

第三章 占領改革と宗教的世界の変容

第一節 問題の所在

ルーズヴェルトによる「四つの自由」宣言から合衆国国務省による対日宗教政策にいたる論議が、「ポツダム宣言」「初期対日方針」「基本指令」となって日本の占領政策に適用された。マッカーサーひきいる連合国占領軍のもと、日本軍の武装解除と軍政がしきれ、6年有余にわたる日本の占領改革が開始された。占領政策の基本を前章で論じてきたが、本研究との関連で重要な点は、まず第一に、日本政府と天皇制の存続を前提とし、それらの機能を活用した「間接統治」であること、第二に、「積極的誘導論」にもとづき、日本人の間に民主主義的傾向を鼓舞し、その上で日本国民の自由に表明した意思に基づく平和的で責任ある民主的政府を樹立することをめざし、第三に、基本的人権の確立、なかんずく「信教の自由」の確立が重視され、その関連で、国家による神道の財政的その他の援助を一切禁じたこと。第四に、單國主義的・超國家主義的イデオロギーの宣布を、学校を含むいかなる形態・方法においても禁止したこと等であった。

これらの基本方針に基づき、さまざま「占領指令」「ポツダム勅令」が発令されて、占領政策が実施されていった。その中で宗教との関連で重要な指令等は、「人権指令」(1945.10.4)「神道指令」(1945.12.15)であり、また「天皇の人間宣言」(1946.1.1)⁽¹⁾であった。特に、「神道指令」は、前章で論じたように、国家神道の廃止にとどまらず、「信教の自由」の確立と「国家と宗教の分離」を命じ、いわゆる「政教分離制度」の導入を促した。また、「天皇の人間宣言」は天皇の神格性を決定的に否定する指令であり、行為であった。

これらの占領政策の実施は、日本社会と宗教界に極めて大きな転換をもたらしたが、本節では、まず日本の国家構造と国家観にどのような衝撃と変容をもたらしたかを検討していきたい。通説および従来の一般的な説明は、政教分離制度の確立などによって日本国家の宗教性が除去され、日本は近代的世俗国家として再建された。社会学的に論ずれば、「世俗化」が国家制度のレベルで実現し、「信教の自由」が眞の意味で保障され、自由社会が実現した。つまり、日本社会は「近代化」、「民主化」されたのである。

たしかに国家構造や宗教制度という外的構造のみを焦点として考えれば、その通りである。しかし、本研究における宗教学的かつ宗教社会学的なパースペクティブから、占領改革や戦後日本社会を再検討した場合、そこにいかなる課題、様相が浮上してくるであろうか。ルーズヴェルトのいう「文明」が勝利し、日本の「古い皮袋に新しい酒」が注入されたのである。否、むしろ「古い酒に、新しい皮袋」が強制的に用意されたのである。その

(1) 「天皇の人間宣言」の英語原文は、"Emperor's Imperial Rescript Denying His Divinity, January 1, 1945", in Government Section of the Supreme Commander for the Allied Powers (GS/SCAP), *Political Reorientation of Japan*, Greenwood Press Reprint, 1970, Vol. 2, p. 470, に収録されている。また、関連研究は多数あるが、阿部美哉「占領軍による国家神道の解体と天皇の人間化」、井門富二夫編『占領と日本宗教』未来社、1993年、91-98頁を参照。なお後出の「人権指令」「神道指令」も、GS/SCAP, *op. cit.*, pp. 463-69, に収録されている

結果、そこには制度原理としては理想主義的なまでの「西欧近代」が出現した。「野蛮で異教的な世界」が崩壊し、新たに「文明」が極東の小島に誕生したはずであった。宗教学的にいえば、新しい理想的な「宗教的世界」が誕生したはずであった。

本章では、占領軍(GHQ)による神道指令の法制化・制度化の過程を追いかながら、この改革が生みだした新しい世界とは、いかなるものであったのかを検討し、占領改革の意義と課題をあらためて考えていくことにしたい。

第二節 日本国憲法と政教分離制度－神道指令の法制化

1945（昭和20）年8月15日、日本政府は連合国ポツダム宣言を受諾し、無条件降伏した。この時以来、1952年4月28日の講和条約発効による独立の回復まで日本は連合国の管理下におかれ、マッカーサー総司令官の指揮下で連合国占領軍による間接統治が行われた。

宗教政策は連合国の日本管理政策のうちでも最も重要な政策の一つであり、それによつて戦後日本の宗教制度は決定されたといつて過言でない。占領開始後、占領軍総司令部はさまざまな指令を次々に発したが、宗教に関する指令の第一弾は、1945年10月4日の「政治的、社会的および宗教的自由に対する制限除去のための覚書」(Memorandum for the Removal of Restrictions on Political, Civil and Religious Liberties, 10.4, 1945, SCAPIN 93)なる、いわゆる「人権指令」であった。この指令は、上記ポツダム宣言および初期対日方針に宣言されている思想、宗教、集会、言論の自由ならびに基本的人権の尊重を実現するため、それらの権利に対する制限を設定し又はこれを維持しようとする法令の廃止、適用の停止などを命じたもので、該当する法令には治安維持法とともに宗教団体法が含まれていた。この段階までの宗教関係諸指令では、しかし、「信教の自由」の実現とその自由を制限するものを除去する点についての明確な言及はあるものの、戦後改革の焦点である「国家神道の廃止」、さらに「国家と宗教の完全な分離」すなわち「政教分離の原則」については全く触れられていなかった。それらの点が極めて明確に、かつ衝撃的な形で命令されたのが、12月15日発令の、いわゆる「神道指令」であった。この指令が起草されるに至った過程については、前章で論じたとおりである。

本節では、まず、これらの指令に基づいて、日本の国内法の整備過程を概観しておく。その過程は、神道指令で命じられた諸原則の法制化といえ、「宗教的自由の確立」「厳格な政教分離原則」「軍国主義的ないし極端な国家主義的思想の除去」の三大原則にたって進められた。

「神道指令」が「厳格な政教分離」を打ちだした背景の理念が、「すべての宗教の法の前での平等」であったことは述べたが、その理念は、まず1945年12月28日の「宗教法人令」(Religious Corporations Ordinance)の公布施行によって実現した。この法令制定の直接の契機は、10月4日の「人権指令」(SCAPIN 93)によって、宗教団体法の廃止を命じられたことにあった。しかし、単に廃止してしまえば既存の宗教法人の財産保全の上で法的空白が出来てしまうため、その保全上必要な限度において最小限の法的処置を取ることとなり、宗教団体法廃止と同時に公布施行したのであった。宗教法人令は、宗教法

人の設立について「準則主義」を採用し、所定の規則を作成し、設立の登記をすれば宗教法人となることができると定めた。所轄庁に対しては成立届けを出せばよく、その他の監督規定はほとんどなかった。

「宗教団体法」の下で認可された教団は、神道教派13、仏教教派28、キリスト教団2に抑えられていたが、「宗教法人令」の施行を契機とした分派独立、新設の届出はめざましく、1949年（昭和24）末には、教宗派教団数は430に達し、神社、寺院、教会等で所属の宗派等を離脱し、独立の法人となったものは、1,546にのぼった⁽²⁾。

また、神社の国家管理制度、いわゆる国家神道の廃止を「神道指令」によって命じられた政府は、1946（昭和21）年1月10日神祇院副総裁（飯沼一省）の官國弊社宮司に対する通知によってその廃止を明らかにし、同月31日、内務省官制を改正して神祇院官制、神社制度調査会官制等を廃止し、2月1日に施行した。その他の措置とともに国家神道制度の廃止を行うなかで、「神道指令」によって一般の宗教法人としてなら存続する道を示された神社は、同年2月2日の宗教法人令の一部改正にともなって宗教法人となった。同月14日には、神社の大部分を傘下に持つ神社本庁が新たに宗教法人として設立された。これにより、神社神道は他の宗教団体と同一の法的基盤の上に再生の道を歩み始めたのである。

一方、宗教団体法のもとで神社以外の公認諸宗教を保護監督する行政機関であった文部省教学局も、占領軍によって宗教の監督統制機関と見なされていたため、1945年10月15日に廃止され、教学局に所属していた宗教課は、新設の社会教育局へ移されて「宗務課」と改称した。この宗務課の任務は、宗教の自由の保全と宗教の保護助長とされ、宗教自由の実現に対する障害の除去、被災した寺院や教会の再建の援助に尽力すると説明されていた。しかし、宗教に対する公権力の一切の関与を絶つべきと考えていた占領軍当局は、政府の宗教利用を依然警戒し続け、戦後の宗教界の窮状を救おうとした宗務課が、寺院や教会の応急復興のために建築資材の特別供与を求める施策や、社寺境内地の払い下げ問題の処理などの諸施策が、結果として政府の宗教団体への関与・規制を招き、また特定の宗教団体に便宜を供与する恐れがあることから、宗務課を廃止すべきとの判断を強めていった。

しかしその後、宗教界自体が宗務課の存続を望んでいるとの声もあがった結果、1948年の秋には同課の存続が決まり、翌年五月には所掌事務が確定した。それは、宗教に関する情報の収集提供、宗教団体に関する連絡事務、宗教法人に関する法令の所管という、監督権限のない実務的事務に大幅に縮小したものとなった。同課はその後、所属局を変えながら、現在も文化庁宗務課として存続している。後述の「宗教法人法」の制定によって、宗教法人の認証事務、宗教法人審議会に関する事務等が加わったが、基本的性格に変化はない。

ポツダム宣言に始まり神道指令で具体的に命じられた「信教の自由」と「国家と宗教の分離」は、以上のような諸改革を経ながら実現されていったが、この基本原則は1946（昭和21）年11月3日公布され、翌年5月3日施行された「日本国憲法」で成文化されたことで、戦後の宗教制度の基礎が確定したといってよい。

(2) 文化庁宗務課編『明治以降宗教制度百年史』1970年、312-331頁。

新憲法の20条には、

(一) 信教の自由は、何人に対してもこれを保障する。いかなる宗教団体も、国から特権を受け、又は政治上の権力を行使してはならない。(二) 何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない。(三) 国およびその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない。」と定められ、

同89条では、

「公金その他の公の財産は、宗教上の組織もしくは団体の使用、便益もしくは維持のため・・・これを支出し、又はその利用に供してはならない。」と定められた。

なお、「信教の自由」という言葉は、旧憲法(28条)にも、新憲法にも、又前述の宗教法人令が後日改正された宗教法人法にもあるが、「政教分離」ということは、いずれにも明記されていない。しかし、「神道指令」に基づいている以上、一般に新憲法は政教分離の原則を採用していると理解されている。そして上記の条文から、その政教分離の原則は次の三つということになる⁽³⁾。

- (一) 国が宗教団体に特権を与えることの禁止
- (二) 宗教団体が政治上の権力を行使することの禁止
- (三) 国およびその機関が宗教的活動をすることの禁止

また、新憲法下における政教分離の原則は、神道指令の「国家と宗教の分離」に基づいて導入されたのであり、「宗教行政は、一は日本国憲法、他は両覚書(人権指令、神道指令)の双方に立脚して行われることになった。」「占領下のわが国の宗教に関しては、神道指令と新憲法とが根本規定であった。そして、この二つは、その解釈・運営に於て、たがいに他を補充調整すべき運命にあった。」⁽⁴⁾と考えられている以上、いわゆる絶対的政教分離、厳格な分離原則であると理解すべきものであった。

占領行政下の以上のような宗教制度の改革は、1951(昭和26)年4月3日に公布施行された「宗教法人法」によって、一応の完成を見た。この法律は、憲法で保障した「信教の自由」と「政教分離の原則」を遵守しつつ、宗教法人令の法律としての不備を補い、かつ法人令下で頻発した宗教団体の分派、独立、係争や偽装登記に一定の歯止めをかける必要性を訴える宗教界と文部省が準備をすすめ、必要以上の規制を加えてはならないという占領軍当局の見解を尊重しつつ制定されたものである。制定された宗教法人法は、目的として「(宗教団体の維持運用と業務や事業の運営に資するため)宗教団体に法律上の能力を与えることを目的と」し、公告・認証・責任役員制の三つの制度を骨子として組み立てられた⁽⁵⁾。宗教法人の設立は、法人令の準則主義を一応継承し、設立の登記をすることによって成立することになっているが、法人令の場合と異なり、登記以前に信者その他の利害関係人に対し一定の事項を公告し、その後一定期間を経て、その規則について所轄丁の認証を受けなければならなくなつた。また、宗教法人の議決機関として、3人以上の責任役員を置くよう定められた。

(3) 同前 300頁

(4) 同前 275, 299頁。相沢久『現代国家における宗教と政治』勁草書房、1973年、238-241、246頁参照。

(5) 同前 355頁。

第三節 国家構造の変容と世俗化：占領改革の意義と限界(1)

現在にいたる戦後日本の宗教制度の基本構造は、以上のように、神道指令の理念を法制化していくことにより確立した。戦後日本の国家と宗教をめぐる論議は、それ以降、この法制を前提として、主として法学者によって、また宗教者や左翼運動家が起こす「信教の自由」と「政教分離原則」の法解釈をめぐる議論が中心となった。宗教学者の議論も、おおむねその延長にあり、独自の論議としては、せいぜい「国家神道とは何だったのか」という問題をめぐって、神道指令のいう「国家神道」などは存在しなかったと主張する、神道側に立つ宗教史学者と、神道指令での概念の延長に「強圧的な支配装置としての国家神道論」が実在したとする、ある種のイデオロギー論争があつた程度である。

本稿では、こうした従来の論議を越えて、宗教学または宗教社会学の視座から、このテーマをいかに新たに捉えうるか、考えていきたい。その意味で、まず上記の法制化過程を、国家からの宗教性の除去、すなわち「世俗化」過程として捉えなおしていくことにする。

そのために、第二次大戦敗戦までの日本国家の構造と宗教性を簡単に素描することから始めたい。

(1) 明治憲法下における国家構造と宗教

武田清子はかつて、日本近代化論の立場から、日本の天皇制が「五箇条の御誓文」にみられる「平等原理」と、のちの軍国主義ファシズム体制を正当化するような「專制原理」とを内包した、いわば「二頭立ての馬車」であったことを指摘した⁽⁶⁾。このような二重性は、明治維新以降の日本における近代国家の建設が、植民地獲得競争を執拗に繰り広げる欧米列強による「開国」か「植民地化」かという外圧と、旧来の幕藩体制を武力で打倒して正当な統治権を確保しようという内圧との、二重の圧力の中で生まれたものである。従って、欧米列強に対抗しうる強力な近代国家の建設と、幕府に代わる統治の正統性と正当性の確立という二重の課題に答える方策として、「近代天皇制国家」⁽⁷⁾が形成されたとされる。

一方で、それは近代的原理に立脚した国家であるために、前近代的な封建制度ではなく、平等な「国民」の存在または形成を前提とした「法治国家」でなければならない。ゆえに欧米諸国の立憲制度・議会制度の方向を強調する「公議政体論」が、「五箇条の御誓文」の「第一条 広く会議を興し、万機公論に決すべし。第二条 上下心を一にして盛んに経綸を行うべし」という平等性原理・国民議会制原理の展開として理論化された。他方で、幕藩体制を打倒して新しい統治の正統性と正当性を主張した論理が「尊皇攘夷」「王政復古」であったことから、天照大神以来の聖性の継承や祭政一致を通して、伝統カリスマの

(6) 武田清子「天皇制について」『天皇制の現在』(『法学セミナー』増刊)、日本評論社、1986年。栗津賢太「近代日本のナショナリズムと天皇制」、中野・飯田・山中編『宗教とナショナリズム』世界思想社、1997年、196-198頁、参照。

(7) 近代天皇制、および近代天皇制国家についての古典学説は、講座はマルクス主義と丸山学派であるが、本稿は主に、欧米における近代的「国民国家」との関連の中で、天皇制を軸に開国日本を「国民国家」として統合していく過程として論じる安丸良夫の説にもとづいて考察する。安丸良夫『近代天皇像の形成』岩波書店、1992年、参照。

継承制度としての「天皇」の神權的權威が、次第に強調されることになった⁽⁸⁾。

この両者が一体となった体制が近代天皇制国家であり、法制上は「立憲君主制」を擬し、なおかつ、もう一つの近代的原理である自由権の根幹にある「信教の自由」を保障し、特權的な国教をおかない疑似「政教分離制度」が導入された。しかし、その内実は超越的な一君を立てることによって万民の平等を帰結する神權的「一君万民」制⁽⁹⁾のイデオロギーに覆われた疑似家父長制的国家であった。「信教の自由」の対象となったのも、欧米が布教の自由を要求するキリスト教と、神仏分離・廢仏毀釈政策にもかかわらず隠然たる力を持って抵抗した仏教勢力、教派神道などの「宗教」であり、神社神道は「宗教に非ず」とされ、君主天皇の祭祀、すなわち国家的祭祀、換言すれば維新国家の支配を正当化する文化装置として組み込まれていった。この天皇の神權的權威を強調し、伝統的な神社神道の体型と結合させて國家の祭祀としていた体制が、後に「国家神道」⁽¹⁰⁾と呼ばれるものである。

このような明治国家の体制が整うのが、1889（明治22）年2月11日の大日本帝国憲法（明治憲法）の制定発布によってである。明治憲法で規定から読みとれる近代日本国家の骨格は、立法府たる帝国議会と司法府たる裁判所、行政府たる内閣または國務大臣を置き、国民の権利義務は法律によって定められ、法律によって擁護されるという建前をとっていた。そして「4条 天皇は国の元首にして統治権を総覽し此の憲法の條規に依り之を行ふ」とあるように、天皇を国家元首とする立憲君主制を形式上は確かにとっている。しかしながら、天皇の元首たる資格およびその統治権は憲法を権源として發していたのではなく、国民の付託によるものでもなかった。国家統治の大権は「朕ガ祖宗ニ承クルノ大権ニ依リ」（憲法発布勅語）とあるように、それは「万世一系の」継承された制度カリスマによるものであった。しかも、「3条 天皇は神聖にして侵すべからず」という、超越的な神聖性を付与されていたのである。この宗教的カリスマ継承者としての天皇が体現している実体が、「国体」であった。従って、このような「国体」と、その体現者である天皇が、議会をも超える法源であり、司法も行政も含む全ての權威の源であった。内閣（國務大臣）も、行政上の最終権限と責任を負っているわけでもなく、ただ天皇への「補弼」の任を負っているだけであった。陸海軍の統帥権も、議会や内閣を経ずして直接天皇に属していた。「天皇の軍隊」という大義名分をかざして、やがて軍部が独走しうる構造が、そこにあつたのである。

このように、戦前における天皇制国家体制は、立憲君主制に基づく法治国家という近代国家の形態を一面ではとりつつも、実態は、天皇の神權的絶対性を軸とした疑似家父長制的集権国家であった。天皇は国家の総覧者としての「統治大権」と軍の「統帥権」という世俗的權力に加えて、国家の最高祭司としての「祭祀大権」とも言うべき宗教的權威をも併せ持っていた。国家構造それ自体が祭政一致的天皇制イデオロギーによって宗教的に意

(8) 同前、166-8頁。また全体として第6章を参照。

(9) 鈴木正臣は、近代日本史の立場から、この様な身分形態を「一般臣民制」と呼んでいる。前掲「近代日本のナショナリズムと天皇制」199頁参照。

(10) 国家神道の成立や是非をめぐっては、多数の論書、研究書がある。その議論の詳細については、省略する。

味づけられ、その宗教的イデオロギーによって民衆の宗教的生活までも一元的に統制することをめざした体制であった。

この宗教的統制は、さらに憲法を始めとする諸法律によって、その根拠を与えられた。28条には、「日本臣民は安寧秩序を妨げずおよび臣民たるの義務に背かざる限りに於て信教の自由を有す」と定め、一応の「信教の自由」を保障した。この時をもって、日本に信教の自由が確立したとする見方もできる。しかし、その自由には「安寧秩序を妨げず、および臣民たるの義務に背かざる限りに於て」という条件がつけられ、宗教が「安寧秩序を妨げずおよび臣民たるの義務に背かざる」ように監督統制する任務が政府に与えられていた。この監督統制の機能は、刑法74条の「不敬罪」に関する条項と治安警察法（明治33年法律36号）、さらにファシズム化が進展しだすにつれて、ますます強化され、1925（大正14）年には「治安維持法」が制定された。

また1939（昭和14）年には、「宗教団体法」が制定され、宗教教団、宗教結社などへの保護監督の権限が、より体系的に制度化された。同法は、戦時体制の強化が要請される中で成立したものであり、従来の教派・宗派に法的地位を保証する代わりに文部大臣の「認可制」にし、また、従来の「類似宗教」を「宗教結社」として宗教行政の対象に加えることで、宗教行政の監督統制の権限を一層拡充するとともに、公安を妨げ国家目標を害するような行為をより厳重に取り締まることをめざした。また、宗教団体に精神動員を期待し、そのために公認宗教団体に対しては、財政的基盤を確立するための優遇措置を定めたものであった。

西洋的伝統における、とりわけ近代的意味における「信教の自由」は、基本的人権として重要な要素であり、原理的には無条件の自由権である。それは、かつてキリスト教会が世俗国家を超越した実在性を有していた歴史や、近代に入ってからは、「良心の自由」という個人主義的人間観に基づいた普遍的理念に発するものと考えられるようになったためである。明治憲法における「信教の自由」規定には、このような含意はなく、超越的な自由権を有していたのは、天皇のみであった。

（2）占領改革による国家の世俗化

占領軍による以上のような宗教制度の改革は、その後の日本社会と宗教に極めて大きな変化をもたらした。なかでも、日本の国家構造と国家による統治の正当性原理の大転換をもたらした。占領改革によてもたらされた国家構造は、旧体制とは大きく異なっている。三権を超越する権源であった「国体」とその観念が除去され、天皇は「国民統合の象徴」となり、一切の政治的軍事的権限を放棄した。国家権力の三権分立がはかられ、かつ法源、権源は世俗法である「日本国憲法」になり、国家の宗教性が消失して、日本は初めて近代的な法治国家、世俗国家(the secular state)として確立されたのである。「信教の自由」は国家を超えた「基本的人権」として保障された。このように、占領改革は敗戦前の実体としての祭政一致的体制を基礎とした近代天皇制国家を解体し、国家の宗教性を除去、すなわち国家の「世俗化」を実現したのである。

この改革によって、日本史上かつてない実質性をもった「信教の自由」が保障され、自由な宗教的空間の大きな広がりを日本社会に生みだした。その結果、明治期以来の社会経済的近代化にもかかわらず、前近代的な文化装置の桎梏のもとで抑圧されていた、さまざま

まな宗教的要求が解放された。終戦直後の多数の新宗教運動の展開が、それを物語っている。その中から、やがて既成教団をしのぐ新宗教教団がいくつも出現したことが、解放された自由な宗教的文化的空間の大きさを示しているといえる。これらの新宗教運動の展開を、社会参加・政治参加との関連で、第二部で追っていくことにする。

また占領改革の中で、宗教制度の改革とあいまって大きな影響を与えたものは、家族制度と教育制度の改革である。前者は伝統的な「イエ」制度を弱体化し、天皇を家長とする疑似家父長制的国家の社会的基盤を解体した。その結果、一方では人々をイエ制度にまつわる宗教から解放し、他方では、近世以来の仏教の寺檀制度や神社神道を支えてきた地域共同体の崩壊をもたらした。また後者は、学校教育を天皇制倫理の宣布教育機能から解放し、自由主義的民主主義的思想の定着をはかるうえで大きな役割を果たした。いずれも、自由な宗教的空間の拡大に貢献したといえよう。

占領軍による日本宗教制度の改革は、このようなさまざまな意義を有していたといえるが、本節で注目したい点は、日本国家から宗教的意味が除去されたことである。それを日本国家の「世俗化」と記したが、ここで宗教社会学における世俗化論との関連で、その特徴を少々考えてみたい。世俗化についての宗教社会学上の理論化がなされ、論議が展開されたのは1960年代半ばからであり、その先鞭をつけたのがイギリスのB・R・ウィルソンであり、さらにピーター・バーガー、トマス・ルックマン、ヨアキム・マッテスなどによって理論の精緻化が進んだ⁽¹¹⁾。その後70年代にはいると、世俗化が不可逆的な過程なのか、また宗教の衰退を必然的にもたらすのかというような問題をめぐって論争がおこったが、それをふまえて世俗化論の整理と統合をはかったのがデヴィド・マーティンとカレル・ドベラーレであった⁽¹²⁾。

ドベラーレによれば、宗教社会学におけるさまざまな世俗化論は、次の三つのレベルの世俗化過程に区分できるという。（1）全体社会の諸制度のライシテ化（Laicization of societal institutions）、（2）宗教の変化（Religious change）、（3）宗教への参与の減少（Decline in religious involvement）である⁽¹³⁾。このうち問題にしている日本国家の世俗化は、第一の全体社会レベルでの世俗化、別名ライシテ化（Laicization process）と関連している。

この過程は、またシャイナーによる世俗化の六つの意味⁽¹⁴⁾の区分のうちの「社会の機能的構造的分化」（functional and structural differentiation of society）と、かつて宗教によって

(11) Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society*, London: C. A. Watts, 1966. Peter Berger, *The Sacred Canopy*, N. J.: Doubleday, 1967 (邦訳『聖なる天蓋』新曜社、1979年). Thomas Luckmann, *Invisible Religion*, New York: Macmillan, 1967 (邦訳『見えない宗教』ヨルダン社、1967年). Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirch aus der Gesellschaft*, Hamburg: Furch, 1964.

(12) David Martin, *A General Theory of Secularization*, New York: Harper & Row, 1978. Karel Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept* (Current Sociology, Vol. 29, No. 2) Calif.: Sage Publications, 1981 (邦訳『宗教のダイナミックス』ヨルダン社、1992年). これら欧米の研究における世俗化過程についての多様な理解や理論を、かつて筆者も整理して検討した。中野毅「世俗化論再考の諸問題」『東洋学術研究』第25巻第1号、1986年。

(13) Dobbelaere, *op. cit.*, PP. 11-12.

(14) Larry Shiner, 'The Concept of Secularization in Empirical Research', *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 2, 1967, PP. 212-219.

担われていたさまざまな機能が世俗的機能に取って代わられる「世俗化の転移」(transposition of secularization)、制度的諸領域の合理化であり、ウェーバーが魔術からの解放と呼んだ過程に等しい「世界の非聖化」(desacralization of the world)の三要素によって特徴づけられる。さらに、この三要素は相互補完的である。

この主張を要約すれば、次のようにいえよう。近代化は社会の構造的機能的分化を伴つて進展し、かつて宗教的世界と未分化であった国家制度や政治的支配、経済活動、教育などの領域が分化して世俗的合理的な論理によって自立的に運営されるようになった。これらの領域を公的領域とすれば、宗教は家族や個人的生活などの私的領域での機能に限定され、宗教は社会統制と社会化の第一義的機関ではなくなつた。必然的に、かつて社会全体を覆っていた緊密で超越的な聖なるコスモスも、各制度に特殊化された合理的で世俗的な近代的諸イデオロギーに取って代わられ、宗教は社会秩序の正当化の機能を喪失し、社会統合の機能を失つた。とりわけ国家や政治においては、この変化が最も顕著であり、政治的権威は超自然的なものを代表する機関であることをやめ、国家権力の正統的権威は宗教的裁可に依存せず、憲法などの世俗法によるものとなつた。ここに合法的支配による世俗国家が出現すると考えられている。

また、この過程は顕在的過程と潜在的過程とに区分できる。社会の機能的構造的分化に伴う価値の妥当性の変化のレベルで定義される過程を潜在的過程とすれば、考慮された政策による世俗化の過程を顕在的過程と呼ぶ。後者の典型は20世紀初頭にフランスの教育や道徳の基礎から宗教を除去(laicisation)しようとしたデュルケムに遡ることができる。また、マルクスやレーニンおよびそれを継承する主義を掲げる党派が、国家の非宗教化、即ち「教会の国家からの分離、学校の教会からの分離」を政策として掲げ、実現して行く過程も、世俗化の顕在的過程と考えられている⁽¹⁵⁾。いわゆる政教分離制度が確立して行く過程は、明らかに顕在的過程の一例といえる。

このような世俗化論に照らして、日本国家の世俗化過程の特徴はどの様に捉えることができるであろうか。まず、日本の近代化の初期過程である明治期において、1875(明治8)年11月の教部省による「信教自由の口達」から大日本帝国憲法の成立に至る時期に、日本は立憲君主国としての法治国家の体制を一応築いたことになる。既に述べたような限定的なものながら、「信教の自由」が国民の権利として明記され、国家は近代的な世俗国家の体裁を整えた。しかし、国家による統治の正当性は超越的な「国体」論によって提供され、その体現者である天皇は「神聖不可侵」な存在であった。しかも古来の神道が「宗教にあらざる」国家の祭祀とされ、後に「国家神道」と称される体系が国家制度を覆っていたことも、既述の通りである。

この段階を第一段階とすれば、この段階での顕在的世俗化、ライシテ化は擬似的なものであったことがわかる。この過程が十全たるものとして完成するのは、本書でテーマにしている占領軍による改革によらなければならなかつた。占領改革によって、「国家と宗教の分離」という「厳格な政教分離制度」が導入され、「信教の自由」が事実として初めて保障されることになった。日本の近代化過程における国家の顕在的世俗化、ライシテ化は、

(15) Dobbelaere, *op. cit.*, pp. 5-7.

かくして二段階の改革を通して実現したことになる⁽¹⁶⁾。

この点を第一の特徴とすると、第二の特徴は、いかにしてこれらの改革がなされたかという変革の性格を見ていかなければならない。第二段階の改革が占領軍という強権によるものであったことに明らかなように、日本国家の顕在的世俗化は圧倒的な外的強制権力による政策的な世俗化によって初めて可能になった。のみならず、明治期における擬似的なライシテ化も、周知のように西欧列強諸国の強烈な外圧によって進展したことも明らかである。つまり、日本の国家制度の世俗化、ライシテ化は、いずれの場合も、日本社会の内在的要素による内発的な改革ではなかったのである。ここに占領終了後に、伝統回帰への潮流が機会あるごとに勃興してくる要因がある。それについて次節で考えていこう⁽¹⁷⁾。

第四節 伝統回帰現象の意味：占領改革の意義と限界（2）

宗教社会学の一般理論ともなった「世俗化論」から、近代日本の国家の非宗教化（ライシテ化）に限定して考えてみた。この世俗化過程が、伝統社会から近代社会への変化に際して生起する必然的過程と捉えるのが、ウィルソンらのオーソドックスな世俗化論者の主張である⁽¹⁸⁾。その立場からは、日本国家のライシテ化が占領改革によって完成し、また日本社会全体が欧米主導で近代化、民主化され、戦後の日本は西洋近代の意味で十分な近代社会として出発したことになる。従って、以下に述べるような「伝統回帰」現象は、普遍的な過程のなかでの一時的振り戻しであるか、周縁的な出来事としてしか見なされないとになる。つまり、戦後日本社会の近代化がすすみ、成熟してくれば、伝統回帰現象はなくなってくることになる。とすれば、後は傍観者よろしく、歴史の推移を眺めていればよいのだろうが、終戦直後から、近年の憲法改正論争にいたる伝統回帰論や伝統復活論の主張や運動を観察すると、そこにはオーソドックスな世俗化論、さらには従来の近代化論者が見落としていた重大な問題が潜んでいるように考えられる。それは、いかなる問題であるのか、まず占領終結後の動向を一部振り返り、そこには本質的で内在的な問題がないの

(16) 赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房、1985年、105頁以降参照。

(17) 世俗化論との関連では、それはドベラーレのいう（2）と（3）の世俗化過程に関する問題を検討する必要がある。つまり、日本社会の近代化過程における宗教の変化は、西欧における個人化(individualization)や私化(privatization)と同じなのか、また、宗教への参加者の減少(decline in religious involvement)や、極端に言えば宗教の衰退(decline of religion)が見られたのか、総じて西欧の宗教社会学における世俗化論は日本に当てはまるのかどうか、などの古くて新しい課題である。これらの諸問題については、今後、さらに研究を進めていきたい。

(18) この世俗化過程が、以上のような近代化に伴う不可逆な歴史的過程なのか、振り戻しや逆行の起こりうる可逆的過程なのか、また、欧米社会以外でも起こりうる普遍的過程なのか、西欧社会に特徴的な特殊的過程なのかという論争が、世俗化論者の間でも繰り広げられた。その問題について、筆者も検討を加え、これらの論争が現実の歴史過程を実証的検討してなされた論争というよりは、各論者のメタ理論、基本的パラダイムやパースペクティブの差異によって起こっていることを、かつて分析した。実証科学である宗教社会学の諸理論も、本質的には、「言説性」を強くもつた論理あるといえる。前掲「世俗化論再考の諸問題」（『東洋学術研究』第25巻1号、1986年）。

か、検討していくことにしたい。

講和条約の発効とそれに伴う占領の解除という戦争状態の終結後、占領改革の評価を巡ってさまざまな意見と運動が展開されたが、その中でわれわれが注目すべき動向の一つは、日本固有の伝統に回帰しようとする主張と運動である。靖国神社の国家護持運動が、その代表的な事例である。

靖国神社が太平洋戦争時の連合国によって国家主義的・軍国主義的な英雄崇拜および戦闘的国民精神高揚のための国家主義的神社と見なされ、その国家主義的軍国主義的要素の除去、国家からの完全な分離が占領軍総司令部によって命ぜられ、結果として、靖国神社は国家との結びつきを断ち、他の宗教と等しい法的基盤の上に一宗教として存続する道を選んだことは、すでに述べた。

しかし、講和条約によって独立が回復されるや否や、靖国神社の国家護持を求める動きが現れてくる。1952（昭和27）年11月の日本遺族厚生連盟の全国戦没者遺族大会において靖国神社の慰靈行事に対する国費支弁を求める決議をしたことが、その出發であった。これを契機に国家護持を求める運動が展開し、自由民主党は党内の遺家族議員連盟の要求を受けて靖国神社法案を国会に提出した。この法案は1972（昭和47）年まで5回提出されたが、いづれも廃案になった。その後、国家護持推進派は国営化法案の成立のみを目標にするのではなく、迂回路として、天皇および国家機関員等の公式参拝や外国使節の公式表敬、自衛隊の儀仗参拝の実現をめざすことになる。

この展開の中で最も注目を浴びたのは、1975（昭和50）年8月15日の終戦記念日における三木首相の参拝である。それ以前に現役の首相が全く参拝していなかったわけではないが、終戦記念日に参拝し英靈を慰靈することは、憲法が禁じた政府の宗教活動の問題に加えて、この戦争をどのように評価するのかという問題とも関係してくる重大な行為であった。この時、三木首相は私人としての参拝を強調したが、後の公式参拝への突破口を開いたことは否定できない。その結果、「戦後政治の総決算」を政策の旗印に掲げて登場した中曾根康弘首相が、1985（昭和60）年8月15日、ついに「内閣総理大臣」として公式参拝を強行したことは周知の通りである⁽¹⁹⁾。この公式参拝の強行と、最近の自主憲法制定の主張の再燃、天皇および皇室の再宣揚、政府による愛国意識の強調等が相互に関連しあった動向であることは言うまでもない。

これらの動向が意味するところを、以下、考えていきたい。まず第一に、そこで主張されている問題が「占領改革の見直し」であるという点である。それは、占領改革が孕んでいた歴史の皮肉とも言うべき弱点、すなわちこの改革が戦勝国の占領軍による超法規的な統治によるものであったことに由来する。上述の動向は、この強権的手段による改革に対する反発である。不幸なことに、わが国の「信教の自由」と「政教分離」の二段階に及ぶ確立過程のいづれもが、現実には海外からの圧力、つまり外圧が決定的な力を及ぼした。その点、西洋におけるその過程、換言すればいわゆる顕在的な世俗化が、革命などによる急激な変革によるものであれ、漸進的な改革によるにせよ、同一の西洋キリスト教文化圏において、かつその文化の内在的な要素によって内発的に生起したことと、大

(19) 靖国神社公式参拝にいたる過程と問題については、「緊急特集・靖国神社公式参拝」『ジャーリスト』84号、1985年、参照。

きな相違である⁽²⁰⁾。

第二に、この事実は、「信教の自由」や「政教分離」という理念が、日本の文化的伝統に於て未成熟な、強いて言えば内在的な契機を持たない理念であったという議論と結びついてくる。もちろん、この「信教の自由」の確立に宗教関係者の自由への要求が大きな力となつたことはいうまでもないが、そうした要求の多くは宗教団体の自治やその活動の自由を主張するにとどまり、「信教の自由」を「良心の自由」に根ざした普遍的人権として捉え主張する契機は希薄であったといはれている⁽²¹⁾。これらの理念が、日本文化との内在的な要素との程度関連性を有しているか、まだ議論の分かれることもあるが、いずれにせよ、それらの理念と制度が日本の内在的な文化としてはいまだ充分に定着したとはいえない、そのためには日本固有の伝統に回帰しようとする動きが、ことあるごとに表面化するといわれる。

この定着しない原因として指摘される点は、日本における個人主義原理の未成熟である。日本の近代化が西洋と異なり、個人主義文化の発達と相關しながら進行したのではなく、個人主義、集団主義、共同体原理との相關の中で進展したのであり、従来の世俗化論が日本へ適用しがたいのもその点を見逃しているからだという見解が、日本近代化論や世俗化論の再検討の中で、しばしば論じられている⁽²²⁾。占領軍の宗教政策も、日本には馴染まない西洋型の個人主義の存在を当然の前提とするものであったところに問題があったという指摘も、キタガワなどによってなされている。伝統的な家制度から解放され、民主主義の原理が導入されても、そのことが即座に西洋型の個人主義・民主主義の創造に結び付いてはいかなかったというのである⁽²³⁾。

しかし、この種の議論は、従来の近代化論と同じ土台に立った論議の一変種でしかないといえる。つまり、西欧近代の文化と社会を理想型またはモデルとし、他方に非西欧型の文化や社会を対置させて、どの程度対応関係があるか、内在的要素で対応性があるかという議論である。この議論の行き着く先は、占領改革の積極誘導論に見られたように、その苗床を政策的誘導や教育などによって造成すべきという主張になる傾向をもつ。逆に、内

(20) ウェーバーからベラーにいたるまで、基本的にはこの理解にたつてゐる。ワイナーの言うように、西洋文化は近代化を引き起こしたカルヴィニズムというメンタル・ヴィールスを含んでいたという主張も、その古典の一つである。 Myron Weiner (ed.), *Modernization ; The Dynamics of Growth*, Basic Books, 1966.

(21) 赤澤史朗、前掲書。

(22) Philip Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, University of Chicago, 1985. 披露「世俗化論再考序説—政治と宗教の新たな出会い—」『思想』630号、1985年11月。また、近代化論については、鶴見・市川編『思想の冒険』1975年、色川大吉編『水俣の啓示』1983年、シュー『比較文明社会論』1971年（邦訳）、浜口『日本らしさの再発見』1977年、村上他『文明としてのイエ社会』1979年等があり、望月哲也「宗教と近代化・再考」（宗教社会学研究会、1984年夏期合宿報告）において問題が指摘された。さらに、三浦耕吉郎「社会史理論の課題と社会学—近代化理論の再検討—」『思想』1987年第7号、も興味深い論稿である。また、宮永國子や山中弘らが「宗教と社会」学会におけるプロジェクト研究の一つとして「個人主義思想の再検討」（1994-98）というテーマで検討を続けていた。山中弘「宗教社会学における個人主義的パラダイムとその受容をめぐって」愛知学院大学『人間文化』第14号、1999年11月参照。

(23) Joseph M. Kitagawa, "The International History of Post-War Japan : A Reappraisal ", a paper presented for the Chicago-Rikkyo International Conference on the Post-War History of Japan, 1985. 荒木美智雄「世俗化一般か単に西洋の世俗化か、それとも新しい創造への過程か」『東洋学術研究』第25巻第1号、1986年参照。

在的対応性がないという主張が、独特の型の文化や社会が本来は形成されるべきであって、それができなかつたのは、圧倒的権力による強制や押しつけによるものであるという主張になりやすい。

必要なのは、西欧近代のモデルそのものをも相対化し、現代世界におけるさまざまな文化や社会を同じ地平において考える相対主義的で、かつ多文化主義的な視座であり、種々の文化に生きる多様な民族や集団の「世界」をできるかぎり、それらの人々の意識や観念に内在した理解をしていく必要性であろう。その態度と視座に、比較宗教学の知見が有益であることはいうまでもない。その上で、本稿の課題に即して有効と思われる視座は、M. ウェーバーの提起した「支配の正当性」問題と、近年の「国民国家論」からの知見である。

ウェーバーは、その「支配の社会学」の中で、支配とは「特定の命令に対して、一定の人々が服従を見いだし得るチャンス(可能性)」と定義し、政治的支配にせよ、宗教的支配にせよ、支配が成立するためには、支配される側の一定最小限の服従意欲、即ち服従することに対する（外的なまたは内的な）利害関心があるということが、あらゆる真正な支配関係の要件であると主張する。そして、この利害関心には通常、情緒的、および価値合理的動機が付随し、さらに、「正当性の信仰」(legitimate glaube)が加わっていると分析し、支配が存立するには、「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に、最も強く依存している」と主張した⁽²⁴⁾。

ウェーバーが定式化した「支配の正当化」というモチーフは、支配に内在する重大なパラドックスを表現している。支配の外在的な強制と内在的な正当化という、支配それ自体に固有な矛盾である。正当性は自らの内には正当化の根拠を持たず、外に求めなければならない。従って、支配の装置は強制的権力と、正当化のための権威という二重装置から成り立つことになる⁽²⁵⁾。この点を考えると、国家は常にその政治的支配の正当化のための外なる権威を必要とする。その権威の源泉として、前近代の伝統社会では明らかに実体としての宗教に依存した。神聖王の観念や国教制が歴史上広く見られるのは、その証拠である。

では、世俗化された近代国家では、政治的支配の正当性はどこからくるのであろうか。形式的には、憲法を頂点とする世俗法の体系である。しかし、法体系があるだけでは人々は服従しない。支配が存立し、持続するためには服従することへの利害関心と正当性信仰が必要である。利害関心は、司法や警察機構による刑罰として強制的に誘導される。では内的な正当化はいかに、何によってもたらされるのであろうか。

ここに、具体的な特定の宗教ではなくても、バーガーのいう、社会を覆う宗教的コスモス

(24) 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。

(25) 上野千鶴子『構造主義の冒険』勁草書房、1985年、第三章、参照。

としての「聖なる天蓋」⁽²⁶⁾、ワッハによれば「疑似宗教的なもの」と、その象徴体系が、支配あるいは統治を正当化する権威として、近代的な世俗国家にも必要であり機能することになる。しかし、バーガーも認めているように、近代的政治制度の内部における具体的な宗教の存在はイデオロギー上のレトリックにすぎず、国家統治の宗教的正統化はほとんど一掃されてしまうか、たとえ残るにしても社会的現実性を欠いたレトリカルな飾りものにすぎないということになる⁽²⁷⁾。つまり、宗教的な装いをもたない、世俗的な外皮をまとった「聖なるコスモス」にとって代わられるのである。それが、近年の「国民国家論」でいう「国民統合のイデオロギーとしてのナショナリズム」の問題である。

「国民国家」(nation state)という用語自体は、社会科学においては古くから用いられており、戦後直後の丸山真男の論文「超国家主義の論理と心理」にもでてくるが、こうした近代主義、つまり近代国家の存在を無条件で前提とする脱イデオロギー的な実証主義的立場の政治性を暴露し、今日の西欧近代に誕生した「フランス共和国」をモデルとする「国民国家」自体の問題性・限界性、すなわちイデオロギー性を明らかにして、現代ナショナリズムの諸相を捉えていくこうとするのが、近年の「国民国家論」⁽²⁸⁾である。

この立場でいう「国民国家」とは、近代的な国家のすべてをさすが、その特徴は、西川によれば⁽²⁹⁾、明確な国境の存在、(单一の)国家主権、「国民」概念の形成と国民統合のイデオロギーによる支配(ナショナリズム)、こうした政治的・経済的・文化的空間を支配する(国民議会や大統領制をとる单一の)国家装置と制度、そして国民国家間のシステムと

(26) 現象学的宗教社会学の立場から、この問題を理論的に展開したのは、ピーター・バーガーである。すべての社会は、自然・社会・人間にかか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。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ゆえに、それは宗教的コスモス=「聖なる天蓋」(The sacred canopy)としてとらえられる。歴史上の特定の教会や宗教教団は、この宗教的コスモスの提供者であり、かつ担い手の一部である。それは宗教的コスモスを具体的教義や儀礼、シンボルの体系として象徴的かつ集約的に表現する機関であるからである。このような宗教的コスモスまたは象徴的全体が、歴史的にもっとも広範で有効な正当化の手段であり、「社会制度にある究極的に確実な存在論的地位を与えることによって、すなわち单一の神聖で宇宙的な枠組みの中にそれを位置づけることによって、社会制度を正当化する」のである。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。またロバート・ペラーの「市民宗教」論も、近代アメリカ社会を国家として統合する正当化装置の構造と機能を描き出した古典である。

(27) 前掲『聖なる天蓋』、204-5頁。

(28) この研究の中心をなすのは、Ernest Geller, Anthony D. Smith, John Hutchinson, Benedict Anderson, Eric Hobsbawm, S. J. Tambia, Mark Juergensmeyer、日本人では西川長夫が代表的存在である。安丸良夫も、近年、この視点を探りいれて近代天皇制を論じている。A. Smith & J. Hutchinson (eds.), *Nationalism*, Oxford UP, 1994 がリーディングとして優れている。邦訳には、ベネディクト・アンダーソン『想像の共同体』リバート、1992年。ホブズボーム、レンジャー編『創られた伝統』紀伊國屋書店、1992年。ユルゲンスマイヤー『ナショナリズムの世俗性と宗教性』玉川大学出版部、1995年、などがある。筆者も、この観点から宗教とナショナリズムの関係について検討を加えた。中野・飯田・山中編『宗教とナショナリズム』世界思想社、1997年、序論、参照。

(29) 西川長夫『国民国家論の射程』柏書房、1998年、256-61頁。以下、西川の引用は本書による。

しての国際関係をあげている。モデルは革命後の「フランス共和国」である。とすると、近代国家の国民統合のイデオロギーといえるナショナリズムとは、18～9世紀のヨーロッパで近代的「国民国家」の成立にともなって生みだされ、表現された「宗教性の強い政治的イデオロギー」であった。「進歩した近代的な国家」の構成員として、国家と国民文化への賛美と献身、愛国心を強調するイデオロギーである。その意味で、ナショナリズムは18世紀フランスに発した啓蒙主義、その普遍主義的立場や科学的合理主義、進歩信仰の産物でもあった。50年代のナショナリズムの歴史家として有名なハンス・コーンは、20世紀は「全世界がナショナリズムと自由の覚醒」に反応しているユニークな時代であり、その世俗的な「ナショナリズムとは、個人の最高の忠誠心が国民国家に帰さなければならぬ」と感じられるような認識のあり方である⁽³⁰⁾と述べたが、20世紀前半までの期待感にあふれるナショナリズム論であった。ユルゲンスマイヤー⁽³¹⁾は、こうした近代国民国家を前提として主張されたナショナリズムを「世俗的ナショナリズム」と特徴づけ、それは西洋近代に固有な価値を前提とした「一つの宗教」であり「信仰」であると主張する。

このナショナリズムの共通な性格は「国民国家への忠誠」であるが、それを表現する言語や象徴は、各国民国家に特殊で固有な要素であり、その強調によって、自分の属する国民国家の他への優越性を主張することになる。従って「伝統」が強調されるが、その伝統は「古来から続いたもの」と主張され、信じこまされるが、ホブズボームのいうように、その多くは最近になって何らかの目的のために「創造された」ものである⁽³²⁾。吉野によれば、「伝統の創造」とは、社会が経験する変化に対応して、既存の伝統を新たな状況下で新たな目的に利用するか、あるいは新奇の目的のために古来の歴史的材料を用いて新しい伝統を作り出す行為を意味する。この行為によって、自己のアイデンティティーの再確認または再創造と、他者との差異の強調というナショナリズムの特徴がうみだされるという。

この視点に立つとき、戦後の日本における靖国神社護持などの伝統回帰運動のもつ意味が明らかになってくる。それはまさに、近代的な「国民国家」日本のナショナリズムの表出であったのであり、象徴天皇制は、はからずも「創造された伝統」であり、靖国神社は国家的英雄を祀った宗教的シンボルなのである。さらに、靖国神社の公式参拝が三木元首

(30) Hans Kohn, *Nationalism: Its meaning and history*, Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1955, p.9. 前掲『ナショナリズムの世俗性と宗教性』、26頁。

(31) 前掲『ナショナリズムの世俗性と宗教性』(阿部美哉訳)。ユルゲンスマイヤーは、現在、世界各地で頻発している民族的宗教的対立、エスニック・アイデンティティーをもとめる闘争を「世俗的ナショナリズム」に対する「宗教的ナショナリズム」の反抗と捉えたが、それはまさに、近代西洋の価値、特に宗教的に中立で世俗的な国家体制自体が内在する固有の文化的価値にたいする挑戦という性格を強く有しているからにほかならないのである。

(32) 吉野耕作「民族理論の展開と課題」『社会学評論』148号、1987年、392-407頁。また、タンバイアも、民族としての主張や感情が自明で本質的になるのかという問題を、社会化と参加の過程で心や身体に思考や感情のパターンとして書き込まれ、焼き付けられる過程として、独自の考察をおこなっている。S・J・タンバイア「エスノナショナリズム—政治と文化」、『思想』823号、58-60頁。タンバイアはまた、「自然はネイション（国民）をつくるがステイト（国家）はつくらない。ステイトを成立させるのは征服である」⁽³³⁾と主張して、近代国家と結びついたナショナリズムが破壊的暴力的になることを鋭く指摘している。同前51頁。

相や中曾根首相という政権基盤の弱い政権下で行われたという事実を指摘しておかなければならぬ。つまり、彼らは政権基盤の強化と安定のために、天皇や靖国神社に象徴される伝統を利用し、支持層の引きつけと政治的支配の正統化・正当化を計ったと考えられるのである。政権の伝統による疑似宗教的正統化は、一定の政治的効果をいまだにあげているのである。

西川長夫の立論で有益な第二の点は、ウォーラースteinの「世界システム」論を活用しながら、国民国家は単独で存立しているのではなく、国家間システムとも呼べる世界資本主義システムに組みこまれており、その結果、相互に模倣し類似の構造と形態をとると明快に述べている点である⁽³³⁾。従って、明治国家もイギリスやドイツの国民国家を模倣し、「明治・イギリス型」ともいえる、天皇制立憲君主国家を作りあげたし、戦後日本は「昭和・アメリカ型」ともいえる国家をつくりだしたのである。また、この世界システムとしての国家間システムは、平等な諸国家の関係などではもちろんなく、相互に霸權と支配をめぐる競合状態、潜在的戦争状態にあるといふ。従って、ある国家が世界システムの競争場裏に参加していくときに、「伝統を創造」しつつ近代化を進めるのであり、後発であればあるほど、その固有の伝統の強調としてのナショナリズムが表出されるのである。

その意味では、明治日本国家の形成はアンダーソンの用語でいう「対抗ナショナリズム」運動の一環であつたといえる。また、本節のテーマである占領終結後の伝統回帰現象が、1970年代以降の日本の本格的な国際化時代の開始と連動している点も理解できる。日本人の最近の日常生活が経済的な面にせよ、政治的、文化的な面にせよ、世界情勢の影響を刻々と受けているだけでなく、その事実を日本人自身が、この時代ほど自覚した時代はなかつた。海外渡航者や留学生の急増にも、それは現れている。中曾根政権は一面では国際化を政策的に推進したが、その反面、占領改革の呪縛から脱却した新生日本のナショナル・アイデンティティーの確立をめざしたのである。

(33) これらの諸点をふまえた日本に関する研究成果はまだ多くはないが、その中でも安丸良夫の論考は注目に値する。この研究の意義の一つは、近代日本の天皇制の形成を、西洋に対抗して構築しようとした国民国家日本の形成過程に登場した編成原理と捉え、一種の「対抗ナショナリズム」と見なした点にある。アンダーソンが「遠隔地ナショナリズム」を論じて、母国をほとんど見たことがないスペイン語系の子孫とスコットランド人の子孫の国である南北アメリカ大陸の振興国家でナショナリズムがより純粹にかつ強烈に出現した理由を解明したが、そのアジア版ともいえるのが近代日本であったことが理解できる。近代的国民国家モデルは西洋の植民地主義のもとで世界を席巻したが、それに対抗して富国強兵をめざした日本なども同じモデルを採用せざるを得なかつたのである。同様のことは、ヨーロッパの周辺部における一種の対抗勢力として出現した社会主義国家にもあてはまる。そして周辺部の対抗勢力であるが故に、その世俗性が徹底されることになったといえよう。前掲『近代天皇像の形成』。また、25-30頁の議論は、バーガーらの現象学社会学との接合を模索し、当時の人々の社会意識や精神動態から内在的に問題をとらえていくこうとする課題が論じられていて興味深い。

第五節 小括：原戦後世界の誕生

本研究の中心テーマの一つは、占領改革によって日本の宗教的世界はいかに変化したか、いかなる新しい宗教的世界が誕生したのかという問題意識であった。宗教的世界とは、究極的な現実として人間に圧倒的に迫ってくる世界であり、それが象徴的に表現された世界である。単に、外在的な制度や形式の世界ではなく、その内部に住む人間個人や人間集団が、いかなるものとして自分および自分が住む世界を解釈し、納得していたか、彼らに世界がいかなるものとして現象していたかという、彼らの主観的意味世界への内在的視座からの理解をめざし、その世界を描くことであった。

そのための予備的考察が、本節の目的でもある。そこで本節での以上の議論をふまえて、占領改革によって新たに誕生した戦後日本の原型的世界を「原戦後世界」と呼び、その各レベルでの変化を整理してみたい。

まず、戦後の日本社会における制度上の変化、つまり外形の形式的体系の変化を見る。政治制度の面では国民の自由と平等が保障され、その上で、国民主権が明確に規定されて議会制民主主義が確立した。経済活動の自由主義化、資本主義化も実現した。宗教制度の面では神道指令理念の法制化による政教分離原則の導入によって、宗教的自由の大幅な保障、国家の宗教性の除去としての世俗国家、法治国家の確立などとして描くことができる。さらに戦後社会の理念的側面を加えれば、個人主義、自由主義、人権などの価値が尊重され、そのうえ憲法9条に表明された「戦力放棄と交戦権放棄」条項によって平和主義が強調された。それらを通して、以後、日本は個人の尊厳と民主主義を尊重し、国際社会に健全に貢献する平和国家として再出発したとされたのである。

戦前からの連續性を示す唯一の制度である天皇制も形式上は維持されたが、戦前に保持していた属性や意義は除去され、一切の政治的権限や宗教的権威をもたない「国民統合の象徴」となり、国家元首でもなくなった。いわゆる神道との結びつきもあくまで天皇または天皇家の私的なものとされた。

神道に限らず、宗教や信仰は「公的」な場における位置や役割は全面的に否定され、宗教法人としての非課税特権などによって、公益法人に「類する」立場をからうじて与えられているが、その立場の意味は曖昧であり、戦前の残滓を引きずっているだけとも評される。基本的には、宗教信仰は「私的領域」の問題と見なされ、それによって公的な観点からの侵害や干渉をうけない「自由」を保障されることになった。

このような主として制度上の視座から見た戦後世界を、「形式上の戦後世界」と呼ぼう。この世界は、一見すると確かにすばらしい世界であった。自由と平等が無条件で賛美され、多くの自称進歩的知識人たちが絶賛してやまない理想的世界であった。宗教界においても、

「信教の自由」が歴史上かってなく謳歌され、それは多数の新宗教運動の発生と発展として結実していった。そのなかから既成宗教をしおぐ大教団がいくつも出現したことは、その自由な社会的空间の大きさを物語っている。この自由の到来を、戦後もっとも巨大化した新宗教である創価学会を戦後再建した戸田城聖は、マッカーサーを「末法において法華經を弘通する行者を護る梵天帝釈神の出現」として大いに歓迎し、受け入れていたという。このエピソードなどは、新宗教の世界での喜びを端的に物語っている。

しかしその一方で、旧来の価値や地位を引きずったままの多くのエリート層、旧支配層

が生き残っていた。もっとも、彼らの主張や声は、占領軍の圧倒的権威と権力の前に、そして一般民衆の戦後改革を強く支持し謳歌する声の前に、封じ込められてしまった。公には発することのできなかった、これらエリート層の主張と価値は、しかしながら消えてしまったわけではなく、官僚や政治家、神道家の世界で、さらに戦没遺族などの民衆層とも結びついて生き残り、隠然たる力を保持していたと考えるべきである。そして、彼らの世界は旧来の世界観と連続性のうえに成り立っており、その基盤の上に戦後世界を無言のうちに同居させているという、奇妙な世界として描かれる。占領下に文部省宗務課長として占領軍宗教課と連携をとりながら、第二節で記した法制化の任務をこなしていた福田繁の述懐は、当時のエリート層の屈折した心象風景を見事に描き出している⁽³⁴⁾。彼は占領終了後、機会あるごとに占領改革の矛盾や強引さ、問題点を指摘しているが、神道指令に対しては、「神道指令の狙いは天皇神格の否定、超国家主義の排除と国家神道の解体であり、明らかに『国体』の変革をねらっていた」「その根底にはなお『国体』の変革を秘めていた」と執拗に、かつ明らかに苦々しく語っている。

福田繁ばかりでなく、敗戦後の進歩的文化人の第一世代とみなされる矢内原忠雄や南原繁・東大総長らも、奇妙で屈折した戦後観を吐露している。矢内原が1946(昭和21)年6月に出版した『日本精神と平和国家』(岩波新書)で、彼は民族精神の重要性を説き、フィヒテの『ドイツ国民に告ぐ』に言及しつつ、日本人が敗戦後も民族的な誇りと自信を持つことを求め、さらに「民族精神の理想はその民族の指導者の中に、すなわち天皇の中に見いだすことができる」と述べているのである。また南原も、敗戦直後の講演会や議会での発言で、「新日本文化と国家建設」を呼びかけ、天皇中心の「国民共同体」の再建の必要性を説いたという⁽³⁵⁾。西川は、国民国家の本質を全く理解していなかった戦後知識人の代表として彼らをあげているが、筆者はさらに、占領改革の論理を受容しようしながらも旧来の国体を変化しても維持させようとして、奇妙にねじれた論理を表明した事例としてとらえたい。

このように日本の「形式上の戦後世界」のもとで形成された意味世界は、打ちのめされて屈折した論理としてしか表現できない「旧世界」と、占領改革とその背後にある論理と価値を歓喜して無条件で受容しようとしたする「新世界」の、対話のない重層的共存の世界であったといえる。それは形式的世界としては確かに理想的であり賛嘆せざるをえないが、そこには内実のない形式の世界、エリアーデの術語を借りれば、「中心がなく」、それゆえ「方向性」(オリエンタティオ)の見いだしれない世界であった。自由と平等も、それは何のための自由か、何のための平等かという方向性が論議されることのない、空虚で形式的な論理でしかなかった。人間は意味的世界に生きる存在である。しかし、その意味世界も中心と方向がなければ、カオスでしかなく、無意味の中に死ぬことと変わらなくなる。総体としては、戦後、日本の「公的な宗教的世界」は形式的には死んだのである。しかし、その内部には、さまざまに異なった中心と方向性を掲げた無数の群れ、集団、階層が存在していたと見ることもできる。それが前述の重層的共存の世界の出現であった。

また、「形式上の戦後世界」は支配の正当性問題が曖昧にされたままの世界でもあった。

(34) 福田繁「検証 GHQの宗教政策」、前掲『占領と日本宗教』第4部-5。引用は、555-6頁。

(35) 前掲『国民国家論の射程』266-8頁。

戦後の日本国家の統治を正当化する権威は、占領中は天皇に代わって「軍神のごとく君臨したマッカーサー」であり、その後はアメリカ合衆国であった。そうした背景に君臨した正当性の源泉を象徴したのが「日本国憲法」であった。そこから戦後憲法への異常なまでの神聖不可侵視、過度の物神化のような論理と感覚が生まれたのである。憲法が主権者たる国民の間で論議され、改変されるものであることなど、想い起こすこともなかったといえよう。その一方で、旧世界の国体の体現者であった天皇は、変容したとはいえ「象徴」として残っていた。象徴とは単なる記号ではなく、意味と方向を内在した存在である。従って、旧世界に生き残る人々にとっては、戦後世界の支配の正当性の源泉であり続いているのである。天皇や天皇家への賛美、偶像化などの現象は、その戦後的表现である。いずれにせよ、このような方向性の定まらない重層的意味世界の出現が、重層的でバラバラな方向を向いた戦後ナショナリズムの表出をも招いていると見えることがある。

こうした無方向の、または多方向の戦後世界が出現してしまった原因の一つは、いうまでもなく占領改革が圧倒的な強制権力による有無をいわせぬ改革であったこと、そのため国民各層の間で、内発的な議論と合意形成がなされなかつたことにある。もちろん、その悲惨を招いたのは日本自身による侵略戦争であったことを否定するものではない。しかし、強制的な改革の限界は、それ自体として見つめなおさなければならない。

敗戦と占領は、アメリカが主導した「文明」の勝利⁽³⁶⁾であった。そして本来ならば、その文明の基盤となり、中心と方向をあたえるキリスト教が同時に大幅に導入されても不思議ではない事態であった。しかし、バンスらの尽力によって、国家と宗教は完全に分離され、大幅な宗教的自由が理想的形式をもって実現された。しかし、そのために戦後世界の無方向性は増長され、かつ宗教は個人化され、私化されていった。その結果、「大半の日本人は、私の領域におけるあらゆる宗教の無限の自由を強度に主張し、他方、過激なまでの政教分離の原則を聖域化」する傾向すら生まれたとする批判⁽³⁷⁾が生まれることにもなったが、それはまた宗教は公的領域の問題に関与すべきではなく、内心の問題に限定すべきという、宗教の役割を局限するプロテスタント的な宗教観を前提とする主張とも重なる論理であった。その一方で、靖国神社の国営化、公式参拝の実現を戦後の諸原則を省みることなくめざしつづけ、その声は、神社全体を日本の伝統宗教として国家による保護をもとめたり、日本を「神の国」とする発言として絶えまなく噴出するのである。

(36)西川らの国民国家論が有益なもう一つの点は、「文明」「文化」概念の形成を歴史学的に探求し、フランスとドイツのフランス革命期をはさむ国民国家形成と関連づけ、それぞれが国家形成において国民を統合するイデオロギーとして誕生したことを明らかにしていることである。ルーズベルトの文明闘争史観も、それを物語っている。西川・前掲書。また同『国境の越え方』筑摩書房、1992年。同『地球時代の民族=文化理論』新曜社、1995年。谷川稔『国民国家とナショナリズム』山川出版社、1999年。中野毅「比較文化論の系譜と課題」、同編『比較文化とは何か—研究方法と課題—』第三文明社、1999年、序論。

(37)阿部美哉『現代宗教の反近代性—カルトと原理主義』玉川大学出版部、1996年、22頁。