

序 章 目的・対象・方法

第一節 本研究の目的と対象

本研究は、日本における「国家と宗教」「政治と宗教」の関係と動態というマクロな課題を、宗教学および宗教社会学による研究方法とパースペクティブからの検討と解釈を通して、これらの課題をめぐる論議に欠落していた視点、または十分に深められていなかった次元、つまり、これらの課題は単に法律的、政治的次元における問題なのではなく、異なった「宗教的世界」⁽¹⁾間の競合と相克という、宗教的次元が深く関連した課題であることを明らかにしようとするものである。

この課題は従来、主として法律学や政治学、歴史学などの分野において論議されてきた。もちろん宗教研究の領域においても、重要なテーマとして研究と議論が蓄積されてきたことはいままでもない。しかし後述するように、それらは主として宗教史的研究の上で戦後確立した宗教制度として、また法解釈上の問題として論議されてきたと言え、この課題をめぐる宗教学的的研究としての独自の地平を十分に切り開いたとは言えないままに終わっている。本研究は、こうした従来の研究成果をふまつつも、特に「宗教現象学」による知見とパースペクティブから再検討し、新たにどのように捉えることができるか、いかなる新しい光をあてることができるか、換言すれば、この問題がどのような相貌をもって現象してくるのか、というテーマへの一試論である。

この「国家と宗教」「政治と宗教」に関する宗教学的的研究は、筆者が長年抱いてきたテーマであり、その検討のための歴史的素材として、これまで日本の近代宗教史や欧米における政教分離史、現代における「カルト」問題⁽²⁾などを探求してきたが、本研究では、第二次大戦後の日本国家と、そのもとでの宗教的政治的現象に焦点を当て、上記のテーマに迫ってみたいと考える。

したがって本研究では、まず第一部で、1945年の敗戦と連合国占領軍による日本社会の変革を、「国家と宗教との関係」に関連する事項に焦点をしばって、占領軍による軍政に主導的役割を果たしたアメリカ合衆国の意図に遡って再検討し、占領改革が、日本国家と宗教との関係にいかなる変化をもたらしたのか、その結果、戦後日本にいかなる公的な「宗教的世界」が誕生したのかを明らかにしていきたい。さらに第二部では、戦後の日本社会において、それまで抑圧され、周縁的存在とされてきた「民衆宗教」が積極的に政治参加していった過程を取りあげ、彼らがなにゆえに政治に参加していったのか、その際の動機や課題、およぼした影響などを検討することで、彼らの宗教的信念に基づいて構築

(1)「宗教的世界」という概念は、W. ペイドンの研究によるが、彼が宗教的シンボルや儀礼によって象徴される宗教的宇宙として捉えているのに対し、筆者は自然や社会的現実構造をも取り組んだ、より包括的概念として使用する。詳細は、本章第三節に述べる。William E. Paden, *Religious World: The Comparative Study of Religion*, Beacon Press, 1988 (邦訳『比較宗教学』東京大学出版会、1993年)。idem., *Interpreting the Sacred*, Beacon Press, 1992.

(2)中野毅「反カルト運動とアメリカ・ナショナリズム」、中野・飯田・山中編『宗教とナショナリズム』世界思想社、1997年、他。

した独自の非公式な「宗教的世界」の内実を解明していく。この考察において、そうした「民衆宗教」⁽³⁾が構築した「宗教的世界」と、占領改革によって誕生した「公式」な戦後世界との位相のずれを、「中心の聖なるシンボル」⁽⁴⁾の相違、両者の距離をもとに検討し、戦後日本の総体的な「宗教的世界」の多元性、重層性を解明していきたいと考える。

「国家と宗教」「政治と宗教」をめぐる論議は、法律学や政治学などで、憲法や宗教法人法などによる「信教の自由」の保障と「政教分離原則」の制度化という法的規定に照らして、行政上のある行為や宗教団体による行為が法律上妥当かどうかという議論や、政治制度や統治制度の構造や変化の問題として扱われることが多かった。または、国会での審議や政府内において宗教行政上の課題として論じられることの多いテーマであった。そうした議論に一貫して流れている思考様式においては、法的規定や国家制度の一部としての宗教制度が絶対的で不変な独立変数であって、個々の宗教教団や宗教運動は従属変数としてしか扱われてこなかった。関連した課題をあつかった多くの宗教研究も、そうした法学的政治学的思考様式に取り込まれたままであったといつて過言ではない。

筆者は、筑波大学大学院地域研究研究科に提出した修士論文「アメリカにおける政教分離概念の展開」(1977.12)以来、これらの課題は単に法律的、政治的次元における問題ではなく、宗教的な問題を含んでおり、宗教学のテーマとして、それをいかに扱い、理解し、いかに新しい宗教学的な問題群を解明するかという課題に取り組んできた。地域研究科提出論文では、宗教的要素を単なる従属変数ではなく、国家制度の形成における法律的政治的要素と同等の独立変数として扱い、それらの諸要素を背景とした社会的宗教的諸勢力と思想、イデオロギーの競合と妥協のなかから、アメリカ社会における政教分離制度の形成と、そこに結実した理念、背景にある主流派キリスト教の世界観を明らかにした。同様に、そのようなアメリカの政教分離制度のもとで、少数派宗教運動と国家との対立や緊張を分析したのが、筑波大学哲学思想研究科に提出した文学修士号取得論文「アメリカ合衆国における宗教的少数者」(1982.10)であった。

これらの研究は、それなりに新しい視野を獲得するものではあったと自負してはいるが、宗教と国家、宗教と社会という二項変数のなかで問題を捉える観点であったため、必然的

(3)「民衆宗教」(Popular Religion)については、日本では民間信仰、民俗宗教、庶民信仰などと称される体系性を欠いた土俗的習俗の集合体と同義に論じられることも多いが、さしあたり大衆社会における平信徒を主たる担い手とする宗教運動とする。本研究においては、主に一部の研究者の間で「新宗教」もしくは「新宗教運動」と呼称され、敗戦から主に1960年代を通して日本社会で大きく発展した在俗信徒を主体とする諸宗教運動を対象としている。なおロングによると、民衆宗教(Popular Religion)には、抑圧された民衆や植民地の人々が、抑圧に抵抗しつつ新たな意味世界を構築する力が秘められている点が強調されているが、このような社会的文化的マイノリティーとしての特徴、刻印、自己意識は、民衆宗教の特徴と考える。Charles H. Long, "Popular Religion", *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, Macmillan Publishing Company, 1978. 荒木美智雄「日本の民衆宗教」、エリアード『世界宗教史』第4巻、筑摩書房、1998年、第51章。池上良正『民間巫者信仰の研究』未来社、1999年、序章第二節、等参照。

(4)「中心と周縁」「聖なるシンボル」、また後出の「意味世界の構造や方向性」については再度第三節において考察するが、主にエリアードによる「聖なる空間」に関する議論を念頭に置いている。M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, NY: Harcourt & Brace, 1959, Chap. 1 (邦訳『聖と俗—宗教的なものの本質について』法政大学出版局、1969年、第一章)。荒木美智雄『宗教の創造』法蔵館、1987年、146-50頁、他。

に宗教社会学的な視座が優勢な研究とならざるをえなかった。またそれは、従来の宗教学の弱点がもたらした帰結でもあった。いわゆる「宗教」に関連する知的営為一般としての「宗教研究」は論外として、宗教に関する経験科学としての「宗教学」、その中でもワッハなどの厳密な方法を立てる「宗教現象学」においては⁽⁵⁾、「究極的实在の経験と応答」を宗教現象の核とするが、このような真正な宗教現象のみを研究対象とすれば、現代の宗教学は生きた宗教現象としての新宗教運動を対象とするか、世俗化され合理化された現代社会の周縁部で生き続けている周辺の宗教現象を研究対象とする傾向が強まらざるをえないからである。

筆者も、宗教経験や宗教現象は、人間の多元的な経験のなかで他に還元できない「独特の経験」であると考え。しかしその宗教経験は、超越的な意味世界を想像し生きることができる人間の内在的能力の発現であるとともに、外在する（人間に内在しつつ外在するように現象する場合もある）超越的な世界からの呼びかけ、それへの応答としても現象するものである。人間は象徴によって構成された主観的な意味世界に生きる存在であるが、その意味世界には必ず構造化(structure)と方向性(orientation)がある。エリアーデによれば、聖なる中心と、そこから生まれる方向性と構造をもった意味世界は「宗教的世界」といえる。とすれば、宗教経験の独自性は、「聖なる、または超越的な意味を付与された中心から、圧倒的な現実として人間に迫ってくる」経験にある。従って、人間に外在して「圧倒的な究極的現実(ultimate reality)」として迫ってくる世界も、「宗教的世界」(religious world)である。

このような宗教的世界は、いわゆるカリスマ的な宗教的指導者とそれによる集団、宗教共同体、宗教集団や教会のなかにのみ発見されるばかりではなく、国家や一般社会にも見いだすことができる。人間が殉教しうるのは、自らの信仰のためと国家のためであった。また、社会学者のデュルケームが明らかにした問題は、近代社会も含めた人間社会自体が聖性をもった圧倒的な現実として人々を拘束する性質であった。従って、国家や社会は、それ自体として宗教性を帯びることがある。近代主義の立場に立つ法学や政治学、また一部の宗教学からは、そうした「世俗化」された国家や社会の帯びる宗教性は見えてこない。

本研究は、このような国家や社会自身のもつ宗教性を解明しつつ、国家などが中心となって構成する「公的な宗教的世界」は、近代日本においてはいかなるものであったのか、いかなる中心のシンボルをもつ聖なる構造を有していたのか。そして占領改革による変化はいかなるものであり、その中心のシンボルをどのように変化させたのかを、まず考察していく。その場合、占領改革が注入しようとしたものも、特殊で独自の、換言すれば「西洋的な」宗教的世界であったことを明らかにしつつ、連合軍による占領改革は「異なった宗教的世界」間の対決と競合、よりマクロな視点では「異なった文明」間の対決と相克という、宗教的次元が深く関与した問題であることを、宗教学的パースペクティブからの検討と解釈を通して明らかにしようとするものである。

(5) 本研究において筆者は「宗教研究」「宗教学」「宗教現象学」を、区分して考えている。また、宗教学的宗教社会学と社会学的宗教社会学も、研究目的における相違という点では区分するが、宗教現象を研究する学問的方法と態度においては収斂していくことが望ましいと考えている。筆者は、宗教現象学と宗教社会学の統合的立場を確立したいと考えている。第三節において詳述する。

さらに、近代主義に立つ宗教学は、西洋における宗教改革以降の宗教のあり方を暗黙の前提としていることが多く、個人の内心倫理を信仰の核と見なす個人主義的宗教観が流れていた。この立場からは、宗教の社会的活動、とりわけ政治活動などはあくまで信仰の派生的運動であるということになる。そうした前提からの研究では、宗教にとって社会的活動、広くは社会一般は「信仰」を墮落させる俗的な世界への関与にほかならず、俗なる世界からの撤退こそが「信仰」の純粹を保つ条件と見なされがちであった。宗教の個人化、私化をめぐる考察などは、その典型であった。しかし、第二部において考察するように、戦後日本の民衆宗教運動の多くは、社会活動や政治活動を自らの宗教的信念の必然的表現ととらえていた。宗教と社会は密接不可分の関係にある。否むしろ、かれらの「宗教的世界」は、政治や社会一般の領域を含む全体的統合的な世界であったといえる。従って、少なくとも戦後日本の宗教を研究するパースペクティブとしては、政治的社会的領域を内包した宗教的世界の全体的統合的理解をめざさなければならないと言えよう。本研究が、「宗教学」を前提とした宗教社会学的視点を採用している理由も、そこにある。

以上が、本研究における研究目的と、研究対象、研究の基本的視座である。

第二節 「国家と宗教」「政治と宗教」研究をめぐる諸問題

「国家と宗教」や「政治と宗教」をめぐる研究は、おびただしい数に上るが、本節では本研究の対象となる「前大戦での敗戦に伴う連合軍占領による日本国家と日本社会の改革が、日本における国家と宗教との関係にいかなる影響をおよぼしたか、また戦後の日本宗教にいかなる影響をおよぼしたか」というテーマと深く関連し、かつ本研究の分析視角や方法的視座の構築に参考になった主要な先行研究を整理検討していくことにする。

(1) 法学・政治学における研究

対日占領に関する日本の研究は、講和後間もない1950年代に幾つかの優れた成果が、日本外交学会や国際法学会における共同研究として現れてくる⁽⁶⁾。しかし、これらはいずれも政治史、法制史、外交史、国際関係などの広い意味での法学・政治学の分野における研究であった。この法学等の分野においても、対日占領研究としての、より実証的で優れた研究は、1970年代に日本占領関係の公文書資料などが公開されるのに伴って大きく進展し、その成果も逐次発刊されてくるが(その点については後述する)、それまでの研究や論議は、主として日本国憲法に規定された「信教の自由」と「政教分離原則」がいかなる関係にあるか、そもそも「信教の自由」とは、いかなる内容で、いかなる原理なの

(6) その代表例は、入江敬四郎『日本講和条約の研究』(板垣書店、1951年)、日本外交学会編『太平洋戦争終結論』(東京大学出版会、1951年)、国際法学会編『平和条約の総合的研究』(2巻、有斐閣、1953年)などである。

かという憲法をめぐる法律論や判例研究が中心であった⁽⁷⁾。戦後憲法の成立や性格、条項の解釈をめぐる検討や論議が国政や司法の上で必要であったからであるが、社会科学としての法学研究の独自の視座や方法論は、必ずしも発展しているとはいえない。

この憲法解釈をめぐる議論は、戦後憲法がアメリカ合衆国における政教分離原則を導入されて成立したという認識に立っていたため、アメリカ合衆国の宗教的自由と政教分離原則をめぐる研究が盛んとなった。なかでもストークスやペッファーによるアメリカ合衆国の政教分離原則の形成過程と法解釈の研究⁽⁸⁾が、そのもっとも包括的な古典的研究として重視されて広く読まれたほか、カーランドやコイパー、カツツなど⁽⁹⁾の研究が60年代を代表する研究として日本に紹介され、政教分離原則と宗教との関係をめぐる日本での論争の土台となった。アメリカでは教会史や宗教史の分野の研究者も、連邦憲法修正第一条の成立をめぐる多くの歴史的研究を進めており、その分野でも夥しい文献が日本にも紹介されている⁽¹⁰⁾。このようなアメリカでの研究が蓄積され、熊本信夫の大著⁽¹¹⁾などとなり、その後も日本の憲法学者や法学者がアメリカでの憲法解釈や判例解釈を研究や論議の基礎としている傾向は、現在でも続いている。

以上のような憲法学や法解釈的な論議を越えて、比較国家論や比較政治制度論など、比較研究の成果も、比較法学や比較憲法学などの領域で出版されはじめた。そのなかで注目すべき成果の一つが、相沢久の社会科学研究⁽¹²⁾であり、アメリカのみでなくフランス、ドイツなどの政教分離制度を比較研究して、「宗教に友好的な政教分離」と「非友好的な政教分離」などの制度全体の比較と類型化を行った。また、ウェーグルの所説⁽¹³⁾などを紹介しながら、「信教の自由」の概念には抵抗権や良心的拒否の自由など、国家に対して責任を持って保持したり要求したり、否認したりする「市民的自由」も含まれることを提唱した。戦後日本社会で、宗教教団が積極的に市民活動や政治活動を展開していく上で、広く参照された研究であった。その後、法学や政治学の分野でも「国家と宗教」との関係についての比較研究が進展し、霜田美喜雄のソ連邦における宗教政策の研究、清水望のドイ

(7) 清水伸編著『逐条日本国憲法審議録』(有斐閣、1962年)には、憲法制定の際の、「宗教団体が政治上の権力を行使してはならない」という条項をめぐる国務大臣・金森徳治郎と社会党議員・松沢兼人との質疑が掲載されているが、こうした政教分離原則、宗教の政治参加と関連する憲法解釈上の論議は、その後も、田上穰治『憲法講座』(有斐閣、1964年)、同『新版日本国憲法原論』(青林書院、1985年)や、橋本公旦『日本国憲法』(有斐閣、1988年改訂版)、芦部信喜『憲法学Ⅲ人権各論(1)』(有斐閣、1998年)など、多数ある。

(8) Anson P. Stokes & Leo Pfeffer, *Church and State in the United States*, Harper & Row, 1964.

(9) Philip B. Kurland, *Religions and the Law*, 1962, idem (ed.), *Church and State; The Supreme Court and the First Amendment*, The University of Chicago, 1962. Paul G. Kauper, *Religion and the Constitution*, Louisiana State University Press, 1964. Wilber G. Katz, *Religion and American Constitution*, 1964.

(10) なかでもウィリアム・マーネルの研究は、井門富二夫によって紹介され筆者も愛読したが、植民地時代の社会的状況と種々の異なった公認教会との複雑な関係性のなかから、政教分離原則を解釈する基準を求める視点は有益であった。William H. Marnell, *The First Amendment; The History of Religious Freedom in America*, Doubleday & Co. Inc., 1964 (野村文子訳『信教の自由とアメリカ合衆国憲法修正一条・十四の相克』新教出版社、1987年)。

(11) 熊本信夫『アメリカにおける政教分離の原則』北大図書刊行会、1972年。

(12) 相沢久『現代国家における宗教と政治』勁草書房、1966年。

(13) L. A. Weigle, *Religious Freedom by Biennial Report of the Federal Council of Churches*, 1942.

ツに関する研究など⁽¹⁴⁾が出ている。

これらの諸研究が、法学、政治学、法制史、政治史などの分野での当該研究の出発といえるが、いずれも基本的には、憲法などの法体系、それに規定された国家構造や政治制度、政治過程を分析することを主眼としており、国家構造や法体系を主たる「独立変数」として、宗教を「従属変数」ととらえる視点を出てはいない。この分野における研究は、同じスタンスで続けられており、津地鎮祭の訴訟や判決の目的効果論などをめぐる憲法解釈論争など、厳密な法学的理解をふまえる上では有益であるが、それにとどまるものといえる。

(2) 占領研究の諸相

法学や政治学も含め、本研究と関連する対日占領に関する研究は、1970年代以降、大きく進展し、一部の宗教研究者も積極的に参画していった。その主要な成果を検討しつつ、このテーマでの宗教学的視座について考察していきたい⁽¹⁵⁾。

アメリカの占領軍文書の公開にともない、この時期以降の占領研究は新しく入手した資料をもとに占領政策の形成過程を明らかにしようとするものが増えた。政治学や国際関係論の分野で代表的な成果は、坂本義和・ウォード他による日米の共同研究、五百旗頭真、袖井林二郎などの研究⁽¹⁶⁾である。坂本らの研究は国際関係から地方史、民衆運動にいたる包括的な政治学的研究であり、五百旗頭は、アメリカにおける対日占領政策の形成過程、論議過程を克明に追ひ、また日本占領をアメリカの伝統的建国理念の追求と世界戦略上の必要という流れから捉えるなど、いずれもアメリカ国内の状況と国際関係のなかでの日本占領改革を総体的、かつ相対的に捉えていく視点を提供していた。これらの研究は主に政治社会体制の変革に関する分析が中心ではあったが、占領改革をアメリカ国内の文化的宗教的伝統との相関性のなかで捉えていく視点も提供されており、本研究が占領改革を「文明闘争史観」「アメリカ型文明の強制的移入」という視座から捉えなおしていく際の参考になった。

袖井の研究は、占領にかかわった人間像を浮き彫りにしながら、占領した側とされた側とのダイナミックスとして占領を捉え、アメリカによる占領を日本民衆が解放として快く受け入れていった事実を明らかにした。その際、アメリカの占領は国益追求を第一とする冷徹なものであり、その諸政策も日本の伝統とはかけ離れたものが容赦なく導入されたにもかかわらず、民衆に快く受け入れられたのは、天皇に代わって君臨した天子的存在としてのマッカーサーの人気、人格、存在様態が大きな影響をもったことを提示した。この視座は、一般民衆にとっては占領が解放として歓迎され、その一方でエリート層には「国体の変革または否定」として苦々しく受けとめられたという、戦後日本世界を重層的に捉えていく上で、有益であった。また、マッカーサーという人物の役割、そうした人物像の分

(14) 霜田美喜雄『政治と宗教—ソ連邦政治の宗教政策—』成文堂、1972年。清水望『国家と宗教—ドイツ国家教会法の再構成とその展開』早稲田大学出版会、1991年。

(15) 最近の占領に関する諸研究、特に宗教と関連する研究については、柴田史子「解題：『占領と宗教』研究の最近の動向」（井門富二夫編『占領と日本研究』未来社、1993年、563-585頁）に負うところが大きい。

(16) 坂本義和・ウォード編著『日本占領の研究』東京大学出版会、1987年。五百旗頭真『米国の日本占領政策』中央公論社、1985年。袖井林二郎『占領した者された者』サイマル出版会、1986年、他。

析を通して占領改革を検討していく阿部美哉の研究にも影響を与えたと思われる。

法学や政治学、国際関係論の分野での占領研究は、その後も続き、80年代後半には、占領に直接従事した人物の回想録や証言の収集や翻訳出版が行われ、占領研究にさらに実証性が高まったのをはじめ、不明の事実が明らかになってきた。ウィイロビー回顧録(1973年)、ビッソン回想録(1983年)などに加え、竹前栄治によるGHQ高官の証言収集や、オプラー、ポール、フィッシャーなどの回顧録・日記などが公刊⁽¹⁷⁾された。また、憲法制定過程や象徴天皇制の導入など、これまで必ずしも明らかでなかった領域に踏み込んだ研究が、油井大三郎、古関彰一、中村政則、竹前栄治らによってなされた⁽¹⁸⁾。これらの研究は、主として歴史的手法で文献資料や証言をもとに、戦後の天皇制の成り立ちを追っており、本研究でも逐次参照している。

80年代は、他の学問領域においても占領研究が進んだが、その一つは戦後教育の原点を明らかにしようという教育学の分野からもなされた。鈴木栄一の研究⁽¹⁹⁾はその代表例であるが、軍国主義・国家神道の教育からの除去と民主主義の浸透を図る教育への転換として、戦後教育改革の政策決定過程を追ったものであった。教育学の分野での研究には、国家神道や天皇制を扱うものが増え、高橋史郎⁽²⁰⁾などによって、教育改革と検閲の研究、神道指令の研究が、主に占領改革を勝者としてのアメリカが自らの価値観を敗者としての日本に押しつけた変革であったという立場から進められた。特に神道指令の成立過程に関する論考で、バンスら占領軍総司令部で指令の作成に携わった人々と、アメリカ国務省の方針とは異なっており、神道指令は誤りであったという。

この高橋史郎の神道指令研究が、筆者・中野による占領宗教政策の研究を思い立たせた一因でもあり、その問題点は第一章を参照していただきたい。

(3) 宗教学と占領研究

これら宗教学以外の領域における占領研究は大きくすすんできたが、宗教学の分野における研究は、残念ながら、必ずしも進展また深化しているとはいえない。もっとも、何らかの意味での宗教を研究対とする学問を、広く「宗教研究」とすれば、占領改革に関連した研究書、論考書、回顧録は極めて多数に上る⁽²¹⁾。それは、いわゆる国家神道の担い手や当時の宗教行政の担当者たちが、占領軍による宗教政策、特に神道指令の問題性などについて細かな歴史研究や論考を、それぞれの立場を前提として発表しているからである。

(17) 竹前栄治『日本占領—GHQ高官の証言』中央公論社、1988年。アルフレッド・オプラー『日本占領と法制改革—GHQ担当者の回顧』日本評論社、1990年。他。

(18) 代表的な刊行物には、古関彰一『新憲法の誕生』中公双書、1989年。中村政則『象徴天皇制への道』岩波新書、1989年、竹前栄治・岡部史信『憲法制定史：日本国憲法検証第一巻』小学館文庫、2000年、などがある。

(19) 鈴木栄一『日本占領と教育改革』勁草書房、1983年。教育との関連では、他に大崎素史、佐藤秀夫、杉原誠四郎などが携わっており、宗教教育のあり方の問題として岸本英夫、小野祖教、井門富二夫らの宗教学者による論考が少なからずある。前掲『占領と日本宗教』文献目録参照。

(20) 高橋史郎『占領下の教育改革と検閲』日本教育出版社、1987年。同「神道指令の成立過程に関する一考察」『神道宗教』第115号、1984年。

(21) 前掲『占領と日本宗教』文献目録参照。

敗戦翌年の1946年から2年間、文部省宗務課長をつとめた福田繁は占領終結後、いくつかの論考を公にしているが、それらは日本政府の対応や動向、情報を知るうえで重要であるとともに、当時の行政家が神道指令などをいかに受けとめたかを物語っている⁽²²⁾。また神道界から占領行政に批判的な立場で書かれた、葦津珍彦や神社新報社などによる多くの出版物⁽²³⁾が出されている。こうした特定の宗教的立場からの研究は、その後も続くが、これらは神学研究の延長にあるものといえ、厳密な意味での宗教学的的研究とはいえないであろう。あくまで当事者として、どのように事態を捉えていたか、彼らの知識や理解は何に基づき、どのように解釈したのかを理解する素材として活用すべきものであろう。

やや本格的な宗教研究として耐えうる成果は、本研究の契機の一つともなった、ウッドワードによる一連の研究⁽²⁴⁾である。彼の主著である『天皇と神道』は、総司令部情報教育局(SCAP/CIE)宗教課の調査スタッフとして勤務した経験から、総司令部内部の第一次資料にもとづいて人権指令、神道指令、宗教法人令、宗教法人法など主要な宗教政策の成立過程と実施にまつわる諸問題に処理について詳細に記録、検討している。占領軍内部の当事者の記録、研究として他にない重要性をもつ文献である。特に、宗教法人令や宗教法人法などの法制化が、「信教の自由」をシステムとして確立維持する力は当時の日本にはないと判断し、法として占領解除後も制約し、定着させる目的で進められたと記しているが、これなどは、日米の法文化の相違やGHQのスタッフの日本への意識を理解するうえで有益である。ただ、本研究でも問題にするように、神道指令による政教分離原則の採用については、その時点ではまだ任に就いていなかったことと、下級スタッフであったこともあって、必ずしもウッドワードの理解が唯一正当ではない面も明らかになってきたといえる。当事者による歴史研究、歴史的記録として活用すべきものと筆者は考える。

日本人による「占領と宗教」関連の宗教学的的研究といえるものは、まず阿部美哉の諸研究であろう。阿部は比較的早くから論考を発表しているが、対日宗教政策を日米文化や宗教的価値観の相違と関連づけて分析するという手法で研究を行っている。初期の「占領分の対日宗教政策」(1974年)において、国家神道を宗教であると明確に規定したうえで、占

(22) 福田繁『戦後日本の教育覚書』丸善、1983年、非売品。同「検証 GHQの宗教政策」、前掲『占領と日本宗教』所収。そのほか、同書にはGHQの民政局で宗教問題に携わった大石秀典、文部省宗務課にいた河和田唯賢、神社界の渋川謙一各氏の証言が収録されている。また、アメリカ帰りの宗教学者として、総司令部と日本政府、宗教界の間に立って戦後の宗教制度や行政の確立に貢献した岸本英夫による回想録「嵐の中の神社神道」(新宗連調査室編『戦後宗教回想録』PL出版社、1963年、所収)は、宗教学者としての目から見た占領時代の理解として興味深いが、これも当事者の証言の一種である。収録した同書は、新宗教の連合体による研究として、彼らの事態の把握を物語っている。

(23) 葦津珍彦『国家神道は何だったのか』神社新報社、1987年。神社新報社編『神道指令と戦後の神道』神社新報社、1971年、など。次世代の阪本是丸、大原康夫など國學院大学日本文化研究所系の研究も、その延長にあるとはいえる、より歴史的事実や実態に即した議論を展開している点で、客観的研究としての歴史学に近くなっている。

(24) William P. Woodard, *The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religion*, E. J. Brill, Leiden, 1972 (阿部美哉訳『天皇と神道』サイマル出版会、1988年)。ウッドワードは占領終結後も日本に滞在し、国際宗教研究所の初代所長を務めて日本の特に新宗教の戦後の発展に貢献するとともに、日本宗教を海外に紹介する仕事を続けていた。彼の手による文献や論考は、他にも多くあり、前掲『占領と日本宗教』文献目録を参照されたい。

領はアメリカの宗教的価値と日本の宗教的価値の葛藤の体験であると捉えた。その上で、主として宗教法制に焦点を当てて葛藤の過程を追っているが、もう一つの視点として、占領とは解放や改革ではなく、戦争状態の延長であり、勝者がその価値を一方的に強制しようとした過程であるとする。しかし、日本側もアメリカの個人主義的・民主主義的変革を形式的には受容しつつ、旧来の慣行や聖職者中心主義、教団財産などを最終的には維持し、実質的には日本的伝統のなかに吸収していった結論づけている。最近の研究にいたるまで、彼の基本的態度や判断は変わっていない。ただし、明治国家の形成において、形式上の立憲君主制とともに、天皇を現人神とし、国家神道を国の祭祀とする、いわゆる天皇崇拝のカルト（祭祀、礼拝組織）を定立はしたが、占領改革以降の歴史のなかで、「天皇崇拝カルトはすでに化石化し、公的宗教性の次元は世俗化してしまった」と述べているように、「宗教はもっぱら私的な信仰の次元においてのみ展開し、天皇の聖性を核とする公的宗教性の次元は、ますます風化する」⁽²⁵⁾と考えている。

阿部の研究は、「異なった宗教的価値の葛藤」という、宗教学的視点からのダイナミックな把握を試みており、日米の異なった宗教的世界の対立と相克という、本研究の基礎視角にヒントを与えている。また勝者の形式を敗者は内容を維持したまま受容するという、戦後世界を「ねじれた重層性」において捉える視点も、「新しい皮袋に、古い酒」と見る筆者の視点に有益であった。ただ、文部省に勤務したり、法律に精通していることもあってか、法体系や国家制度を独立関数と見る法学的立場はそれとして維持したままであり、全体としては近代宗教史研究の域を脱してはいないと思われる。その結果、戦後日本国家のなかに異なった宗教性の次元を発見できていないことになり、公的宗教性の世俗化と捉えていくことになる。

宗教学の分野で、阿部美哉の研究に刺激を与えた先駆的研究として、最後に井門富二夫を挙げなければならない。井門は戦後第一世代の宗教学者として、東京大学では岸本英夫の系譜に連なり、アメリカのアダムスやパーソンズらの宗教研究、社会学的宗教研究を日本に移入するうえで大きく貢献したが、戦後の宗務行政にも長年携わり、早い時期から政教分離や宗教教育問題に関する調査研究を公刊している⁽²⁶⁾。60年代には、岸本英夫を中心に組織された「宗教団体類型調査」「外国宗教行政調査」「宗教の定義をめぐる研究」などに従事し、社会科学による宗教の定義の問題から、世界の宗教行政に至までの広い視野をもちながら社会科学的宗教学の確立をめざした。その仕事のなかでも、西洋の自然法、自然権概念などに遡及しながら、文化相対主義の立場からの法解釈、法や政治制度の文化的制約性に着目し、政教分離概念の文化的相対性による捉え方や、逆に、その相対的世界観のなかで特定の宗教が権力と結合した際の絶対化する危険性の指摘など、筆者を含む後の研究に有益な示唆を与えていった。また宗教社会学の理論的發展において、近代化による社会の機能分化が進行すれば、単一の制度として統合されていた宗教が「個人宗教」

(25) 阿部美哉『政教分離—日本とアメリカにみる宗教の政治性』サイマル出版会、1989年、6頁。

(26) 古い論考では、井門富二夫編「政教分離に関する政策資料—特に宗教教育の問題をめぐって」『東洋文化研究所紀要』第37号、1965年がある。前掲『占領と日本宗教』の序論で、60年代からの仕事を紹介されていて興味深い。関連する主要著作には、『世俗社会の宗教』（日基出版局）、『神殺しの時代』（日本経済新聞社、1974年）など、多数ある。

「文化宗教」「組織宗教」「制度宗教」へ分化すると主張するなど、戦後日本における新宗教の特徴と、制度化してしまった伝統宗教、世界観へと解消されてしまう宗教的価値の動態など、啓蒙的で刺激的な研究をおこなっている。

井門富二夫の研究は、後に比較文化論、比較文明論へと発展し、マクロな観点からの文化・文明の比較というパースペクティブや近代社会の宗教的文化的多元性という視座を提供した点で、本研究にとっても有益であった。ただ阿部美哉と同じく、戦後国家の宗教性については、化石化した「文化宗教」としてしか捉えていない面があり、それをいかに再解釈するかが筆者にとっても課題であった。

日本の宗教研究においては、国家・政治と宗教のテーマに関する優れた成果は、宗教制度史における梅田、豊田、井上らの業績、国家神道研究に関する加藤玄智から戦後の村上重良、阪本是丸、そしてやや系譜の異なる安丸良夫にいたる業績などが多数ある⁽²⁷⁾が、本節では省略し、本文中で関連した場合に検討することにした。

総括としていえることは、日本における本研究に関するテーマでの宗教学的の研究は、一方で、単なる社会制度、法制度としての（国教制、政教分離制度などを含む）宗教制度の研究と、他方の、その制度のもとでの宗教運動の研究という構図を脱したものは少なく、国家を含めた総体としての日本社会に、ある種の「宗教的次元」を発見していく宗教学的な研究は、いまだ今後の課題となっているということである。本研究が、その解明に貢献しうるものとなることを念願している。

第三節 本研究の方法的視座

（1）宗教学と宗教現象学

前節で明らかにしたように、本研究はまず、従来、主として法学や政治学、歴史学の分野における課題として論じられてきた「国家と宗教」の問題を、宗教学および宗教社会学の分析視角から再検討しなおし、近代国家における政治的支配に潜在する「宗教的な正当性原理」が、戦後日本国家にも伏在していることを明らかにし、戦後日本の「公的な宗教的世界」を解明しようとするものである。その上で、戦後発展した新宗教運動、とりわけ創価学会による政治参加の過程を再検討し、彼らの政治参加の根底には、深い宗教的な動機があったこと、そして彼らの信仰が社会的政治的視野と広がりをもった全人格的な営為であったことを明らかにし、これら新宗教が構想した「非公式な宗教的世界」を解明しつつ、公的世界との相違を明らかにしようとするものである。また理論的課題としては、これらの分析を通して、近代主義に立つ宗教観および近代宗教学が暗黙のうちに拠って立つ、内心倫理に焦点を置いた個人主義的な宗教観の限界性、問題性を明らかにしようとするものである。

そこで本節においては、本研究が立脚する学問的立場である「宗教学」(Religionswissenschaft, History of Religions)の目的、方法と対象、ならびに「宗教社会学」(Sociology

(27) これらの主要な業績は、巻末の参考文献一覧に収録してある。

of Religion)の目的、方法と対象に関する諸問題を整理し、本研究の方法論的視座と解釈枠組みを明確にしておきたいと考える。

宗教学とは、いかなる学問であるか。最も広い意味におけるそれは、一般に「宗教」と人々によって見なされている現象や領域を対象とする全ての知的学的営為をさすことがあるが、そのような捉え方は近代的学問としての厳密な意味での基準とディシプリンが不明瞭であるので、広く「宗教研究」と呼ぶことにしたい⁽²⁸⁾。「宗教研究」のなかには、特定の宗教的信仰を前提として、その正当性や正統性を論証しようとする護教論的営為である宗学・教学・神学の諸研究から、宗教の本質や真理性を問う「宗教哲学」、特定または複数の宗教の「歴史学的・民族誌的研究」である「宗教史」、宗教的信仰を人間の心理的機制との関連でとらえる心理学的研究や、人間の宗教的行為を一般的な社会的行為の一つと見なしていく社会学的研究、人間の織りなす文化現象と見なす文化人類学などの「近代的社会科学」による宗教研究、これらの神学的研究と社会科学的な研究の間に立って、宗教現象を独自で固有な、還元不可能な現象とみなして独自の研究視座と解釈学的方法を主張する「宗教現象学」など、様々な研究方法と立場が混在している。

近代的な「宗教学」(Religionswissenschaft)⁽²⁹⁾の立脚点は、上記の諸学の中から神学等や宗教哲学の「規範的」宗教研究と決別し、宗教現象を超自然的な出来事としてではなく、人間の独特な「経験」ととらえて、その事象や現象を価値判断を交えずに客観的に把握し、記述していくべきとする「記述的」研究、または「経験的」研究の流れから出発する。この自律した経験的学問として方法を厳密に立てながら、宗教現象を対象として解明、理解していく学的営為を「宗教学」と呼びたい。上記に列挙した諸学のなかでは、「宗教史」から「宗教現象学」にいたる諸学が含まれる。

この記述的経験的研究も、特定の宗教現象を時間軸において記述する「宗教史」と、19世紀以降、自然科学をモデルとし、「経験科学」としての厳密性を重視して発展してきた「実証的経験科学」、または近代的「社会科学」による宗教研究とに区分される。この実証的経験科学には社会学や心理学、人類学などが含まれるが、そこでは参与観察やインタビュー調査、質問紙調査の統計学的処理、心理テストなどの厳密で「科学的」なデータの収集法が発展するとともに、独自の洗練された諸概念が発展した。宗教研究も、これらの実証的経験科学または近代的社会科学としてなされるべきであるという主張が今世紀に

(28)この最も広い曖昧な研究態度は、日本の宗教研究の世界に見られる。毎年行われる日本宗教学会年次大会のプログラムに、それは表現されている。日本の宗教研究の問題性を物語ってあまりある。

(29)こうした近代宗教学の発展が、19世紀のドイツの比較神話学者F・マックス・ミュラー(F. Max Mueller, 1823-1900)による「宗教の科学」(Science of Religion)の提唱に始まることは周知の事実である。本章では、こうした宗教学の発展に関する一般史的な概説は多くの文献があるので省略する。近年邦訳された諸概説書の中では、ウィリアム・E・ペイドン『比較宗教学(Religious World)』(阿部美哉訳、東京大学出版会、1993年)が、比較宗教学の展開を、それ以前のキリスト教神学、合理主義、普遍主義に基づく宗教研究との対比において描いていて有益である。

入って強まり、戦後の日本における宗教学もその影響を強く受けた⁽³⁰⁾。

しかし、宗教現象には超自然的な存在や聖なるものとの交流など、特異で、しばしば第三者には理解困難な要素が含まれており、またスミスが主張するように⁽³¹⁾、宗教は象徴や制度、教説、慣行などのような宗教の「外形」のみでなく、むしろ、これらのものがそれに関与している人々に対してもつ意味の中にあり、換言すれば人間の心の中に存するものであるから、宗教研究は直接観察しうる外形の有形的なデータのみでなく、無形の観念や理想、情熱、忠誠などの意味を研究していかななくてはならない。そのため宗教研究には宗教現象の把握や理解において観察者や研究者の先入観が入り込みやすく、他の諸学と比べて大きな困難が伴う営為である。「実証的経験科学」としての宗教研究も、神学などの露骨な価値判断や規範的判断の混入から脱して客観的な記述をめざしたものの、宗教現象を、観察者や研究者にとって理解可能な合理的諸要素や合理的理論へと還元してしまう欠点が指摘されるにいたった⁽³²⁾。

こうした研究方法の還元主義的傾向を批判して、宗教現象を「還元不可能」な「独自で固有な」(*sui generis*)ものとしてとらえ、宗教現象をそれ自体の文脈において現れるままに把握し、それらを当事者にとって意味するままに理解し、解釈していく「独自の」学的営為としての「宗教学」が構想されるにいたった。それは哲学における現象学を提唱したエドムンド・フッサール(Edmund Husserl)に始まる現象学的アプローチを宗教研究に適用したマックス・シェーラー(Max Scheler)、ルドルフ・オットー(Rudolf Otto)らの宗教哲学を経て、ゲラルドス・ファン・デル・レーウ(Gerardus van der Leeuw, 1890-1950)、ヨアキム・ワッハ(Joachim Wach, 1898-1955)、ミルチャ・エリアーデ(Mircea Eliade, 1907-86)、ジョセフ・キタガワ(Joseph M. Kitagawa, 1915-1992)らによって確立した、宗教現象の研究手法と立場が誕生した。「宗教現象学」と呼ばれるものである。

本研究は、この系譜における宗教学を「宗教現象学」として捉え、その知見とパースペクティブを活用しながら考察していく。そこで本節のテーマである宗教学と宗教社会学と

(30) 戦後日本の宗教学を、この科学的宗教研究へと方向づける上で大きな影響を及ぼしたのは岸本英夫である。シカゴ学派の宗教学の入門書として編纂された、M. Eliade & J. M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions - Essays on Methodology* (The University of Chicago Press, 1959)の邦訳書『宗教学入門』(東京大学出版会、1962年)の冒頭論考「はじめに」において、岸本は「宗教学も、宗教現象の科学的研究を目的とする」(3頁)と述べて、当時流行していた行動科学の一つとして宗教研究を位置づけ、その科学的研究としての宗教学に含まれる諸学として、宗教文化学・宗教社会学・宗教心理学・宗教環境学と宗教史学のみをあげている。日本の宗教学の発展や停滞に及ぼした岸本英夫の業績についての批判的検討が必要であろう。

(31) Wilfred Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither - and Why?", M. Eliade & J. M. Kitagawa (eds.), *op. cit.*, pp. 34-36 (邦訳 51-2頁)。

(32) 近代心理学の発展において重要なフロイト理論が、宗教の発生をオイデプス・コンプレックスにおいて捉えたり、自分が属する人間集団を聖化し崇拝する行為と見なしたデュルケームの社会学、階級対立における現実的矛盾を倒錯して捉える虚偽意識とするマルクス理論などが、その典型例であるが、進化論的立場に立って宗教をフェティシズムに由来すると捉えたシャルル・ド・ブロス、祖先崇拝に由来すると見なしたスペンサー、アニミズムを原型とするタイラーなどの諸説も、一種の合理主義的還元であるといえる(ペイドン前掲書、42頁)。また、西洋近代に発展したいわゆる「科学」的な近代的知の体系そのもののもつイデオロギー性や言説性の指摘は、近年ますます強くなり、ポスト構造主義やポスト・コロニアニズム、カルチュラル・スタディーズなどとして展開している。

の関係性を検討していく上で、今日にいたる「宗教現象学」の立場を確立したヨワキム・ワッハの最晩年の著作である『宗教の比較研究』⁽³³⁾をもとに、彼の宗教学の特徴を考えていきたい。

(ワッハの宗教学)

ワッハは自らの宗教学を、新カント派、ベルグソン、現象学者たち、さらにシェーラーやオットーらに始まる「宗教学の新たな第三期」に連なるものと位置づけつつ、この系譜には、それまでの実証主義的、また歴史主義的な研究が前提とした「事実の客観的把握」という原則を踏襲しつつも、過度の専門化と細分化の欠点を「統合的な世界観」によって克服し、宗教経験の本質により深く迫ろうという願望をもち、かつ認識論的で形而上学的な諸問題の探求をもめざした点に特徴があると主張した。特にオットーにおいて第三期宗教研究の特徴が表現されていると評価する。それは、彼が「究極的実在の客観的性格」を強調して、宗教が主観的で幻想的であるとする理論をことごとく論駁し、「合理的検討の価値を無視せずに宗教における非合理的要素を強調することで、過剰な知性主義や伝統教義への固執を排除」する結果を生みだしたからであった⁽³⁴⁾。

ワッハは宗教現象が、西洋におけるプロテスタント神学に代表される知性的側面のみでなく、情動や情熱を、さらには人間集団の共同行為をとまなう「知・情・意に関わる全人格的な問題」であることを強調し、新しい「宗教の比較研究」は、そうした「宗教経験が何を意味するか、その表現がどんな形を取るのか、それが人間に対して何をするか」ということに、より十分な「統合的理解」を得るものであるとした。ここでの統合的理解とは、宗教現象の知・情・意の全局面を、自己投入、つまり研究者自身が異なった諸宗教を信奉する様々な行動や感情や思想をもった人々と接するなどの、研究者自身の「経験」によって全体的にかつ統合的に把握していくことであった。

従って、近代西洋で発達した実証主義的経験科学が前提にしていた知性主義的偏向に基づく「唯一の真理」「唯一の宇宙」「唯一の知識」という一元論的世界観と、それを解明する唯一正当な方法である「科学的方法」という要求に対して、それは一種の知性主義的還元であり、宗教の真の性格を正当に取り扱おうとする宗教研究の目的を達成するためには、「研究主題に応じた方法」⁽³⁵⁾を採らなければならないとして、宗教研究が不可避免的に結びついている「人格的なものの全領域」を対象にする「宗教学」には、従来の科学研究とは異なる独自の方法が確立される必要があると強調した。

その独自の方法を明らかにするため、ワッハはA.N. ホワイトヘッドからテンブル、D.G. モーゼス、さらにニコライ・ハルトマンらによる「存在論的階層」の思想に基づき、実在の世界は「自然、心、精神」(ホワイトヘッド)、「自然、人間、神」(テンブル)、「物質的(material)、有機的(organic)、心理的(psychic)、精神的(spiritual)」(ハルトマン)な諸層によって構成され、それらは実在の異なるレベルや次元を表現していると捉えた。人間も、同じよ

(33) Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, edited by Joseph M. Kitagawa, Columbia University Press, 1958 (邦訳:ヨワキム・ワッハ『宗教の比較研究』法蔵館, 1999年)。

(34) *ibid.*, pp. 5-6 (邦訳 44-5頁)。なお、以下のワッハの諸説は同書第一章による。

(35) *ibid.*, p. 15 (邦訳 54-5頁)。

うに身体(body)と心(soul)と精神(mind)の秩序だった構造を有しており、人間を、その一部である生物学的なものや、逆に精神的なものに還元することはできない。従って、「人間の本性が適切に理解されるのは、人間が(上記の)諸層を結びつける統合された全体であり、さらに、人間の外にあって実在の世界の構造を決定しているさまざまな層と、同じ秩序に従う全体性の中に置かれたものとして把握されたときだけである」⁽³⁶⁾との、ハルトマンの主張に賛同している。

こうして宗教学は、人間存在の全体を把握する一種の「人間学」であるべきであるという主張がなされ、その上で、中心テーマとしては心的な領域や精神的世界の現象を正面から扱う、一種の「精神科学」であり、従ってそれらの本性を正当に扱うことのできる独自の学問的方法が求められるとした。そして、従来の様々な宗教研究のなかで、オットーやシェーラー、ファン・デル・レーウらによって展開された「宗教現象学」が、いかなる哲学、神学、形而上学、心理学の一理論にも同意することなく、宗教的な思想、行動、制度を、それらの意図(志向性)にふさわしい配慮を払っていると見なし、特に、それは宗教経験の顕現(manifestation of religious experience)を、それ自体に語らせ、宗教経験の志向的性格(intentional character)、つまり、宗教経験というものが、ある意図を持った、換言すれば、指向性をもった独特の経験であるという特徴を保護していると評価した。そのうえで宗教現象学が満たすべき三つの課題として、(1)神聖なものの本性(the nature of the Divine)の探求、(2)啓示(自己顕現)の理論(theory of revelation)、(3)宗教的行為の研究(study of religious act)をあげたのである⁽³⁷⁾。

このようにワッハの宗教学は、全体的人間の諸経験の中で、他の経験に還元できない独特な「宗教経験」を、独自の方法で解明する学として構想され、人間の(単数であれ集合体であれ)個人的(personal)な「宗教経験の本性」(the nature of religious experience)を探求する学として出発する⁽³⁸⁾。ワッハによれば、真実の宗教経験は、以下の4基準を満たしたものである⁽³⁹⁾。それは、

- (1) 究極的現実(Ultimate Reality)として経験されるものへの応答である。
- (2) ある者が自らの実存全体をかけて行う、全体的存在に対する全人格による全面的応答(a total response of the total being)である。
- (3) 人間の経験の中で、もっとも強力かつ包括的で、もっとも破壊的かつ深遠なものである。
- (4) 命令を伴い、行動に現れる。動機づけと行動のもっとも強力な源泉である。

ここで究極的現実とは、われわれの経験世界を構成する万物を条件づけ支えていると、

(36) *ibid.*, p. 20 (邦訳 60頁)。なお、ここで引用されているハルトマンの文は、Nicolai Hartmann, *New Ways of Ontology*, Chichago: Regnery, 1953, p. 122.

(37) *ibid.*, p. 24 (邦訳 64-5頁)。

(38) *ibid.*, Chapter 2. これは当時隆盛しつつあったマリノフスキー以降の機能主義理論に対抗して、実体的な宗教理論の構築をめざしたものであった。また、神学や制度史などの一般化されたデータからではなく、「生きている実際の信仰や礼拝、経験」から宗教を把握していこうとする経験的アプローチであるとともに、自己自身の実存との関係で捉えようとする実存主義的アプローチでもあった。

(39) *ibid.*, pp. 30-76 (邦訳 72-80頁)。

われわれが納得する何ものかであり、ティリッヒによれば、「われわれの存在構造において、何か究極なるものによる命令が現存するという経験」⁽⁴⁰⁾であり、ウィリアム・ジェイムスのいう、「人間の意識における、ある現実感覚(a sense of reality)であり、客観的な何ものかが現存するという感覚(a feeling of objective presence)であり、より深遠でより総体的な”何ものかがそこにある”という知覚(a perception of what we may call "something there")」⁽⁴¹⁾である。また、宗教経験が究極的現実への「応答」(response)であるという意味は、それが単なる主観的な経験ではなく、聖なるもの、神性なるものとみなされる何ものかに志向した経験であり、それら経験される「至高の实在」と経験する者との間のダイナミックな出来事であるということである。

以上が、ワッハの宗教学の中核部分である。ワッハの研究は、こうした宗教学の基礎的構想をもとに、こうした宗教経験とその形態は常に、歴史的、文化的、宗教的、また社会的に条件づけられており、特殊な文脈において表現されるし、またその文脈において理解されなければならないと考える。宗教経験の表現様式には、暗示的で間接的な象徴を用いる「告知的(endeictic)様式」と、明示的で直接的な言語を用いた「論述的(descursive)様式」がある。また、それは思想、行為、共同体の三つの手段で表現されるととらえ、神話や教義研究、祭儀や祈り、献身の研究とともに、宗教共同体の形成、構造、分化などの宗教社会学が重要であるとみなした。

(哲学的現象学と宗教現象学)

ワッハが、宗教経験は他の何ものにも還元できない独自の(sui generis)現象であり、しかも一定の志向性をもった経験であると語るとき、そこにフッサール以来の哲学的現象学の前提が表現されている。ワッハ自身は、自分の宗教学を「宗教現象学」とは必ずしも表現していないが、哲学的現象学からの影響は明らかである。従って、ここでフッサールの哲学的現象学⁽⁴²⁾とワッハ以後の宗教現象学を代表するエリアーデの理論と業績について一考しておきたい。

フッサールの現象学が、デカルトが『省察』において辿りついた懐疑とコギト(cogito)から出発したことは周知のとおりである。フッサールは、デカルトが、疑いえない「われ思う」(ego cogito)を、われわれのあらゆる知の起源であると看破して超越論的「自我」を明らかにしたことを、むしろ分析の不徹底さとみなし、「われ思う」という二つの語のうちに隠された種々の含意に気づかなかったと批判する⁽⁴³⁾。後者の語「思う」(cogito)に

(40) Paul Tillich, 'The Problem of Theological Method,' *Journal of Religion*, XXVII(1947), p. 23, cited in *Types of Religious Experience*, p. 32.

(41) William James, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green, 1902, cited in *ibid.*

(42) フッサールの現象学が「意味の現象学」の前期、「超越論的現象学」を展開した中期、「発生的現象学」の後期に区分されるが、その全体を語ることは筆者には不可能であるので、後述の現象学的社会学との関係から、主としてアルフレッド・シュッツの所論、また棚次正和の整理に主として依拠しながら考察する。シュッツ「現象学と社会科学」、M・ナタンソン編『社会的現実の問題 I (アルフレッド・シュッツ著作集 第一巻)』マルジュ社、1983年、第2部、他。棚次正和『宗教の根源』世界思想社、1998年、第2章：方法論的省察、他。

(43) 以下は、シュッツ、同前、179-184頁による。

については、デカルトは「思考する作用 (*cogitare*) と思惟の対象 (*cogitatum*)」、フッサールの用語で言えば、ノエシス (*Noesis*) とノエマ (*Noema*) との区分が不十分であり、従って「思惟の流れの相互連関性」に気づかなかつたと批判する。ノエシスとノエマの区別から、あらゆる思考作用のもつ志向的性格が発見される。思惟はいずれも思惟される対象についての思惟であり、思惟それ自体というものは存在しない。意識はつねに何ものかについての意識である。フッサールは、この関係を思惟または意識の「志向性」と概念化した。

前者の「われ」の問題、つまりデカルトの自我論も、認識の確実性の根拠としての超越論的主観性の領野を発見したが、この自我と精神、あるいは知性とを同一視してしまったことで、不徹底に終わったと主張する。「思うわれ」 (*ego cogitans*) が疑いえないということは、ただ哲学的懐疑によってのみ可能であり、それはわれわれが日常生活において素朴に受け容れているこの世界から距離を置き、世界を反省することによって初めて発見されるのである。シュッツは、この地点からフッサール自身のデカルト的省察が始まり、現象学的批判が始まると語る。フッサールは、この純粹に思惟する意識領野を明示するために、有名な、だがしばしば誤解される「現象学的還元」という技法を開拓した。

「現象学的還元」とは、外的世界の存在を否定することではなく、分析目的のために、外的世界が存在するという信念を停止することであり、外的世界の存在と直接間接に関係したあらゆる判断を、意図的かつ体系的に停止することである。この技法をフッサールは「世界を括弧に入れる」 (*bracketing*)、または「エポケー」 (*epoche*) と呼んだり、「現象学的還元を遂行すること」と称した。これは何ら神秘的な技法ではなく、哲学的懐疑というデカルト的方法を徹底化するための現象学において工夫された技法であり、その徹底化によって自らが受け容れている「世界」の内部で生きる人間の「自然的態度」を乗り越えていく方法である。

この現象学的還元の遂行後に残されているものは、絶対的ニヒリズムではなくて、われわれの意識的生の宇宙、つまりすべての活動とすべての思惟と経験をともなった、その本来の姿の「思惟の流れ」に他ならない⁽⁴⁴⁾。これを「純粹意識」とか、「超越論的意識」の領野と呼ぶ。そして、この純粹意識も思惟の志向的性格から、本質的に何ものかについての思惟であり、意識なのである。その意識は、確かに志向の対象とかかわってはいるが、自然的態度において志向対象の外的存在が自明視されていたのに対し、還元後の意識においては、「私が意識しているがままのもの」「私に現れるがままのもの」となる。こうして知覚されたり、認識されたものは、外的世界の中に対応するものをもつこともあれば、もたないこともあり、かくして全世界は私の意識的生の宇宙、または私の意識の内的地平として保持されるのである。

これ以上の詳論は避けるが、このような現象学的思考の展開から、いくつかの重要な命題が引き出せる。その第一は、われわれは日常的世界に生きており、その自然的態度において、われわれを取り巻く世界は自明な世界であり、その世界を構成する諸々の存在者も規範や価値も当然のものとして受け入れている。このような「自然的態度」によって生きられている歴史的に構成された相互主観的な「日常的世界」「生活世界」 (*Lebenswelt*) と、

(44) 同前、183頁。シュッツは、この思惟と経験という語の意味に、諸々の知覚、概念作用、判断のみでなく、諸々の意思作用、感情、夢、空想などが含まれているとする。

その世界への哲学的反省、エポケーによって自覚された認識者の「非日常的世界」との方法論的区別である。

第二は、観察者または認識者としてのわれわれは、現象学的還元によって自然的態度を超越し、一切の日常的世界およびその前提によって判断することを停止しなければならないということである。それは、一切の予断、先験的判断、自分の価値や特定の知的・倫理的・学的諸前提による（自覚的であれ無自覚的にであれ）判断の停止を意味し、すべての「還元主義を拒否」する態度となる。

第三は、事象の認識は、現象学的還元を経たわれわれの意識に現れるがままになされなければならない。「現象を現象として」純粹に認識していくことが求められる。現象学のスローガンとして、「事象そのものへ」(Zu den Sachen selbst)という格率が主張され所以である。現象学が厳密な記述科学であるとの主張も、ここから生まれる。現象学は、われわれの純粹意識に現れた事象を、「本質直感」によって、その豊かな内容や複雑性をありのままに把握していくことである。

第四に、しかし、われわれに現象した事象は、客観的世界での存在物ではなく、あくまでわれわれの意識の主観的世界に現象した事象である。その主観的世界においても思惟や意識の「志向性」は存立し、そこから主観的世界自体の構造が発生し、それは外的世界に一義的に対応していることもあれば、対応していない独自の構造をもった世界として把握されることもある。とすれば、意識の「志向性」は二重性を帯びていることにもなる。つまり、外的世界の志向対象に基づく「志向性」と、内的世界における志向対象に基づく「志向性」との二重性である⁽⁴⁵⁾。

第五に、現象した事象が、われわれの意識内に現象した事象であるということは、必然的に、その事象への意味の解釈が伴っている。われわれは現象した事象を、ただ呆然と見つめているわけではなく、解釈し理解して把握する。従って、われわれに現象した事象はフッサールのいう「理念的対象」(ideal object)であり、それは有意味で、われわれの思惟の対象となりうる社会的文化的対象である。そして、こうした志向対象が、音声や文字といった知覚可能な諸事物である種々の記号(sign)や象徴(symbol)によってのみ伝達されうるといふ、志向対象の固有性も考慮しなければならない。それ故、現象学は意味論の展開へと進む⁽⁴⁶⁾。

宗教現象学は、以上のような哲学的現象学の知見をもとに展開している。しかし、哲学的現象学そのものの展開や応用ではなく、経験的学の営為としての宗教現象学が、研究対象へと向かう態度や方法の点で必要とした部分を、そこから取り入れたと見なすことができる。それはまず、ダグラス・アレンによる宗教現象学の特徴の整理に示されている⁽⁴⁷⁾。彼は宗教現象学の特徴を、次の五点にまとめた。

(1) 宗教現象学は、比較的・体系的・経験的・歴史的かつ記述的なディシプリンとア

(45) この問題は、いわゆるノエマの変容として語られる点であるが、十分な議論に立ち入ることはできない。同前、184-187頁参照。

(46) 同前、188頁。

(47) *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, pp. 273-280.

アプローチに基づく学と同一である。

(2) 一切の還元主義を否定し、かつ自律的で独自の学である。

(3) 哲学的現象学の「志向性」の概念を採用して、宗教現象の「独特の志向性」を把握しようとする。エリアーデのいう「聖なるものの弁証法」とは、まさに宗教的なものの顕現が有する志向的性格を把握する方法である。

(4) 同様に「エポケー」の方法も採用する。この場合、方法論的反還元主義と結びつく自然的態度のエポケー、対象把握の方法としての「本質直感」よりも、対象への感情移入(empathy)と共感的理解(sympathetic understanding)、または研究者自身の宗教的コミットメントや個人的参加という方法として論じられる。

(5) このような方法による、宗教現象の独自の構造と意味の把握、宗教的経験の独自の志向性と豊かな世界への洞察を可能にする。

(1)と(5)が、宗教学・宗教史の一般的な方法と目的であり、(2)から(4)が明らかに哲学的現象学の応用と展開である。

すでに考察したワッハの宗教学においても、彼があくまでも経験科学として宗教学を構想しつつ、宗教現象の把握への一切の還元主義を廃し、宗教的経験の顕現を、独自の現象としてそれ自体で語らせようとした点や、宗教経験の志向性を問題にした点などにも、哲学的現象学の部分的採用と応用が見てとれる。しかし同時に見逃すことのできない重要な点は、ワッハが哲学的現象学を部分的に取り入れ、経験科学として応用しようとしただけでなく、その限界を批判的に超えようとしたことである。それは、フッサールがデカルトの後継として、「知覚」を意識の様々な志向作用の最優位の位置を占めるものとし⁽⁴⁸⁾、知覚を中心に考察した啓蒙主義的理性主義の立場に立っていたのに対し、ワッハは「経験」を出発点として、知・情・意にかかわる全人格的な現象としての宗教的経験を、かつその多様性を捉えようとした点に見いだすことができる。

ワッハを継いで宗教現象学を解釈学との総合において完成させといわれるエリアーデの宗教学⁽⁴⁹⁾も、基本的には上記アレンの特徴づけにあてはまり、哲学的現象学の部分的受容によって宗教史・宗教学を発展させたものと捉えることができる。しかし、エリアーデの宗教学は、上記の整理にはまりきれない独自性を有していることも事実であり、本研究においてもエリアーデが切り開いた宗教現象学の地平は重要である。彼の宗教現象学の全貌を記す余裕も能力も筆者にはないが、以下、当面必要な範囲において、その特徴をまとめてみる。

エリアーデは、まず宗教学者の仕事を、「人間の宗教行動に関する全般的考察」であるとした上で、特に宗教経験と、宗教的概念に結合した象徴に関心を抱き、宗教の歴史的事実に経験的にアプローチして、歴史連関のうちに埋蔵されている宗教的経験のすべての表現または概念的公式化を収集し、それらを解説・解釈して、宗教現象の意味と構造を把握し、体系化していくことであるとした⁽⁵⁰⁾。その点で、彼の宗教学も経験的・歴史的・記述

(48) 棚次、前掲書、33-4頁。

(49) 現象学や解釈学との関連についての詳細は、棚次・前掲書に詳しい。棚次によればエリアーデの仕事は「創造的解釈学」、また「歴史的一類型論的現象学」とされる。

(50) エリアーデ「宗教的象徴の研究における方法論の問題」、前掲邦訳『宗教学入門』125-6頁。

的なディシプリンとして出発する。しかしそれにとどまらず、「宗教現象についての膨大な量にのぼる個別資料の記述的分析を基礎にして、形態学的・類型論的な比較分析によって、宗教的象徴として構造的類似性をもつ諸現象を、類似性をもたない諸現象から区別し、同時に個々の特殊な現象の意味を象徴的連関の整合的な普遍体系の中に再統合することによって意味解釈しようとする」⁽⁵¹⁾。つまり、歴史に現れた個々の具体的な宗教現象を出発点としながら、個々の特殊な現象の背後にあつて、かつそれを越えた宗教独自の普遍的構造を、類型論的にかつ解釈学的に解明しようとするのである。

他の現象に還元して解釈できない、この独自の宗教的経験や宗教現象の普遍的構造の中心に、エリアーデは「聖なるもの」の顕現とその経験を置いた。従つて、彼の宗教学は「聖なるものの現象を、その多様な全貌において解明しようとするものであり、単にその非合理的な側面にのみ注目するのではない。われわれの関心は……聖なるものの全体である」。「人間が聖なるものを知るのは、それがみずから顕れるからであり、しかも俗なるものとは全く違った何ものかであると判るからである。この聖なるものの顕現を聖体示現(Hierophanie)と呼ぶことにしよう。……およそ宗教の歴史は……多数の聖体示現、すなわち聖なる諸実在の顕現から成り立っている。」⁽⁵²⁾と主張されるものとなる。

還元不能な独自の現象としての宗教現象を、その独特な志向性としての「聖なるものの顕現」(ヒエロファニー)として解明していく方法は、まさに現象学的であり、「事象そのものへ」向かつて、事象自体に語らせる手法にも、現象学的態度が表れている。また、彼の方法は、歴史的特殊性における宗教現象の意味、つまり当事者である信仰者にとっての特殊的具体的意味と、ほかの歴史的文脈における類似の宗教現象の総体がもつ普遍的宗教現象としての意味、つまり研究者、宗教学者が捉える意味は当然異なってくるものであるから、解釈学となる。ただ、エリアーデ自身は、自分の解釈学的立場を方法論として哲学的論理的に展開する代わりに、膨大で具体的な文献資料と深くかかわることを通して宗教現象と取り組み、その中で「実践的な」解釈学を展開してきているといわれる⁽⁵³⁾。

エリアーデの仕事でさらに重要かつ独自の点は、「象徴」「シンボリズム」の宗教的意味の発見である。「聖なるもの」「聖なる力」が顕現するのは「象徴」(シンボル)においてであるという象徴理解の問題は、「西洋の宗教の伝統や学問が一神教的信仰の立場から、あるいは意識中心、論理中心の立場からしばしば切り捨ててきたもの」であり、「エリアーデに人類の精神的価値世界の全体を開示することになり、かつまた「アジアあるいはアルカイックな宗教的世界から西洋の普遍主義のもつ特殊性に逆に光をあてる」⁽⁵⁴⁾ことで、西洋世界を相対化することができた重要な発見であった。

エリアーデは、「言語のみならず、儀礼や神話から芸術・科学に至る人間精神の全活動の、象徴的性格を提示しようとした」カッシーラーなどの哲学者や言語学者らの研究を評価しつつ、「人間とは、象徴を駆使する人類(homo symbolic)であり、その全行動は象

(51) 前掲『宗教の創造』144頁。

(52) 前掲『聖と俗』、3頁。

(53) 前掲『宗教の創造』136頁。エリアーデ前掲論文にも、「宗教学者は、文献学者としてなく、解釈学者として行動する」(127頁)と語っている。

(54) 荒木美智雄「訳者解説」、エリアーデ『世界宗教史』第一巻、筑摩書房、1990年、196頁。

徴作用を包含するものであるから、宗教的事実は悉く象徴性を帯びている」⁽⁵⁵⁾と捉え、宗教的象徴作用の機能の研究が宗教学には不可欠であることを強調した。その上で、象徴が単なる客観的存在の反映ではなく、何かより深くより基本的なものを顕わにする働きをもつことを重視し、その「象徴の顕現作用」を次のように論じた。

第一は、宗教的象徴は実在の様式や世界の構造を顕わにし、しかも、生ける統合体としての世界を顕す。

第二に、象徴は何かリアルなもの、また世界の構造を顕すがゆえに、つねに宗教的である。なぜなら、文化のアルカイックな段階では、リアルなものーすなわち力強いもの、意味深いもの、生きているものーは、真正なるものと同義だからである。

第三に、宗教的象徴の本質的性格は、その多価性(multivalence)にあり、多くの意味を同時に表現する能力にある。

第四に、象徴は異質な種々の存在を一つの全体のうちに表現し、または一個の「組織」に統合されもしうる視点をあきらかにできる。ゆえに、宗教的象徴は人に世界のあるまとまりを発見させ、同時に、世界を結合するものとしての、人間の本来の運命を理解させる。

第五に、宗教的象徴作用の内のもっとも重要な機能は、象徴作用なしには全く説明不可能な、究極的実在の構造の諸側面を表現する能力にある。

第六に、象徴はつねに人間存在がかかわっている現実や状況を志向するという、実存的価値を有する。

象徴、なかんずく宗教的象徴が、世界の構造や存在の様相を顕わにするとともに、人間の生きる意味、死すべき存在であること、性の意味などの「究極的問題」を指し示すものであることを強調したのである。

象徴は、世界の構造、究極的実在の様相、人間の実存的意味を開示するゆえに、つねに宗教的であることになる。その上で、世界の構造を解明する上で、象徴のもつ「志向的性格」を重視し、「中心のシンボリズム」を軸とした象徴間の連関構造を「聖なる空間」として解明し、また「起源や誕生のシンボリズム」を軸に「聖なる時間」の構造と内容を解明していったのである。エリアーデにあつては、人類の歴史は「象徴の歴史」であり、象徴によって「聖なるもの」が顕現する歴史であるがゆえに、人類の宗教史は「普遍的象徴の・・・解釈による発見、再発見の歴史であり」⁽⁵⁶⁾、創造と再創造の歴史であつた。このような歴史に生きる人間は、まさしく「宗教的人間」(homo religiosus)なのである。

(55) 前掲「宗教的象徴の研究における方法論の問題」126, 132頁。以下の整理も、同論文による。なお、「人間は象徴を駆使する存在」(homo symbolicus)という命題は、カッシーラーによる(カッシーラー『シンボル形式の哲学』全4巻、邦訳岩波文庫)。ただカッシーラーの哲学自体は、啓蒙主義的理性中心主義の立場を越えていないと批判される。カッシーラーは『国家と理性』で、ナチズムの成功を「神話の技術」を駆使した点から分析し、それ自体は興味深い研究を残したが、神話を非合理的で人間の情動を煽るものとして、理性の下位に位置づけている。

(56) 前掲『宗教の創造』142頁。

(2) 宗教現象学と現象学的社会学

ワッハやエリアーデの業績を通して見た宗教現象学の諸特徴を、さしあたり以上のようにとらえた上で、宗教学、なかんずく宗教現象学と、宗教社会学の関連性について考えてみたい。

ワッハが、既述のように、宗教経験の一表現形態として宗教共同体を重視し、その研究方法として宗教社会学の重要性を強調して自らも一書を著したことはよく知られている⁽⁵⁷⁾。ワッハによれば、宗教社会学とは、宗教と社会が相互に条件づけあう過程において、その両者の関係を把握し、また、ある宗教の影響のもとに展開する社会過程の形態や特徴を研究する学問であるとしたうえで、「宗教社会学としては唯一の宗教社会学があるにすぎない」⁽⁵⁸⁾と、種類の相違を否定している。

しかし、キタガワは、ワッハ自身の見解を退けて、「ワッハの意見にも関わらず、宗教学としての宗教社会学と、一般社会学プロパーの宗教社会学とは、研究に同じ資料を使い、同じ方法論を使うにしても、両者は異なった性格の学問ということになる」⁽⁵⁹⁾と、宗教学プロパーとしての宗教社会学と、社会学プロパーとしての宗教社会学とを区分しようとした。この相違は、いかなる理由によるのであろうか。

それぞれの学問の目的と方法から、まず考察してみたい。キタガワによれば、宗教学は歴史的に存在する諸宗教を研究対象とし、宗教現象そのものの持つ意味を理解することを目的とする学問である。そのための総合的研究の一要素として、宗教の社会的側面を研究するのが、宗教学的宗教社会学であると位置づけている。それに対し、社会学的宗教社会学は一般社会学の立場から宗教を扱い、社会学の目的は人間の集団生活の諸研究を通して、人間の社会的活動や社会的組織に関する知識の習得を目的としている。宗教も社会組織の一機能として考え、その研究を通して社会組織や社会生活そのものの解明をめざしているとみなす。その方法も、宗教学は理解をめざす解釈学という方向へ向かっているのに対し、社会学の方法は、「実証主義に偏りがちで、歴史的視野やウェーバーのように世界的視野から宗教体系を研究する方法に興味をもてないのである」⁽⁶⁰⁾という、シカゴ大学の有名な社会学者シルズ(E. A. Shils)の言葉を引いている。

キタガワの説によるまでもなく、筆者も宗教学と社会学は、目的と方法、および根底にある人間観において、異なった学の体系と見なしている。宗教学は、これまでの整理に明らかなように、他に還元できない独特の人間経験としての宗教現象の解明と理解を目的とし、方法はワッハにおいては明確でない点もあるが、キタガワからエリアーデにいくにつれて、歴史上に現れた宗教現象のシンボリズム、文献、人間の象徴的行為などの探求と理解を通して、宗教現象の「構造と意味」の普遍性を解明する方向へ進んできた。またその

(57) Joachim Wach, *Sociology of Religion*, The University of Chicago, 1944.

(58) Joacim Wach, 'Sociology of Religion,' in Gurvich & Moore(eds.), *Twentieth Century Sociology*, N. Y., 1945.

(59) Mircea Eliade & Joseph M. Kitagawa(eds.), *The History of Religions - Essays in Methodology*, The University of Chicago Press, 1959. (邦訳: ジョセフ・M・キタガワ「アメリカにおける宗教学の展望」、M・エリアーデ、J. M. キタガワ編『宗教学入門』東京大学出版会、1962年、29-30頁。

(60) Edward A. Shils, "The Present Situation in American Sociology", in *Pilot Papers II*, No. 2, June 1947.

根底には、人間は本質的に「宗教的存在」であるという人間観が通底している。

他方、社会学は近代の啓蒙主義の申し子としての自覚を強く持ち、人間の社会的行為の研究を通して、社会的諸関係、社会集団や組織、制度の形成とそれらの社会的構造を、一般的には社会そのものの解明を目的としている。研究方法は、近代的知識の獲得のモデルとなった自然科学に接近しており、実験こそ行わないものの、現地での参与観察やインタビュー、質問紙調査による反応の統計学的処理などを用いて知識・情報・データの「科学的な」収集と整理、解析を行う。その根底には、人間は「社会的存在」であるという人間観が通底している。人間は単独で孤立しては生きていけない存在であり、必ず集団を形成し、その集団のなかで社会生活を営みながら生きる存在であると理解する。社会構造と共有された価値や世界観が、個人に先立って存在し、ヒトは社会集団の中に生まれ落ち、その世界に社会化することで「人間」になる。デュルケーム的な発想に従うならば、社会とはそれ独自の(*sui generis*)の現象であって、個人の前に客観的実在としてそびえ立つ。それは外在的な現実であって、「もの」としてわれわれ自身の外部に客観的に存在している。それを、彼は「社会的事実」と称した。われわれ個人は、従って、客観的に実在する社会体系の中に特定の地位と機能を持った存在として位置づけられ、その全体系に拘束されている。社会は、自然現象のように外在的で拘束的な「もの」としての実在性をもっているため、自然科学的な手法によって観察、分析可能なのである⁽⁶¹⁾。

原理的な相違を、ごく単純にかつ極端な形で整理すれば以上ようになる。両者は異なったディシプリンをもつ、異なった学の体系である。従って、宗教学を称しながら、宗教現象の社会的表現の部分のみを研究して、その宗教の全体を理解した、または本質的なものを把握したと考えている学徒は、明らかに社会的還元をしていることになる。それを認識していない宗教研究者が少なくないことは、いうまでもない。

しかし、さらに重要なことは、宗教社会学にも様々な立場や方法があり、なかには宗教学や宗教現象学と大きな部分で重なり合う研究もあるという点である。キタガワが出会った、あの時代のアメリカ社会学は、理論研究からはっきりと方向を転換し、視野の狭い実証主義的科学へと埋没していった時期である。調査技術にますます磨きをかけ、特に統計学的処理こそが社会科学におけるもっとも発達した技法であると確信していた時代であった。現代社会学の世界では、そうした社会学を瑣末実証主義として批判する。

それに対し、ワッハが学んだマックス・ウェーバー(Max Weber, 1864-1920)やエルンスト・トレルチ(Ernst Troeltsch, 1865-1923)などの社会学は、明らかに異なった手法と研究目的をもった社会学であった。19世紀後半から20世紀初頭にかけてのドイツ思想界は、人間諸科学の学問的性格と方法をめぐる論争が繰り広げられたが、最大のテーマは、自然科学に対する人間諸科学の独自性の確立であった。その渦中にあったウェーバーは、新カント派のリッケルトの後を受けて、普遍化的法則定立的な自然科学に明らかに対置した、個性化的個性記述的な文化科学・精神科学を構想し、生の現実をその特性において価値関係的に理解し、その歴史的存在根拠を問う現実科学としての社会科学の成立の大きな貢献をしたのである。その態度は、宗教現象学の成立と同様、「自然主義」や「歴史主

(61) こうした立論は、彼の綱領的著作である、エミール・デュルケーム『社会学的方法の規準』岩波文庫、1978年、で論じられている。

義」、さらに「社会主義」への批判的検討から始まっている。ウェーバーは、そうした彼の学的営為を、人間の社会行為の動機の「意味を解明」する「理解社会学」であると称した⁽⁶²⁾。研究対象も、社会組織にとどまらず、その背後にあって意味的宇宙を構成する文化的宗教的世界を解明し、かつマクロな比較文明的な壮大な視野のなかで、西洋、近東、インド、中国そして日本の宗教的文明の世界を把握していこうとした。ウェーバーの「比較宗教社会学」の諸成果に、それははっきりと表れている。

この理解社会学の延長に、フッサールの哲学的現象学を基礎においてさらに発展させた「現象学的社会学」が展開した。アルフレッド・シュッツ (Alfred Schutz, 1899-1959) がその地平を切り開き、トマス・ルックマン (Thomas Luckmann) やピーター・L・バーガー (Peter L. Berger) へと受け継がれた系譜が、それである。

シュッツは、ウェーバーが社会現象を人間行為の「主観的意味」から理解しようとした構想を受け継ぎ、行為者や社会的世界の「主観的意味連関についての客観的意味連関は、いかにして可能か」という社会科学の根拠づけの問題、客観性の問題に迫っていった。その際にシュッツは、この問題が従来の新カント派哲学によっては解決できないことに気づき、フッサールの現象学に出会うのである。なぜなら、経験科学はその対象とする世界を所与のものとして自明視しているが、これらの科学やその計器・方法・尺度自体も、この世界の構成要素であり、自分自身で自分自身を眺めているにすぎない。そこには厳密な科学としてのいかなる保証もない。社会科学も同様である。なぜなら、社会科学が対象とする社会的世界、フッサールの用語でいえば生活世界は、人々の自然的態度による意味付与作用によって前もって意味的に構成されている世界であり、社会科学が用いる方法やカテゴリー自体も、この前科学的な生活世界・日常世界から取りだしたものだからである⁽⁶³⁾。

したがってシュッツは、社会科学における客観的認識の問題は、それだけを取りだして議論しても解決されず、研究対象としての社会的世界（生活世界・日常世界）と研究者による社会科学的認識との特殊な関係を全体として解明しなければならないと考えた。ここにおいて、フッサールの「現象学的還元」「エポケー」と「意識の志向性」が重要になってくる。認識者としてのわれわれは現象学的還元によって自然的態度を超越し、対象からのデタッチメントをなさねばならない。それによって、社会的世界における一次的構成物（日常世界の間主観的世界についての常識的経験にみられる構成物。行為に対する当の行為者の観点からの「理解」によって構成された世界）と、社会学者による社会的現実

(62) マックス・ウェーバー『社会学の基礎概念』、同『理解社会学のカテゴリー』（いずれも岩波文庫）に、それらの定式は論じられている。

(63) シュッツは、次のような問いをたてる。「あらゆる社会科学は、思考と行為の間主観性を自明なことで考えている。他の人間が存在すること、人が人に対して行為すること、シンボルと記号によるコミュニケーションが可能であること、社会集団や制度や法体系や経済体系などが我々の生活世界の不可欠な要素であること、……これらを社会学者ははっきりとであれ、暗黙にであれ、基礎としている。そして、これらの現象を扱うために、いろいろな方法論的装置を開発してきた。しかし、それらの現象そのものは単に自明なことと考えられ、……要するに、私は他者とその行為を理解でき、他者も私と私の行為を理解できる……と自明なものと考えてきた。……だが、いったいどのようにして相互理解とコミュニケーションが可能になるのだろうか」（アルフレッド・シュッツ『現象学的社会学』紀伊國屋書店、1980年、5-6頁）。

についての二次的構成物としての理念型的構成物とを、明確に区分することが可能になる⁽⁶⁴⁾。

さらに現象学的還元によって、社会的世界における行為者の「意識の志向性」、つまりウィリアム・ジェイムズ流に言えば「意識のながれ」と「志向対象」とを明晰に捉えるとともに、それを認識している我々の「意識の志向性」の純粹な内的構造を把握し、両者の適合性の中に社会科学的認識の客観性が保証されると主張する。

社会科学の方法論の問題に加えて、シュッツがアメリカで送った晩年に特に力を入れた研究が、社会科学が研究対象としなければならない「生活世界」の層位、シュッツの用語でいえば「日常世界」「社会的世界」の構造と特性であった。その世界は、人間の自然的態度・日常的思考によって自明なこととされている世界であり、それは自然的人間にとって「至高の現実」である。このような、自然的物理的事物のみでなく、複数の行為者による相互行為の世界、相互主観性の意味的世界を、彼は現象学的社会学の方法によって解明しようとした。そして現象学と社会学を統合し、科学的認識をも人間の多元的な生活領域のひとつとして包含する「多元的現実」の理論を展開していったのである。

シュッツの晩年の仕事は、ルックマンの手によって『生活世界の構造』(*Struktur der Lebenswelt*, 1975)としてまとめられたのを始め、さらにルックマンやバーガーによって「知識社会学」および「宗教社会学」として、またハロルド・ガーフィンケル他の「エスノメソドロジー」「象徴的相互作用論」として結実していった。常識を対象とし、自明視されていた常識的現実・日常的現実の解明と再構成をめざして、人々の意味付与の場としての「日常」と、方法としての「主観的解釈」「行為の意味理解」を厳密に再検討していく、現象学的社会学の流れが形成されたのである。

現象学的社会学の方法とパースペクティブを概観したが、宗教現象学との共通点および相違点は明らかである。

- (1) 両者とも、比較的・体系的・経験的かつ記述的なディシプリンとアプローチに基づく学である。社会学においても、歴史学を重視し、しかも歴史学にとどまらないという点においても共通である⁽⁶⁵⁾。
- (2) 還元主義を否定し、他の学問領域に還元できない独自の対象を扱う、自律的で独自の学であることを主張する。ただし、その対象は、一方は宗教的経験やその象徴的顕現であり、他方は行為者としての人間の相互行為、相互関係である。しかしながらまた、現象学的社会学も行為者の動機の主観的意味を理解しようとする点で、宗教現象学と同様に方法論的に主観主義的立場をとる点は共通である。
- (3) 哲学的現象学の「意識の志向性」の概念を採用して、他方は宗教現象の「独特の志向性」を把握しようとし、他方は行為者の動機における志向性(目的、状況の判

(64) この議論の詳述はさけるが、同前、8-13, 296-306頁。アルフレッド・シュッツ『著作集』I、51-54頁を参照のこと。

(65) バーガーは、以下のように自分の社会学を語っている。「社会学がヒューマニスティックな領野に開かれているということには、さらにまた、人間の条件の探求に強い関心を向けている、その他の学問との絶えざる交流が含意されている。そのうちでもっとも重要なものは哲学と歴史学である。」(バーガー『社会学への招待』思索社、1979年、247頁)。

断、手段の選択など)を理解しようとする。

- (4) 同様に「現象学的還元」「エポケー」の方法も採用する。この場合、現象学的社会学は、宗教現象学以上に、方法論的反還元主義と結びつく自然的態度・常識的判断のエポケーを強調する。しかし、対象への感情移入(empathy)と共感的理解(sympathetic understanding)、または研究者自身の「状況への参与」(participant observation)という方法は共通している。
- (5) 両者ともに、記号やシンボルによって表象される「意味的世界」の研究の重要性を強調する。
- (6) フッサールの現象学は、「知覚」を認識の頂点におき、思索の出発点としたが、そこに西洋近代の啓蒙主義的理性主義の残滓があった。宗教現象学は、「経験」「象徴作用」を出発点とし、現象学的社会学は「行為」を出発点として、ともに啓蒙主義的限界を克服しようとしている。
- (7) 人間存在の本質に関する規定は、異なっている。宗教現象学は、「宗教的人間」(homo religiosus)を本質と見なし、現象学的社会学は、「社会学的人間」(homo sociologicus)ととらえることを前提としている。ただし両者とも、人間が「象徴を操作する存在」(homo symbolicus)でもあることは共有している。

この問題との関連で、興味深い議論は、西洋近代社会は「非聖化された社会」であり、そこに生きる人間は「非宗教的人間」であると、エリアーデ自身も論じている点である。ただし、エリアーデは、この非宗教的人間も宗教的人間から発生していること、俗なる人間といえども宗教的人間の痕跡をとどめていると消極的に述べている⁽⁶⁶⁾。エリアーデの宗教学は、その意味で前近代社会、さらにはアルカイックな社会をモデルとし、思考の原型としているといえる。それに対し、社会学はそもそもが聖なるものが喪失したと考えられる「近代」の落とし子であり、すべてを合理性・論理性の光のもとで解明していこうとする基本姿勢を保っていると言える。

総論的に言えることは、次の点である。ワッハの宗教学が、人間存在の全体を把握する一種の「人間学」を目指したものであったことは、すでに述べた。バーガーも「社会学者とは、人間の織りなすドラマのすべてに関心を持ち、彼らの相互行為や社会全体を理解しようとする者」と規定している⁽⁶⁷⁾。人間の織りなすドラマを理解し、人間の全体を解明しようとする点で、現象学的社会学も「人間学」の一種である。ただ、それを人間の宗教経験からではなく、人間同士の相互行為、すなわち社会的行為を通して理解しようとする。そして人間の行為における動機の意味理解を不可欠な作業とするため、必然的に人間の意識、象徴作用、象徴的表現の理解をともなってくる。従って、社会は自然・社会・人間にかかわるさまざまな意味の次元を統合して、この世界の全体を意味づけ、秩序づける象徴的全体性の体系を構成しているのであって、それは個人のアイデンティティーから社会秩序にいたるまでを、「至高の現実(supreme reality)の中へ統合」して意味と秩序を与え、存在を正当化する働きをもつ。それを宗教的コスモス＝「聖なる天蓋」(The sacred

(66) 前掲『聖と俗』6, 191-204頁。

(67) 前掲『社会学への招待』30-35頁。

canopy) としてとらえようとする研究となる⁽⁶⁸⁾。バーガーの社会学は、さらにウェーバーの方法論的個人主義・主観主義とデュルケームの方法論的全体主義・客観主義を、ヨハン・ホイジンガの業績やゲオルク・ジンメル(Georg Simmel)の「社交性」の理論、アーヴィング・ゴフマン(Erving Goffman)の「役割剥離」「演技」概念などを生かしながら、「劇場」「ドラマ」としての統合的社会学の視座を確立した⁽⁶⁹⁾。それらの意味で、現象学的社会学は諸学の総合という性格が、強く主張されることになるのは言うまでもない。

(3) 多元的宗教的世界の構造—本研究の視座

以上のような現象学的社会学の知見は、宗教現象の理解においても有意義である。特に、合理化が進展し、基本的に世俗化されたととらえられている近代社会、現代社会における宗教性、宗教的次元の解明と発見をめざす本研究などには、極めて有効であると考ええる。筆者は、宗教現象の独自性を認めつつ、人間の社会的行為としての宗教的行為、宗教的共同行為、宗教集団、さらには現代の国家制度などに、独自の宗教的次元を解明するため、現象学的社会学と宗教現象学との協同研究をめざしている。

さらに詳述する余裕はないが、情報やデータの収集や蓄積においては、歴史学的方法と社会学における統計学的方法をも、ともに用いる必要があると考える。また宗教学における現象としての宗教理解を前提としつつ、実体として宗教の見えない、または拡散してしまった世俗社会や国家構造などの比較研究というマクロな視点が必要な研究には、機能主義的宗教理解も活用すべきと考え、本研究において試みていこうと考えている。

そこで、宗教現象学と現象学的社会学の統合から考案した本研究の独自の視座を、簡単に示して本節を終えたい。

(究極的現実の諸相)

宗教現象学と現象学的社会学の接合を考えるうえで、ワッハによる宗教経験の捉え方の有効性、拡張性についての簡単な検討から始めてみたい。

ワッハの宗教経験論が、オットーのヌミノーズ論⁽⁷⁰⁾を継承発展させたものであることはいうまでもない。オットーは神性を意味するラテン語の「ヌーメン」からの造語を用いて、客体的存在としてのヌーメン的な何ものかが人間の感情への反映として表出する「被造者感情」ととらえ、それを「戦慄すべき秘義」「魅するもの」「巨怪なるもの」などの互いに反発対立する感情、感覚、直感として描き出した。この人間に圧倒的に迫りくるものへの全人格的反応ともいえるべきオットーのヌミノーズ論が少々宗教哲学的立論であったのを、

(68) P. L. バーガー、Th. ルックマン『日常世界の構成』新曜社、1977年、163頁以下。P. L. バーガー『聖なる天蓋』新曜社、1979年、84-9頁。

(69) 前掲『社会学への招待』第6章。ホイジンガー『ホモ・ルーデンス』(1949年)、中公文庫、1973年。Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday Anchor, 1959 (邦訳『行為と演技』誠信書房、1974年)。

(70) Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917 (邦訳『聖なるもの』岩波文庫、1968年)。

より経験的な理論へと発展させたのが、ワッハであったといえる。しかし、客体的存在として顕れる何ものかへの人間の反応、両者の志向性、感情や直感を含む全人格的な応答など、概念の基本構造は類似していると言える。しかも、その経験は人間の経験なのであるから、人間にそれらヌーメニ的な存在を全体として受けとめる内的能力が潜んでいること、また、人間の経験であるから他者によって「経験的に」理解可能であることを示唆しているのである。

このような独自の他に還元できない圧倒的な宗教経験を、確かにパウロやルターなど多くの宗教的カリスマ、宗教的達人に見ることができる。ここに宗教経験の中核を認めることができ、筆者も賛同する。しかし次の問題は、このような強烈な経験は、実際の宗教信仰者のあいだでは希にしか見られない現象であることも、経験的研究から明らかである。また、オットーのヌーメニ的客体は全知全能の超越神的実在を想定していることも、容易に読みとれる。原始仏教の研究が明らかにするところでは、ゴータマ・ブッダの悟りは、存在と非存在を越えた世界であり、この全宇宙に波動する縁起の理法に即して生きる自己の発見であった。その経験は確かに、彼の全人格を動かし、その「縁起の世界」が究極の現実であることをも理解せしめた。しかし、そこには超越的実在は介在しなかったのである。比較宗教学の創唱者として、ワッハはこうした異なった宗教的世界における宗教経験をも網羅するために "Ultimate Reality" との出会いの経験と応答と考えたのであろう。とすれば、その日本語訳は「究極的実在」ではなく、「究極的現実」である。

宗教経験の中心にあるものは、人間に究極的現実として圧倒的に迫ってくる経験、その経験への全人格的応答である。その場合、そうした反応を引きおこす客体は、極端に言えば、超越的な神でなくてもよいのではなかろうか。その客体はカリスマ的資質を持った生身の人間であっても、逆に、ごく普通に生きている平凡な人間であっても、それに出会った人々に圧倒的に迫り、全人格的な反応を引きおこすチャンスとなればよい。そのように考えれば、宗教経験のチャンスは日常生活のなかにも、また制度化や組織化が進んでしまった宗教集団のなかで、熱心ではあるが平凡な人々のなかに、他者に強い宗教経験を引きおこす可能性が見えてこよう。

また、社会制度や世俗化した国家にも、その可能性はあることになる。デュルケーム⁽⁷¹⁾が「神聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事との連帯的な体系。教会と呼ばれる同じ道徳的共同体に、これに帰依するすべてのものを結合させる信念と行事である。」という宗教の仮説的定義から出発し、その結論として「宗教は実在としての社会の集合的な観念や感情の表象」であり、「宗教生活は集合生活全体の卓越した形態であり、いわばその集中的表現」であると語り、宗教の潜在的な崇拜対象は、社会それ自体であり、社会は、その象徴と集合的行為、集団的沸騰を通して人々を圧倒し、結合させると捉えたのも、その一例である。デュルケームが明らかにした問題は、近代社会も含めた人間社会自体が聖性をもった圧倒的現実として人々を拘束する性質であった。従って社会も、それ自体として宗教性を帯びることがあると言えよう。

また近年の「国民国家」論による「ナショナリズム」研究が示唆する点は、20世紀前半までの「世俗的ナショナリズム」においても、また今日の「宗教的ナショナリズム」の

(71)デュルケーム『宗教生活の原初形態』岩波文庫、上86-7頁、下327-8頁ほか。

発現にしても、「国家への忠誠」が強力な宗教性を帯び、人々を殉教させる力を有していることも明らかである。その国家は、しかも必ず何らかの「統合の象徴」をもち、「聖なる中心のシンボル」を掲げて、国民に迫ってくる。たとえそれが、真正の宗教性でなくて単なるレトリックであったとしても、人間に「圧倒的な現実」感覚をもって迫ってくるのである⁽⁷²⁾。

従って、宗教経験の独自性を、「象徴によって表現された聖なる、または超越的な意味を付与された中心から、圧倒的な現実として人間に迫ってくる」経験にあるとすれば、社会や国家も、暗黙の内に、また時として明示的に、人間に外在して聖なる象徴を掲げながら「圧倒的な究極的現実(ultimate reality)」として迫ってくる「宗教的世界」(religious world)と見ることが可能であろう。この視点が、なによりもまず本研究において重要であると考ええる。

(多元的宗教的世界)

宗教現象と社会的世界とを、さらに統合的に理解していくために、宗教現象と人々の織りなす社会組織や社会構造とを統合した空間的概念として「多元的宗教的世界」(Pluralistic Religious World)というものを、本研究の方法的視座としておきたい。

「宗教的世界」(Religious World)という概念は、既述のように、ウィルアム・ペイドンの研究⁽⁷³⁾から借りたものである。かれは世界の諸宗教は一つのまとまった宇宙として境界をもっており、その境界は人間の具体的な社会組織であることもあれば、ユダヤ人のように拡散して各地に住んでいても、まとまった宗教的宇宙に生きている場合もある。こうした宗教的シンボルや儀礼行為によって構成される宗教的宇宙を、ペイドンは宗教的世界と呼んだ。

筆者は、そうした象徴的世界のみでなく、人間の生きている社会的現実の世界、さらに自然環境や自然的宇宙をも組みこんだ「多元的世界」を構想する。ワッハ自身も「人間存在の統合的理解」を目指した際、すでに述べたように、ニコライ・ハルトマンらによる「存在論的階層」の思想に基づき、実在の世界は「自然、人間、神」(テンプル)、「物質的(material)、有機的(organic)、心理的(psychic)、精神的(spiritual)」(ハルトマン)な諸層によって構成され、それらは実在の異なるレベルや次元を表現していると捉えた。人間も、同じように身体(body)と心(soul)と精神(mind)の秩序だった構造を有しており、人間を、その一部である生物学的なものや、逆に精神的なものに還元することはできない。従って、「人間の本性が適切に理解されるのは、人間が(上記の)諸層を結びつける統合された全体であり、さらに、人間の外にあって実在の世界の構造を決定しているさまざまな層と、同じ秩序に従う全体性の中に置かれたものとして把握されたときだけである」⁽⁷⁴⁾との、ハルトマンの主張に賛同している。この世界は自然、人間、社会という実体的自然的な多元性を有しているとともに、その物質的基盤の上に生存する人間が構想する主観的意味的宇宙は、自然－人間－社会－文化－宇宙－霊的世界といった重層的多元性と、行為者・認識者とし

(72)本研究、第3章第4節を参照のこと。

(73)William E. Paden, *op. cit.*, 1988, 1992.

(74)Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, *op. cit.*, p. 20 (邦訳 60頁)。

ての自己を中心とする自己—家族—親族—地域共同体—政治的共同体—文化的共同体—文明共同体という同心円の多元空間を構成している。

このような重層性をもった多元的世界を構想する上で、エリアーデの象徴的宇宙の構造についての諸概念が有益であると言える。「エリアーデは、ヒエロファニーの弁証法によって、空間については、俗なる『空間のはてしない等質性を突破』し、『世界を存在論的に基礎づける』聖なるものの現れのドラマティックな場の分析から始めて、コスモスとしての聖なる空間の構造と多様な形態を既述」⁽⁷⁵⁾した。この「聖なる空間」は、「宇宙の軸」(Axis Mundi)の象徴的存在のような世界の聖なる中心があり、そこから発する方向性(orientatio)によって構造的に秩序づけられたコスモスである。この「中心」と「方向性」

「方向づけ」(オリエンティイ)の概念は、優れて現象学的な概念であり、「意識の志向性」をエリアーデ流に、より実存的な意味で発展させたものと考えられる⁽⁷⁶⁾。人間は意味的宇宙の中に生きるが、それは、こうした「世界の誕生の場」と「世界の中心」を象徴する「中心」との関係において、自己の実存的意味を確認しながら生きている。また、人生の諸段階において、「聖なる空間」全体が象徴する「元型的宇宙」(archaic cosmos)を再創造しながら、その過程で再生しながら生きていく。人間の生きる世界は、聖なる世界の模倣(imagio mundi)だからである。

人間は、上記の主観的に構想された重層的かつ同心円の多元的世界に生きているが、その世界がリアルで秩序だったもの、しかも、そのリアルな秩序に従うべきであるという内発的服従を喚起されていることが必要条件である。その条件を満たすものこそが、「宗教的な」何ものかであり、世俗化されたといわれる近現代社会にも、そうした宗教的次元が存在しているはずである。エリアーデの「聖なる空間」論は、極めて示唆的である。

さらにまた、社会的世界に生きる人間に対して、内発的服従意欲を喚起させるものを社会学的に解明したのが、ウェーバーの「支配の社会学」である。詳しくは後述するが⁽⁷⁷⁾、国家や君主による政治的支配が存立するためには、外的な権力装置による強制力のみでは不可能であり、「支配を正当化する諸原理に訴えることで自己義認を獲得するということ

(75) 前掲『宗教の創造』146頁。なお、この議論は、エリアーデ『聖と俗』（前掲）序言—第2章に基づいている。

(76) それは、エリアーデの次の記述に明瞭に表現されている。「その直立姿勢のおかげで、空間はヒト以前の存在には無縁な構造—「上」「下」を貫く中心軸から水平にひろがる四方向—に組織された。言い換えれば、空間は人体の周囲に、前後、左右、上下に広がるものとして組織されるのである。方向づけ(オリエンティイ)の様々な方法は、この根源的経験—無限の、未知の、驚異的なものと見えている広がり—のただ中に「投げ込まれた」と感じる—fromから生じた。なぜなら、人間は、方向付けを失うことによってもたらされた混乱状態に生きながらえることはできないからである。「中心」の周囲に位置づけられたこの空間体験は、領土、集落、住居の、範型的な分割と配置の重要性と、その宇宙論的シンボリズムの重要性を説明する。」(エリアーデ『世界宗教史』第一巻、2頁)。また、同『聖と俗』第一章、参照。

(77) 本研究、第3章第4節を参照のこと。

に、最も強く依存している」⁽⁷⁸⁾と主張する。支配の「正当性への信仰」(legitimate glaupe)が不可欠であり、その正当性を与える「権威」(authority)の存在とそれへの崇拝が必要なのである。ここに再び、「権威」を発生させる中心としての「聖なるもの」「宗教的なもの」の機能的必要性が要請される。

このように、人間の生きる重層的多元的世界を、「聖なる空間」とみなし、その権威・権力の布置構造を社会的に解明しつつダイナミックにとらえられる総体を「多元的宗教的世界」と呼ぶことにしたい。こうした空間的ダイナミズムによって、その世界がミクロでも、マクロでも把握が可能になる。最もマクロな宗教的世界を「文明」と呼ぶことができる⁽⁷⁹⁾。従って、本研究における占領改革の分析視角の一つでもある「文明間の闘争と相克」というマクロなパースペクティブともなりうる。それによって、歴史的過程の研究であった「敗戦と占領改革」研究が、文明という異なった「宗教的世界」の相克が生みだした、新しい構造を発見していく作業となるのである。

本研究では、現代世界の重層性多元性の全局面を描くことは不可能であるが、戦後の日本国家における宗教的次元の解明、世俗社会における支配の正当性を与えうる象徴的権威構造、社会の異なった集団によって担われる多元的な宗教的世界の重層性とダイナミックスなどを、エリアードのいう「聖なる象徴」がどこにあるのか、その聖なる「中心」と「周辺」との位置関係の検討をとおして明らかにしていくことができると考えている。

第四節 本論文の構成

序章において、本研究の目的、先行研究の問題点の切開、本研究の方法論的視座の検討をおこなった後、本研究は大きく二部に分かれる。

第一部は、「占領宗教改革と戦後日本国家」という総タイトルに表現されているように、前大戦の敗戦によって始まったアメリカ合衆国を中心とする連合軍占領軍によって、従来の日本国家がどのように変革されたか、いかなる戦後の「公式の宗教的世界」が、その結果出現したのかを描いていく。

第一部第一章は、GHQによって命令された「神道指令」が「厳格な国家と宗教の分離原則」という、合衆国本国の国務省などの方針には明示されていない過激な方針が含まれており、従ってバンスなど現場の担当者らの恣意的で窮余の一策であるという批判が、種々表明されている。その批判を念頭に置いて、大統領や国務省の占領政策は、どのような過程を経て、どのような内容であったのかを、まず歴史学的に解明していく。

(78) マックス・ウェーバー『支配の諸類型』創文社、1975年(4刷)、3-4頁。同『支配の社会学』I、創文社、1968年(4刷)、29頁、他を参照。さらにウェーバーが支配の種類を、それぞれの支配に典型的な正当性の要求を基準として区別し、1. カリスマ的支配、2. 伝統的支配、3. 合法的支配の理念型を理論化したことは周知のとおりである。

(79) 文明概念についての検討は、中野毅編著『比較文化とは何か』(創価大学比較文化研究所叢書第1巻)、第三文明社、1998年を参照のこと。

第二章において、「神道指令が」起草されるにいたった経緯と、その内容を検討し、大統領や国務省の方針と、どの程度の一貫性を持っていたものなのか、考察する。特に、起草者バンスが、なぜ、国家神道の廃止にとどまらず、すべての宗教を平等に国家と切り離す「厳格な政教分離原則」を発想したのか、そして、その政策がマッカーサーや占領軍の宗教に対する態度に、どのような影響をおよぼしたのかを解明していく。

第三章は、神道指令の諸原則が、日本国憲法の「信教の自由」と「政教分離原則」の規定、宗教法人令や宗教法人法の制定などに法制化されていく過程を、まず整理する。その上で、結果として誕生した戦後日本国家は、明治国家とどのように異なったのか両者の宗教的権威構造を中心に明らかにしていく。戦後の日本国家は、従来の宗教社会学理論では、世俗化され近代法治国家となったとされるが、はたして国家構造から国民の社会生活、宗教生活の全体が近代化、民主化されたのか、特に世俗化された国家の支配を正当化する超越的権威はなくなったのか、どのように変容したのかなどの問題を、ウェーバーの「支配の社会学」や近年の「国民国家論」の知見を活用しながら解明し、戦後日本の「公式」で「形式上」の「宗教的世界」の構造と特徴について、考察していく。

第二部では、在家者、一般生活者を主体とする民衆宗教である、さまざまな新宗教が政治活動を展開していく過程を追うことで、戦後世界の自由な空間の大きさと特徴を描いていく。戦後社会における「宗教的世界」が、それらの運動を通して見えてくるからである。

それはまた、戦後世界を描くことだけではなく、日本宗教の社会的政治的世界をも含めた全体性を理解する方法でもある。新宗教といっても、敗戦後から1970年代までに展開した諸運動は、過去の日本宗教の伝統を一部継承かつ発展させた内容を有したものが大部分であった。従って、以下で描かれるように、新宗教運動が社会や政治問題に大いなる関心をもち、積極的に参加していった事実は、一人新宗教の世界のみでなく、日本の宗教的伝統自体が、社会的延長性を強くもった性格をも一部有していたことにもなる。こうした日本宗教の、また日本の宗教的世界の広がり理解していくことが、第二部における第二の目的である。

そのために、第四章では、戦後民衆宗教がどのようにして政治に参加していったのか、その過程を歴史的に追いながら、政治参加をうながした内的外的要因を検討していくことにした。そして、政治参加の多様な諸形態を整理し、それぞれの背景と特徴を明らかにしていくことで、彼らが形成した「非公式」な「宗教的世界」の構造と特徴を概観していく。

第五章では、戦後民衆宗教の中でも政治参加をもっとも積極的に進めてきた創価学会—公明党に関する事例研究を通して、彼らの政治参加の宗教的動機を検討するとともに、宗教による政治参加の限界性と課題を考察していく。この検討は、事例研究であるとともに、創価学会—公明党の独自の宗教的世界とはどのようなものであったのか、その理解をめざすとともに、国家による公式の宗教的世界や他の宗教的世界との共通点や相違点を間接的に明らかにすることで、日本の戦後世界の多元性、重層性を描きたいと考える。

最後に終章において、本研究の成果を要約総括したうえで、本研究を通して明らかになった諸点を結論として記す。最後に本研究で不徹底に終わった課題、述べきれなかった問題や、今後の課題と展望について述べていく。