三田光一などの能力者が、近代アカデミズムの実験対象に浮上してきた。しかし、宗教領域  
と科学領域の接点で新たな発見があるのではないかと期待されていた催眠術、千里眼、念写などは、東  
京帝国大学助教授であった福来友吉らによる千里眼実験がスキャンダル化したことをきっかけとして、  
学界やマスコミでは、冷淡なあるいは苛酷な扱いへと様変わりをした<sup>(8)</sup>。

大本教や太霊道など、霊術系と呼ばれる宗教が流行したのは、このような空気の中だった。霊的な  
ものへの熱狂と冷却、あるいは興味の持続は、多くの知識人文化人にみることができる。そのうち、意  
外な人物という意味でも、この問題の性格を浮き彫りにするという意味でも、柳宗悦は一つの好例であ  
る。柳の若書き『科学と人生』（一九一一）は、当時最新のスピリチュアリズム・心霊研究紹介の一つ  
であり、具体的には、チェザーレ・ロンブローゾ『死後とは何か *After Death-What?*』（1908）、サー・  
オリヴァー・ロッチ『人間の死後生存 *The Survival of Man*』（1910）の二著を、最新の研究成果として  
紹介する形で書かれている。論調は、この「心霊」の立場から物質世界を見直したときに特有の、最終  
解決に近づいたような楽観論になっている。たとえば、「げに感覚の作用を越えたる斯くの如き心霊の現

象は、吾人の充分なる驚嘆に価す可きものである」「来世の存在に向って真に肯定的の答えを下したるものは在来の宗教ではない、此新しき科学である、吾等疑いの国に住める者にとりて此科学が齎せる人生観上の影響は些少ではない様に思はれる」などを見れば、感激の度合いが知られる。こうした若き柳の、「新しい科学」「第三の科学」としての「心霊現象の所謂科学的研究」への「異常とも言う程の熱情」は、未熟なエピソードとして、その後の「神秘道」（神秘主義）研究への助走として処理されることが多い。たしかに、のちの宗教哲学研究と比べると、この「新しい科学」には奥行がなかったが、この奥行のなさ、年齢や時代のゆえではなく、「心霊現象の科学的研究」につきものの特徴である。柳は一〇年後の『宗教的奇蹟』（一九二一）において、心霊現象の特徴を「奇蹟」に限定し、「此問題を想ふ毎に余は心に躊躇を覚えた。屢々余の理性は余を卑怯にした」という迷いの言葉を連ねたのちに、「余は遂に自らをこの問題の中に置いた」と決断し、最終的には「奇蹟を宗教的意味に於いて解さねばならぬ。科学の判きは奇蹟の何ものをも解き得ないであらう」と主張するに至る。こうした、奇蹟的な事実が現存してそれは人生観上の意味をもつこと、しかし自然（物質）科学で扱い得る霊魂は物質でしかないこと、といった議論をみると、スピリチュアリズム・心霊研究の主張と批判をめぐる問題群は出揃っている。「この残されている問題」から柳が離れていく経緯について、「心霊現象のもたらす霊界通信は、柳を引き寄せる種類の霊性をもつものではなかった。ブレイクの詩は、それ自身が心理上の心霊現象でないにもかかわらず、心霊現象よりもはるかに高い霊性をもつてうたえてくるではないか。柳の関心は、こうして心霊現象からはなれて」いったという説明は、常套的といえる。しかしこの問題は、柳において否定されたのでも、乗り越えられたのでもない。あまりに真正面に立ちはだかり、あまりに奥行が浅い、「古たる世よりの謎なりし『心霊』の問ひ……幾度か人の子が迷ひたる死後の問題」は、その論争的不毛さゆえに、迂回されたのである<sup>(9)</sup>。

転換期の一つの風景として、スピリチュアリズムのインパクトを想像してみたが、そこにはこの柳のように足早に通過した知識人たちもいた一方、同時代人には浅野和三郎のように熱狂を持続しつづけた大本「知識人」たちもいたのである。

## 陸軍の思想風土

大正デモクラシー期、陸軍内部の思想形成が世間の目の届かない領域で進み、昭和初期の陸軍の「暴走」となって突然のように表面化した様子を、浅野和生は活写している。

陸軍の国家思想を位置づけようとすれば、直近には、学説レベルの天皇機関説「論争」にまでさかのぼればよい。美濃部達吉と上杉慎吉との一九一〇年代初めの憲法論争は、言論界・学界・官界では、広く美濃部が勝利を収め、上杉は敗北したかにみえた。しかし陸軍将校の理論研究・教育の雑誌である『皆行社記事』は、美濃部・上杉論争を受けて、上杉説をそのまま掲載した。上杉はこれをきっかけとして陸軍大学校に招かれて憲法を講じ、また国体明徴と忠君愛国の精神を顕揚する「桐花会」を山県有朋らと作るなど、陸軍での正統思想の土台となった。日本の国体を淵源とする軍人精神にとって、驕奢華美の風潮、自己犠牲の否定・個人主義、物質主義・拝金主義は、危機的な世相と写っていたが、上杉の憲法学が、陸軍の正統公認の憲法学になることで、その極端な天皇主権説が陸軍将校に無抵抗に浸透した。

国体論の最右翼とされるその上杉説も、要約すれば、日本において「政体」は何度も変化したが、主権者は一貫して天皇であって「国体」は不変であること、その根拠は「建国神話」にあること、を二本柱とする<sup>(10)</sup>。一つめは周知の皇国史観である。二つめも王権神話にはかならず、原理的にはユダヤ・キリスト教やイスラーム教、天理教や大本教など、「歴史に介入する神」を説く宗教と共通し、したがって競合するものである。

美濃部・上杉「論争」と、二〇年後の天皇機関説「事件」は、明治憲法に内蔵された弱点をあらわにする、一対の出来事だった。学界では主流の美濃部説も、いったん公となるや守勢に立たねばならないような、明るみに出ることを恐れる「密教」特有の脆さをもっていた。「顕教」で最も純粹に培養された陸軍では、上杉流の国体論が当然正統であった。同論争自体は有名であるが、上杉の陸軍への影響に焦点をあてた浅野は、「同論争の政治史上の意義は再検討されなければならない」と、重要な指摘をしている<sup>(11)</sup>。

天皇機関説の陣営と、天皇主権説（＝国体論）の陣営の対立は、明治以来繰り返されるテーマであり、「攻め手」は一貫して国体論者の側であった。このような国体論を奉じる陸軍の最前線の一つ、関東軍の参謀レベルに、日蓮主義者・石原莞爾がいたのである。

## 2 大本霊学——大正維新論の背景

大正デモクラシーの底流として「民衆宗教」「青年団運動」「大衆文学」の三つをあげた鹿野政直は、民衆宗教の代表として大本教を論じた。「三つの底流」はともかく、この時期の宗教をいかなる視点からあつかうにしても、大本教あるいは出口王仁三郎に触れないわけにはいかない。たとえば、二人の革命家を主題にした、かならずしも宗教史に明るくない論者たちの対談でも、「大正時代というのは、別の角度からとらえると、宗教の時代……出口王仁三郎に、北が会ったり、滔天が会おうとしたり」と、出口王仁三郎の名が出てくる<sup>(12)</sup>。また、天皇制という宗教を解体するため、民衆の「アンダー・カレント」「モヤモヤしたもの」等に密着した民衆的ミスティックを重視する、と主張する者は、その例として、よく知られた「親鸞、一遍、良寛」と並んで、一般的知名度が低い「出口王仁三郎」をあげている<sup>(13)</sup>。

当時の大本教は、民衆的な支持基盤（アンダーカレント等）をもって、近代天皇制という国教（国家レベルの公共宗教）に接して政治的主張を行なった、いわば「公共宗教をめざすもの」であり、実際、現実政治に大きなインパクトをあたえ（かけ）た。キリスト教が警戒されたのは反「国体」的な要素によるが、類「国体」的な宗教の場合、その理由は両義的だった。大本文書は国体論的修辭にあふれる一方、アマテラスと平行するニギハヤヒの系譜やクニトコタチという出雲系の神格が、正典を読み替えて強調された。こうした「歴史のよみかえ」を行なう「大異端」は、最も警戒される<sup>(14)</sup>。

大本教が発生展開した時代背景、その運動の目的と方法、それらの孕んだ問題点について、宗教学以外の網はやや粗い。「大正デモクラシーの底流」を論じた鹿野政直は、大本教を含む創唱宗教の立教を、「未知の秩序へ無防備でなげだされた民衆の、救済へのはげしい願望を集約」した「切迫した呼吸」ととらえた。またその目的と方法については、「復古の一本槍」で「秩序の構想」は貧しく、布教組織や政治的主張は、「時代錯誤性そのものが迫真力」をもったとした。くりかえし指摘される、時代錯誤や反動性の効力と弱点、それに由来する構想の貧弱さ、方法の未熟さなど、これは要するに、近代や国家やナショナリズムへの異議申し立ては評価できるものの、それに代わるべきものを提出できておらず、とくに天皇制への両義的なかわりが克服されていない、というとらえ方である。しかし時代錯誤とされる神や霊優位の思想は、大本教をはじめとする民衆宗教においては不可欠であった（し今もそうである）。そのような世界への共感が、鹿野にはとぼしい。したがってたとえば、「〇〇中将 ウズメノミコトが神憑して軽妙な舞踊……アマテラスオオカミの神霊が降下」といった、大本教の「著しい“異様さ”」を説明するのに、「不安のふかさに胚胎」としか述べられない。あるいは「すべてをつらぬくのは、“近代”そのものにたいする、なげだされた人間としての徹底的な怨恨」と、すべてが社会的ルサンチマンの所産としかとらえられない。第一次大本事件以後の活動も、「入蒙」は「日本人のあいだに、大陸支配の幻想を肥大化」し、『霊界物語』は立替えの理想を荒唐無稽と韜晦のうちに主張したものと、どちらも無知

ゆえの挫折ととらえられる<sup>(15)</sup>。

松本健一も、お筆先や神がかり＝託宣を、「裏切られた神」の声と「＜近代日本＞における『大衆』のルサンチマンを結びつける手段」ととらえ、神の名で「大衆に共感し共苦」することを通じて、大衆を「ルサンチマンから解放」し、それによって「救済」したと解釈している。普遍とナショナリズムのせめぎあいや、階級的視点の欠如が、民衆宗教の体質的な弱点として批判されているのも、鹿野から遠くない<sup>(16)</sup>。

鹿野と比べて、また松本と比べても、たとえば安丸良夫には、お筆先や『霊界物語』のような文書に、重大な未知の世界が垣間見えているのではないかといった配慮がある。とくに神がかり（憑霊、託宣）といった非日常事の扱いに、それは端的にあらわれている。鹿野がこれらを「異様さ」「怨恨」と片付けているのに対し、安丸はユング説などを援用して、神がかりの「主体」をどうにか主題化しようとしている。「自己統制によって抑制されてきた無意識の世界が、意識の世界まで噴出してきてあたらしい統合を求める」などというユング説をこえて、たとえば「なお自身からみても……権威ある神が憑依……というのは、なにか途方もなく狂気じみたこと」と、なお自身の神懸かりへのさまざまな疑惑を指摘しているのは、あえて託宣の主体を問おうとしているようにみえる<sup>(17)</sup>。

なお自身、自分を通して語る者の身元を問題にし、託宣を鵜呑みにしていないという点は重要である。一般論として、託宣を聞いたとき、これは自分の想像の産物、つまり病的な幻聴ではないか、という疑問は、近代特有のものでも、批判的知性に特有のものでもない。無意識説は、すでに前近代の非知識人において検討されているのである。その上で対話が進行し、人間の意識や無意識から独立した（と主張する）存在者の語ることに對して、疑惑から半信半疑、そして確信へと至っている。これを延長すれば、託宣者の「主語＝主体」は誰かという疑問を主題化できる。一九世紀末からオックスブリッジを中心として行われた心霊研究の中心主題は、まさにこれだったのである。このプロセスを、無意識説や高位自我説といった手応えのない網で、まして粗雑なルサンチマン説の網ですくうならば、こぼれるものが多いだろう。

## 大正維新論の周辺

公共宗教の一方の極致にある国教は、宗教の政治関与を独占しようとするのが特徴であり、「公共宗教をめざすもの」の介入を最も警戒する。キリスト教や仏教のような伝統宗教ならば、介入の仕方も予測の範囲にあるが、異端が足元から侵入したり「新興宗教」が干渉してくる場合、予測が立たない。規模が小さい異端の場合は私的な「狂気」「乱心」として処理され<sup>(18)</sup>、規模が大きい新興宗教の場合は、「淫祀」として社会事件、あるいは「邪教」として政治事件になる。いずれにせよ、公共宗教の運用者は、制御不能な「狂気」や「淫祀」による社会への干渉を嫌い、とくに「邪教」の政治への介入を恐れるのである。大本教が公共宗教をめざす「邪教」に見えた様子は、警察・検察・司法当局が何を警戒したかをみればわかる。簡単にいってしまえば、それは「皇室を倒して、日本を統一するのだらう」「お前が天皇になるつもりで信者を煽動した不敬の歌だ」という「容疑」だった<sup>(19)</sup>。

天皇制あるいは国家神道と批判的に呼ばれたり、国体カルトと呼ばれたりする、近代日本の公共宗教は、その根拠を日本神話の中心にある皇祖アマテラスにおく。またその神格のリアリティは神一般のリアリティに、さらには霊一般のリアリティに依存する。逆にいうと、国体を強調するにはアマテラスを強調せねばならず、それは神一般、霊一般の強調につながらざるを得ない。そうして強調された神々のうち、自ら「良の金神」と名乗る神が一人称で語る激しい社会批判・変革思想が、お筆先だった。これが世間に注目されたのは大正六年から九年ごろまでである。平行して喧伝された大正維新論は、お筆先

の「立替え立直し」に基づく終末論的な主張であった。そしてこれらのリアリティは、「神霊の実在体験」の機会を提供するとされた鎮魂帰神の実践や、最新の輸入思想であるスピリチュアリズムによって補強、増幅されていた。

鎮魂帰神について私は、すでに「シャーマニズム」の文脈で、また日本の古代信仰の文脈で、近代日本の知的世界に接近して行なわれた霊的实践として論じたことがある。大雑把に言えばこれは、霊魂は身体から着脱が可能だという信仰に基づく実践であった。その根拠となる霊魂優位、霊界優位の思想が、「霊主体従」である。鎮魂帰神は自己修養のため、また霊界や霊界の実在を実感する機会として、大正半ばまでの大本教でさかんに実践され、おびただしい託宣をもたらしていた<sup>(20)</sup>。

大正維新論の流行が、軍人層とくに海軍に集中することは、しばしば指摘される。大幹部の兄弟が海軍幹部だったことは別として、「顕教」を内在化させ、かつ陸軍よりは国際感覚の強い、また超自然的なものに違和感のない、たとえば秋山真之のような海軍将校にとって<sup>(21)</sup>、国体思想にそいながら、その根拠となる神々の世界を詳述し、さらに普遍的で「具体的」な正当性を説く神道系の宗教は、一つのオプションだったのであろう。大正維新論は、明治維新とは異なり、はるかに宗教的であり、それゆえ具体的なプランは貧弱だった。日本にとっては「大正維新」、外国も含めれば「世界の大改造」、宗教的には「世の大立替、大立直」、国際的には「日本天皇の世界統一」であり、社会的には「霊的階級の厳守を伴へる世界大家族制度の実現」などといった神話的、終末論的修辭にあふれ、しかもそれは現実政治のカモフラージュではなく、文字通りの主張をこえなかった<sup>(22)</sup>。生命の危機に直面する軍人は、現実政治に違和感をもつ。現実の利害をこえた「世界史の哲学」「国体」論がアピールするのはそのためであり、その延長線上で、大本の「立替え」「立直し」論、その政治言説である大正維新論がアピールしたのである。

論陣の中心にいた浅野和三郎という人物をどのようにとらえるかは、まだ問題が多い。大学ではラフカディオ・ハーンの教え子であり、海軍機関学校の英語教官としては芥川龍之介の前任であった。大本入信で世間を驚かし、大正維新論で社会に大きな波紋を投げたが、大本事件後は当時のニューサイエンスというべき心靈研究に専心した。松本健一は浅野を、ナショナリズムという「神の罠」におちた、挫折した近代知識人ととらえているが、一側面にすぎないだろう<sup>(23)</sup>。

大本入信のきっかけとなった「行者」体験以来、浅野においてはなによりも霊への関心が一貫する。その浅野は大正五年、大本入信をめぐって姉崎正治と『人文』誌上で論争をおこなった（「余が信仰の経緯と大本教」「浅野君の信仰告白について」「大本教に就きて姉崎君に答ふ」）。この論争について松本健一は、姉崎正治らが「最高学府を出た第一級の知識人が……新興宗教に入るのは、合理的な判断とはおもわれない、と心の底では考えている」とまとめている<sup>(24)</sup>。この解説は、かつての「新興宗教」論の域をでていない。たしかにそのような論調はあるが、ここでの要点は、別の事例と対照することで浮き彫りになる。明治末に発表された綱島梁川の「予が見神の実験」は、その意味での好例である。これは、（一）才能ある知識人が、（二）キリスト教的な文脈のなかで経験した、（三）語るのを「躊躇」する私的な信仰上の出来事としての、（四）「神我の融会……合一」の報告であった<sup>(25)</sup>。まず（一）について言えば、浅野はむしろより着実な知的経歴の持ち主だった。だからこそ、その大本入信が「一世を驚愕せしめた……衝撃的な事件」<sup>(26)</sup>と受け取られたのである。（二）はまさに、松本がこの論争を見ている地点であり、キリスト教と新興宗教が強い対照をなす。（四）は、綱島が内省的であるのに対して、浅野の報告は、神霊の実在を鎮魂帰神によって対面的に体験したという、即物的なものだった。（三）が、本稿からみたこの論争の要点であり、綱島が神秘体験を私秘的問題とするのに対し、浅野はお筆先の予言を持ち出すことで、鎮魂帰神による神霊の実在の体験と、世界史への神霊の介入を無媒介につなげてい

る。姉崎の批判は、私秘的体験が公的次元に直結することに対して、向けられたのである。

このようにみれば、大正維新論は、霊的実在を説き、そこに根拠をおく宗教優位の運動を説くという、二重の意味で、世俗社会に挑戦するものだったことがわかる。逆に、だからこそ、反世俗的な知識人や軍人層の一部に、熱狂的に受容されたのである。

## 大本霊学による世界解説

出口なおや王仁三郎の語った物語は、世界解説の手がかりとして、浅野和三郎らの知識層や幹部信者によって活用された。しかし「お筆先」や「霊界物語」を解釈する作業のほかに、大本には「ひな」「型」「雛型」といわれる解説コードがあった。そこには、まず霊界から現界へ、つぎに大本から日本、日本から世界へという、二重あるいは三重の写像的な因果関係があった。前者は霊主体従の原則にはかならず、後二者はその現世版である。大本で起こったことはすべて日本や世界に写るといわれた。たとえば東京や皇居が空襲で被害を受けたのは、「君が代は千代万代に」と祈念して造営された大本施設が破壊されたためと解釈された<sup>(27)</sup>。このほか、数合わせ、語呂あわせ、類似、操作、方位など、世間で流通しているものも、「霊学」的装いをこらして採用された。

比較的理解しやすいものから並べると、まず世間にも流通する語呂合わせ・数合わせなどのコードがあり、これにはアナグラム論などで接近できる。つぎに、大本で起こる（起こす）些事が世界の大事件となるという雛型のコードであり、これには古典的な呪術論で接近できる。三つめは、帰神・憑霊によってもたらされる神霊一人称の託宣、あるいは王仁三郎の脱魂＝霊界旅行によって収集された一人称の霊界物語など、いわばシャーマニズム論で接近できるような世界解釈である<sup>(28)</sup>。

語呂合わせ・数合わせがどれほど一般的かは、現在の例からもわかる。小室直樹は、昭和天皇の手術が満州事変の日付けに近いことに関心を示している。柄谷行人は、帝国憲法と新憲法の発布、乃木将軍と三島由紀夫の自決などの近似から、明治と昭和の年次の平行を指摘している<sup>(29)</sup>。こうした符合は恣意的なピックアップとも批判されるが、アメリカでも二〇〇一年九月一日の自爆テロ事件にちなんで「11」という数字の一致や、各種の暗号（とその解説）がインターネット上で流れた。それ以前のアメリカでは、たとえばリンカーンとケネディというスター大統領にまつわるいくつかの符合（どちらも六一年就任、銃で暗殺され、副大統領はジョンソン……）の噂があった。近年のベストセラー『聖書の暗号』をみるまでもなく、背景には「歴史に介入する神」というセム系一神教に典型的な観念から、さまざまな類似に共感する呪術的な観念まで、ひろく認められる。

昭和はじめの世間のうわさで、満州事変の起こった一九三一年は「い・く・さ・はじめ」と読まれていた。これを出口王仁三郎は皇紀二五九一年に換算して「じ・ご・く・はじめ」と読み、その行く末を不吉に描いた。さらにのち、日米開戦の一九四一年は、元寇（弘安の役・一二八一）の皇紀と一致するが、今回は国家指導者が「天祐」を待たないと言っているから不吉だとされた。戦時の指導者については、「小磯づたいに米内（べいうち）に入る……小磯ようない（米内）……小磯がしくて国あき渡す」「米もない……米内（コメナイ）内閣だから」という滑稽な語呂合わせで、日本の苦境を表現した。日数でいえば、一二月八日は大本弾圧が始まった日にして真珠湾攻撃による日米開戦の日、出口王仁三郎の収監日数が日本の占領日数と同じ、などとされた。時局が悪化するにつれ、こうした語呂合わせや数合わせが中枢部に伝わり、極限状態になると高位の者たちを藁にもすがる思いにさせたエピソードが語られている。たとえば、「床次竹次郎さんは大臣（内務）の時に大本を弾圧したから、総理大臣にはなれぬ」という出口王仁三郎の言葉を、大本信者であった実弟から伝え聞いた床次は、謝罪の寄進を申し出て拒否されたという<sup>(30)</sup>。

そのほか、語呂合わせ・数合わせと、雛型あるいは憑霊・託宣との中間にあるような、臨時の読解コードもある。たとえば、出口王仁三郎が霊界物語の口述中に頻繁に息がつまったが、あとで見るとそこは行の変わる箇所、しかも行頭をつなげると、意味ある文章になった。雛型としては、出口王仁三郎が集中的に弓を引いたあとできまって戦争が起こり、その意味を問われた王仁三郎は、「神さまが王仁を使うて……世界が戦争をする型をさされて居る……今に戦争ぢや」と答えた。憑霊・脱魂（託宣・霊界旅行）による世界解説は、これらと比べて、少なくとも信者に語られた段階では解説を要しない、リテラルなものであった。たとえば満州事変について、語呂合わせとは別に、出口王仁三郎は大正七年から「霊界に大争闘のはじまり……霊界のたたかひ済めば現世につづいて戦争はじまる」と警告していた。そして昭和六年九月八日、本部に歌碑が建立された時、「これが建ったら満州から世界が動き出す」と語り、その一〇日後に事変が始まったという<sup>(31)</sup>。

すべての根拠は霊界にあるという、こうした霊主体従の立場から、敗戦も一貫性をもって解説された。二度の大本事件で教団施設が破壊された時、これは神が「仮の宮」を政府の手で壊させたものであること、しかし大本は「型」であるから、同じことが日本そして世界に起こるだろうこと、また大本の検挙が「型」となって「日本が武装解除」し、次は日本の武装解除を「雛型」として「世界の武装解除となる」こと、「日本は軍備はすっかりなくなったが、これは世界平和の先駆者として尊い使命」があることなど、あと知恵ではなく、すべてが「御神業」あるいは「雛型」として、その都度信者に説かれていた<sup>(32)</sup>。次に見る石原莞爾も、敗戦を機に同様のことを述べるようになるが、そこには良くも悪くも、一八〇度方向転換したという印象があるのに対して、出口王仁三郎の平和主義は、このように戦前から前後まで一貫したものであった。

### 3 日蓮主義——昭和維新論の背景

田中智学が、「日蓮主義」や「日本国体学」の呼称を造語したのは、明治末（一九〇一～一一年）のことであった。天皇を願主とする国立戒壇の建立までを主張する智学および近縁の思想運動は、政教一致を第一義とする宗教を志向するもの、国家レベルの「公共宗教をめざすもの」にはかならない。大正期に黄金時代をむかえたこの日蓮主義運動について、西山茂は、智学の定義を引いたあとで、つぎのように要約している。

「その中心的な狙いは、日蓮の宗教は、所謂『仏法』のみを指すのではなく、「世法」や「王法」をも含めた法皇相関の理論と実践の全てを指しているのだ、ということを鮮明にすることにあつたのであろう。そして日蓮主義をこのような意味に解すればそれは、もはや単なる一日蓮宗の宗派的な信行体系ではなく、全体社会（ないし人類社会）の変革をめざす一つの宗教的な価値志向運動であるといえる。」

西山が「日本の近・現代に与えた日蓮主義のインパクト」というとき、念頭においてるのは、日清日露戦争後のナショナリズム高揚への寄与であり、そのピークには日蓮主義者であった石原莞爾のイニシアチブによる満州事変がくる。この世界的事件について西山は、石原個人の信仰とは関係が薄い軍事行動だと片付けるありがちな僻見を排し、「日蓮の影響を無視すれば石原の思想と行動、さらには太平洋戦争に至る日本の政治史の重要な一面が欠落する」（五百旗頭真）という論を支持している<sup>(33)</sup>。

政教一致思想を扱うにあたっては、その理想が、政治（国家）優位で追求されているものか、それとも宗教（教会）優位かという、単純ながら原理的な問いは不可欠である。一般論からいえば、あらゆる

政教一致思想は、理想は共通しながら、優位性とその程度は状況に応じて変動している。日蓮主義の両義性は、日蓮の両義性の反映であり、政教一致の理想を説く言説が帯びざるをえない、原理的な両義性である。そして西山が擁護するように、宗教の優位性に固執する智学は、「国のために仏法」と「国主」説に傾斜してただちに、「日蓮によりて日本国の有無はあるべし」と「法主」説に復するのである。とはいえ、松本健一がいう「神の毘」、つまり日本のナショナルな神の強調は、「法国冥合」的な国体論としては、避けがたいところであった。日本は、世界を平和に統一する「天業」のために「神が選んだ」国で、神の子孫が王として日本に派遣された、その根拠は「神勅」として伝わる「霊界」での約束にあると、国と王の選定の経緯が繰り返されるのである。そのような智学にとって、「日本国体学」を宣言した翌大正元年（一九一二）の「衛護大日本国本尊」の発見は、決定的であった。蒙古退治のために書かれたのだろうとされたこの「国禱曼陀羅」は、題目の真下に「聖天子金輪大王」と記されてあった。偽書説もあったが、智学はこれを、日蓮が「日本帝室」を「世界統一の輪王家」と「宣告」したものとして、自説が「いのちと頼む本化大聖の真筆によって裏書」されたと主張した<sup>(34)</sup>。田中智学によって開かれた近代の日蓮信仰を、以下では石原莞爾を中心に、とらえにくい北一輝も射程にいれて、歴史へのインパクトの震源をえがいてみたい。

### 日蓮予言と最終戦争論

国禱曼陀羅の発見時、石原莞爾はまだ法華經と出会っていないが、のちに、日蓮入滅（一二八二）後六三〇年という区切りのいい時期にこの曼陀羅が発見されたことの意味を、「時来って世に出現した」と深刻に受けとめている<sup>(35)</sup>。

さて、智学が実際に政治には携わっていないのに対して、石原は高級軍人として実際の政治を動かし、国際政治に影響を与えた。しかも、軍人として出発しながら、日蓮信仰に入ってから石原は、急速に宗教優位に傾いていく。もともと、軍人が政治優位である（べきとされた）かどうかは、日本の近代においてかならずしも自明ではないが、とにかく「私はただ仏様の予言と日蓮聖人の霊を信じているのです」という石原の言葉は、墓前の石碑に刻まれるほど重視され、同信の後学によって強調されている。また石原は宗教的予言の必要について、「時局」を解釈するために「見通し」「予言」が求められるのだと述べている<sup>(36)</sup>。これは、政教一致のありかたとして、宗教優位の神権政治に近いので、近代の東アジアには、政治的な大きな宗教勢力があった、ということになる。「日蓮主義のインパクト」は、かくも直接的であった。

満州事変に関連して強調すべきは、石原の満州への志向が、地政学的軍事戦略的な「見通し」のほかに、上にみたような仏典とくに日蓮文書の解説と、さらには伊勢神宮でみたビジョンという、二つの宗教的源泉をもつことである。

遺文について石原は、仏に予言された使者である日蓮の出現以降は、遺文が「新約聖書に相当する」「末法における最高經典」と重視した。その傾倒の度合は、「石原は平常自分が行動するに当たり、必ず法華經、御遺文に照らして実行した」といわれるほどで、満州への赴任も、「日蓮聖人の教えは、太陽のように東から出て西へと、日本から中国、インドに帰って行く」という『諫曉八幡抄』の教えと重ねて受けとられた<sup>(37)</sup>。

伊勢神宮のビジョンについては、「昭和二年の晩秋、伊勢神宮参拝のとき……国威西方に燦然として輝く靈威を受けて」と公言されている。しかしこれは「最も尊敬する佐伯中佐にお話ししたところ、余りに良い顔をされなかった」といわれるように、良識ある人を困惑させる種類のものであった。のちに若い友人から「靈威」の具体的な内容を問われた石原は、神前で題目を唱えながら祈っていると「眼前に

地球の姿がみえ、日本から金色の光が満州に向かって光り渡った」と答えたという<sup>(38)</sup>。

ビジョンについて伝わっているのは伊勢神宮のものだけだが、日蓮遺文および仏典については、随所で語られ、書かれている。このような聖典、とくにそこに描かれる歴史の予言に対するリテラリズムは、近代的知性とは対極にあるが、科学的戦略的思考力をもった石原は、それと同時に「“予言等は？”という人がありましたならそれは宗教に入り得ない……予言が中って居なければ失礼ながら釈尊は一人の哲学者で霊界を主宰する真の如来ではない」<sup>(39)</sup>という、「霊界」を前提とした經典解説を行う信仰者であった。日蓮自身、仏典の年代や場所の記述を現実ととらえ「実証的」な解釈を加えているばかりでなく、自身におこったあれこれの出来事を、「末法の日本において仏の真理が実現するための歴史的必然」ととらえ、「自らを聖別された存在として……神話を紡ぎ出す人」だった<sup>(40)</sup>。しかも石原は大乗仏教が仏の直説でないことについて、あえて「長い年月かかって多くの人が書いたお経に大きな矛盾がなく、一つの体系を持っているということは、霊界に於て相通ずるものがあるから可能になったのだろう」と述べている。

じつに石原は、霊界を考慮にいれた予言の当否によって、信仰が左右されるタイプの信仰者であった。したがって、信仰に入ってから二〇年ほど経ってから、日蓮が「末法以前の像法」に生まれたという学説に、大きな衝撃を受けた。石原はこの問題解決のために祈りつづけ、經典から「大聖霊の使者」は「賢王の姿と僧の姿とで二度出現」するという「啓示」をよみとって、疑義がはれたという。もし日蓮が末法以前の誕生だとすれば、これは「観念上の第五の五百年」であり、今日の「現実上の第五の五百年」における「賢王」の行動を予言したものと解釈したのである。「現証」の重視は、森羅万象を仏典や遺文の予言の成就とみるという一貫した傾向につながるが、ごく身近には、日蓮と石原の節目の年齢の一致も、自他によって「現証」と見られている。たとえば、石原が最終戦争への研究を始めた三二歳は、日蓮が本化上行菩薩の自覚にたった年齢、石原が日蓮の位格について疑義を生じそれを解決した五一歳は、日蓮が流罪先の佐渡で『開目抄』を書いて仏の予言を確信した年齢、とくに石原の享年六一歳は、日蓮の入滅の年齢として、感動的に言及されている<sup>(41)</sup>。

## 戦後の修正と信仰の一貫

昭和維新について、石原の三つの『昭和維新論』（昭和一五年、一九年、二〇年）をみると、軍人としての最盛期の論述では、明治維新が日本の維新であったのに対して、昭和維新は「東亜の維新」であり、具体的政策目標は「東亜連盟の結成」とされる。これが戦後になると、「東亜」を一挙にこえる方向をむき、「道義日本の建設……世界統一後に建設せらるべき人類文化の方向を示す社会の実現」という一節がくわわる。さらにまったくの別稿では、明治維新が政治経済の革新であったのに対して、昭和維新は、東西の対立とはレベルの異なる「人間性の革新」であるとされるようになる<sup>(42)</sup>。

戦後の著しい特徴は、無条件の平和主義が主張されることである。たとえば、「絶対平和の先駆……敗戦によって突然日本に課せられた人類史上空前の大任務である」こと、また、たとえ日本は「蹂躪されても」、「身に寸鉄も持っていない」日蓮とイエスに国として倣おうという、呼びかけすらある。ここにいたると、「正法を護る者は当に刀剣器杖を執持すべし」とか、「兵法剣形の大事も此の妙法より」など、「法（真理）」「神」「仏」「国土」「国民」を護るため、「悪」を懲らすための「聖戦」という、聖戦や自衛戦の口実となり、かつては自らも操ったことのある手垢（と血）のついたレトリックの入る余地は、もはやない<sup>(43)</sup>。

なるほど、こう語ったときの石原は、軍人あるいは政治家として無数の人々の命を護るべき責任のない、しかも死期の近きを自覚した、市井の一老人なのであった。しかし、この無条件の平和主義の確信

を、敗戦によってもたらされた「弱者の悟り」「奴隷の道德」「心弱さ」と批判しては、石原の信仰をとらえそこなうばかりでなく、石原の戦争史観をとらえそこなうことになるだろう。たしかに、敗戦がなければ、また健康でかつ国家を指導する地位にあったならば、石原は軍人としてさまざまな軍事戦略をめぐらせたかもしれない。「聖戦」のレトリックも用いたかもしれない。しかし、敗戦を「深刻なる現証」と受け取り、「敗戦は神意なり、国民総懺悔せよ」という啓示と受けとめた石原は、「武器なき日本は、世界に先がけて最高文明社会を建設し、身をもって人類史を恒久平和世界に導くべき天命を拝受したのである。戦争放棄は断じてカムフラージュではない」と述べている。これは挫折とはいえない<sup>(44)</sup>。また戦争史観についていえば、最終戦争が来るというのは「確信」であるが、東亜と米州とのあいだで起こるというのは「想像」であり、三〇年内外に起こるというのは「占い」にすぎない（日蓮の予言に基づくものだが）と石原は述べていた<sup>(45)</sup>。その三つのうち、「想像」と「占い」の部分が、敗戦を機に次のように「一八〇度」変わったのである。

「従来のわれわれの常識では、本門戒壇建立時の賢王は無敵大空軍をひきい原子力を把握されて必要に応じて世界の邪悪を破砕される武装のおすがたと予想していたのである。しかし今次の惨敗の結果、日本は世界に先がけて武装せざる国家をつくるべき天命をうけたのである。おそらく最終戦争を成敗される賢王は、平和日本に本門戒壇建立を指導される、やさしい平和の女神の如きおすがたを示されるのではなかろうか<sup>(46)</sup>」

ただし、確信のもととなる「予言の適中」という基準は戦後も一貫し、キリスト教に対する評価、マルクス主義に対する批判のどちらも、「予言」を基準にしている。「マルクス宗は既にその予言が大きく外れている……社会の階級構成は単純化せず逆に複雑化しつつある」として、「結局人類の宗教は、キリスト教か日蓮教かの何れかに帰着する」といわれる。そして「キリスト教が世界を統一するか、日蓮教が世界を統一するか、これは近く現実の上に実証」されるだろうとあって、「予言の適中」に判断を預けている。他方また石原は、「信仰の如何にかかわらず、人間としてかかる凄惨なる戦争の起こらないことを切望する」「最終戦争を予言された聖日蓮がたとい落第生になっても、あくまでこれを回避すべく努力すべきである」というヒューマニズムにも欠けていなかった<sup>(47)</sup>。石原が宗教の通弊に陥ってしまわないのは、このような人間への優しさによるだろう。

## 北一輝と法華経

石原莞爾の信仰が、「蒙昧」「迷信」「狂信」などと批判されるのに対して、北一輝の信仰は、「カモフラージュ」あるいは「精神の衰弱」とされることが多い。両者はかなり異なった北一輝像になるが、しかしどちらも、宗教を第一義として生きることの価値をまったく認められない宗教音痴の解釈であることは、同様である。

「カモフラージュ」論の典型は、「呪術的言動を行うことは、常に自己優越意識の代替」だとか、法華経読誦と神がかり霊告は「青年将校たちを眩惑し術中におとす効果を示した」といったものである。同じ論者はまた「衰弱」論で、法華経に「身を托すことによって自分の確信する思想を崩壊の悪夢から」救おうとしたのかもしれないと想像している。北については、このような仮定的な解釈が少なくない。北が設営した祭壇の明治大帝の立像、八幡大菩薩などに関しても、北の信仰を、「特定の宗派」とは「異質」な「修心練身の意味での法華経であった」と批判しているが、これは、宗派的でない宗教・信仰のありかたに対する、無知でなければ、無理解なのである。すべては、「彼の人物についてどうにもわから

なくなってしまう時期がこの大正後期以後」というように、宗教のとらえ方の貧弱さに起因している<sup>(48)</sup>。

北一輝の天皇観が機関説で一貫することは、多くの論者が認めている。冷徹な天皇観と具体的な「法案」をもちつつ、しかも政治的にはリアリストであるよりは、ロマンチストであったともされる。リアリスト北については、当時すべての学者思想家が「国体論に其の脳髓を打撃」されていたとき、「支配的な国体論そのもの……を批判の俎上に乗せたことの意義」は、思想史的にきわめて大きいとされるほど、評価が高い<sup>(49)</sup>。ロマンチスト北については、鋭いリアリズムにもかかわらず、「北はいったい何のために革命改造を企図しているのか」という疑問が消えない。「アナーキストではない……国土でもない……魔性なのであったか……北一輝自身いまだ不明の霧中にあったのではないか」と、常人を当惑させる謎の深さが語られる<sup>(50)</sup>。

理性と情念、理想と虚無がはげしくせめぎあっている北において、では法華経への傾斜はどう説明されるだろうか。一九一九年から法華経読誦に没頭したことの解釈としては、説得力のある定説がいまだ見られない。宗教に接近する一つの契機とされるのは、数年前に上海で暗殺された友人、宋教仁の亡霊を見たことである。読誦に際して妻、すず子が得たという霊告（託宣）を日記につけはじめるのは、昭和に入ってからである。しかし、石原が素直すぎるほど率直に語るような信仰の内心は、北から聞こえてこない。

ここでは法華経読誦の実践の場面、怪しげなものとされる祭壇の設営から、北の信仰の一面をわずかに想像してみよう。北が「神仏壇」と呼んだ読誦のための祭壇の様子は、「左右に南無妙法蓮華経と墨書した白木牌」をおき、「中央に明治天皇像」を据えたもの、「むかって左側には、東郷平八郎の書になる『八幡大菩薩』の掛け軸」があったとされている<sup>(51)</sup>。この配置は、大正元年に発見された「衛護大日本国本尊」を連想させる。すでに述べたようにそこには、題目の下に「聖天子金輪大王」、その左右に「天照大神」と「八幡大菩薩」と書かれている。真筆か偽書かにかかわりなく、政教関係における日蓮の原則からすれば、題目は「帰依的」な祈りの対象であるのに対し、「聖天子金輪大王」は原理的にはその權威のもとにあって、あえていえば祈禱者あるいは本尊による「操作的（呪術的）」な祈りの対象である。智学がこれを、日蓮が日本帝室を「祝福」し、世界統一の輪王家として宣告したものととらえていたのは、題目と天皇は理想状態では不可分と主張するからである。理想的でない場合はいかんという仮定は、設問そのものが迂回されていた。

では北にあってはどうか。もし若年の天皇機関説と中年をすぎてからの法華経が、二つながら結びついたのであれば、このような祭壇の設営は、まさに本尊への「帰依的」な祈りを通して、明治天皇像を「操作的」祈りの対象にしたことを意味する。想像をはたらかせれば、明治天皇像を通して、当代の天皇にも、操作的祈りを向けていたのであろう。田中智学のつぎのような祭祀方法からみても、これは十分に想像の範囲内である。

「国禱」という言葉を造語した智学は、一八九四年、日清戦争に際して最初の国禱会を執行している。その祭儀は、祈禱壇を首都北京の方角に向け、本尊と日蓮像を安置した前に剣を置き、敵国降伏の勘文を唱え、「此の宝刀に向って強盛の信力祈願をこらした」のち、抜刀してその切先を北京に向け、結びに一斉に「天皇陛下万歳」と叫ぶ、というものであった。これを日に三回、二日間つづけて行ったという<sup>(52)</sup>。本尊のほか、ここには日蓮像と剣があるが、操作的祈りの対象となるのは、あきらかに剣である。また、明治天皇の「奉弔大法会」の祭壇、および今上（大正）天皇の「宝祚御祈願大法要」の祭壇をみると、本尊の前に祈禱の対象たる宝牘が安置されている<sup>(53)</sup>。「宝祚」を祈るという慣用表現を考えあわせると、敬意と善意に満ち、帰依的感情もともないながら、天皇の形代は、ここでもあきらかに操

作的祈りの対象なのである。

こうした智学の活動を参考にすれば、「権力奪取によって天子になれる……そういった矯激な発想が『国体論』には色濃く出ていた<sup>(54)</sup>」といわれる北にとって、天皇への祈りが帰依に近いものであったとは想像しにくい。

石原と北の信仰の強度に対する大川周明の評価がある。晩年の石原との会談では、その風格と話の内容から、「菩薩に会ったようだ」と感激し、北との不和とされることの原因については、「北君の信仰に及ばないからだ」といっている<sup>(55)</sup>。石原の宗教性の強さについては多くの人の証言があるのに対し、北については、偽装であったとか精神力の衰弱であったとか、とかく否定的にとらえられることが多いが、宗教を第一の関心事とする宗教学者の大川が、いわば位負けしたことを告白しているのであるから、北の宗教性の強さは無視できない。

#### 4 政治的宗教の逆説

一九二〇年ころの時代思潮をみると、国体論やデモクラシーや改造説といった大きな波のまにまに、さまざまな思想運動が揺られて見える。そのうち本稿では、大本霊学と日蓮主義という、国体論の流れ近くに棹さす二つの船に注目した。国体論は近代日本の国教（強力な公共宗教）の神学の営みの集合であり、神学は正統のまわりに異端をとみなざるをえない。それら大小の異端はすべて、「公共宗教をめざすもの」ととらえることができる。大本霊学は原典（記紀神話）の「よみかえ」を行ない、他方、日蓮主義は外典（法華経）による「よみこみ」を行なった。この二つの宗教はどちらも「公共宗教をめざすもの」とどまり、現実政治に不可欠な「密教」的リアリズムをもつ必要がなかったので、「顕教」としての天皇制に近い理想主義で一貫できたことも似ている。

大本霊学と日蓮主義の大きな違いは、歴史への介入の予言が、すでに固定したテキストだったかどうか、という点にある。日蓮主義においては、すべては権威ある教典にすでに記されているのに対して、大本霊学では、予言をもたらすとされた者が同時代人で、予言そのものが未完だった。この意味でも、大本教は異端性が大きかった。

公共宗教（をめざすもの）は、霊的救済の一貫として、政治目標をもっている。のちの「近代の超克」論争で、世界史の哲学が問題となっているのは、キリスト教に基盤をおく歴史哲学への応答である。歴史に介入する神という観念に、明治から大正への変わり目には、あらたに日露戦争という歴史的事件と、スピリチュアリズムという近代的装いをもった宗教のインパクトが加わっていた。あえてコントラストをつければ、日露戦争のインパクトは日蓮主義に、スピリチュアリズムのインパクトは大本霊学に、濃厚に反映しているといえる。「歴史」に介入する超自然への感受性は、スピリチュアリズムが提供したリアリティによって強化あるいは戯画化された。また、目の前に見える西洋の足跡を追ってきた新生日本は、数十年でキリスト教大国ロシアとの戦争を遂行することで、その横に並んだかにもみえた。こうした風景の中、国民が自分たちの行く手を導くものをさがすプロセスで出てきたのが、たとえば大本霊学であり、日蓮主義であった。この二つの宗教は、明治維新で方向づけられた未完の事業を成就すると主張する、「大正維新」論や「昭和維新」論の根拠となった。出口王仁三郎や石原莞爾は、大事件の中心者がたまたま信仰者であったというのではなく、とくに石原莞爾の場合は、信仰に基づいて世界史的な大事件をひき起こした、と言わねばならない。歴史に介入する神という、セム系一神教の世界では正統な観念を考慮にいれるならば、これらの事件はそれほど不可解なものではない。

本稿を執筆中、まさにそのセム系一神教の世界において、「衝撃的な」自爆テロ事件が起きた。二〇〇一年九月一日にはじまる現在進行中の紛争は、人類史的事件になるだろうと予感されている。事件が

二〇〇一年に起こったことが今後どのように語られていくかも想像できる。後世を待つまでもなくすでに「二一世紀最初の年」といった表現が使われ、ことによると実行犯もそう思ったのではないかと想像する者もある。少なくとも、当事者がそういう連想をしたことは間違いない。もちろん、数合わせがこのような重大事件の理由になるとは、流言蜚語レベルの話でしかないが、「九月一日」にちなんで「11」という数の符合<sup>(56)</sup>が、流言蜚語の媒体であるB級ジャーナリズムやインターネット上をかけめぐると、すたらない話題でもある<sup>(56)</sup>。

本論で扱った一九二〇年代、三〇年代の日本においても、第二次世界大戦に直結するという意味では、世界史的な事件が起こり、そしてその周辺では、今回同様、大衆的な媒体を通じて、語呂合わせや数合わせを含む流言蜚語があふれていた。当時の日本と現在の世界を見比べると、かなり異質でありながら、「歴史に介入する宗教」として、断片的に重なっても見える。今回の事件に対して、「カミカゼ・アタック」「パール・ハーバー」という言葉が反射的に使用され、また「第三次世界大戦」まで言及されるように、第二次世界大戦との連想は、的外れではない。二つの時代を対照することで、おのおの歴史の教訓めいたものを読み取ることもできるだろう。

原理・原則を徹底する衝突は、一般人の犠牲を軽視する。今回のテロ事件を、イスラーム原理主義が資本主義原理主義に戦いを挑んだものとする表現が散見するが、その当否はともかく、少なくとも現在進行中の争いによって、あるいはその遠因と弾劾されている紛争によって、人間として最低限の生活が、至る所で害われつづけていることは、たしかである。当事者の多くが争いに倦み疲れ、たとえばリンカーンのような贖罪意識をもった政治指導者が現れるまで<sup>(57)</sup>、原理主義ゆえの闘争は止まないだろう。しかしまた時折、原理主義の一角に、「民の苦しみ」に堪えず、あえて原理を曲げて人間として最低限の生活を慈しむ、強者の心弱さあるいは優しさがのぞくことがある。これが、宗教原理主義者すら人として持つべき優しさである。たとえば財産をもった青年に「すべてを捨てて私に従え」と言い放ったイエスは、別の青年に対しては「家に帰って、家族と仲良く暮らすがい」と諭した。イエスを原理主義者と呼ぶ人はいないだろうが、いわば宗教原理そのものであったイエスのような人々は、人間として最低限の生活というものを非難することはない。日蓮の予言を信じ切っていた石原莞爾も、「日蓮聖人がたとえ落第生になっても」、終末予言がはずれて、人類が平和に生存することを願うと述べた。「魔王」と呼ばれた北一輝すら、遺児への遺言には、子の善良で幸福な生活を祈る親心が溢れている。これらは、「神の力は弱いところに完全に現われる」という聖典の言葉が示すとおり、現世的野心が打ち砕かれたかに見える時に光が輝くという、宗教の逆説を示すエピソードである。本稿で論じた時期の大本教と日蓮主義には、この逆説が当てはまった。現在進行中の紛争については、はたしてどちらが、いつ、どのように成り行くのであろうか。

## 終章 現代的課題のための補論

「公共宗教」というタームは、しばしば反射的に全体主義的な「国家宗教」を連想させるが、このような受け取り方は視野が狭窄しすぎており、もう片面の「よい市民を作り出す」という機能を対置して考えなければ、重要な課題を覆い隠してしまう。宗教は好むと好まざると社会にかかわらざるを得ず、そこでのさまざまな試行錯誤が、公共宗教という幅広い主題を構成しているからである。そしてこのテーマは現在、人類的な公共宗教というアクチュアルな課題につながっている。

論争的な概念の一つとして、「宗教」も境界線の引き直しが試みられている。近年では「宗教性」、<sup>スピリチュアリティ</sup>「霊性」などが、歴史宗教のネガティブな含意を強調したうえで、宗教と等しい機能をもつもの、あるいは現代的代替物として、肯定的にも否定的にも論じられているし、一昔前は、ナショナリズム、マルクス主義、独裁国家などの政治的宗教が、「宗教プロパー」ではない「擬似宗教」といった表現で、もっぱら否定的に論じられていた。そこに描き出されたのは、「正しい宗教」が衰退すると「聖なる場所」を「悪魔的なもの」が占有するという、椅子取りゲームのような対抗関係であった。

「擬似宗教の成長」は「宗教の失敗」である、という古典的な表現を、本書のテーマに即して言い直せば、「有害な公共宗教の成長」は「有益な公共宗教の失敗」である、となる。しかも宗教史をみると、挫折した公共宗教の記録ばかりが残されている。よい公共宗教という理想は、よい社会という理想、ユートピアの宗教版だからであり、どちらの実験も、刹那的・局所的に成功しかけては、世の荒波に呑み込まれるのが通例である。

### 1 「聖なるもの」と「共通善」のあいだ

公共宗教は、さまざまな社会的表現をとり、多くの実践的問題を孕んでいるが、原理的なキーワードは、「<sup>ザ・セイクレッド</sup>聖なるもの（聖性）」と「<sup>コモン・グッド</sup>共通善」の二つの焦点に収斂し、それぞれ別の像を結んでいる。戯画化すれば、「聖なるもの」を焦点とする公共宗教は、主宰者側と参加者側とが感動のうちに一体化し、生命讃歌、地球讃歌を歌い交わしているようである。「共通善」を焦点とする公共宗教は、偏りのない合意をめざして、原則として全員参加の自由討議が行なわれるが、声の大きい者の主張が通るだけのようでもあり、会議が延々と続くだけのようでもあり、あるいは暗黙のプログラムに沿って議事が誘導されているようでもある。

ロバート・ウスノーが、著書のタイトルにおいて「聖なるものの生産」を謳い、サブタイトルで「公共宗教に関する試論」と補足しているのは、公共宗教論の中の一つの論点、しかも最も目につきやすい「聖なるもの」を主題化したものである。「慎重に選ばれた」タイトルの趣旨は、われわれは個人としても、共同体や組織としても、「われわれの社会における聖なるものの存続」に責任があることを主張している<sup>(1)</sup>。そこでは「われわれの社会」（第一義的にはアメリカ）の国内的な聖性が論じられることで、ルソーのいう「内的にはよい市民を作る」というメリットに資することが目指されているが、内的な抑圧というデメリットと、とくに外的なデメリットは主題となっていない。著者の意図ではないにせよ、市民宗教や公共宗教を批判する多くの論者が批判の対象とするのは、境界をもった集団のこのようなデメリットである。「聖なるもの」の追求は、シンボル操作その他による意識や行動の誘導をとまなう。また価値をめぐる紛争ではときとして決断主義的に討議を打ち切るなど、理念としても実践としても擁護できないものがある。ただし、たとえば防衛的に閉ざされた民俗世界で、伝統的信仰や儀礼が「聖なるもの」を軸に持続的に営まれているとしたら、その長く伝わった生活には擁護すべき次元がある。

他方、公共宗教のもう一つの焦点が「共通善」であり、たとえばカサノヴァの公共宗教論は、これを

めぐって最も肯定的な議論を展開している。「本研究で分析された宗教の最近の諸変容は、普通に『聖なるものの回帰』として理解されているものとは、質的に異なっている」と明記されているとおり、「聖なるもの」にはほとんど言及されず、むしろ地球市民意識や目的合理性が前面に出た、「望ましい公共宗教」論が主張される。すなわち、集団はハーバーマスの意味での「討議倫理」によって「共通善」を構築していくべきこと、国家や経済が依拠する「非人道的な前提」は規制されねばならないこと、すべては「グローバルで普遍的で人間的な」「共通善」に従属すべきであること、こうしたことを「個人や社会に思い出させる」のが、近代市民社会における宗教に望まれる公的機能であること、そうした宗教はまた、「伝統的な生活世界とその規範的伝統を、実践的に合理化するプロセスの手助け」ができること、こうした規範が主題となっていた<sup>(2)</sup>。

「聖なるもの」と「共通善」を並べると、一見したところ「共通善」の追求の方が望ましいか、少なくとも弊害が少ないように思われる。しかし自由討議による共通善の追求は、担い手が資格その他によってかならず制限されるという意味で、社会实践として偏りが生じざるを得ない。一つの典型であるハーバーマス流のコミュニケーション的行為は、「言語」に限定されたコミュニケーションであり、しかも内容ではなく「形式」「プロセス」が特権化されており、何よりも教養市民層に限られた、覚醒し自律した個人の参加を前提とする実践である。そしてそのような領域や手続きや担い手の偏りは、ハーバーマスを批判する理論や、ハーバーマスを超えたとされる理論においても、同様のことが起こる<sup>(3)</sup>。そうした先端的コミュニケーションと、平均的な生活者が納得できるような当たり前の価値の合意とは、かなり次元が異なる。極端に言えば後者は、自由と安全のどちらを優先するかといった、共同生活の優先順位に関わっている。この課題の結論は、良識にとっては自明のことであり、問題は運用に際して利害の衝突をどう調整するかという手続き的なことにすぎないし、それ以前に、日常的なコミュニケーションの土俵にも上がらないアウト・ロー層の処遇という管理の問題になる。この難問は、国際政治においても、団地の自治会においても、学校の教室においても、まったく同様に存在している。

このような正面からの批判とは別に、二つのタイプの公共宗教の、集団としての病理について、次のような精神分析学の診断を引き当ててみることもできる。すなわち、「生きた組織体」という比喻にもとづく有機体説の集団が一方にあり、他方に機械モデルにもとづく集団がある。前者は「相互調整に気を配りすぎて自己調整を犠牲にする」「被暗示性の高い集団」で、「ヒステリー性の集団」に似ている。後者は「自己制御しか行なわない……倒錯的な集団」で、「パラノイア的集団」に近い。そして「これら二つの必要のあいだで妥協を実現する能力をもっている」のが、「正常な集団」である、というものである<sup>(4)</sup>。精神分析が示す二つの集団モデルは、それぞれ「聖なるもの」「共通善」を焦点とする二つのタイプの公共宗教に対応している。精神分析からみれば、完全円満な人格が存在しないのと同様、円満な社会も完全な宗教も存在しない。したがって語り得るのは、一定の病的な傾向をもった公共宗教があるということである。しかし傾向はつねに現実化しようとするということは、心に留めておかねばならない。

さて、先にあげたウスノーとカサノヴァの言葉遣いを比べると、公共宗教の二つの側面のコントラストが、際立っている。ウスノーが「価値」や「徳」という言葉を用いる場合、その形容詞（句）は、「公的な」「人間的な」といった普遍的な印象をあたえるものもあるが、それよりむしろ、「文化的な」「その社会の根本的な」「市民的な」「内在的な」「シェアーされた」「集合的な」といった、ナショナルな境界を想起させるものが多い<sup>(5)</sup>。じっさい、ウスノーのテーマは、アメリカ合衆国にとっての共通善、という問題なのである。それに対して、カサノヴァの「徳」の位置づけは、共通善を最終目的とする途上にあり、しかもその共通善は、いかなる特定集団のものであれ、最終的には「グローバルで普遍的で人間的な」善に従属すべきものとされている。

「聖なるもの」は、境界をもった集団を統合する手段ともなり、自己陶醉させる目的ともなり、集団がともに目指そうとする価値にもなるだろう。「共通善」もまた、たとえばマーティン・マーティが「宗教と教育がいかに関連しているかをよりよく理解すること、その理解に基づいて、共通善の促進のために宗教と教育の関連を強めること……これが多元的なわれわれの共和国における緊急の問題である」と言っているように、「われわれの共和国」の統合の手段や目的にもなる。しかしこう述べたマーティすら、他方で「共通善は、宗教、人種、哲学……などの個人的な境界を超えた市民によって求められるゴールである」と言わざるを得ないように、それが「共通」ということばによって「グローバルで普遍的で人間的な」方向に開かれているかぎり、排外主義に陥ってしまうことは不可能である<sup>(6)</sup>。公共宗教を、陶醉をとまなう「聖なるもの」の生産に関わる自閉的なものとするか、あるいは合意されるべき「共通善」の構築に関わる開放的なものとするかによって、そこに描かれる公共宗教の像は、このように異なってくる。

## 2 共通善——公共宗教と宗教教育の焦点

公共宗教の目的の一つである「共通善」の追求には、合意形成プロセスへの市民の意識的な参加が必要とされる。したがってこれは、「教育」的なものとならざるを得ない。シカゴ大学の「公共宗教プロジェクト」を率いたマーティン・マーティが、同企画で掲げた主張は、明快で単調なものであり、宗教と教育にかかわる「縫い目のない全体的なアプローチは、『共通善』への関心によって引き起こされたもの」という一節は、「共通善」が「宗教」と「教育」の焦点となることを、端的に表現したものである<sup>(7)</sup>。

マーティが、宗教の公的役割を考えるに際して、宗教教育を「最も緊急な問題の一つ」に位置づけているのは、学校がコントロールされた条件下にあり、いわば社会のモデル、実験室、再生産施設だからである。「公立学校における祈り」の是非や、「カリキュラム」「図書」をめぐる争いは、「宗教的多様状態」における「文化戦争」の一環であるが、マーティの指摘でとくに重要なのは、こうした「最前線における争い」は、大学など「高等教育の争い」が「滴り落ちてくる」もの、あるいはそれが「反映したもの」であるとされていることである<sup>(8)</sup>。

「研究」レベルでは、「宗教研究という世俗の科目と、神学のあいだ」の区別のように、記述的研究と規範的研究の古典的な対比があって、問題が原理的に見えやすくなる。そしてこのように対比すると、記述的なスタンスが望ましいように見えるが、宗教にコミットした側からは、「学問の自由」は暗黙のうちに世俗側の自由のみに偏向して宗教側に抑圧的に働いている、という正当な批判が出てくる<sup>(9)</sup>。

この議論で注意すべきは、「宗教的に中<sup>ニュートラル</sup>立」と、「徹底的な公平<sup>フェア</sup>さ」という態度の区別である。「宗教的に中立」は、多元的社会において要求される態度で、宗教研究においても宗教教育においても、特定宗教の研究・教育ではなく、諸宗教の「比較という洞察」を意味する。他方「徹底的な公平さ」、いわば「宗教一般に対して中立」とは、学者や教師がそれぞれの宗教や宗教一般の価値を宣伝したり、あるいは逆にそれへの敵意を表明したりすることは、どちらも問題を含むことの指摘である<sup>(10)</sup>。「宗教的中立」は、現実社会で望ましい態度としてはっきりと自覚されているが、「宗教一般に対する」態度は、気質に近い無自覚的な態度である。とくに宗教に批判的な研究者や教師においては、そのような宗教観が近代の宗教批判の追い風を受けていることもあって、自らの批判的態度に無自覚であることが多い。しかし、宗教一般に対してネガティブな姿勢をもった宗教研究や宗教教育が正当かどうか、けっして自明ではない。それらは、人類の偉大な遺産の一部に対して、それと意識することなく破壊的であり得る。その弊害を中和するために、「宗教系」の大学が宗教的「伝統」「遺産」を擁護することは、「アメリカの高等教育の多様性を豊かにしている」という文化的メリットを、たしかに持つだろう。

もし闘争的唯物論者がするように、人類文化にとって宗教は不可欠であるという前提を拒否するの  
なければ、あるいは現世放棄者がするように、宗教はこの世の存続には関与しないと断言するの  
なければ、研究においても教育においても、「宗教と世俗世界のよりよい関係はいかなるものか」という問  
が課題となる。「公共」的な宗教の研究や教育を、特定宗派の聖職者が布教目的をもって行なうのは、明  
らかに弊害がある。同様に、公共的な「宗教」の研究や教育を、人類的な宗教遺産の価値を評価できな  
い世俗主義者が否定的な姿勢で扱うのも、明らかに弊害がある<sup>(11)</sup>。

このような議論にとって示唆的なのは、「世俗的」という言葉の意味が、アメリカなどとインドなど  
では差異があるという、ユルゲンスマイヤーの調査報告である。つまり、アメリカ的な意味はわれわれも  
よく知っているとおりで、インドを含むいくつかのアジア社会では、「宗教的中立性」に言及する際に、  
「個別の宗教に特別の好意を示すことなく、宗教全般が真実として受容される」ことが、「世俗的」と呼  
ばれるという<sup>(12)</sup>。私がここで擁護している立場は、ユルゲンスマイヤーが指摘するこの「インドを含  
むいくつかのアジアの社会」での語意にほぼ等しい。

公共宗教に関するマーティの主張には、教育・研究をめぐる主張のほかに、「共通善」をもう一つの核  
心的キーワードとする議論がある。そこでは、公共宗教の目的は共通善の「増進」「促進」にあることが  
繰り返し主張されている<sup>(13)</sup>。ウスノーは、公共宗教を「文化生産」論的アプローチから論じた中で、  
多様性をもった社会において、公共宗教の生産にかかわる五つの乗り物に注目した。大学であれ学校で  
あれ、会衆であれ公的儀礼であれ、ほかの何であれ、それらは他と区別できる集団であるかぎり、一定  
の排除作用をもっており、限定された「集合的価値」を志向している。しかし他方、それらは「宗教」  
的集団であるかぎり、「根本的な人間的価値」をも目指しているはずである<sup>(14)</sup>。

共通善の「共通」の範囲、集合的価値の「集合」の範囲は、原理的にいくつかのレベルに分けて考  
えることができる。それはかりに、市民宗教論の出発点になったルソー『社会契約論』にでてくる三分  
（人間の宗教、市民の宗教、聖職者の宗教）に重ねて考えることもできる。つまり、人類レベルが「人  
間の宗教」に、国家レベルが「ナショナルな市民の宗教」に、特別利益団体レベルが「聖職者の宗教」  
に、それぞれ対応する。

公共性という基準からいえば、特別利益団体レベルにとどまる「聖職者の宗教」は「明らかに悪い」  
ので、考慮外においてよい。人類的レベルの価値は、言葉の定義上、「共通」する範囲が全人類世界であ  
り、いわば普遍的価値である。問題はナショナルなレベルで「共通」する価値であり、これがさまざま  
な困難な軋轢や衝突を起こす。その解決あるいは調停は、まずは宗教研究の役割であり、じっさい、市  
民宗教、公共宗教、宗教間対話、宗教協力といった宗教学のテーマは、これにかかわっている。共通善  
は、集団拘束的なものから普遍的なものへと、原理的に発達していくべきものであるが、「発達」という  
プロセスに伴う「固着」という病的現象が、随所で起こっている。たびたび引用するカサノヴァの公共  
宗教論の規範の一つは、共通善が人類的・普遍的な公的領域で追求されるべきことの主張である。たと  
えば、リベラルなパースペクティブも、市民的・共和主義的なパースペクティブも、公共宗教や共通善  
を「政治的あるいは社会的な共同体と外延を同じくするものとして、前近代的な用語で考えている」こ  
との批判、アメリカのカトリシズム内で、「特定の市民社会」への志向が、「人類的な市民社会へのグロ  
ーバルな志向」と緊張を起こしていることの批判などは、これにかかわっている。ベラーは、ナショ  
ナルな市民宗教は、「世界的市民宗教」の下位にあることを自覚しなければ危険である、と預言的に警告し  
た。カサノヴァも、近代世界では「市民社会レベルの公共宗教のみ」が存立可能であるという主張を繰  
り返し、そのため「人類的市民社会の市民」として「意志を伝えあう言説」が必要であると呼びかける  
が、「その言説を支配する諸規則を見出せるかどうか、あるいは作り出せるかどうかは、われわれ次第」

と問題をオープンなまま投げかけて、グローバルな理想に高飛びすることも、ナショナルな利害に引きずり込むこともしていない<sup>(15)</sup>。

共通善の構築にかかわる公共宗教は、討議や合意といった、開かれた手続きを重視することで、普遍的な規範につながる。しかし、その目指すべき規範と、たどるべき手続きと、この二者について、一般論としてそれぞれ批判がある。すなわち、その規範は世俗的ヒューマニズムとどう違うのかといった、鋭い批判が一方にある。他方また、そこにいたる手続きが「コミュニケーションの相互作用のプロセス」「実践的な合理化のプロセス」<sup>(16)</sup>をとる場合、そのプロセスに乗っているのは、そもそも近代西洋的な合理規格をもった乗り物だけではないのか、といった批判がある。

一つめの批判には、ある意味でかんたんに答えられる。公共宗教の文脈での「共通善」の議論は、語彙やプロセスは世俗的ヒューマニズムと区別がつかなくても、背後につねに宗教的な含意をもっているからである。さまざまな宗教遺産を汲み取るべきグローバルな「共通善」は、地表を上滑りする世俗的ヒューマニズムだけでは産み出せない。これに対して、二つめの批判は、宗教間対話などへの批判とも重なっており、現実的にも原理的にも、困難な課題をつきつけている。諸宗教がそろって目指すべき普遍的な「共通善」へのプロセスには、近代西洋キリスト教的な規格と異なった、あらゆる宗教的伝統の規格が、できるかぎり等しい資格で参加しなければならないだろう。カサノヴァの公共宗教論＝共通善論は、記述的にも規範的にもきわめて卓越した作業だが、キリスト教世界の出来事のみを当面の対象としているために、ユダヤ・キリスト教的な世界観を基盤にする「討議」「コミュニケーションの相互作用のプロセス」に、とどまっている憾みがある。そこでは主題化されないことが、たとえばイスラーム教や仏教や儒教その他、基盤そのものが異なる世界の諸宗教、諸公共宗教の主張をすりあわせようとするとき、浮き彫りになってくるだろう。

その手続きについて、ここでは、コミュニタリアンの主張する「承認の政治」における「自由主義Ⅰ／Ⅱ」という対語を参照したい。これ（および類似の対語）は、合法的な手続きによって集団的目標を設定することを正当化するための概念装置である。諸宗教が神学レベルで抗争していれば、宗教についての人類的な合意は、望み得ない。「アメリカの市民宗教」の主流をなすプロテスタント世界は、「偏狭な文脈主義」／「正当な文脈主義」、「公共性の神学A／B」、といった区別をすることによって、宗派の分離的な主張を括弧にいれて合意形成の手続きをとり、アメリカ的な共通価値の構築と維持に、それぞれの立場から貢献しようとしている。これをさらに一般化しているのが、「自由主義Ⅰ／Ⅱ」という区別である。これはチャールズ・テイラーが提案し、マイケル・ウォルツァーが定式化したものである。「二つの自由主義」の課題を、原理としてつきつめると、「個人の諸権利が常に第一」とするか（自由主義Ⅰ）、条件により「集団的目標を追求」することを許容するか（自由主義Ⅱ）という、選択の問題になる。後者を現実の課題としてつきつめると、「我々人間の多様性から出発して、いかなる種類の共同体を形成し維持することが正当であるか」という問いになる<sup>(17)</sup>。

「自由主義Ⅰ／Ⅱ」の区別は世俗的な手続きであるが、「公共性の神学A／B」などの神学の世界の手法とよく似ている。公的世界や世俗社会に対しては、原則的で多元的で柔軟な面を向けつつ、現実政治の世界において、とくに内部向けには、自分たちの特殊な（文化に拘束された）価値を自由に選択し、他集団からの承認を要求することになる。明示された手続きに則するという意味では合法的ではあるが、それが前提とする法そのものが「アメリカ」あるいは「キリスト教」という拘束を受けていることは、部外者にとって見えやすい。共通善を追求する集団が、機械論的な集団の一種として、パラノイア傾向をもつ（精神的分析的な意味で）ことは、すでに言及した。思考が自動運動化するパラノイアは、自らの姿に気づきにくく、したがって迷いやためらいが少ない。機械的な思考が目標地点をめざして驀進する

「自由主義Ⅱ」のような姿は、この意味でまことにパラノイア的といえる。

### 3 聖なるもの——公共宗教と宗教戦争の接点

宗教戦争は世俗的利益のためにも戦われるが、宗教的価値を守るための戦争も確実に存在する。それは、土地や歴史や伝統、つまり「聖なるもの」の防衛とかかわっており、しばしば政治や経済の利益を犠牲にしても遂行される。しかし、宗教戦争という武力行使の現場に焦点を当てた直接のテーマ設定だけでは、現代の問題は論じつくせない。とくに紛争の解決には、その背後にある価値の領域である公共宗教を超えて、さらにはそれを拘束する潜在的な深層文化という領域を考慮にいれなければならない。「聖なるもの」の在り処は、潜在しているからである。

手続きの規則という意味での最も抽象的な理性は、文化を超えて共有されるとしても、材料となる諸前提はそれぞれの文脈に拘束されている。たとえば、社会集団をとらえるイメージとして、契約説と有機体説との古典的な対立がある。国家や世界が「契約」の産物であれば、新たな合意によって修正が可能だと主張できるが、「有機体」なら人間同士の都合で修正するわけにはいかない。

それ以前に、公共宗教論が脱却できないのは、関心が自らの属する集団に限定されるという、対象によるそもそもの拘束性である。たとえばマーティの宗教教育論＝共通善論は、「共通善は個人の利害関心を超える」と述べて、私的な主張を封じこめる一方で、この議論が共和国の問題のために重要であると述べている。「文化の中心にある大きな物語」は「狭く排他的」すぎて問題だが、「より複雑なアメリカは、より複雑な物語を必要としており、事実それを作り出しており、それは宗教的次元をもつ」とも述べる。あるいは「共通善のために、会話を前進させる」ことは、「アメリカの精神的政治的な崩壊を防ぐ助けになる」など、「グローバル、ナショナル、ローカル」への留意を述べる一方、関心はつねに共和国アメリカに収斂する<sup>(18)</sup>。どこの国や地域であれ、潜在的あるいは暗黙の拘束力をもった、風景化した宗教文化が、制度的宗教とは別の次元に存在する。普遍的な共通善とナショナルな共通善との軋轢は、しばしばアメリカ合衆国全体を普遍の位置におき、地域や宗派を下位集団とみなして、自己完結的に論じられることがある。これは必ずしも自閉的な一国主義からくるのではなく、アメリカの領土の広さ、異なる出自集団の多さが、世界の縮図となっているからでもある。しかし、アメリカ的な解決を無反省にそのまま世界に及ぼしがちだという意味で、やはりそこには「歪曲の危険」がつきまとうだろう。ナショナルな共通善は、陶酔的な次元をもたざるを得ない。

おおまかな傾向として、「聖なるもの」を中核とする公共宗教は、集団の統合、伝統の擁護という課題にこたえて、排外的・自閉的な含意をもちやすく、そのために、批判的な観察も容易になる。たとえば先駆的な観察者ベラーは、市民宗教はさまざまな「けちな利益とみにくい情熱」を「正当化」する「歪曲の危険」にさらされるとして、操作的・抑圧的・反動的・非人道的な政治的宗教というグロテスクな映像をクローズアップする<sup>(19)</sup>。こうした批判に建設的に答えるためには、ナショナルな「聖なるもの」は、最終的にはグローバルな「聖なるもの」あるいは「共通善」と共存する道を探らなければならないだろう。しかしグローバル・レベルでは、市民がユニバーサルな「聖なるもの」に陶酔することはあるにせよ、ナショナルな基盤をもつ現実政治としてはそれに陶酔できない。

「政治の見失われた次元」としての「宗教」に焦点を当てた論集は、二つのことを明らかにしている。一つは、「宗教と政治の密接な関係」「宗教の公的役割」の高まりが、政治学者たちにもようやく自明になってきたという発見。もう一つは、宗教は「戦争と平和」と「調和と対立」という、相反する要素をもっており、紛争の「仲介」「仲裁」「解決」の一方だけを期待しても、かならずもう一方が随伴するという政治学者の困惑である。編者の一人が概観において、同書のテーマを「紛争解決における宗教の役

割」とうたっているのは期待の表現であり、「宗教は両刃の剣」と述べているのは困惑の表現である<sup>(20)</sup>。

この報告書の特徴は、もっぱら「政治」の側から、しかも政策的なスタンスで、宗教の政治的役割が求められているところにある。カーター元大統領の序文は、宗教が「一方では戦争の原因や口実」に、他方では「紛争の平和解決の力」になってきたことを指摘し、宗教界の代表者たちに対して、「それぞれの教団に属する多くの人材を仲裁の使命へと促すべき」ことを要請している。すべての論文はこの主張に沿った単調なもので、原則としては政教分離の原理が守られるべきこと、しかし非常事態においては宗教が政治に調停的に介入すべきことを主張しているが、「両刃の剣」である宗教が、政治によってどのように都合よく動員され得るかどうか、疑わしい。人道的に考えれば自明と思われるアジェンダが実行されないのは、政治領域にも宗教領域にも、これを拒否する勢力があるからである。拒否する勢力に対して、「紛争継続によって引き起こされる悪夢を恐れたとき、対話による解決の道」が開かれるだろうと期待するのは、原理主義者の行動を知る者にとって容易なことではない<sup>(21)</sup>。世俗的ヒューマニストにとっての悪夢が、世俗拒否的な原理主義者にとっても悪夢であるとは、かぎらないからである。

政治学者によってもどうにか自覚されている、このような宗教の相反する要素は、ユニバーサルな善 ↔ ナショナルな善、ユニバーサルな「聖なるもの」 ↔ ナショナルな「聖なるもの」、と単純化することができる。ナショナルな共通善は、ナショナルな「聖なるもの」の共感を受けて、政治意識としてのリアリティを主張しやすいが（アメリカの議論をみよ）、ユニバーサルな「聖なるもの」は想像が困難であるため、ユニバーサルな共通善は政治的なリアリティを持ちにくい。このように「聖なるもの」はもっぱらナショナルなものなので、戦争につながりやすいのである。「宗教は両刃の剣」とは、ユニバーサルな善と、ナショナルな善プラス「聖なるもの」との対立である。

ウスノーの「聖なるものの生産」論は、一九世紀的な還元主義のように「聖なるもの」が人間とその集団によって生産されるという主張ではなく、その存続、維持に人間がかかわらざるを得ないという主張であり、いわば聖なるものが社会のなかで「再生産」される、「再現・上演<sup>リ・プレゼン</sup>」される、「表現」される、という主張である。社会科学で扱う範囲ではないにしろ、「聖なるもの」が人類社会に先立ち独立してあるという神学的な議論は可能であり、実はそれなしに「聖なるもの」は、よかれあしかれ人類の「ファンタジー」でしかない<sup>(22)</sup>。しかし、「聖なるもの」をめぐる議論はしばしば、世俗的知のヒエラルキーの上部に座を占めた人間が、ほしいままに神秘を操作できるという、フランス風の『聖社会学』の雰囲気を漂わせることがある。「聖なるもの」は、富や権力を巻き込んだシンボル操作や組織動員によって再生産・上演・再現・表現することはできるが、富と力によって新たに創り出すことはできない。それはちょうど、大がかりなオペラの興行は権力者や富裕者の手の内にあるが、優れた作品の創造は天才によってしかなされず、その天才はしばしば逆境にあるのと、同様である。

宗教と世俗が分かちがたく結びついたこのグローバル（プラネタリ）な世界で、「共通善」か「聖なるもの」、あるいはその双方を核とする、人類的な公共宗教が可能か否かという、現在進行形の公共宗教の最もアクチュアルな問題を考えてみると、人類的な公共宗教が成立し得る状況は二つしかない。一つは、手続きが統制された理性的なコミュニケーションによって「共通善」を追求し、かつそれが「聖なるもの」によって下支えされている場合。もう一つは、「聖なるもの」への陶醉が共感を呼び、「共通善」への献身在グローバルに広がっていく場合。これらはどちらも、共通善と聖なるものとが、相乗的に高まっていくプロセスである。そもそも、片方だけで公共宗教を実現することは、一時的には可能にせよ持続できない。そしてポイントは、グローバルな「聖なるもの」成否いかんにある。

こうしたテーマ設定は、数十年あるいは十数年前ですら空想的な思考実験でしかなかったが、二一世紀にはいって急速にリアリティが高まってきた。旧来の地域や国民国家単位の公共宗教といった課題は、

二〇世紀末以降の状況では、ローカルでトリヴィアルなものにしか思われない。アメリカ人としての献身、日本人としての美德、イラク人としての善、中国人としての愛国心、といった集団的な規範を論じることは、もはやアクチュアルな問題ではなく、何世代か前の「何々族の誇り」と同じほどアナクロニズムである。このような急転回が起こった一つのきっかけは、やはり九・一一であろうか。いずれにせよ地域的なナショナルな問題は、グローバルな問題の地方版のようにみえはじめているのは、驚くべき変化である。

宗教と世俗が協調する公共宗教の存立にとって、聖なるものと共通善が不可欠というのは、ことばの定義からして当然ではある。「聖なるもの」を考慮にいれず、世俗優位の共通善が世俗理性的に追求される場合、聖なるものを価値の核心におく人々は、そのコミュニケーションのプロセスに参加しないだろう。ユダヤ教、キリスト教、イスラーム教などの原理主義・根本主義の信仰者を中心に、他界優位の信仰をもった信仰者を加えた人口の総量は、少なくとも億単位になる。これは人類全体として無視できる割合ではないゆえに、世俗主義者たちだけで共通善を追求するプロセスは、かならず党派的となり、人類的試みとしては成功しない。他方、共通善を考慮に入れず、「聖なるもの」への献身だけを追求する場合、その偏狭さは、一定以上の理性をもった億単位の人々にとって、かならず悪しき抑圧となるゆえに、この試みも許容できる公共宗教を実現することはできない。かくして、「共通善」と「聖なるもの」が二つながら、ただし抑制的に追求されねばならない。

宗教的ナショナリズムを論じたユルゲンスマイヤーは、宗教と世俗のあいだの「新しい冷戦」は、「一緒に生きることはできないが、それと併存することを学ばなければならないかもしれない問題点」から起こると述べている。そこでの核心は、世俗が「聖なるもの」によって正当化されるべきと考える宗教ナショナリズム（現実に原理主義と同義）と、「理性」を公的な事柄における最高の拠り所とする世俗的ヒューマニズムとの対比である。しかもこれは、ユルゲンスマイヤーが暗黙のうちに想定するアメリカ対イスラームという問題にとどまらない、普遍的な原理の対立である。「相互共存の可能性が発達」してくることは期待できるが、「真の問題は、彼らが、そしてわれわれが、変わることができるかどうかである」と迫られるほど、「真の収斂は、究極的にはありえない」対立ではある<sup>(23)</sup>。これは宗教と世俗の優位をめぐる対立であり、「優位」の問題に引き分けという決着はない。公共宗教のプロセスのぎりぎりの局面では、善の裏づけをめぐる、世俗ヒューマニズムと超越的なものとの軋轢がおこる。この軋轢は、人類の価値の合意に、人類以上の存在次元の関与を認めるかどうかという、最も根本的な選択にかかわる熾烈なものである。

これほど激しいものではなく、また「聖なるもの」とは言わないまでも、「聖なるもの」がまとう神聖感に関わる次元がある。本書で一貫して「深層文化」と呼んでいるのは、文化拘束性の基盤となる、感覚の保存、趣味の継続の問題である。4章で論じたように、民俗的なものは、ユニバーサルな幸福とは別に、ナショナルな民族主観、ナショナルな文化型という次元を含んでおり、神聖感はこの「民族主観」に密接にかかわっている。それは長い時間の経過で変化するが、共通善とはまったく性質の異なるものである。「善かれ悪しかれ我が祖国」というスローガンは、このようなナショナルな固着、神聖感から出てくる。言語化以前のこの神聖感は、いわば「善悪の彼岸」にあり、趣味の問題であって、侵害してはならないものである。

#### 4 宗教と世俗、原理主義と相対主義——ゲルナー批判から

高名な『民族とナショナリズム』（一九八三）において、ナショナリズムという、原初性を帯びた、しかし近代的な政治現象を論じたアーネスト・ゲルナーは、一〇年ほどのちの『ポストモダニズム、理性、

宗教』(一九九二)において、前著では主題化されていなかった宗教というテーマをとりあげ、宗教と理性の対立を論じている。理性主義的なゲルナーは、よい(公共)宗教の不可能性を、原理的に論じているともいえるが、ゲルナー説を整理すると、議論をブランクにしている部分がある。それを浮き彫りにすることで、現代においてあり得る(公共)宗教の可能性を、原理的に考え直してみたい。

まずゲルナーが示しているのは、宗教(的原理主義)、ポストモダンの相対主義、啓蒙主義的理性主義(＝理性主義的原理主義)、という「三つ巴の状況」からなる対立構図である。この三つの基本的立場、知的原理が、「ファンダメンタルなオプション」として示されるということは、宗教(的原理主義)の等価物あるいは対抗物として、相対主義とファンダメンタルな理性主義とがある、ということにほかならない。ゲルナーのよって立つところは、宗教(的原理主義)ではもちろんなく、相対主義でもなく、順当な手続きに則って無二の真理を目指す理性的な立場である<sup>(24)</sup>。『民族とナショナリズム』の主題であったナショナリズムの理想の原理は、「<sup>コンテスタント</sup>国家理性」という意味での「理性」を機械的に用いれば、理性主義そのものである。

ゲルナーは、「理性主義的原理主義」の立場を擁護するにあたって、ほかの二つをそれぞれ直接批判し、また一方を擁護して味方につけることで、残りの一つを批判している。まず「宗教(的原理主義)」については、所与の教義や法(宗教法)が「はじめに完全なものとして出現する」「最終的(ターミナル、ファイナル)」であり、「付け加えるべき神聖なもの、人間的なものはない」という、非歴史的な永遠の宗教の主張を、批判している。つぎにポストモダンの相対主義については、その代表として、道徳や知識の相対性、文化拘束性を強調する文化人類学を例にとって、「文化を超えた道徳」があり得るかどうかは問題だが、「文化と道徳の双方を超えた知識」「文化を超え道徳に関わらない知識」は確実に存在するとして、「認識論的相対主義」を批判している<sup>(25)</sup>。

さてこのようなゲルナーの図式は、一つの相対主義と、二つの原理主義の対抗図式であるが、やや修正して拡張すると、二つの相対主義と二つの原理主義の対立になる。これはじつは、相対主義(＝多元主義)／原理主義(＝一元主義)、世俗／宗教、という二つの軸を交差させた、機械的な組み合わせにほかならない(T-2)。

T-2

領域 主張	世俗	宗教
	相対主義＝多元主義	原理主義＝一元主義
相対主義＝多元主義	ポストモダンのような相対主義	———
原理主義＝一元主義	理性主義的原理主義	宗教的原理主義

この図式にゲルナー説を重ねてみると、ゲルナーが「相対主義＝多元主義」と「宗教」が交わる欄を、空白にしていることが浮き彫りになる。この空白は何を意味するのだろうか？ 宗教的な相対主義がどのようなものかという問いは、じつはそれほど難しいことではなく、比較宗教学、宗教人類学の基本的な観察から生じるにもかかわらず、である。

「すぐれた出口なしのドラマには、サルトルの小説のように、苦痛に満ち、不安定で、抜き差しならない関係にある、三人の登場人物がいる」<sup>(26)</sup>といった、いわば演出上の理由からではあり得ないだろう。その理由はゲルナーが、歴史的社会的な「ゲームあるいはドラマ」として、「宗教(的原理主義)」と「(世俗的)相対主義」に立つ人物が目立っていると考えからであり、相容れないその二つの立場を

調停し得る登場人物として、「啓蒙主義的理性主義」という「第三の男」が実践的に要請されているからである。その第三の立場は、客観的で外在的な、文化に依存しない「文化を超える知識」がたしかにあるという洞察を、宗教的原理主義と共有している。他方それは、実体的で最終的な、「世俗を超える啓示」に対する批判、「知識の起源は世俗にある」という確信を、世俗的相対主義と共有している。ところがこの立場は、「世俗外からの啓示を否定しつつ、世俗の文化を超えた外 来 の知識を主張する」という、困難な問題を抱えている。これに対するゲルナーの答えは、知識や道徳的評価の「形式や、いわば手続きや原則」を絶対化するもの、啓蒙主義的・理性主義的な原理主義のやり方は「文化を超え……ある意味で世俗をすら超えている」というものだった<sup>(27)</sup>。

このように、あれこれの特定の理性の絶対化に対して、種々の限界をもった諸「理性」があるとする相対主義がある。「理性＝啓蒙主義的原理主義」は、そのような相対主義をも通過したうえで、普遍的理性を要請する、という意味での理性主義的原理主義である。これと同様に、特定宗教の独占的真理を主張する「宗教的原理主義」に対して、原理主義的な宗教集団が現実には多数あるという観察（これは誰も否定できない）からは、宗教的な相対主義が導かれる。これはゲルナーが空白にした（少なくとも迂回した）領域にはかならない。そしてそれらの相対性を通過したうえで、普遍的真理を要請するという意味での、普遍的な宗教的原理主義が考えられるが、これについてはまったく言及されていない。ゲルナーは、宗教的な相対主義を考慮しないために、理性そのものの原理主義に対応する、諸宗教を超えたいわば「宗教そのものの原理主義」を、想定すらしないのである。特定の相対的な宗教（的原理主義）の比較から、「宗教そのもの」が想定されるというのは、宗教学の「願望」であるが<sup>(28)</sup>、「願望」という意味では理性主義の願望も同様であり、理性主義的原理主義にならってこれを宗教主義的原理主義、あるいは手続きを強調していえば、比較宗教学的原理主義と言ったほうがよいかもしれない。以上を考慮して、ゲルナーの「三巴の状況」を修正すると、次のような図表が得られる（T-3。「」内はゲルナーの用語、（ ）内は私が加えた用語）。

T-3

領域 主張	宗教領域	世俗領域
現実の原理主義的現象	諸「宗教的原理主義」	（世俗的諸自己主張）
観察された相対的状况	（宗教的多元主義）	「相対主義」
理想としての原理主義	（比較宗教学的原理主義）	「理性主義的原理主義」

さて、二つの「理想としての原理主義」を比べると、これは、「世俗そのもの」の原理と「宗教そのもの」の原理との対立軸である。言うまでもなく、きわめて古典的かつ普遍的なこの対立軸は、どちらが妥当か自明ではない。先にみたように、ユルゲンスマイヤーの報告によれば、インドなどで「世俗的」ということばは、「個別の宗教に特別に好意を示すことなく、宗教全般が真実として受容されるという概念」として用いられるという。これは、宗教領域の理想としての原理主義と重なっている。たびたび繰り返すとおり、公共宗教の議論は、「聖なるもの」と「共通善」という二つの焦点に収斂する。宗教の原理は両者にコミットするが、世俗の原理がコミットしうるのは「共通善」のみである。想定し得る項目を、あえて空白にしたという意味で、ゲルナー説は公共宗教の一面（マイナスの）しか覆い得ていない。現にあるものをファクターとして考慮しなければ、現に起こっている問題の解決にはつながら

ないだろう。

つぎに、このようなゲルナー批判の延長線上で図表をややずらし、公共宗教のキーワードである二語、つまり共通善（＝世俗的、宗教的価値）と、聖なるもの（＝宗教的価値）を軸として交差させて、別の図表を作ってみよう。それぞれが妥当する（と当事者に思われている）範囲を三分（普遍的／地域的／私的）すると、機械的に九つの欄が導かれる（T-4。＊印は社会的にリアルなものを示す）。

T-4

<div> <div>聖なるもの</div> <div>共通善</div> </div>			
	普遍的	集团的	なし（私的聖）
普遍的	(1)	(4) ＊	(7)
集团的	(2) ＊	(5) ＊	(8)
なし（私的善）	(3)	(6)	(9)

(1) は、「聖なるもの」と「共通善」が、グローバル（あるいはプラネタリ）さらにはコスモロジカルな規模で実現しているという、架空の一つの理想状態である。(2) は普遍的な「聖なるもの」の合意が、地域や民族といった集団限定の「善」と結びついた状態である。普遍宗教を奉ずる政治共同体という最もありふれた存在であり、大はキリスト教共同体やイスラーム共同体から、小はいわゆる「セクト」や「カルト」まで、境界をもった宗教共同体はすべてこれに属する。同じ「啓典の民」が正当性を争う状態は、この典型である。(3) は一私人が普遍的信仰を奉ずる場合であるが、ヴァーチャルであれ共通善の共有がなくては済まない。(4) はグローバルな共通善が合意され、しかも聖なるものの観念は政治共同体ごとに区々、という場合である。世俗的共通善の合意が、宗教の違いを完全に押さえこんだという、世俗的理想状態である。旧共産圏で雛型のような状況がしばらく実現していたが、圧力で押さえこまれた諸宗教（各民族の正教、イスラーム教）がその後どうなったか、周知のとおりである。(5) は政治共同体が独自の共同体的宗教をそれと自覚して奉じている場合で、皇帝や部族神や土地神の崇拜など、共同体祭祀がこれにあたる。しかし現代では例外的である。(6) は(3) と同じ意味で、あり得ない。(7) はグローバルで世俗的な善が合意され、信仰は各自区々という、いわゆる「一人一宗」の場合である。

(8) は政治共同体レベルで、同様の「一人一宗」状態が実現している場合ある。(7) と(8) の二つは、どちらもルックマンの「見えない宗教」説を極端まで推し進めた、架空の個人宗教の状態である。(9) はホブズ状態であり、もちろん架空である。

宗教と政治にかかわる現実の事件は、(2) と(4) と(5) の領域でしか起こらないが、思考実験レベルではこの九つの全領域が活動している。宗教と世俗の理想の関係は、起源論的な(9) から、終末論的な(1) へ移ることだろうが、さまざまなルートがあり得る。たとえば(9) から出発したホブズは、(8) への運動を指示したが、そこでは人間相互の「契約」がキーワードとなる。(9) から(5) への運動は、共同体への献身や陶酔を求めるデュルケームが示唆したもので、「集合的沸騰」がキーワードとなる。(5) から(1) への運動は、旧約段階に見られるような、部族神による異教の征服であり、現代では現象そのものがなくなっている。これら起源論や古代史の問題は、われわれにとっての今日的な課題とはならない。

これに対して、(2) から (1) への運動は、平和的な宣教や伝道から、軍事力を用いた十字軍やジハードまで、普遍的（と当事者が信じる）信仰を、共同体から全世界へ全体化しようとする布教運動にほかならない。ここに、現代の公共宗教の、とりわけ国際政治的な問題が集中している。宗教戦争を回避するための宗教間対話（それぞれ実定宗教の主張は相対的であることの確認）が、必要とされる場面である。また (1) と (4) および (7) のあいだには、世俗的共通善に宗教が拠点としてどうかかわるかという、世界観の葛藤が横たわっている。そこでは、公共宗教の、とりわけ神学的問題が起こってくる。そのほか、さまざまな宗教と社会がかかわる事件も、九つの欄の移動としてとらえてみることができる。

変則的な手続きながら、ゲルナー説の空白を手がかりに、公共宗教の原理な問題を検討してみると、むしろ世俗主義者においてどこが死角になっているのか、したがって世俗の現実政治がいかに関宗教問題の扱いにおいて杜撰かが、浮き彫りになるだろう。宗教の側（聖職者と研究者）にとっての死角も、多少明らかになったのではないだろうか。

## 5 公共宗教のおわり？

公共宗教の最も不幸な姿を描けば、内的には成員を統制し抑圧し、外的には他集団を排除し侵略する、そのような非人道的な政治の強力な道具である。他方、最も幸福な姿を描けば、外敵から成員を守り、内部の迷惑行為、犯罪行為を取り締まり、善意の成員の最大多数の最大幸福を増進する、そのような好ましい共同生活の契約の保証となり、自発的な献身の対象となり、かつ共同体の境界を超えて、人類世界全体の幸福に資するものである。「愛国心」と「コスモポリタニズム」という対語を使った論集の表現でいえば、最も不幸な組み合わせは「倒錯した愛国主義と倒錯したコスモポリタニズムによって交互に犯されること」であり、最も幸福なのは「コスモポリタンであると同時に愛国者」という組み合わせにならざるを得ない。「自由な社会は……強い意味での忠誠を必要とする」からである<sup>(29)</sup>。

全体としての現代世界を、公共宗教のトライアングル図式からみれば、「政治」と「宗教」の領域が萎縮して、逆に「文化」領域が肥大した段階であり、ヒンドゥー風（サーカー＝バトラー風）に言えば「富裕者の時代」であり、ユダヤ・キリスト・イスラーム風には、耳慣れた終末期にほかならない。ルドルフ・シュタイナーはこのような時代の支配者について、古代では「秘儀参入者」が、中世までは「聖職者」が、そして近代以降は「経済的な人間」がそれだ、と表現している<sup>(30)</sup>。

幸福な形であれ不幸な形であれ、公共宗教が機能している段階では、社会の価値秩序は維持される。しかしその機能が衰えると、秩序は掘り崩される。これは「武」と「知」という、ヒエラルキーを成す支配原理が活発な状況下では起こらない。秩序のヒエラルキーが崩壊するのは、「通貨」という交換手段がすべてを富の支配下において、文化財となった諸価値とその表現が多様化するときである。「生産」という特性は、外部のコントロールなしには自己増殖が加速する。シュタイナーが工業化社会の病理を予言して、大量生産は社会にとって癌細胞のようなものだといっているのは、この意味である<sup>(31)</sup>。節度ある生産、秩序ある文化、「善」への合意と「聖」への献身といったナイーブなかけ声は、開発独裁段階の社会か、大戦争や大災害からの復興段階の社会か、あるいは空想的社会主義のユートピアか、宗教団体の集会か、小中学校の総合学習でしか意味をなさない。「富」の時代に「共通善」と「聖なるもの」を求めるのは、困難である。それはサーカー＝バトラー流には、次のように説明できる。

まず「武」が支配原理となる社会は、「富」の時代が天変地異や人災によって破局に至り、そこから復興する段階で、いわば自動的に起こる。人間の行為に重点をおいて言い換えると、「軍人の時代」が到来すると、政治（＝武）主導の強制的で規律的な公共宗教、あるいはその代替物（共産主義、ファシズムその他）が宣布される。公共宗教が不可能な「富」の時代にあつて、「武」の時代の到来、それによる公

共宗教の到来を望む勢力は、時代を逆行する反動ではなく、むしろ次の時代がすみやかに来ることを願う急進派である。

これに対して、「知」が支配原理となる社会は、「武」の時代を経過してのち、ようやく到来する。また「富」の時代から「知」の時代へと、プロセスを逆行することは、いうまでもなく不可能である。いずれの方向をとろうとしても、宗教（＝知）主導の救済的な公共宗教は、「富」の時代においては実現できない。もちろん、宗教主導の公共宗教を求める動きはいつの時代にもあるが、規模の大小にかかわらず、「富」の時代には、あらゆる秩序化の動きは「富」の拡散作用によって掘り崩される。宗教（＝知）主導の公共宗教の提案が、現実味のない空想に聞こえるのは、その意味でこの時代の正しい聞き方である。

現代における宗教（＝知）主導の公共宗教の原理的な不可能性、というこのバトラー流の考えは、公共宗教の復興論にとっては、衝撃であるかもしれない。ベラーは「アメリカの市民宗教」論において、かつての国民的な「契約」は破られ、それに代わる新たな契約が必要だが、ただしそれは「世界的な市民宗教」の下位に位置付けられるべきだ、とも述べていた。カサノヴァもこれを受けて、近代世界で存立可能な公共宗教は、ナショナルな市民宗教ではなくグローバルな市民宗教だ、とする規範を述べていた。宗教の価値を最大限に認めるこの両者は、ナショナルな公共宗教の弊害（内部には抑圧的、外部には侵略的）には厳しい批判をつきつけ、他方、世界人類を人道的レベルで合意に導く公共宗教の役割には大きな期待を寄せつつ、道のりの困難さにあえて立ち向かっている。しかし、本論の視点からすれば、現代における公共宗教の困難さは、ナショナルな境界を超えることの困難さや、あるいは異なる宗教伝統が最低限の合意にむけて対話することの困難さにあるのではない。むしろ、そうした手続き上の困難さを超えて、「富」が時代の支配原理となっていることが、「知」を原理とする宗教が主導権を取ることを、阻んでいるのである。

「富」が支配原理となる時代の始まりには、富が一定の範囲に拡散し、富の恩恵を多数者が享受し始める。ある意味で明るい社会であるが、エリートにとっては「大衆の反逆」（オルテガ）が始まる不快な社会である。しかしこの段階はまだ、「富」が社会階級を超えて分散したにすぎない。「教養」という価値は少数のエリートのものであり、大衆が手にするのは、「半教養」（アドルノ）にすぎない。ところがやがて、「富」が「知」そのものの在り方を相対化する動きが起こり、伝統的教養層の地盤沈下が起こる。遺産相続人たる教養層がサロン空間へのノスタルジアを覚え、「知」の役割を主張するのは、一種アナクロニズムの響きを帯びる。あるいは、教養が消費財かせいぜい文化財として流通しているとすれば、「知」は商品化の力学を免れず、したがって「富」の手段になり下がる。いずれにせよ「知」は「富」の支配を覆すことはできず、通貨の流れのまにまに、うたかたの泡と消えゆく。そのような社会の末期においては、多くの人間が寄生虫的なライフスタイルをとりつづけることが可能である。大衆レベルで退廃文化が享受され、不正の範囲と量が拡大し、また「戦争の噂」「偽預言者」「人間関係の悪化」などに「天変地異」が重なる。なぜなら、天変地異によって破壊される都市文明が、広く行き渡っているからである。社会意識は、最高値をつけた後の株価暴落のように、その前よりも一層荒んだものになる。これに続くのが、救世主の待望である。こうして、「世の終わりの事柄」は、終末預言を待つまでもなく、つねに同じことが起こる。

公共宗教のトライアングル図式に即して、その目的合理性が破局する仕方を図式的に見れば、大まかに次のような傾向がある。すなわち、宗教と政治の動員回路は、イデオロギーとドグマが相乗して、膨張的な「戦争」を引き起こしやすい。宗教と文化の動員回路は、神秘と耽溺が相乗して、侵蝕的な「デカダンス」に陥りやすい。政治と文化の動員回路は、支配と所有が相乗したあげく、狂騒的な「恐慌」

になだれ込みやすい。いいかえると、戦争によっては宗教と政治が、デカダンスによっては宗教と文化が、恐慌によっては政治と文化が、それぞれ最も激しく衰弱させられる。その証拠に、戦争の中でも文化は深みを増し、鈍感な神経をもった政治はデカダンスに冒されること最も少なく、宗教の中核は恐慌によってまったく害されない。とはいえ、終末にはこれらの破局が一斉に起こり、あらゆる部門が動揺する。「武」による事態の收拾が期待されても、それが新たな循環のはじまりかどうかは、だれにもわからない。治安回復への期待は、しばしば悲慘を増大して、人々は次の救済を待つことになる。

搾取と貧富の格差の拡大を特徴とする世界的規模の「富」の破局、自滅への道は、経済領域の良識的な目に、最も鮮明に映っている。経済を理念からみれば、一方の極に政府による統制主義があり、他方の極に富を自己目的とする市場主義がある。この中間には、両者を諸種の比率で配合した「第三の道」の諸相が位置をしめる。統制経済においてもグローバル資本主義においても、現実には「富」は少数者（流通の管理者）に集中する。社会民主主義的に修正された資本主義は、「富」の生産を調整し、再配分装置を工夫する。アマルティア・センやラビ・バトラーといったインド系の経済学者や、欧米の環境保護系の経済思想、また宗教的ユートピア、空想的社会主義が説いているのも、理念としてはこれにほかならない。

現代の「グローバル経済」が多くの人間にもたらす「破滅的な結果」は、わずかなヒューマニズムがあれば誰の目にも明らかである。それは「地球の生命組織を破壊」「社会資本を侵食」「生活共同体の存在を無視」する。このような自明な破局への道を引き返さないのは、「文明そのものが自壊」しているからだと考えるか、あるいは「根底には世界的な陰謀がある」と考えるか、どちらかしかない。そのように破局が自明なとき、それを避ける術は、ある人々にとっては「至極簡単」で、とにかく「反グローバル化」に向けて舵をきることである。たとえば「地域の、多様な、部分的には自給自足の小経済」に方向を変える、具体的には「地域通貨」の導入を推し進めればよい。しかしこうした常識的な意見は、文明そのもの自壊という循環論を前に、無力化する。またユートピア的なビジョンは、天災か人災によって、かならず妨害される。終末論に加えて、ユートピアニズムのグロテスクな戯画である陰謀論が消えないのは、そのためである<sup>(32)</sup>。

文明論でかならず言及されるローマ帝国の没落については、「パンと競技場」という成句などで種々の説明がなされてきたが、現代グローバル資本主義についてポール・クルーグマンがいうように、ローマは「愚かな」リーダー層のために滅んだのだろうか<sup>(33)</sup>、それとも、愚かなリーダーが出現することを含めて、原理的なものなのだろうか。むしろリーダーの多くが愚かなのは社会の常態であり、平時はそれでも事なきを得ているにすぎないのだろう。「過度の偉大さ」「繁栄」が「衰退」「滅亡」の原理を内在させており、時間がそれを「成熟」させるといったのは、エドワード・ギボンの『ローマ帝国衰亡史』であった。ギボンが、「むしろなぜあれほどの長期間、帝国が存続していたかに驚くべき」と述べたのは、この原理を前提にしているからである。ローマにかぎらず、一定以上の繁栄を保った文明は、それに相当するだけの「徳」「理想」を原理として持つものであり、ローマのそれは「統一された世界における共通の市民権という理念」「ローマ法」とされる。ローマ帝国はのちにキリスト教を国教とするが、キリスト教の原理そのものは、世俗政治にとってはあくまで抑止的だった。ただし現実の役割としては、「教会自体が統一されていた限り……帝国に対する忠誠心」を補強し得たのである<sup>(34)</sup>。キリスト教と同次元で相補的に機能したという意味で、ローマ法の原理は帝国の公共宗教であった。ローマという帝国は没落したが、ローマ法という公共宗教は生き延びたと言えるかもしれない。しかし領土なしの宗教とは、いったい理想の挫折なのだろうか、それとも理想なのだろうか？

上に描いてみた公共宗教の終末の情景は、あくまで「武」「知」「富」の支配原理の循環という、仮の

観点からのフィクションである。歴史に循環の法則がないとすれば、あるいは循環の法則性が保たれないとすれば、宗教主導の公共宗教が「原理的に」不可能だとはいえない。しかし、かりに法則があると仮定すれば、その法則性が破れるとはどういうことかという、さらに興味深い問いを立ててみることができる。それは、人類の長い（あるいは短い）歴史が終わるということか、あるいは、まったく別の新たな人類史が始まるということだろうか。宗教主導のグローバルな人道的な公共宗教の可能性を追求する人々は、富の爛熟による破局、武力による統制、官僚的な聖職者支配、といった悪循環から抜け出すことを望んでいるようである。鎖は最も弱い部分でちぎれるように、悪循環を裁ち得るのは、最も弱い部分においてである。この三つの原理の循環においては、「富」によって世俗が爛熟し、社会の重力が最も弱まったアモルファスな「富」の時代がそれに当たる。

従来どおりの成り行きに任せていれば、これにつづいて武力が台頭するが、現代に特有の希望は、破局と戦争と搾取に飽き飽きした、成熟した市民が連帯することが、広く期待されていることである。アルビン・トフラーらが最も楽観的に描くように、拡散した「富」は双方向性の情報メディアを隔々まで張り巡らせており、悪意と犯罪と愚行が流通する一方、教養ある善意の市民層の声も流通している。結晶の核さえあれば、グローバルな市民運動が成就するインフラは整っている<sup>(35)</sup>。目指されるのは、地域的な善と献身の実践、普遍的な善と献身の想像であるだろう。新たな教養市民の想像は、宇宙の中の地球、地球の中の人類というプラネタリなレベルで、リアルに働くだろう。このような希望は、根拠のないものではない。人類は退行してきているのではなく、全体として成熟に向かっているようにも見えるからである。

社会主義の高次の段階が実現されたとき新しいタイプの人間が生み出される、というマルクス＝レーニンの信念について、シュタイナーはこれを「迷信の近代的形態」と断じ、「一切の経済的、物質的な現実の背後には霊的なものの衝動が働いている」と、逆の事態を示唆する。未来の社会の新しい人間は「霊的社会主義」を実践する、といった表現には「根強い反感」があるかもしれないが、少なくとも、「現在と同じ人間」がそのまま高次段階を実現できないことは明らかである<sup>(36)</sup>。古い時代（の古い人間）は滅び、新しい時代（の新しい人間が作る未来）が来るというのは、トートロジーである。そして法則とは本来トートロジカルなものである。成熟がある段階に達したとき、人類はそれまでの古い法則の重力圏から離れ、新しい法則の重力圏に入るかもしれない。そうした理想的な法則の中では、宗教と政治と文化はもはや葛藤状態ではなく、理想的な融合状態にいたるだろう。逆にいうと、そこに至るまでは、ユートピアとその宗教版である人類的な公共宗教は、実現することがない。

## ＊

現在進行中の最大の事件の一つ、イラク問題にも、公共宗教という主題にとって教訓的な事件がちらりばめられている。宗教的原理主義が突きつける問題は、近代世界にとって難問であるが、範囲や手続きはともかくとして、少なくとも原理主義集団は、何らかの「共通善」や「聖なるもの」をそれぞれのやり方で目指している集団である。これに対して、宗教的原理主義を看板にかかげた犯罪者集団には、血と金以外に公的な原理はない。このようないわば無法者<sup>アウト・ロー</sup>に国際社会がどう対処するかという問題は、「共通善」の合意、「聖なるもの」への献身といった議論とは、まったく次元が異なっている。九・一一以降の世界情勢について、「カント的なアメリカがホブズ的行動をとる」ことを余儀なくされていると説明する雑誌記事は、国際問題を考える際に、それぞれの行動の前提となっている原理の差が弁別されるべきことを示している<sup>(37)</sup>。これは国際問題にかぎらず、いかなる集団にも「共通善」を攻撃するアウト・ロー分子が存在する。「テロリストに対する戦い」という合意は、合法的な集団側として、当然のことで

ある。善を積極的に攻撃しないただ乗り分子は、これに比べればまだしも被害が少ないかもしれないが、ベラーが「破られた契約」で批判の対象にしているのは、攻撃的なアウト・ローよりも、むしろ侵食的なフリー・ライダーであるように見える。理想主義的なベラーにとって、アウト・ローなどは論外だからであろう<sup>(38)</sup>。

私にとってとくに印象深かったのは、空母エイブラハム・リンカーン号から、アメリカ軍戦闘機がイラクに向けて飛び立つという、望ましい公共宗教論からみれば、まことに戯画的で皮肉な映像である。リンカーンの霊がウィルソン大統領を操って世界を平和に導くといったイメージは<sup>(39)</sup>、現代アメリカの指導者たちに重ねることができない。南北戦争の最中になされたリンカーンの第二次就任演説に響いているような、宗教的な崇高さを踏まえた政治的な厳粛さ、「歴史の神」への信仰とヒューマニズムが葛藤する高い緊張感が、世界の最高指導者たるべき者に求められている。古い言葉でいえば、神聖王、あるいは少なくとも祭司王（R/P-0）のみが、理想の公共宗教に関わるのである。

## 注

◇著書・論文は、章ごとに、初出の場合は、編著者、タイトル、サブタイトル、出版社、出版年を記し、再出の場合は姓と「前掲書」とした。

◇同一編著者で複数の著書・論文がある場合など、再出の場合は、姓とタイトルを記した。

## 1章

(1) John F. Wilson, *Public Religion in American Culture*, Temple University Press, 1979, pp. 6-9, 18-20. なおこの「独自の、聖典、聖地、聖職者、殉教者、聖なる儀式、預言者などを持つ独自の宗教」を、森孝一は「アメリカの見えざる国教」と言い直した。森孝一「アメリカに国教は存在するのか——「アメリカの見えざる国教」とモルモン教」井門富二夫編『アメリカの宗教——多民族社会の世界観』弘文堂、一九九二年。

(2) 井門富二夫『比較文化序説——宗教と文化』玉川大学出版部、一九九〇年。一〇一～九、一一七、一五四～九、一九一～二二八頁その他。井門富二夫『カルトの諸相——キリスト教の場合』岩波書店、一九九七年、一五～二六、三九～四三頁その他。

(3) トーマス・ルックマン／赤池憲昭、ヤン・スィングドー共訳『見えない宗教』ヨルダン社、一九七六年[1963]。

(4) ピーター・バーガー／藺田稔訳『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』新曜社、一九七九年[1967]。

(5) Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, The University of Chicago Press, 1956, pp.41ff.

(6) ジャン・ジャック・ルソー／桑原武夫、前川貞次郎共訳『社会契約論』岩波文庫、一九五四年、一七七～九四頁。

(7) ホセ・カサノヴァ／津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年[1994]、八一頁。

(8) Wilson, *op. cit.*, pp.7-9.

(9) 金井新二『ウェーバーの宗教理論』東京大学出版会、一九九一年、二～七、一〇二～四、一五六～九頁。

(10) H・リチャード・ニーバー／赤城泰訳『キリストと文化』日本基督教団出版局、一九六七年[1951]、一三三、一四七、四一〇頁。しかし文化プロテスタンティズムの初出については、最近の研究でも決着はついていない。フリードリッヒ・ヴィルヘルム・グラーフ／深井智朗、安酸敏真共訳『トレルチとドイツ文化プロテスタンティズム』聖学院大学出版会、二〇〇一年参照。

(11) このような視点の重要性が今日ますます強調されつつある指標として、直近では東京で開催された国際会議があげられる。第一九回 IAHR（国際宗教学宗教史学会議）東京大会のサテライト・シン

ポジウム「東アジアの仏教と民俗宗教」（二〇〇五年三月三十一日）では、文献による教義仏教の研究と、宗教人類学的な仏教研究が、同じ時間配分で発表された。後者に関する中国での研究が、日本で積み重ねられてきた宗教人類学的な仏教研究と重なる動きと受け止められた。

（１２）デヴィッド・マーティン／阿部美哉訳『現代宗教のジレンマ』ヨルダン社、一九八一[1978]、13～19、89～92頁）

（１３）ジョルジュ・ギユルヴィッチ／寿里茂訳『社会学の現代的課題』青木書店、一九七〇年[1950]、六九頁。

（１４）カサノヴァ、前掲書、八一頁。

（１５）Wilson, *op. cit.*, pp.6-9,11-22,119-20,145.

（１６）Robert N. Bellah and Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, 1980, pp. xi, 4, 200ff.

（１７）リネル・ケディ／渡部正孝訳『アメリカの公共生活と宗教』玉川大学出版部、一九九七年[1993]、九～一〇、三〇～四一、四八、五一、九〇、一〇五～七、二一一～三頁。

（１８）Robert Wuthnow, *Producing the Sacred :An Essay on Public Religion*, The University of Illinois Press, 1994, pp.18-9.

（１９）*Ibid.*, p. 166.

（２０）*Ibid.*, pp. 3, 11.

（２１）カサノヴァ、前掲書、一三～四頁。

（２２）同書、一五、二七～三一、二六八～九頁。

（２３）同書、一七、四二～三、九一、九三頁。

（２４）同書、一五、一九、六〇、八二～四、二七四～七、二八九～九〇頁。

（２５）同書、一三、五三、五五、七七～八、一三三、一三四、二七三、二八九～九六頁。

（２６）同書、一五、二三、四六、六四～五、六七、六九、七三～四、七七、七九～八二、九一、二七八～九頁。

（２７）ロバート・ベラー／河合秀和訳『社会変革と宗教倫理』未来社、一九七三年[1970]、三七一頁。

（２８）Bellah and Hammond, *op.cit.*, pp. vii-ix, xi.

（２９）*Ibid.*, pp. ix-x, xii-xiv.

## 2章

（１）金井新二『ウェーバーの宗教理論』東京大学出版会、一九九一年、五～一一、一二一～三七、二〇六頁。

（２）同書、二一三～九頁。

（３）H・リチャード・ニーバー／赤城泰訳『キリストと文化』日本基督教団出版局、一九六七年[1951]、五六、六八～七三頁。

（４）パウル・ティリッヒ／高木八尺訳『ティリッヒ博士講演集 宗教と文化』岩波書店、一九六二年、一八～二〇頁。

（５）ハンナ・アレント／志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、一九九四年[1958]、八九頁。

（６）ラビ・バトラー／藤原直哉、ペマ・ギャルポ共訳『1995－2010 世界大恐慌——資本主義は

爆発的に崩壊する』総合法令、一九九四年、一二八～三四頁。この歴史循環に、西欧文明の存続を願うトインビーは、苦しい論調で反論している。

(7) 村上信一郎「インテグリスティ、イエズス会士、モダニスティ——グラムシのカトリック教会論」伊藤成彦、片桐薫、黒沢惟昭、西村暢夫編著『グラムシと現代——グラムシ研究国際シンポジウム報告』御茶の水書房、一九八八年、二五〇～七頁。

(8) 谷川稔「司祭と教師——一九世紀フランス農村の知・モラル・ヘゲモニー」『規範としての文化——文化統合の近代史』平凡社、一九九〇年、三五、四四、五一頁。

(9) 木村正俊「中東世界の再イスラーム化」『創文』三九四号、一九九七年一二月、四頁。

(10) アーネスト・ゲルナー／加藤節監訳『民族とナショナリズム』岩波書店、二〇〇〇年[1983]、一四～七、二一、二五～七、五二頁。

(11) 宗教・政治・文化の三領域の設定に関しては、たとえばつぎのような近年の研究書のサブタイトルでも、注目されている。Marcela Cristi, *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Wilfrid Laurier University Press, 2001. これが古来のごく普遍的な観察であることは、一七世紀のフランシス・ベーコンが、「だれかがいみじくも言っているように、徳の上昇期に栄える技術は軍事技術、安定期に栄える技術は学芸、下降期に栄えるのは官能芸術である」と書き留めていることからわかる。トインビー、長谷川松治訳『歴史の研究』中央公論社、一九七九年、五四八頁。

(12) 伊藤公雄「グラムシ文化支配論と現代」伊藤他編著『グラムシと現代』一五九～六一頁。

(13) 吉野耕作『文化ナショナリズムの社会学——現代日本のアイデンティティの行方』名古屋大学出版会、一九九七年、六、一三三～四、二一六～九、二五四～六頁。日本科学者会議思想・文化研究委員会編『[日本文化論] 批判——「文化」を装う危険思想』水曜社、一九九一年、七～一一、一八頁など参照。

(14) 津城寛文『日本の深層文化序説——三つの深層と宗教』玉川大学出版部、一九九五年。

(15) レオン・ポリアコフ『アéria神話——ヨーロッパにおける人種主義と民族主義の源泉』法政大学出版局、一九八五年[1974]、五～七頁。

(16) アントニー・スミス／高柳先男訳『ナショナリズムの生命力』晶文社、一九九八年[1991]、一二～四、一三二～七、二六五～七〇、二八七～九七頁。

(17) 吉野耕作「現代日本の文化ナショナリズム」中野毅・飯田剛史・山中弘編『宗教とナショナリズム』世界思想社、一九九七年、二三八頁。

(18) 吉野『文化ナショナリズムの社会学』二四頁以下、四一～八頁。

(19) 同書、一三〇～二頁。

(20) クロード・レヴィ＝ストロース／仲沢紀雄訳『今日のトーテミズム』みすず書房、一九七〇年[1962]、九三、九九、一五二～八頁。

(21) ナショナリズム研究におけるトーテミズムの位置づけに関しては、スミス、前掲書、一四三頁参照。

(22) John E. Smith, *Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism*, Macmillan, 1994, pp. 7-10.

(23) カサノヴァ、前掲書、六七頁。

(24) ティリッヒ、前掲書、三一頁。

(25) 同書、四五、四八～九、五二～三頁。

- (26) 同書、一一七、一六八頁。
- (27) 同書、一五三、一五八頁。
- (28) 同書、一一九頁。
- (29) 金井、前掲書、一一頁。
- (30) カサノヴァ、前掲書、六八頁。
- (31) ピーター・ワースレイ／吉田正紀訳『千年王国と未開社会』紀伊国屋書店、一九八一年[1957]、二九八頁。
- (32) ルソー、前掲書、一八九頁。
- (33) ワースレイ、前掲書、二九七～三〇五頁。
- (34) 同書、一八、一九、二九六～八頁。
- (35) エルンスト・カッシーラー／宮田光雄訳『国家の神話』創文社、一九六〇年[1946]、三六七～七一頁。
- (36) ダニエル・ベル／正慶孝訳『二十世紀文化の散歩道』ダイヤモンド社、一九九〇年[1980]、六四七頁。
- (37) ワルター・ベンヤミン「シュルレアリスム」「叙事演劇とは何か」浅井健二郎編訳、久保哲司訳『ベンヤミン・コレクション I 近代の意味』ちくま学芸文庫、一九九五年[1929, 1939]、五一三～五、五四二～五頁。
- (38) 梶原景昭「課題としての文化」『岩波講座 文化人類学 13 文化という課題』岩波書店、一九九八年、一六頁。
- (39) 湯浅博雄『現代思想の冒険者たち 11 バタイユ 消尽』講談社、一九九七年、五〇～二、七六～九四頁。
- (40) エルンスト・カントロヴィッチ／甚野尚志訳『祖国のために死ぬこと』みすず書房、一九九三年[1951-61]、二頁以下。
- (41) ロバート・ベラー／河合秀和訳『社会変革と宗教倫理』未来社、一九七三年[1970]、三四六～八、三五三～五、三六〇～一、三六五～六、三七〇～一頁。
- (42) 湯浅、前掲書、四、二二～七頁。
- (43) エリート主義的にせよ民主主義的にせよ、大衆社会批判は「大衆社会を裸の社会とみなす点で共通のイメージをもっている」、つまりなんらか保護されてあるべき社会的単位が「外的な力にじかにさらされている」という居心地の悪い感覚をもっている（W・コーンハウザー／辻村明訳『大衆社会の政治』東京創元社、一九六二年[1959]、二一頁）。どちらの大衆社会批判も、理性的ユートピア主義という点で共通し、したがって公共宗教や集合的宗教のような、大衆社会の行き着く先の全体主義社会とどこかしら親和的にみえる運動に、つよい警戒心をもつ。ゲノッセンシャフトのユートピア性はいうまでもないが、ハーバーマスの市民的公共圏やコミュニケーション共同体のユートピア性については、佐藤卓己「ファシスト的公共性——公共性の非自由主義的モデル」『岩波現代講座 現代社会学 24 民族・国家・エスニシティ』一九九六年、一七七～八一頁、中岡成文『現代思想の冒険者たち 27 ハーバーマス コミュニケーション行為』講談社、一九九六年、一九～二〇、一一九～二四、一六四～七三頁など参照。

### 3章

- (1) ホセ・カサノヴァ／津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年[1994]、八二頁。
- (2) 同書、五九頁。
- (3) Robert Wuthnow, *Producing the Sacred: An Essay on Public Religion*, University of Illinois Press, 1994, p. 4.
- (4) ウルリッヒ・リンゼ／内田俊一、杉村涼子共訳『生態平和とアナーキー——ドイツにおけるエコロジー運動の歴史』法政大学出版局、一九九〇年[1986]、八～九頁。
- (5) Wuthnow, *op. cit.*, pp. 6-7, 12, 14, 18.
- (6) *Ibid.*, pp. 4, 11, 29.
- (7) カサノヴァ、前掲書、二七八～九頁。
- (8) John C. Green et al., *Religion and the Culture Wars: Dispatches from the Front*, Rowman & Littlefield Publishers, 1996, pp.7ff.
- (9) マルク・フュマロリ／天野恒雄訳『文化国家——近代の宗教』みすず書房、一九九三[1991]。
- (10) これについては、マーティンや井門がそのように位置づけている。デヴィッド・マーティン／阿部美哉訳『現代宗教のジレンマ』ヨルダン社、一九八一年[1978]、二〇頁。井門富二夫『カルトの諸相』岩波書店、一九九七年。
- (11) ウィリアム・ジョンストン／『記念祭／記念日カルト——今日のヨーロッパ、アメリカにみる』現代書館、一九九三年[1991]、一九、九四～六頁。
- (12) 吉野耕作「現代日本の文化ナショナリズム」中野毅・飯田剛史・山中弘編『宗教とナショナリズム』世界思想社、一九九七年。
- (13) 野田宣雄『文明衝突時代の政治と宗教』PHP研究所、一九九五年。
- (14) 島藺進『精神世界のゆくえ』東京堂出版、一九九六年。
- (15) 島藺進「日本における宗教とナショナリズム」中野他編、前掲書所収。
- (16) Wuthnow, *op. cit.*, p. 3.

### 4章

- (1) ジーン・ベスキー・エルシュテイン／小林史子、広川紀子共訳『女性と戦争』法政大学出版局、一九九四年[1987]。
- (2) バートラム・グロス／吉野壮児、鈴木健二共訳『笑顔のファシズム——権力の新しい顔』日本放送出版協会、一九八四年[1980]、上・一〇、一四、下・二四二～三頁。
- (3) 倉塚平『ユートピアと性——オナイダ・コミュニティの複合婚実験』中央公論社、一九九〇年。われわれの同時代の例としては「ラジネーション・アシュラム」「愛の家族」「ラエリアン・ムーヴメント」などの新宗教がこれに当たる。
- (4) テリー・イーグルトン／鈴木聡他訳『美のイデオロギー』紀伊国屋書店、一九九六年[1990]、四五頁。
- (5) ジョージ・L・モッセ／佐藤卓己他訳『ナショナリズムとセクシュアリティ——市民道徳とナチ

ズム』柏書房、一九九六年[1985]、六、一〇、一三～六、六四～九、一七四～五、二一一～二、二二〇頁。

(6) 日本におけるこうした「母子を基盤とする母性愛ナショナリズム」への収斂については、川村邦光が「戦争のための『人的資源』の確保を粉飾するディスクール」とごく的確にまとめている。川村邦光『セクシュアリティの近代』講談社、一九九六、二二五頁。

(7) D・H・ローレンス／土方定一他訳『エトルリアの遺蹟』美術出版社、一九七三[1932]、五一、一八七頁。

(8) たとえば映画化されたミラン・クンデラ『存在の耐えられない軽さ』はその典型的なストーリー展開である。四方田犬彦「帰郷の苦悶」『世界文学のフフォンティア 4 ノスタルジア』岩波書店、一九九六年、二九頁。

(9) D・H・ローレンス／福田恒存訳『死んだ男・てんとう虫』新潮文庫、一九五七[1931]、二七、四四、八六、八七頁。

(10) E・H・カントロヴィッチ／甚野尚志訳『祖国のために死ぬこと』みすず書房、一九九三年[1948-61]、一八～二三頁。

(11) ウルリッヒ・リンゼ、内田俊一、杉村涼子訳『生態平和とアナーキー——ドイツにおけるエコロジー運動の歴史』法政大学出版局、一九九〇年[1986]、二～七、六七、七八～九頁。

(12) アルネ・ネス／斎藤直輔他訳『ディープ・エコロジーとは何か——エコロジー・共同体・ライフスタイル』文化書房博文社、一九九七[1989]、四八～五〇、五六、一一〇、一三四～八、一四二、一四五、一四七、一四九、二五一、二七三～六頁。

(13) 山之内靖『システム社会の現代的位相』岩波書店、一九九六年、三〇四～五、三一、三一七頁。

(14) 藤原聖子「禊と荒野——日米の宗教的伝統から見たエコロジー」『創文』三七五号、一九九六年。

(15) 和辻哲郎『風土——人間学的考察』岩波文庫、一六、一七、二九～三一、三七、三九、四三、五一、六一頁。

(16) ネス、前掲書、三〇一頁。

(17) イーグルトン、前掲書、一一、一六、五七九頁。

(18) 吉本隆明「角川文庫版のための序」『共同幻想論』角川文庫、一九八二年、五～七頁。

(19) カントロヴィッチ、前掲書、二三頁。

(20) 石毛直道「生活様式の歴史と環境」石毛直道編『環境と文化——人類学的考察』日本放送出版協会、一九七八年、二〇、二二～三頁。

(21) 川田順造『西の風・南の風——文明論の組みかえのために』河出書房新社、一九九二年、一〇～三四頁。こうした作業は、民族音楽学という領域ですでに蓄積がある。桜井哲男編『民族とリズム』東京書籍、一九九〇年。片岡輝編『日本人と感性』音楽之友社、一九八四年。

(22) 梅棹忠夫『文明の生態史観』中公文庫、一九七四年、六九～七二、二四七～五四頁。

(23) 和辻、前掲書、二四〇頁。

(24) 後藤光一郎『宗教と風土——古代オリエントの場合』リトン、一九九三年、七六～九〇頁。

(25) 鈴木秀夫『超越者と風土』大明堂、一九七九年。

(26) 松原正毅「乾燥地域における環境認識——トルコの村の土地分類を中心として」石毛直道編『環境と文化』日本放送出版協会、一九七八年、七五～八頁。

(27) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四、二九四頁。

- (28) 柳田国男『柳田国男全集』28巻、ちくま文庫、一九九〇年、二七、九九、一九〇、二一四、二一五、二四二～五四、二九八、三二八、三七〇～二、三八七、四〇一、四七九頁、その他随所。
- (29) 同書、二一七～八頁。
- (30) 同書、二四三頁。
- (31) 同書、二四〇～四一頁。
- (32) 宮田登編『柳田国男対談集』ちくま学芸文庫、一九九二年、二八九頁。
- (33) 柳田、前掲書、三八一、三九〇、三九七頁。
- (34) Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, The University of Chicago Press, Midway Reprint edition, 1989, pp. 63-4, 78-9.
- (35) 柳田、前掲書、三九二～四頁。
- (36) レッドフィールド／染谷臣道・宮本勝共訳『未開社会の変貌』みすず書房、一九七八年[1953]、55～60頁。Robert Redfield, *The Primitive world and its Transformations*, Penguin Books, 1968, pp. 57-62.
- (37) 柳田、前掲書、三八九～九一、四〇五、四八〇、四八七～八、四九五、五〇四頁、その他随所。
- (38) R・ベラー／中村圭志訳『善い社会——道徳的エコロジーの制度論』みすず書房、二〇〇〇年[1992]。
- (39) Regina Bendix, 'Folklorism: The Challenge of a Concept', *International Folklore Review* 6, 1988. なお、フォークロリズムをめぐる文献については、関西学院大学の八木康幸氏の懇切なご教示をたまわった。記して感謝しておきたい。八木康幸「ふるさと太鼓」『人文地理学』四六巻六号、一九九四年、同「町おこしと民俗学」御影史学研究会編『民俗の歴史的世界』岩田書店、一九九四年参照。
- (40) Bendix, *op. cit.*, pp.6-7. ハンス・モーザー「民俗学の課題としてのフォークロリズムス」下『愛知大学国際問題研究所紀要』九一、一九九〇年、一四～五頁)
- (41) Hermann Bausinger, *Folk culture in a world of technology*, translated by Elke Dettmer, Indiana University Press, 1990[1961], pp. 25ff, 67ff, 82ff.
- (42) Bendix, *op. cit.*, pp. 7-8.
- (43) *Ibid.*, p. 10-2.
- (44) Bausinger, *op. cit.*, p. 82.
- (45) 津城寛文『日本の深層文化序説——三つの深層と宗教』玉川大学出版部、一九九五年、二四九頁。
- (46) マックス・ミュラー／津城寛文訳『人生の夕べに』春秋社、二〇〇三年[1905]、二四頁。
- (47) ミシェル・レリス／岡谷公二編訳『日常生活の中の聖なるもの』思潮社、一九八六年、一〇、一六～七頁。

## 5章

- (1) 鹿野政直、由井正臣編『近代日本の統合と抵抗 3』日本評論社、一九八二年、iii 頁。
- (2) ルートヴィッヒ・リース／原潔他訳『ドイツ歴史学者の天皇国家観』新人物往来社、一九八八年[1905]、一四〇～一頁。
- (3) 八木公生『天皇と日本の近代』講談社現代新書、二〇〇一年、上・四四、四七、八六～九四頁、

下・八～一六頁。

(4) 以上、田中彰『岩倉使節団の歴史的研究』岩波書店、二〇〇二年、二三～五、一三八～四四、一四八～五五頁。遠山茂樹『明治維新と天皇』岩波書店、一九九一年、七八～九五頁。

(5) 八木、前掲書、上・一八八～二〇七頁。

(6) クエンティン・スキナー／塚田富治訳『マキアヴェッリ——自由の哲学者』未来社、一九九一年[1981]、四二～五、九一～七、一〇二～四、一一〇～一一八頁。

(7) 栗原彬「日本民族宗教としての天皇制——日常意識のなかの天皇制モジュール」岩波新書編集部編『昭和の終焉』岩波新書、一九九〇年、一六九～七三頁。

(8) 森田誠吾『明治人ものがたり』岩波新書、一九九八年、二七～九、三二～四頁。

(9) 飛鳥井雅道『天皇と近代日本精神史』三一書房、一九八九年、一五一頁。

(10) 井上勝也『国家と教育—森有礼と新島襄の比較研究』晃洋書房、二〇〇〇年、一二九～三二頁。

(11) 津城寛文「自由キリスト教と宗教教育」国学院大学日本文化研究所編『宗教と教育——日本の宗教教育の歴史と現状』弘文堂、一九九七年、一二七～九頁。

(12) 佐野安仁『沢山保羅と創設期の梅花女学校』梅花学園沢山保羅研究会編『沢山保羅研究 I』梅花学園、一九六八年、六三～九五頁。

(13) 井上、前掲書、一一四～二八頁。

(14) 林竹二『林竹二著作集 6 明治的人間』筑摩書房、一九八四年、五、三〇、五六、八二頁。

(15) 井上、前掲書、二一～三六、五五頁。

(16) 林、前掲書、三二頁。

(17) 井上、前掲書、五六～五九、一三〇～一頁。

(18) 林、前掲書、八七、一〇一頁。

(19) 野口伐名『文部大臣井上毅における明治的国民教育観』風間書房、二〇〇一年、九二、九七～一〇〇頁。

(20) 小室直樹『日本国憲法の問題点』集英社インターナショナル、二〇〇二年、一四三頁。他に、小室直樹『天皇恐るべし』ネスコ、一九八六年。

(21) 島藺進・前川理子・高橋原「解説」島藺進・高橋原・前川理子監修『加藤玄智集』第9巻』クレス出版、二〇〇四年、二五頁。

## 6章

(1) 遠山茂樹『明治維新と天皇』岩波書店、一九九一年、一一六～七頁。

(2) 多木浩二『天皇の肖像』岩波新書、一九八八年、一〇〇～一一〇頁。

(3) 多摩市教育委員会社会教育課編『旧多摩聖蹟記念館企画展示 渡辺長男展——明治・大正・昭和の彫塑家』多摩市教育委員会社会教育課、二〇〇〇年、五、一七、四三、五十頁。

(4) 黒田日出男『肖像画を読む』角川書店、一九九八年、一四二頁。

(5) 鈴木博之『岩波近代日本の美術 3 見える都市／見えない都市——まちづくり・建築・モニュメント』一九九六年、四四、七八～八〇頁。阿部安成「横浜歴史という履歴の書法——＜記念することの＞の歴史意識」阿部安成他編『記憶のかたち——コメモレイションの文化史』柏書房、一九九九年、四五～五七頁。前田重夫『銅像に見る日本の歴史』創栄出版、二〇〇〇年、七二、一七一頁。

- (6) 鈴木、前掲書、四一～三頁。その他、黒川紀章参照
- (7) 陣内秀信『東京の空間人類学』ちくま学芸文庫、一九九二年、一七～八、二七三～四頁。
- (8) 多摩市教育委員会社会教育課編、前掲書、五、四九、五〇頁。幕末と明治の博物館の資料。
- (9) 前田、前掲書、三四、一五一～二頁。
- (10) 二〇〇四年八月一〇日、旧多摩聖蹟記念館専門員・倉持順一氏の説明による。
- (11) 前田、前掲書、一八、六八、一二四頁。なおほかにも、知人やインターネットの情報では、新潟県の白山神社、宮崎県の高原町、富山県小矢部市の城山公園などに、神武天皇の銅像がある。天武天皇の銅像がどこかにあったようだという記憶をもっていた人もいる。
- (12) 村重寧『日本の美術 387 天皇と公家の肖像』至文堂、一九九八年、二〇頁。
- (13) 小林剛『肖像彫刻』吉川弘文堂、一九六九年、四、二一～三、一五二～四、一九五～九頁。奥健夫「僧形八幡神・神功皇后・仲津姫命坐像」『週刊朝日百科 日本の国宝 5 奈良／薬師寺』朝日新聞社、一九九七年、一六〇～二頁。藤岡穰「太子信仰と多様な聖徳太子像」『週刊朝日百科 日本の国宝 3 奈良／法隆寺』朝日新聞社、一九九七年、八三～七頁。
- (14) 宮島新一『肖像画』吉川弘文館、一九九四年、一五～二一、二七、三二～四一、八五、一〇三、二七三頁。村重寧、前掲書、二五～六、三二～三六頁。
- (15) 宮島、前掲書、一二三、二七六～七頁。
- (16) 小関隆「コメモレイションの文化史のために」阿部安成他編、前掲書、八～一九頁。
- (17) Barry Schwartz, *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*, The University of Chicago Press, 2000, pp. ix-22.
- (18) *Ibid.*, pp. ix-xi, 13, 17, 247～55.
- (19) ゲリー・ウィルズ／北沢栄訳『リンカーンの三分間——ゲティズバーグ演説の謎』共同通信社、一九九五年[1992]、二二五、三一八～二〇頁。Tristan Boyer Binns, *The Lincoln Memorial*, Heinemann Library, 2001.
- (20) 光永雅明「銅像の貧困」阿部安成他編、前掲書、八二～九〇、九三～五、一〇二～一〇九頁。
- (21) ルイ・マラン／渡部香根夫訳『王の肖像——権力と表象の歴史哲学的考察』法政大学出版局、二〇〇二[1981]、三五六、四〇七頁。
- (22) 田中彰『岩倉使節団の歴史的研究』岩波書店、二〇〇二年、一八一～一九〇頁。
- (23) 飛鳥井雅道『天皇と近代日本精神史』三一書房、一九八九年、一二～三頁。
- (24) T・フジタニ『天皇のページェント——近代日本の歴史民族誌から』日本放送出版協会、一九九四年、一六～一八、一五六～六七頁。
- (25) 黒田日出男『王の身体・王の肖像』平凡社、一九九三年、一八～四八頁。
- (26) 津城寛文『折口信夫の鎮魂論——研究史的位相と歌人の身体感覚』春秋社、一九九〇、五八頁。
- (27) 八木公生『天皇と日本の近代』講談社現代新書、二〇〇一年、上・四九～五〇頁。
- (28) 小林、前掲書、一九五～八頁。ドナルド・キーン「足利義政と銀閣寺 序章 日本人の美意識を訪ねて」『中央公論』二〇〇一年四月号、三三〇～三頁。前田重夫『銅像に見る日本の歴史』創栄出版、二〇〇〇年、六四～五頁。
- (29) Daniele Hervieu-Leger, *Religion as a chain of memory*, translated by Simon Lee, Polity Press, 2000 [1993], p. ix.
- (30) 多木はカネティやエリアスの議論を整理して、「椅子に座る」身体は、記号として、対他的な「儀礼的身体」と、対自的な「快楽の身体」に区別されるが、快楽という意味秩序が組織されたロ可可社会

になると、「快適さ」そのものが「価値」になり、その価値が社会化されて礼儀作法となり、心理的な「快／不快」が儀礼的身体の次元に移行する変化が起こった、と述べている。多木浩二「身体政治学」『叢書 文化の現在 2 身体宇宙性』岩波、一九八二年、一〇二、一〇三、一一三、一二〇頁。

(31) ジョン・バージャー／伊藤俊治訳『イメージ——視覚とメディア』PARCO 出版局、一九八六年[1972]、一〇二～八、一一二～七、一三七頁。

(32) 武満徹『ひとつの音に世界を聴く』晶文社、一九七五年、二〇三～一六頁。

(33) 岡本太郎『沖縄文化論——忘れられた日本』中公叢書、一九七二年、七六、一二八～一三一、一三八頁。

(34) 田淵安一『アイデアの結界——西欧的感性のかたち』人文書院、一九九四年、二〇二～六頁。

(35) 八木、前掲書、上・一三四～六頁。

(36) マラン、前掲書、「序 三つの定式」。

(37) A・M・ホカート／橋本和也訳『王権』人文書院、一九八六[1927]、一四七～五〇頁。

(38) J・G・フレイザー／永橋卓介訳『金枝篇』岩波文庫、一九五一～二年、(一)・五三～六、一九〇～二三七頁。

(39) 佐々木宏幹『シャーマニズム』中公新書、一九八〇年、一三一～四九頁。

(40) 寺崎英成『昭和天皇独白録』文春文庫、一九九五年、九八、他に一二二、一五九頁。

(41) ウィリアム・ジェームズ／枡田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』岩波文庫、一九六九～七〇年[1902]、上・六八頁。

(42) ウィルズ、前掲書、二二五～七頁。

(43) 多摩市教育委員会社会教育課編、前掲書、三七頁。

## 7章

(1) 木村鷹太郎『世界史的研究に基づける日本太古史』上・下、博文館、一九一一～二年。

(2) N. McLeod, *Epitome of the Ancient History of Japan*, Rising Sun Office, Nagasaki, 1875。高橋良典編著『日本とユダヤ謎の三千年史——原典日ユ同祖論』たま出版、一九八七年、七九、九〇、一七三、一七五、一八〇頁。

(3) 『日本人のルーツはユダヤ人だ』たま出版（一九九一年）として編集刊行。

(4) 『神秘之日本』一号、神秘之日本社、一九三六年、五一頁、『神秘之日本』五号、神秘之日本社、一九三七年、三四～三六頁。

(5) 『日本の中のユダヤ』たま出版（一九九〇年）として編集刊行。

(6) 長山靖生『偽史冒険世界』ちくま文庫、二〇〇一年、一六九頁。

(7) 『キリストは日本で死んでいる』たま出版（一九七五年）として再刊。

(8) 阪東宏『日本のユダヤ人政策一九三一—一九四五——外交史料館文書「ユダヤ人問題」から』未来社、二〇〇二年、三五、一二八頁。

(9) ヨゼフ・アイデルバーグ／中川一夫訳『大和民族はユダヤ人だった』たま出版、一九八四年。

(10) 小石豊『日本とユダヤの連合を世界が恐れる理由——十部族の大預言』光文社カップブックス、一九八七年。

(11) 宇野正美『日本崩落』光文社、一九九四年。なおアシュケナージ説は、アーサー・ケストラー

『ユダヤ人とは誰か——第十三支族かザール王国の謎』（宇野正美訳、三交社、一九九〇年[1976]）の引用である。

（１２）木庭次守編『新月のかけ 出口王仁三郎玉言集 霊界物語啓示の世界』日本タニハ研究所、一九八八年、二六五頁。

（１３）同書、三三二頁。

（１４）同書、三八七頁。

（１５）同書、二五九頁。

（１６）バハーイ教は、イランで生まれアメリカにわたったイスラーム教系の新宗教で、世界の諸宗教の根源的一致と宗教協力を主張し、道教系の道院・紅卍字教も同じような主張を掲げていた。

（１７）村上重良『評伝 出口王仁三郎』三省堂、一九七八年、一四八～五三頁、一七二～八頁。

（１８）岡本天明『一二三』上・中・下・五十黙示巻、至恩郷、一九七六～九頁。

（１９）同書、上・四〇頁。

（２０）同書、上・四四頁。

（２１）同書、中・七頁。

（２２）同書、中・一一七頁。

（２３）同書、上・二三六頁。

（２４）同書、中・一一三頁。

（２５）同書、中・一六六頁。

（２６）たとえば、泉田瑞顕『日月神示 日本大預言』静雅堂、一九八六年、四～五頁。

（２７）『生命 一九七四年甲寅之年預言』日本エホバ教団、三三頁。

（２８）『開運宝典』宗教法人日本エホバ教団、昭和五五年、一、九頁。

（２９）『生命 一九七四年甲寅之年預言』二七～三七、八五、九三、一五一、一五六～七頁。『生命 一九七六年丙辰之年預言』三一七～三二頁。『生命 一九八〇年庚申之年預言』一二〇～五、一四二頁。『生命 一九八一年辛酉之年預言』六五～七、八四頁。

（３０）たとえばマックス・ミュラーが、それについての意見を求められて、取り合わなかったエピソードや（*The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Muller*, ed. by his wife, Longman, Green, 1902, vol. 2, p. 280）、ホカートが王権の同一起源説という自らの冒険を、皮相で乱暴な「失われた十部族」論を引き合いに出して、主張しているくだりなど（Ａ・Ｍ・ホカート／橋本和也訳『王権』人文書院、一九八六年[1927]、二四頁）、その例である。

（３１）Michael Barkun, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*, The University of North Carolina Press, 1997 [Revised Edition], pp. 4-13.

（３２）横山茂雄「物語としての同祖論の＜起源＞」『別冊歴史読本 特別増刊 11 ユダヤ／ナチス』新人物往来社、一九九三年、三四頁。

（３３）Barkun, *op. cit.*, pp.14-5.

（３４）ロデリク・グリエルソン、スチュアート・ムンロ＝ハイ／五十嵐洋子他訳『失われた聖櫃：アーク伝説のなぞを解く』ニュートンプレス、二〇〇〇年[1999]、三三五～三四〇、三四五頁。

（３５）Ph. C. Olive, *The Lost Tribes in the Book of Mormon*, Bonneville Books, 2001, pp. xi-xii, 25, 201. 英猶同祖論については、ほかにポリアコフ『アーリア神話——ヨーロッパにおける人種主義と民族主義の源泉』法政大学出版局、一九八五年[1971]、四七～六九頁参照。

（３６）グリエルソン他、一九～二二頁。

- (37) 同書、二一八～二三一、二八〇～一頁。
- (38) J. M. Chrenje, *Ethiopianism and Afro-Americans in South Africa*, 1883-1916, Louisiana State University Press, 1987, pp. 1-2, 64, 101, 106.
- (39) L・E・バレット／山田康裕訳『ラストファリアンズ——レゲエを生んだ思想』平凡社、一九九六年[1988]、一一七～八、一二五頁。
- (40) 同書、一一一～四、一二八～三〇、一三二頁。
- (41) 同書、一〇～二、一三四～五、一五四～八、一七三、三四七～五一、四〇七頁。
- (42) Allen H. Godbey, *The Lost Ten Tribes A Myth: Suggestions Towards Rewriting Hebrew History*, Duke University Press, 1930, pp. 1-4. 宮沢正典「日本・ユダヤ同祖論とは何か」『別冊歴史読本 特別増刊 11 ユダヤ／ナチス』一二～三頁。
- (43) Anton La Guardia, *Holy Land Unholy War: Israelis and Palestinians*, John Murray, 2002[2001], pp. 255-7.
- (44) Barkun, *op. cit.*, pp. ix, x, xii, xiii, 3, 20 and *passim*.
- (45) *Ibid.*, pp. v and *passim*.
- (46) Khwaja Nazir Afmad, *Jesus in Heaven on Earth: Journey of Jesus to Kashmir; his preaching to the Lost Tribes of Israel, and death and burial in Sringar*, Ammadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc.U.S.A., First U.S.A. Edition, 1998 [1952], pp. 1-3, 242, 263, 279, 311-52, 369-75, 383, 388, 396ff.
- (47) Godbey, *op. cit.*, pp. 3-5.
- (48) Olive, *op. cit.*, pp. 18-9, 26-7.
- (49) Godbey, *op. cit.*, pp. 665-6.
- (50) グリエルソン他、前掲書、二八〇～一頁。
- (51) Barkun, *op. cit.*, pp. xii-xiii.
- (52) G・グティエレス／『解放の神学』岩波書店、一九八五年[1972]、一五七、一六〇、一六二、一六三、一六五頁。
- (53) Chirenje, *op. cit.*, pp. 163-4.
- (54) Olive, *op. cit.*, pp. xi-xiii.
- (55) ポリアコフ、前掲書、三二二頁。
- (56) 『神秘之日本』五号、一九三七年、三五～六頁。『神秘之日本』一八号、一九三八年、三～四頁。
- (57) ポリアコフ、前掲書、二一頁。
- (58) グティエレス、前掲書、vi、三三頁。
- (59) ゲリー・ウィルズ／北沢栄訳『リンカーンの三分間——ゲティズバーグ演説の謎』一九九五年[1992]二二五、三一八、三二二頁。ほかに、大西直樹『ピルグリム・ファーザーズという神話』講談社、一九九八年、一一～一二頁。
- (60) 田中彰『岩倉使節団の歴史的研究』岩波書店、二〇〇二年、一一五、一八二～三頁。
- (61) ポリアコフ、前掲書、四八～五〇頁。
- (62) Barkun, *op. cit.*, pp. 8, 158-9.
- (63) *Ibid.*, pp. 21-5, 30-2, 47-8, 108-9, 112, 119, 121-2, 126-7.
- (64) ポリアコフ、前掲書、五、二九四～七頁。
- (65) なお言語学的概念が人種的な概念に変質してしまっているかのち、ミュラーは自説の弊害を批

判・修正したが、一般には知られていない。ポリアコフ、前掲書、二八四～五頁。津田元一郎『アーリーアンとは何か』人文書院、一九九〇年、三六頁。

(66) ヴェアナ・スターク／杉山忠平、杉山泰一共訳『宗教社会学』未来社、一九七九[1974]、二六、三七頁。

(67) Godbey, *op. cit.*, pp. vi, 6-7.

(68) この主導権争いとは別に、使命のために武力を行使するかどうかという、手段の選択にも預言が関わっている。最高の理想像が武力拒否を原理的に示したのは、イエスのみである。このイメージの潜在力は計り知れない。正義の戦争というレトリックは、教会からあるいは黙示録のイエス像からは出てくるかもしれないが、福音書のイエス像からは引き出し得ないものである。

(69) 宮沢正典「日本・ユダヤ同祖論とは何か」、横山茂雄「物語としての同祖論の《起源》」『別冊歴史読本 ユダヤ／ナチス』一六～二〇、二四～四〇頁参照。

(70) ポリアコフ、前掲書、五頁。

(71) ディヴィッド・グッドマン、宮澤正典／藤本和子訳『ユダヤ人陰謀説』講談社、一九九九年、三五頁。

(72) ベン・アミー・シロニー／仲山順一訳『ユダヤ人と日本人——成功したのけ者』日本公法、一九九三年[1991]、一九九～二一〇頁。

(73) バレット、前掲書、一九頁。

(74) Chirenje, *op. cit.*, p. 164.

(75) 高橋良典編、前掲書、九二～四、一二五～七、一八五～七頁。

## 8章

(1) ホセ・カサノヴァ／津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九五年、五八～八四頁。

(2) ルートヴィヒ・リース／原潔他訳『ドイツ歴史学者の天皇国家観』新人物往来社、一九八八年、一四〇～一頁。

(3) 八木公生『天皇と日本の近代』講談社現代新書、二〇〇一年、上・四四、四七、八六～九四、下・八～一六頁。

(4) 時代区分は、鹿野政直・由井正臣編『近代日本の統合と抵抗 3 一九一一年から一九三一年まで』日本評論社、一九八二年、iii 頁。

(5) 鹿野政直『大正デモクラシーの底流——“土俗”的精神への回帰』NHK ブックス、一九七三年、二七頁。

(6) 同書、一六～二一頁。

(7) 井村宏次『霊術家の饗宴』(心交社、一九八四年)が嚆矢である。一柳廣孝『<こっくりさん>と<千里眼>——日本近代と心霊術』(講談社、一九九四年)はこれを大衆文化の中で跡づけた。小田晋他編『『変態心理』と中村古峯——大正文化への新視角』(不二出版、二〇〇一年)は最新の論集である。宗教学の論文は枚挙にいとまない。

(8) ジャネット・オッペンハイム／和田芳久訳『英国心霊主義の台頭』工作舎、一九九二年[1985]、二六〇頁以下。田中千代松『新霊交思想の研究——新スピリチュアリズム・心霊研究・超心理学の系譜』

共栄書房、一九七一年、二一二～三一〇頁。

(9) 柳宗悦『科学と人生』『柳宗悦全集』筑摩書房、一九八一年、第一巻・五～八、五三～六三、一一四～七頁。柳宗悦『宗教的奇蹟』『柳宗悦全集』第二巻・三八五～七、三八九～九〇、四〇六～一四、四三五、四四四頁。鶴見俊輔「解説 学問の位置」『柳宗悦全集』第一巻・七五〇頁。村岡影夫「即如への道」『柳宗悦全集』第二巻、月報五、二頁。ほかに、鶴岡賀雄「柳宗悦——近代批判者としての近代人」田丸徳善編『日本の宗教学説Ⅱ』東京大学宗教学研究室、一九八五年、一六七～七七頁。

(10) 浅野和生『大正デモクラシーと陸軍』関東学園大学、一九九四年、七、八、六五～六、七五、八六頁。

(11) 同書、五四～五頁。

(12) 三好徹、近藤秀樹「日本的革命家の素顔」『日本の名著 四五巻 宮崎滔天・北一輝』中央公論社、一九八三年、付録・五頁。

(13) 栗原彬「日本民族宗教としての天皇制」岩波新書編集部編『昭和の終焉』岩波新書、一九九〇年、二〇一～三頁。

(14) 松本健一『出口王仁三郎——屹立するカリスマ』リプロポート、一九八六年、一一四頁。

(15) 鹿野政直『大正デモクラシーの底流』三九、四一～四、四六、四八、五〇、五三～五四、五九、七〇～一、八八、九〇頁以下。

(16) 松本『出口王仁三郎』一六～二〇頁。

(17) 安丸良夫『出口なお』朝日新聞社、一九七七年、六、九三、一〇〇頁。

(18) 井上章一『狂気と王権』紀伊国屋書店、一九九五年、二一～七頁。

(19) 木庭次守編『新月のかけ 出口王仁三郎玉言集 霊界物語啓示の世界』日本タニハ文化研究所、一九八八年、三二〇、四九四頁。

(20) 津城寛文『鎮魂行法論——近代神道世界の霊魂論と身体論』春秋社、一九九〇年、一三五～九六頁。

(21) 戴季陶／市川宏訳『日本論』社会思想社、一九八三年、一〇五、一〇九、一一一頁。

(22) 松本健『出口王仁三郎』一四四～五頁。

(23) 松本健一『神の畏——浅野和三郎、近代知の悲劇』新潮社、一九八九年、四五、一四四、二〇〇～一、二二四頁。

(24) 同書、一三八～四四頁。

(25) 網島梁川「予が見神の実験」『現代日本文学大系 96 文芸評論集』筑摩書房、一九七三年、一二～一六頁。

(26) 松本『神の畏』一四五頁。

(27) 木庭『新月のかけ』五三、五五～六、七九～八〇、一四九～五〇、二五一、三四四、四五四、四五八、四六五、四七七、四八四、四八六頁。

(28) こうした整理は「野」の作業によく見られる。たとえば、中矢伸一『出口王仁三郎——大本裏神業の真相』KKベストセラーズ、一九九七年。

(29) 小室直樹『昭和天皇の悲劇——日本人は何を失ったか』光文社、一九八九年、九九頁。柄谷行人『終焉をめぐる』福武書店、一九九〇年、一五頁。

(30) 木庭『新月のかけ』六九、一六八、三五〇、三六〇、三九四頁。松本『出口王仁三郎』三二～三八頁。中矢伸一『出口王仁三郎』四一～四四頁。

(31) 木庭『新月のかけ』四八、七五、八〇～八四、一二六頁。

(32) 以上、同書、七四、一三八、二一五、二五一、二六二、四五四、四五八、四六一、四八六～七、四八八、四九三～四頁。

(33) 西山茂「日本の近・現代における国体論的日蓮主義の展開」玉井礼一郎編『石原莞爾選集1 漢口から妻へ（書簡）』たまいらば、一九八五年、二～三、一三、二一～二、二五頁。西山茂「日本近代と仏教——田中智学の『日本国体論』を中心に」『月刊アーガマ』一〇七号、一九九〇年、四七、五五頁。

(34) 田中巳之助『日本国体の研究』獅子王文庫、一九二二年、三～四、二二～四、七〇、七二、七七、一三八～九、七〇八、七三三頁。

(35) 入江辰雄『石原莞爾——「永久平和」の先駆者』たまいらば、一九八五年、二一三～五頁。

(36) 入江辰雄『日蓮聖人の大霊と石原莞爾の生涯』近代文芸社、一九九六年、一、七、一〇頁、その他随所。石原莞爾『最終戦争論・戦争史大観』中公文庫、一九九三年、五三頁。

(37) 石原莞爾『人類後史への出発——石原莞爾戦後著作集』展転社、一九九六年、二一一頁。入江辰雄『日蓮聖人の大霊と石原莞爾の生涯』一二～四、二五六～六〇頁。

(38) 石原『最終戦争論・戦争史大観』一三二頁。入江『石原莞爾』一三～四、八一～二、二五九～六〇頁。

(39) 玉井礼一郎編『石原莞爾選集1』たまいらば、一九八五年、五三頁。

(40) 末木文美士『日蓮』ちくま新書、二〇〇〇年、四五～六、五四～五頁。

(41) 石原『最終戦争論・戦争史大観』五四、一四三～四頁。石原『人類後史への出発』二二三～七、二四四～五頁。なお石原の命日八月一五日は、終戦の日にして浅間大社祭神コノハヤサクヤ姫の祭日、聖母被昇天の祝日である。敗戦後の戦争放棄と女性的天皇像を支持した石原に相応しい命日である。じっさい大川がのように述べている。大川周明「二人の法華経行者」『改造』三二卷一、一九五一年一月、一〇五頁。

(42) 玉井礼一郎編『石原莞爾選集4 昭和維新論／マインカンブ批判』たまいらば、一九八五年、一三一、一五九、二〇二～四、解説三〇九～一二頁。石原『最終戦争論・戦争史大観』八一～三頁。石原『人類後史への出発』四二頁。

(43) 石原『人類後史への出発』八一頁。

(44) 同書、四一、二七〇頁。

(45) 石原『最終戦争論・戦争史大観』七二～三頁。

(46) 石原『人類後史への出発』二六七～八頁。

(47) 石原『人類後史への出発』二三一～三七、二六八～七〇頁。入江『石原莞爾』三八二頁。

(48) 長谷川義記『北一輝』紀伊国屋書店、一九六九年、四二、五七、一四一～二、一四七、一七四、一八四～五頁。

(49) 神島二郎「解説」『北一輝著作集、第一巻 国体論及び純正社会主義』みすず書房、一九五九年、四三九頁。

(50) 長谷川『北一輝』一三四頁。ほかに、松沢哲成編『人と思想 北一輝』三一書房、一九七七年、四五、四八、五一、七九頁。

(51) 松本「日本のカリスマの言葉」松本健一編『北一輝 霊告日記』第三文明社、一九八七年、三二二頁。

(52) 田中智学『田中智学自伝 第三巻 わが経しあと（三）』獅子王文庫、一九三六年、一五四頁。

(53) 田中智学『田中智学自伝 第七巻 わが経しあと（七）』獅子王文庫、一九三六年、二九九、三二七頁。

- (54) 松本健一『北一輝伝説——その死の後に』河出書房新社、一九八六年、五三、七一頁。
- (55) 大川「二人の法華経行者」一〇五～一一一頁。佐高信『黄沙の楽土——石原莞爾と日本人が見た夢』朝日新聞社、二〇〇〇年、二八〇～五頁。
- (56) Yahoo!(World), Conspiracy Theories, Hoaxes, and Urban Legends. Yahoo! (Japan)、2チャンネル、「米国テロ」、など(当時)。
- (57) ゲリー・ウィルズ／北沢栄訳『リンカーンの三分間——ゲティズバーグ演説の謎』共同通信社、一九九五[1992]、二二二～六頁。

## 終章

- (1) Robert Wuthnow, *Producing the Sacred: an essay on public religion*, University of Illinois Press, 1994, pp. 1-3.
- (2) ホセ・カサノヴァ／津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年[1994]、二八九～九二頁。
- (3) 山之内靖『システム社会の現代的位相』岩波書店、一九九六年、三三七～四五頁。
- (4) ディディエ・アンジュ／榎本譲訳『集団と無意識——集団の想像界』言叢社、一九九九[1984]、八〇～九一頁。
- (5) Wuthnow, *op. cit.*, pp. 13-7, 105-7, 127, 133, 142-6.
- (6) Martin E. Marty, *Education, Religion and the Common Good: Advancing a Distinctly American Conversation About Religion's Role in Our Shared Life*, Jossey-Bass Inc., San Francisco, 2000, pp. 7, 21.
- (7) *Ibid.*, p.1.
- (8) Martin E. Marty, "Introduction", to Edith L. Blumhofer ed., *Religion, Education, and the American Experience: Reflections on Religion and American Public Life*, The University of Alabama Press, 2002, pp. 1-2.
- (9) Warren A. Nord, 'Liberal Education and Religious Studies,' in Blumhofer ed., *op. cit.*, pp. 19-20, 28.
- (10) *Ibid.*, pp. 22, 32-3.
- (11) Robert Benne, 'The Dying of the Light or the Glimmering of the Dawn?' in Blumhofer ed., *op. cit.*, p. 107.
- (12) マーク・ユルゲンスマイヤー／阿部美哉訳『ナショナリズムの世俗性と宗教性』玉川大学出版部、一九九五年[1993]、三〇二頁。
- (13) Martin E. Marty, "Introduction: Faith Matters" to A.Y. al-Hibri, J. B. Elshtain, Ch.C.Haynes, *Religion in American Public Life: Living with Our Deepest Differences*, W. W. Norton & Company Inc., 2001, pp. 1, 18-9, 21, 32-4, and *passim*.
- (14) Wuthnow, *op. cit.*, pp. 8, 12-4, 35, 8, 88-90, 105.
- (15) カサノヴァ、前掲書、一九、二七、二七七、二八六頁。
- (16) 同書、二九二頁。
- (17) チャールズ・テイラー他／佐々木毅他訳『マルチカルチュラルリズム』、岩波書店、一九九六年

[1994]、vii～viii、四、七六～八四、一四五～五二頁。深井智朗「神学は公共的（public）であり得るか」『創文』四四二号、二〇〇二年。

（１８）Marty, *Education, Religion, and the Common Good*, pp. 7, 83, 123, 139, 140.

（１９）ロバート・ベラー／河合秀和訳『社会変革と宗教倫理』未来社、一九七三年[1970]、三六五、三七一頁。

（２０）ジョンストン&サンプソン／橋本公平他訳『宗教と国家——国際政治の盲点』PHP 研究所、一九九七年[1994]、はしがき、六二～六、四七九頁。

（２１）同書、五三七、五五七、五六二、六〇〇頁。

（２２）Wuthnow, *op. cit.*, pp. 2-4.

（２３）ユルゲンスマイヤー、前掲書、二四七～五〇頁。

（２４）Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, 1992, pp. vii-viii, 1-3.

（２５）*Ibid.*, pp. 6-8, 54-5.

（２６）*Ibid.*, p. 72.

（２７）*Ibid.*, pp. 75-6, 80.

（２８）マックス・ミュラー／津城寛文訳『人生の夕べに』春秋社、二〇〇三年[1905]、一五二頁。

（２９）マーサ・ヌスバウム他／辰巳伸知、能川元一共訳『国を愛するという事』人文書院、二〇〇〇年[1996]、二〇〇、二〇三、二一〇頁。

（３０）ルドルフ・シュタイナー／松浦賢訳『悪の秘儀——アーリマンとルシファー』イザラ書房、一九九五年[1903-23]、一二三～四頁。シュタイナーの社会進化論は、キリスト教などと同様に、一回限りの発生的プロセスを説いている。人間についてはヒンドゥー的な輪廻説を展開するシュタイナーが、社会輪廻説というべき循環を強調しないのは、なぜだろうか？

（３１）ルドルフ・シュタイナー／高橋巖訳『死後の生活』イザラ書房、一九八九年[1914]、二〇五頁。

（３２）ジェリー・マンダー、エドワード・ゴールドスミス編／小南祐一郎他訳『グローバル経済が世界を破壊する』朝日新聞社、二〇〇〇年[1996]、九～一〇、二〇～八、四四、五七、一〇九～一一〇頁。

（３３）ポール・クルーグマン／三上義一訳『グローバル経済を動かす愚かな人々』早川書房、一九九九年[1998]、一〇三頁。

（３４）モーティマー・チェインバーズ編／弓削達訳『ローマ帝国の没落』創元社、一九七三[1963]、一七、二九～三〇、二三四～五頁。

（３５）アルビン・トフラー他／徳山二郎訳『アルビン・トフラーの戦争と平和——２１世紀日本への警鐘』フジテレビ出版、一九九三[1993]。

（３６）ルドルフ・シュタイナー／高橋巖訳『社会の未来』イザラ書房、一九九一年[1919]、二四～七、六一、七九頁。

（３７）田中明彦「それでもブッシュしかないアメリカと世界の現実」『フォーサイト』二〇〇四年一二月号、一一頁。

（３８）ロバート・ベラー／松本滋他訳『破られた契約——アメリカ宗教思想の伝統と試練』未来社、一九八三[1975]、一六、二〇～三頁。

（３９）Barry Schwartz, *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000, pp. 225-39.

## あとがき

本書は、「宗教と社会」に関する、ここ一〇年ほどの仕事を整理したものである。「公共宗教」および「深層文化」をキーワードとすることは早くから決めていたが、こうした形になるまでやや長い時間がかかった。

このあいだの出来事で、本書の主題に関連することとして印象に残っているのは、二〇〇一年九月、七〇年前の満州事変を一つのトピックとする論文を書いていたころ（8章の初出論文）、「文明の衝突」を思わせる（ことを狙ったかもしれない）「九・一一」事件が起こったことである。原稿を書きながら、事件の経過報道を見ながら、ということをしばらく続けているうち、「歴史感覚」とまでは言わずとも、歴史のリアリティのようなものが、すこし想像できたような気がした。宗教と社会のさまざまな関係を、最もネガティブな形で表現したこの事件は、公共宗教のマイナス面を考える際に、これからも長く言及され続けるだろう。

本書の原稿を整理している追い込み段階では、公共宗教という主題の中で最もポジティブな人物であるローマ法王の、危篤そして死去という、大きなニュースが流れた。現代社会で「祭司—王」と呼ぶべき筆頭にあるローマ法王の死を悼み、数百万の一般信徒が自由意志でバチカンを目指したが、その数倍あるいは数十倍の人間が、宗派さらには宗教を超えて、それぞれの場で法王に善意の心を向けたに違いない。私が本書を書く一つのきっかけとなったのは、ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』という名著の翻訳であったが、カトリックのカサノヴァ教授は、同書でしばしばヨハネ・パウロⅡ世に言及し、そのメッセージが、カトリック教徒のみならず、全人類に向けられた霊的かつ人道的なものであることを、繰り返し強調していた。才能と魅力に溢れたポーランド人、カロール・ヴォイティェワ青年は、ローマ法王ヨハネ・パウロⅡ世となって、使徒職の後継者として仮借なき世俗世界に身を曝しつづけ、いつしか、全宗教の良心の代表とも見え始めていた。人間を超えた存在への信仰と政治的ヒューマニズムが、ぎりぎりの緊張度をもって共存していること、これが偉大な「祭司—王」の要件である。近代のローマ法王は、言葉の正確な意味では、祭祀—王とは言えないだろうが、現実政治への強い責任感を表明し続けたヨハネ・パウロⅡ世は、多少とも公共的な宗教心のある人には、一種の祭祀—王であることが、容易に想像できたのである。これが想像できない人、ヨハネ・パウロⅡ世の言葉が奇麗事に聞こえる人は、グローバルな公共宗教という主題の意味する高み、その光の側面を、正確には理解できないだろう。

### \*

本書を書く直接のきっかけは二つあり、一つはすでに述べたカサノヴァの翻訳、もう一つは「深層文化」論の整理である。どちらも井門富二夫先生からいただいた課題であり、さかのぼれば、「深層文化としての宗教」という井門宗教学のキーワードの一つを研究テーマとしていただいたことが、そもそもの発端である。キーワードは人文社会科学の領域では財産に等しいものであり、その意味で先生には多大な学恩をこうむり続けている。課題の中間報告書に添えて、改めて感謝申し上げたい。1章と2章の初出論文をまとめるにあたっては、故・阿部美哉先生からの親切な促しと便宜をいただいた。またその初出論文をご覧下さった島藺進先生からは、今後の作業に対する励ましをいただき、論文発表の機会もいただいた。落ち込みがちな学徒が、どうにか作業を継続することができたのは、先生方のお陰であり、感謝申し上げたい。

春秋社の鷲尾徹太さんには、一五年前と同様、本の企画を立ち上げていただき、編集全体を担当していただいた。互いに遠慮なく意見を出しながら本作りをするとは、とくに書き下ろしが多い場合は是

非とも必要であり、その意味でも旧知の鷲尾さんが担当して下さったのは幸運であった。もろもろ含めてお礼を申し述べたい。

二〇〇五（平成一七）年四月一七日

桜吹雪舞う都下の寓居にて

津城寛文

【初出一覧】（組み換えや修正、補筆、また書下しも多いので、関連するものを発表順に記した。）

「日ユ同祖論の系譜——歴史主義的深層研究の一事例」

『城西国際大学紀要』三号、一九九五年三月

「宗教と文化の感覚・序説」

『駒沢大学 文化』一七号、一九九七年三月

「公共宗教は共通善に資するか」

『中外日報』二五六五五号、一九九七年八月

「深層心意論」

宮田登編『現代民俗学の視点 3 民俗の思想』朝倉書店、一九九八年四月

「集合的宗教に動員される諸資源——神道理解への一視角」上

『神道宗教』第一七三号、一九九八年一二月

「集合的宗教に動員される諸資源——神道理解への一視角」下

『神道宗教』第一七四号、一九九九年三月

「大本霊学と日蓮主義——近代日本における『公共宗教をめざすもの』」

『岩波講座 近代日本の文化史 5巻』岩波書店、二〇〇二年三月

「宗教教育の公共性について」

『宗教と社会』第九号別冊、二〇〇三年六月

「日本の宗教文化における公（国）と私と公共性」

『公共的良識人』第一三九号、二〇〇三年六月

# The Light and Shade of <Public religion>: Modern Japan as a Model

## Prologue Theme and Composition

### Part I The circuit of public religion and deep culture: basic formulation

#### Ch.1 Illustrating public religion

- 1 Public religion as a theme
- 2 Revival of public religion
- 3 Typology of public religion

#### Ch.2 Effective range of triangular scheme

- 1 Religion, politics, and culture: three realms where public religion develops
- 2 Deep culture as resources
- 3 The dynamics of public religion and collective religion
- 4 Intoxication and enlightenment

#### Ch.3 Developing the triangular scheme

- 1 Criticism and response
- 2 30 routes of public religion
- 3 Reviewing proceeding studies
- 4 Re-narrating some topics
- 5 On Japanese studies

#### Ch.4 What cannot be mobilized into religious nationalism

- 1 Sexuality to be mobilized, resistant sexuality
- 2 Patri, ecology
- 3 Sense of logos
- 4 Folk mentality
- 5 National sentiment, national expression, universal purpose
- 6 Folklorism to be mobilized, resistant folklorism

### Part II Topics in modern Japan: interpretative case studies

#### Ch.5 Public religion of modern Japan: thematic sketch

- 1 Four sceneries of the time, three assertions of restoration
- 2 Establishment of state religion, focusing on the imperialism as esotericism
- 3 Focusing on the imperialism innermost

4 On religious education as a model of public religion

5 Suggestions for contemporary issues

#### Ch.6 Statue of Mikado: Reluctant Materialization

1 Statue of Meiji Emperor

2 From Crown Prince Shotoku to Emperor Godaigo: the vulnerability of the king

3 Politics of memory, memorization of ideals

4 Possession by seeing, passion by being seen

5 The visible conceals the invisible

6 Archaic priest-king in conflict with modernity

#### Ch.7 Japano-Israelism: origin myth aiming for the center of world history

1 Japano-Israelism by modern intellectuals

2 Japano-Israelism in popular religions

3 Anglo-Israelism: parallels in Anglo-Saxon society

4 Rastafalianism: Ethiopianism in Jamaica

5 "The lost ten tribes" theme in Old Testament: dialogue with prophecy

6 Choosing of ideals, competing for the hero in world history

7 Phases of Japano-Israelism

#### Ch.8 Oomoto spiritology and Nichirenism: two religions aiming to be public

1 Reaction to modern public religion: scenery of the time

2 Oomoto spiritology: background of Taisho Restoration

3 Nichirenism: background of Showa Restoration

4 Paradox of political religion

#### Conclusion Complementary essay for contemporary issues

1 Between the sacred and the common good

2 The common good: focus of public religion and religious education

3 The sacred: point of contact between public religion and religious war

4 Religion and world, fundamentalism and relativism: critical review of Gellner

5 The end of public religion?

Notes

Epilogue

## 書誌データ

2005 年 6 月 15 日 初版第一刷発行

著者 津城寛文

発行 春秋社

©2005 Hirofumi TSUSHIRO

ISBN 4-393-29193-X

本文 342 頁

## 筑波大学附属図書館リポジトリ版へのあとがき

『＜公共宗教＞の光と影——近代日本という雛型』『＜霊＞の探究——近代スピリチュアリズムと比較宗教学』（どちらも春秋社、2005 年初版）を、そろって「つくばリポジトリ」に登録できることになった。この 2 著は、関心も方法もかなり対称的で、互いに補い合う形になっており、姉妹編というより、相補編というべき関係にある。

改定版としての最も大きな変更は、すでにアップしたものと同様、形式上のもので、A4 版の横書きに改めたことである。

さらに、それぞれの書名に関して、『＜公共宗教＞の光と影』には、「近代日本という雛型」というサブタイトルを付け、『＜霊＞の探究——近代スピリチュアリズムと宗教学』のサブタイトルにある「宗教学」を、「比較宗教学」と微修正した。理由は、前者は地域と時代が不明であったのを明示するため、後者はマックス・ミュラーの意図である「比較」を明示するため、である。サブタイトルの変更を含めて、このリポジトリ版を決定版とする。

本編『＜公共宗教＞の光と影——近代日本という雛型』の 6 章には、及川高氏（沖縄国際大学講師）の提供になる「天皇の銅像」の写真に掲載することができた。及川氏は本書の刊行当時の大学院ゼミに参加しておられ、沖縄調査の折に「こんなものがありました」と、貴重な写真をもたらしてくださった。また筑波大学附属図書館リポジトリご担当の方々には、前 3 著に引き続き、たいへんお世話になった。記して感謝する。

2017 年（丁酉）10 月（己酉）1 日（辛酉）

津城寛文

2017 年 10 月 1 日 筑波大学附属図書館リポジトリ版公開