

第二部 戦後の民衆宗教運動と政治参加

戦後日本社会は、占領改革による民主化、自由化政策により、日本史上かつてない自由と平等の社会が出現した。「信教の自由」と「政教分離原則」の法制化によって、国家の宗教性は除去され、国家による宗教教団や宗教運動への介入や妨害はなくなった。こうした「形式上の戦後世界」が、さまざまな問題を含んでいたことは前章で述べたとおりであるが、少なくとも、旧世界において抑圧されていた民衆層には戦後世界は大いに歓迎された。

その自由な空間の大きさを物語るのが、民衆宗教、新宗教運動の大きな発展である。また国家や一般社会からの抑圧や阻害が取り除かれた世界での、それらの運動は、個人の内面における信仰にとどまらず、社会的責任や社会的使命を自覚して、さまざまな社会問題への取り組みを始めていった。その社会的展開の中で本研究が特に注目するのは、戦前や戦時中には不可能であった政治の世界への参加である。敗戦直後から、いくつもの伝統宗教、新宗教から政界に進出する個人が現れ、やがて教団自身が政治参加を進めていく現象が見られるようになった。

第二部では、この在家者、一般生活者を主体とする民衆宗教である、さまざまな新宗教が政治活動を展開していく過程を追っていく。それは、戦後の新しい宗教的意味世界の創造過程を明らかにすることである。単なる歴史的記述ではなく、戦後世界の自由な空間の大きさと特徴を明らかにしつつ、戦後社会における誕生した「非公式な宗教的意味世界」の構造と内容を、「聖なる空間」論を念頭において読みとっていきたいと考えるからである。

それはまた、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、ひとり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有していたことの証明にもなる。こうした日本宗教の、また日本の宗教的世界の構造と広がり把握していくことが、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きたい。

第五章では、戦後民衆宗教の中で、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、彼らの政治参加の歴史的過程と主観的動機の意味の解明を行っていく。そして彼らの独自の「宗教的世界」の構造と特徴、直面する課題を明らかにするとともに、それを通して、宗教による政治参加が内包する、現代社会における一般的課題を考察していくことにしたい。

第四章 戦後日本における新宗教の政治活動

第一節 問題の所在

西洋におけるこれまでの宗教社会学の中で発展してきた新宗教運動研究においては、一般に新宗教運動は公的領域における問題への関心が低く、宗教の私化の傾向が顕著であるといわれてきた。それは新宗教運動が、社会の世俗化を伴った近代化と産業化の過程で社会的に剥奪された人々の間に展開した周縁的な運動であると捉えられてきたからであった。必然的に、それらの新しい運動は参加者の個人的欲求を充足させる志向性に重点のおかれた運動と理解され、その運動または集団への帰属は、伝統や家族の紐帯との関連で決定されるよりも、それら剥奪された人々の、まさに個人的選択の問題として展開してきたと考えられたのである。

他方、戦後の日本社会においても極めて多数の新宗教運動が展開したが、これまで比較的忘れられていたその特徴の一つは、日本の新宗教が政治や社会的問題へ比較的強い関心を払ってきた事実である。創価学会が公明党を結成した例はその顕著なものであろうが、それにとどまらず、各級議会の選挙に宗教団体が大きな影響力を行使しているのも事実である。また政治の分野にとどまらず、グローバルな意義を有する環境問題や平和問題などの社会問題に対しても、立正佼成会や創価学会、その他の新宗教教団による取り組みが目立つところである。この点に西洋社会の新宗教運動との相違の一つを見いだしたブライアン・ウィルソンは「日本における新宗教運動は、近代政治の危険性について極めてはっきりと気づいており、平和や公害問題などを深い考慮を要する公共の倫理の中心的課題として取り上げてきた」⁽¹⁾と述べ、日本の新宗教運動の一つの性格を西洋の運動との比較の中で描いている。他方、西洋における「新宗教は、一般に周囲の社会に無関心であり、社会の道徳的基準に影響を及ぼそうともしなければ、政府の政策に介入しようとしていない」と述べ、それらの多くは公的領域の諸問題を運動の中心的目標とする傾向が、日本の運動に比較すると弱いという指摘をしている。

本章では、西洋と対照的なこれらの性格が、いかなる宗教的、文化的、社会的条件や要因によって形成されたかという問題を、新宗教運動の政治参加の過程と動機を考察することを通して明らかにしていきたいと考える。

このようなテーマを検討するにあたって、従来見逃されがちな主要な分析概念を明確にしておく必要があると考える。特に、宗教と政治との関わりを検討する場合、国家との関係と政治との関係を峻別する必要があるのではないだろうか。その混同が、論議の混乱⁽²⁾と宗教運動が政治参加していく際に社会からの誤解を招いているからである。

国家、特にここで問題となる近代国家とは、国民国家論の検討において論じたように、一定の領土において、一定の「国民」を構成員として、独立した主権を保持し、中枢権力

(1) Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, 1982, pp. 144-5.

(2) 研究書の中にも、両者の相違と関係が曖昧で、混乱しているものもいくつか見られる。最近のものでは、中野実『政治と宗教』（21世紀の政治学1）、評論社、1998年、がその例である。

による統治作用と統治機構を有する高度に組織化された社会集団をさす⁽³⁾。国家には従って統治者と被統治者、前者による支配と後者の服従という関係が発生し、ゆえに統治や支配の正当性を根拠づけ、統治権力行使のルールを制定し、ならびに国民の権利の保障と義務づけを行う手段が必要となる。その手段を「法律」によって定めたのが近代法治国家である。従って、近代国家は権力機構をそなえた法的・政治的団体として性格づけられた組織体ととらえることもできる。

それに対し、政治とは権力の獲得や保持をめぐる抗争、および権力を行使する活動一般をさす。ここで権力とは、M・ウェーバーによれば「社会関係の中で抵抗に逆らっても自己の意志を貫徹するあらゆるチャンス」⁽⁴⁾を意味し、ある個人なり集団なりが特定の方法（制裁、威嚇、実力の行使等）によって、他の個人や集団の意思および行動に影響を与える能力をいう。従って、政治は特に国家のみに特有な現象ではなく、あらゆる社会集団について、また社会集団相互において広くみられる現象である。以上の一般的な政治活動を「広い」意味での「政治」とすれば、「国家」に焦点を合わせた権力の行使を「狭い」意味での「政治」ということができる。それは、一定の国家体制のもとで国家が政治権力を行使する、すなわち国家の立法、司法、行政などの統治行為を行う場合は「狭い」意味での政治の主たるものであるが、さらに、国家権力の掌握をめざす行為、また国家権力への影響力を確保・行使する行為も「狭い」意味での「政治」活動ということができる。

従って国家と宗教との関係とは、ある国家体制や国家構造の下で宗教がいかなる位置に置かれているか、いかなる権利を保証されているかという問題であり、また既存の国家体制に対して宗教がいかなる態度をとり、いかなる運動を展開するかという問題としても提起される。この場合、ある運動が既存の国家体制と直接対峙する場合、それを特に「政治闘争」と呼ぶことにする。さらに、その場合でも、既存の国家体制を否定したり、その変革をめざす運動は「革命運動」と呼ぶ。

他方、狭い意味での政治と宗教との関係とは、一定の国家体制下での国家の統治権力の行使に、宗教が影響を及ぼすか、また逆に、それによって宗教が影響を被るかかという問題である。この次元で、宗教が国家が行う立法や行政、司法などに、現行法で認められた方法と限定性をもって関係する運動を、宗教による「政治活動」と呼び、主体的な面を強調する用語として「政治参加」をもちいる。

本稿で取り上げるテーマは、後者つまり新宗教と政治との関係であり、主として戦後の新宗教による政治活動を考察の対象とする。なぜなら、戦後日本の信教の自由と政教分離制度の確立によって、初めて新宗教が政治活動を展開する余地が生まれたからである。しかし、新宗教運動の特徴や志向性が、周辺社会の文化的社会的構造、また特殊な歴史的経験と密接に関連していることを考慮すると、日本の新宗教運動の以上述べた性格も、日本社会の特殊な文化的及び社会構造的特徴と関連しており、また、新宗教の戦前戦中の歴史的体験に由来する面が大きいと思われる。その意味で、まず戦前戦中のいわゆる国家神道体制下での国家による宗教統制、また新宗教の国家との関係を一瞥するところから出発し

(3) 政治、権力、国家などの定義については、様々な議論があるが、ここではさしあたり、森岡・塩原・本間編『新社会学辞典』有斐閣、1996年。『哲学辞典』平凡社、などの関連項目を参照している。

(4) 前掲『支配の社会学』

たい。国家による弾圧という歴史的体験と、敗戦による日本宗教制度の改革による宗教的政治的活動の自由が保証されるという社会的条件の整備があつて初めて、政治参加への志向性がうまれたからである。

第二節 国家神道体制下での政治闘争

戦前における天皇制国家体制は天皇の神権的絶対性を軸とした疑似家父長制的集権国家であり、天皇は国家の総覧者としての統治大権と軍の統帥権という世俗的権力に加えて、国家の最高祭司としての祭祀大権とも言うべき宗教的権力をも併せ持っていた。国家構造それ自体が天皇制イデオロギーによって宗教的に意味づけられ、その宗教的イデオロギーによって民衆の宗教的生活までも一元的に統制しようとするシステムであつたことは、すでに指摘した。

そのような状況下にあつて、宗教的理念に基づく政治的または社会的要求は天皇制イデオロギーとの適合性が何よりもまず問われ、それらの要求がそれ自体として取り上げられる余地は少なかった。とりわけ新宗教運動の場合は、国家の宗教的イデオロギーに合致しない異端および淫祀邪教と見なされがちであつたのでなおさらであつた。新宗教の社会的政治的主張や運動は単なる政治活動ではすまず、直ちに国家体制との対峙、即ち「政治闘争」と成らざるをえなかつたのである。

このような状況下に置ける新宗教の政治的対応は、大別すると三つに分けることができる。第一に、公認の国家主義的神道思想には記紀神話の真の精神と原型が失われていると国家主義神道ラディカリズムの立場から時の国家を批判し、右からの革命をめざすことになる運動である。この典型的な例は大本教である。明治末年から大正にかけての「神政復古」「大正維新」を掲げた大日本修斎会・皇道大本の運動はその第一幕であり、さらに1939(昭和9)年9月に外郭的政治組織として結成された「昭和神聖会」は出口王仁三郎を統管に、右翼指導者の内田良平を副統管にすえた紛れもない超国家主義団体であつた。その綱領には「皇道の本義に基き祭政一致の確立を期す」「天祖の神勅並に聖勅を奉戴し、神国日本の大使命遂行を期す」「万邦無比の国体を闡明し」等が掲げられ、翌40年には岡田啓介内閣の打倒をめざす運動を展開した。但し、その天皇制神話に対する先取りのな異端性のために、この場合も最後は弾圧されたことは周知の通りである。

第二は、天皇制イデオロギーとの妥協またはその受容を積極的に進め、国策にも積極的に奉仕した適応型の対応である。その古い例は天理教である。それまで天皇制イデオロギーとのいかなる妥協も許さなかつた戦闘的な教祖中山ミキの死(明治20年)後、天理教は布教活動の自由・独立公認の獲得と引き換えに天皇制国家の諸政策に積極的に迎合していった。日清・日露戦争への協力では、政府に軍艦の建造費を献金したり、戦勝祈願祭を行うなど顕著であつた。昭和に入ってから、軍閥の長老・辻村楠造中将を理事長にすえ、大陸にも派手に進出して行った生長の家、村雲尼公を総裁にかついでいたため全く弾圧されなかつた霊友会などが、その例である。

第三は、天皇制イデオロギーを本質的に否定し、そのため異端視され、弾圧された抵抗型の対応である。大正から昭和にかけて、独自の神話にもとづいて記紀神話や天皇の神格

を否定し、天皇には日本統治の資格なしと真正面から批判した大西愛治郎の「ほんみち」が、その例に当たる。また、経験主義合理主義の立場から独自の教育理論を發展させ、それを日蓮正宗の信仰と結びつけて、信徒団体「創価教育学会」を設立した牧口常三郎とその運動も、この例である。日蓮は、天皇は東国の小さな島国の頭領に過ぎぬと捉えていたが、さらに日蓮こそが末法における「法華経の行者」として正法を説いており、神道を含む他宗への信徒は謗法の罪であると強調していた。その立場から、牧口らは伊勢神宮の大祓を祀ることを拒否し、不敬罪・治安維持法違反で弾圧された。

第三節 戦後占領期と宗教的自由

1945(昭和20)年8月の敗戦と連合軍による人権指令や神道指令の発令、日本国憲法の成立による信教の自由の確立と政教分離制度の成立によって、自由な宗教的空間の大きな広がりが見られ、日本社会に生みだされた。明治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宗教的欲求が解放された。そのみならず、議会制民主主義の確立と政党政治の復活によって、個人や集団が宗教的情熱や信念に基づく社会活動や政治活動を展開できる可能性が開かれた。

新宗教の政界進出は、このような自由の空気を満喫するかのようになり、戦後直ちに行われた。最も早い例は天理教である。1946(昭和21)年4月に行われた戦後初の衆議院選挙に、既成仏教教団の関係者8名に混じって、天理教教団役員の東井三代次、柏原義則が立候補し当選した。翌47年4月20日に行われた第一回参議院選挙にも、堀越儀郎、柏木庫治が、1950(昭和25)年の第二回参院選にも高橋道男、常岡一郎の各氏が立候補し全員が当選した。天理教は翼賛体制下での戦争協力を反省するかのようになり、戦後の民主主義体制にもいち早く対応していった。

第一回の参院選にはその他の新宗教教団からも多くの立候補があった。この時の全国区候補者の中から宗教関係者を拾い上げてみると、以下の通りである。

第一回参議院選挙宗教関係候補者（1947年4月）

順位	氏名	職業	党派	得票数	当落
7	梅原真隆	僧侶（西本願寺）	無	355,234	当（6年議員）
11	堀越儀郎	天理教教師	無	301,958	当（6年議員）
12	柏木庫治	天理教中央分教会長	無	290,270	当（6年議員）
17	西田天香	一灯園主	無	254,888	当（6年議員）
76	矢野西雄	生長の家教育部長	無	96,929	当（3年議員）
80	小野光洋	立正学園女学校長	自	90,683	当（3年議員）
89	来馬琢道	僧侶（曹洞宗）	無	79,282	当（3年議員）
108	阿部義宗	日基教団正教師	社	63,844	落
114	小笠原日堂	僧侶	無	61,065	落
183	鮫島盛雄	牧師	無	25,025	落
185	桑原正枝	宗教家	無	24,062	落
214	高橋重治	扶桑教教師	無	13,723	落

そのほか、立正佼成会も1947年の東京都知事選に、占領軍の民主化政策を背景に革新知事が出現する可能性があることに危機感を抱き、保守系の安井誠一郎を応援する運動を行った。また51年頃には東京都、区議選に教団幹部が立候補した例もあった。

このように日本の宗教界は、戦後直ちに実にさまざまな形で政治に参加していったのであり、新宗教も既成教団に負けず劣らず積極的であったといえる。この時期の特徴は、天理教を除けば、主として参議院に無所属で立候補している点にあり、日本の戦後政界における政党の再編成が進んでいなかった事情を反映していると共に、特に参議院は「良識の府」という意義づけを背景に、素朴な宗教的良心と情熱、また戦前の悪夢のような経験から政治的な影響力を持つとの意図などから、参加していったのである。

こうした新旧あがての政治参加の風潮の中で、一貫して政治不参加を表明した教団もあった。1949(昭和24)年9月、金光教は教団関係者から各級選挙に立候補したいという意向の打診を受けることが増えたのにもない、教団としての方針を明かにし総務部長名の通達を出した。それによると「すべての政党、政派にも等しく取り次ぎの道において救うという本来の職務の本質からみて」、教団役職者の立候補、特定の政党または候補者のために推薦、応援活動は妥当でない。教師が個人として政治に直接関わる場合は教団関係の役職名を使ってはならず、原則として役職を辞職すべきである。教会の会堂を政治に関係のある講演、集会等の会場として貸与することも教会の本来の性質上妥当でないとの趣旨の方針を打ち出した。この立場は基本的にはその後も一貫して変わらず、政治との関わりが多い宗教界にあって注目すべき存在である。

金光教を除いて、日本の新宗教は戦後の極めて早い段階から政治に参加していったが、もちろんこの段階では既成教団も含めて、各教団や立候補した宗教家の政治参加の意識が成熟していたとは言えず、戦後の民主化政策への単なる迎合であった可能性も否定は出来ない。敗戦直後の1945年9月19日に神仏基公認五三派の管長が文部省に召集され、政府から敗戦後の国民精神高揚のための協力を求められたが、少なくとも既成教団の政界進出は、この政府の要求への対応の意味あいもあったと言える。他方で、戦後おびただしく展開した新宗教を淫祀邪教視し、危険視する雰囲気も社会一般のみならず当時超国家的存在であった占領軍総司令部(GHQ)にも強く、GHQは法務府特審局に命じて多くの新宗教団を調査させ、時には解散させた。調査を受けた教団には今日も活発な活動を続けている多くの新宗教が含まれており、解散させられた教団は「惟神連盟」(1947.4.1 勅令第101号による)、宗教法人「天津巨」(1950.1, 団体等規制令による)である。

第四節 講和条約から1950年代

1951(昭和26)年9月、サンフランシスコ講和条約が結ばれ、占領が解除されるとともに日本の宗教界も新たな展開の段階を迎えた。新宗教の世界も系列化が進み、政治的立場の相違が次第に明かになってきた。

(1) この時期のまず注目すべき事は、同年10月、新宗教諸教団の連合体である「新日本宗教団体連合会」(略称：新宗連)が結成された事である。宗教法人法制定に伴う認証制

度の確立で、官庁との折衝に備えた事とGHQで法人法の立案を担当したW・P・ウッダーの助言がきっかけであった。当初の加盟教団は立正佼成会、PL教団、世界救世教、生長の家などの新宗教24教団が加盟し、初代理事長にはPL教団教主・御木徳近が就任した。この新宗連は翌年4月には日本宗教連盟への加盟が認められ、これまで蔑視されてきた新宗教教団が形の上では日本宗教界での市民権を獲得したのである。

講和以後の新宗教教団の政界進出はこの新宗連が一つの母体となるが、当初はまだ連合体としての統一した動きはなく、加盟教団が個別に参院選などで応援する程度であった。1953(昭和28)年の参院選では、PL教団が無所属で立候補した会員を応援して選挙活動をおこなった(会員の庄司彦男を推す)が、候補を落選させたうえ大量の選挙違反をだしてしまった。その他、56、59年の参議院選挙には、妙智会が無所属候補を支援し当選させているが、全体としては新宗連自体が一種の親睦団体であり、選挙への取り組みもまだ未熟で本格的なものではなかった。

(2) ただその中で、政治への志向を強く持ち、早くから愛国主義的な運動を展開してきたのが「生長の家」であった。1945年、政治結社「生教倶楽部」を結成したのを始めとし、53(昭和28)年「生長の家選挙対策委員会」、58年「国家対策委員会」などを組織している。その間、右寄りの国民運動に積極的に関与し、同年、自民党右派が主導した国民運動団体「自衛国民会議」(翌年「日本国民会議」と改称)に発起人として加わっている。この会議には修養団、大本教、PL教団なども参加したが、運動目標は、

- ①戦争の根絶
- ②共産革命を阻止する国民組織の編成
- ③非常事態発生の場合の動員体制の確立
- ④偏向教育の打倒

であった。このような運動を展開しつつ、1957(昭和32)年6月には新宗連を脱退して独自路線を明確にしなが、1964(昭和39)年、政治結社「生長の家政治連合」(略称：生政連)を結成し、政治への取り組みを本格化していった。生政連の規約によると、その事業の主なもの、①政界浄化、②自主憲法制定、③教育正常化、④日の丸掲揚促進、⑤唯物思想克服、⑥選挙応援、などが挙げられている。

(3) 講和後の日本宗教界でのもう一つの大きな変化は、創価学会の急速な発展と政界への進出である。1945年7月に出獄した戸田城聖によって、戦前の創価教育学会は創価学会と名称を改めて再建され布教への準備を進めていたが、1951(昭和26)年5月3日、戸田が第二代会長に正式に就任するやその指揮の下に「折伏大行進」を開始した。1954(昭和29)年末までには、会員数16万所帯を数えるに至ったが、同年11月、創価学会は文化部を設置し政界進出の準備を進めた。明けて55年、50余名の文化部員が任命されて4月の統一地方選に臨み、東京都議1名、横浜市議1名、東京都区(市)議に33名、全国17市議に18名が当選し、政界進出の第一歩を記した。翌年6月の参議院選挙で初の国政への挑戦がなされ、6名の候補者中全国区2名、地方区1名が当選し、全国区での得票は約百万票を獲得した。

創価学会の政界進出は戦時中の弾圧という苦い経験を踏まえ、早くから戸田の念頭には

あった。会長就任以前の1950(昭和25)年5月発刊の機関誌『大白蓮華』第7号に、戸田は「王法と仏法」と題する巻頭言を載せ、「一国の王法の理想は、庶民がその所を得て、一人ももる所なく、その業を楽しむ」ことであると政治の理想を説き、その理想を見失った姿として太平洋戦争の惨状を挙げながら、仏法の慈悲の精神が王法である政治に活かされなければならないと主張した。その後も戸田は同様の考えを「王仏冥合論」として展開し、政界進出の理念としたが、その際、政界進出の目的は日蓮正宗の国教化や政権獲得をめざすのではなく、あくまで広宣流布という宗教的目標、即ち「国立戒壇の建立」であると主張したため、後に言論出版事件で批判されることになった。

1958(昭和33)年4月戸田は没し、2年後の60年5月に池田第三代会長が就任するが、この間も創価学会の政界進出は止むことなく、参議院及び地方議会へ積極的に立候補していった。1959年の参議院選挙では6名を全員当選させ、62年6月には9名を新たに全員当選させて合計15議席を獲得し、参議院に院内交渉団体「公明会」を結成した。さらに同年9月には、参議院議員と地方議会300名の議員で政治団体「公明政治連盟」を発足させ、めざましい進出を続けた。

このような創価学会の政界進出も、当初は、政党色のない参議院や地方議会に仏法の慈悲の精神を身につけた政治家を送りだし、政界浄化と大衆政治の実現をめざすものと意義づけられていたが、やがて一つの変化がおとずれた。1964(昭和39)年5月の第27回本部総会で、「公明政治連盟を発展させて政党とする。衆議院に進出する。創価学会は公明政治連盟への支持団体・推薦団体とし、教団内の政治運動推進機関であった文化局政治部は解消する。」等が発表され、同年11月、宗教政党「公明党」が結成された。当時採択された綱領には「地球民族主義の立場で、世界平和への道を築く」「人間性社会主義をもって、資本主義、社会主義では解決できない人間疎外を克服し、大衆政治の実現を期す」「大衆と共に語り、大衆のために戦う大衆政党をめざす」等の理念が語られ、人間主義を標榜し大衆に根をおろした中道政党をめざした。しかし、同時にそれらの運動理念は根本的には「王仏冥合」という宗教的理念に基づくものとされ、宗教政党としての性格を色濃く有していた。

(4) 戦後の早い時期から、政治への不参加を貫いてきたのは金光教であったが、この段階で天理教も加わった。天理教は1946年の衆議院選挙から教団役員を立候補させ、一時最も積極的に政治に関わる姿勢を示したが、50年の参院選を最後に、その後教団としては推薦候補を立てるのを断念し、56年頃には「役員、教会長が立候補する場合には、役職を辞任すべき」という立場を明かにした。

第五節 保守政党との結合と靖国神社問題

講和後の不安定な政界に恐る恐る参加していった新宗教各教団も、1960年代に入ると、政治的態度を更に明確にしつつ政治への参加を活発化していった。このような状況を推進した要因は、公明党の衆議院進出、新宗連系教団の保守政党との結合、靖国神社国家護持問題であった。

(1) 公明党が結成された1964(昭和39)年を前後して、既に述べたように政治結社「生長の家政治連合」が結成されたが、1965(昭和40)年には新宗連も政治結社「新日本政治連合」を結成し、本格的に選挙に取り組むことになった。同連合は65年の第7回参議院選挙に事務局長の楠正俊を統一候補として擁立し、加盟教団の総力を挙げて運動し、新人としては高位の第六位で当選を果たした。この応援運動を通してPL教団や仏所護念会も初めて本格的な選挙運動に取り組むことになった。その他、生長の家も前回落選させた玉置和郎を再度擁立して三位で当選させ、霊友会も自民党の内田芳郎を推して初めて国政選挙に積極的に取り組んだ。

第7回参議院選挙(全国区)宗教関係当選者(1965年7月)

順位	氏名	推薦団体	党派	得票
3	玉置和郎	生長の家	自民	854,478
6	楠 正俊	新宗連統一	自民	742,055
10	内藤誉三郎	立正佼成会、実践倫理宏正会	自民	655,351
37	大谷賛雄	真宗大谷派	自民	489,152
39	山本 杉	全日本仏教会、仏教婦人会	自民	486,884
43	北畠教真	真宗本願寺派	自民	476,041
46	内田芳郎	霊友会	自民	457,749
【得票合計】				4,161,710
7	柏原ヤス	創価学会	公明	704,722
13	多田省吾	創価学会	公明	636,131
15	山田徹一	創価学会	公明	632,685
21	小平芳平	創価学会	公明	594,210
22	矢追秀彦	創価学会	公明	593,326
34	宮崎正義	創価学会	公明	499,665
36	原田 立	創価学会	公明	490,127
40	黒柳 明	創価学会	公明	485,903
45	中尾辰義	創価学会	公明	460,912
計9名全員当選				【得票合計】 5,097,681

このような新宗教各教団の政治熱の背景には、創価学会・公明党の急速な政界進出と衆議院への進出に警戒心を抱いたことが要因の一つであり、楠事務局長の擁立は公明党の動きの監視役となることが目的であったと言われている。さらに、そのような新宗教側の危機感とともに、政権党であった自民党にも60年安保条約改定の際の混乱に見られたような政権基盤の弱さを補強し、安定した保守政権の地盤づくりに新宗教を利用しようという思惑がからみ、両者の接近が始まったことも大きな要因であった。新宗教教団の推薦を受けた候補者が、これまでは無所属で立候補するのが習わしであったのが、この時期から自民党公認で出馬することになった事実、それは端的に表れている。一方、1964(昭和39)年に最後の長期政権になった佐藤栄作内閣が発足するが、この佐藤内閣のための支援体制を組んだのが日本大学会頭・古田重二良であった。古田は翼賛的な「総調和」運動を提唱し、社団法人「日本会」を設立して佐藤を総裁にすえ、百貨店や私鉄等の財界と国士舘大学や帝京大学などを含む私学界、さらに民社党や公明党を含む政界におよぼ横断的組織をつくろうとした。この一環として、彼は日本宗教連盟の応援を受けつつ、同年8月、社団法人「宗教センター」を設立したが、このセンターの主力部隊は新宗連各教団であり、

とりわけ立正佼成会であった。古田や佐藤はこのセンターに創価学会をも加盟させ新宗教界を一元的に統制し保守政権安定のための基盤にしようとしたが、それは実現しなかった。

(2) 独自路線を歩む創価学会は、公明党結成後も強力な支援体制を組んで同党の進出を支えた。1965(昭和40)年の参議院選挙では全国区9名の候補の全員当選を果たし、得票は500万票を越えた。そのような勢いを背景に公明党は衆議院進出の準備を進め、1967(昭和42)年1月の第31回総選挙に初めて32名の候補を立てた。結果は25議席を獲得し、一躍野党第三党となった。2年後の69年には47議席を獲得し、日本宗教史政治史上かつてない規模をもった宗教政党となった。

佐藤・古田の新たな宗教界翼賛体制にくみしなかった創価学会は、この時期革新的路線を堅持し、公明党以外にも社会的運動体の組織化をはかった。1968(昭和43)年10月、同会婦人部員を中心に「東京主婦同盟」を結成して婦人問題に取り組み、また翌年の10月には学生部員を主体に「新学生同盟」を結成し、学生運動に取り組んだ。特に後者は、当時の大学紛争の焦点であった大学立法と70年安保条約改定に反対する運動を展開した。さらに同会と公明党は、当時論議的になっていた靖国神社国家護持法案にも反対する運動を展開した。このように総体として革新的な思想的立場を堅持して運動を展開した創価学会が、諸保守陣営から危険視されるのは当然の成行きであった。また創価学会・公明党が掲げる王仏冥合路線と急速な政界進出は、日蓮正宗の国教化を基盤にした右翼ファシズム的革命路線と受け取られる要素がなきにしもあらずであり、戦後の宗教制度の基本原則であった政教分離原則と抵触する恐れがあるものと見なされた。

このような背景の中で、言論出版問題が1969(昭和44)年末から70年にかけて起こり、同会への批判書の出版妨害や公明党との関係などを巡って批判の集中砲火を浴びた。これらの批判に対し、同会は70(昭和45)年5月の本部総会において、

- ①創価学会の目標とする広宣流布は、仏教を基にした文化運動であり、政界進出はその一環であって、それ自体が目標ではない。
- ②日蓮正宗の根本道場となる本門戒壇は国立である必要はなく、国会の議決に寄って建立する意思はない。日蓮正宗の国教化は、かねてから否定してきたものであり、今後も否定する。
- ③公明党の存立はあくまで大衆福祉をめざすものであり、宗門・学会の宗教活動とは別である。
- ④創価学会と公明党の分離を明確にするため、議員の学会役職兼務をはずす。
- ⑤学会は公明党の支持団体として、各地域毎に選挙支援をするが、会員の政党支持の自由は堅持する。

等を明らかにした。

(3) 新宗教各教団の政治的立場を明確にさせた、もう一つの要因は「靖国神社問題」であった。日本遺族会は1956(昭和31)年の第8回大会で靖国神社の国家護持を決議し、これを実現させるための署名運動を始めたが、自民党も大票田である同会の動きに呼応し、64(昭和39)年には政務調査会内閣部会に「靖国神社国家護持に関する小委員会」を設置した。67年に入ると、同党遺家族議員協議会の靖国神社国家護持小委員会で靖国神

社法案の検討が始められ、さらに同委員会の私案が内閣部会の委員会に送られて、党として組織的に取り上げられることになった。このような動きに対し、日本宗教連盟が靖国神社法案に反対する声明書を発表したのに見られるように、日本の宗教界の大勢は反対し、新宗連も68年2月、靖国法案反対の要望書を政府・自民党など関係各方面に提出した。さらに69年から、青年活動家を中心に靖国神社の国家管理に反対する署名請願運動を開始した。しかし政府・自民党は宗教界の要望を無視し、同年の第61国会に法案を提出したのを始めとして、1974（昭和49）年には衆議院内閣委員会で強行採決するに至った。

このような政府・自民党の靖国神社問題に対する強硬な姿勢は、保守勢力と結びつつあった新宗教界にも大きな波紋を投げかけた。まず、この法案への対応を巡って新宗連内部に亀裂が生じ、愛国主義的主張を掲げる右派教団が脱退していった。1967（昭和42）年に世界救世教が新宗連を脱退し、靖国神社法案にも賛成の立場を明らかにしたのをはじめ、72年には仏所護念会も法案支持の立場から、これに反対する新宗連を脱退した。他方、生長の家は57（昭和32）年にいち早く脱退していたが、68年5月には青年部が日米安保条約の改定並びに憲法改正支持を決議するなど愛国主義的立場を強め、靖国神社法案の上程に積極的であったのみならず、新たな新宗連脱退教団と共に新宗教界にあって右派グループを構成し、その主導的位置を占めた。このグループは後には「自主憲法制定国民会議」（代表・岸信介）や天皇・総理の靖国神社公式参拝を要求する「英霊にこたえる会」、元号法制化を促進する協議会などを積極的に推進していくことになった。

かくして1960年代を通して、新宗教界はその政治との関わり方において大別して四つのグループを形成するにいたる。まず第一は、他教団との連合に参加せず、政治的にも独自の政党を結成して政界進出をはかった創価学会。第二は戦後改革を是認する立場から自民党内の比較的リベラルな部分と結び付いて間接的な政界進出をはかり、保守政権を支持・支援する新宗連系教団。第三は戦後改革をさほど認めず、自主憲法制定・靖国国家護持賛成・天皇復権等を教団の理念として掲げる、生長の家を筆頭とする右派グループ。第四は、教団としての政治参加を基本的に否定する金光教、天理教グループである。

第六節 政治的主体性の増大と右寄り再編

1977（昭和52）年7月の第11回参院選は、前回の保革伯仲から与野党逆転の予測もされる中で小数激戦の選挙戦が展開されたが、このような保守勢力の危機感を反映して、これまでになく宗教票の動因がなされ、新宗教各教団は多数の選挙違反を出すほどに集票マシンと化した。全国区をみると、公明党の9候補が全員当選し、59年以来の連続7回の完勝記録を作ったのを始め、自民公認の22候補の内、14候補が宗教団体の支援を受けて11人が当選し、社会も1人当選した。しかも得票百万台の大台に乗った8名のうち半数は教団票の恩恵を受けた候補であった。

第11回参議院選挙（全国区）宗教関係候補者（1977年7月）

順位	氏名	支援団体	党派	得票数
4	玉置和郎	生長の家、神道政治連盟	自民	1,119,598

6	内藤誉三郎	立正佼成会、モラロジー研究所	自民	1,071,893
7	楠 正俊	新宗連	自民	1,042,848
8	町村金五	霊友会、実践倫理宏正会	自民	1,028,981
15	西村尚次	日蓮宗、神道政治連盟	自民	942,689
17	竹内潔	世界救世教	自民	884,677
22	堀江正夫	神道政治連盟、世界救世教	自民	813,280
23	松前達郎	キリスト者政治連盟	社会	804,969
25	片山正英	霊友会	自民	798,037
28	扇 千景	霊友会	自民	790,022
37	安西愛子	霊友会	自民	738,750
45	藤井裕久	仏所護念会、実践倫理宏正会	自民	655,496
落	黒住忠行	黒住教、神道政治連盟	自民	481,692
落	望月正作	本門仏立宗	自民	348,952
落	川上源太郎	霊友会、世界救世教	諸派・無	228,292
落	藤島泰輔	弁天宗、実践倫理宏正会	自民	188,387
落	武藤富男	キリスト教諸団体	諸派・無	107,368
【得票合計】				12,045,931
16	柏原ヤス	創価学会	公明	920,669
18	矢追秀彦	創価学会	公明	839,616
21	中尾辰義	創価学会	公明	830,941
24	中野 明	創価学会	公明	802,676
27	小平芳平	創価学会	公明	790,040
31	多田省吾	創価学会	公明	772,987
32	渋谷邦彦	創価学会	公明	767,416
34	和泉照雄	創価学会	公明	753,485
40	宮崎正義	創価学会	公明	696,626
【得票合計】				7,174,456

この選挙は、しかし、新宗教の政治への関わりにおいて一つの転換点を象徴していた。まず第一に新宗教教団の集票能力が改めて認識され、後の宗政研構想を促進させたこと。第二に、教団側の政治へ取り組む姿勢に主体性が強まり、底流に新宗教教団の自民党離れの傾向が顕著になってきたこと。第三に、その結果、民社党への支持が増え、かつ教団の内部候補への切り替えが進みだしたことなどから、それがいえる。

自民党離れを促した直接の要因は、靖国神社法案であった。右派系教団を除く日本宗教界の大半が猛反対するのを無視し、自民党は法案成立をめざして国会への上程を繰り返していたが、1974(昭和49)年4月、ついに衆議院内閣委員会で法案の単独採決を強行し、5月には衆議院本会議を通過させた。ところが、続く参議院での審議では一転して廃案にしまった。このはなれわざは、神社本庁をはじめそれに連なる右派系教団や日本遺族会などの保守団体の機嫌をとる一方、反対する諸教団にも媚びを売る稚拙な政治戦術であった。しかし、このような横暴で支持団体を愚弄した自民党および田中内閣の戦術に翻弄された諸教団は、両者共に自民政権への不信を決定的なものにし、底流にあった自民離れが加速されることになった。

このような中で同年迎えた第10回の参院選では、新宗連の中心教団である立正佼成会と右派系の主導的教団である生長の家が、ともに組織内候補擁立の方針を決定し、前者が佼成学園理事の田沢智治を、後者が生政連会長・田中忠雄、同国民運動本部長・村上正邦を候補として選挙に臨んだ。しかし、靖国法案を推進している自民党と当時の田中内閣自体への国民の不信・反発にもかかわらず、相変わらず自民党公認で出馬したこともあって、

この初の試みは全員落選という結果に終わった。それでも組織内候補擁立の方針は堅持され、次々回の参院選では世界救世教も加わるなど拡大していくことになる。

自民党離れの傾向は、これにとどまらず、健全野党の育成を旗印に民社党をはじめとする野党候補者の選挙支援という形でも表れた。1976(昭和51)年暮れの衆議院選挙で、立正佼成会、世界救世教、生長の家などが本格的に民社党候補を支援したのを始め、翌77年の第11回参院選では、全国区でも、民社党、社会党各1人、日本キリスト党1人が宗教団体の支援を受け、霊友会も民社党を含む複数5候補を初めて支援した。また地方区では生長の家が民社党3名を、世界救世教が民社党の7候補全員を推すなど、野党支援の傾向が現れ始め、それは次回の総選挙で、よりはっきりした形であらわれた。

このような動向は、教団側の政治への対応に主体性が生まれてきたことの表れであり、それまでの政権政党への無条件の癒着から、宗教団体として政治に関わる意義を改めて問い直し始めた結果とも言える。さらにそこから、選挙を含む政治参加の原則や方法の見直しにも進み、各教団が直接選挙に関与する形態から、外郭の政治団体を設立し、そこを中心に運動を展開する方法がとられるようになった。1976(昭和51)年1月、PL教団は政治団体「芸術生活研究会」(略称「芸生研」)を結成したが、その意義は政教分離を厳に守りつつ、宗教心をもった政治家を送り出すためと謳われている。また、同年2月、霊友会も政治団体「Inner-Trip Ideologue Research Center」(略称「IIC」)を設立し、支援候補の選定などを行う体制が作られた。立正佼成会は、それまで主として新宗連を母体とした「新日本政治連合」(略称「新政連」)を通して選挙に関与する方針を基本としていたが、1977年の参院選での選挙違反事件で同連合が解散したのを期に、独自の政治団体「明るい政治活動推進研究会」(略称「明政研」)を設立し、選挙時の推薦に必要な情報の収集などの諸活動を行うことになった。しかし、1980(昭和55)年には政治関係窓口を渉外課に一本化し、翌年同会は「政治課題4項目」、すなわち

- ①平和主義の推進
- ②思想・信教の自由の堅持
- ③政治倫理の確立
- ④行政改革の推進

を内外に打ち出し、政治参加の原則・候補者選定の規準を明確にした。

新宗教教団のこうした新たな対応と準備を背景としつつ、1977年の第11回参院選が戦われた。各教団は74年の敗北を繰り返すまいと総力をあげ、また政府・自民党も保革逆転を許すまいと、これまで以上に宗教界の機嫌をとりつつ選挙に臨んだ。その結果が、既に述べたような集票能力の誇示であった。既成教団に比べて、次第に政治力を強めつつある新宗教教団の実力を改めて見せつけられた政府・自民党は、この巨大な票田を揺らぎ始めた保守政権の基盤として堅めなおし、選挙時の地盤割りにもより有効に機能させようと再び画策を始めた。この企てに新宗教界側で積極的にリーダーシップをとったのは、生長の家の玉置和郎、田中忠雄、村上正邦であり、そして新宗連の楠正俊が加わった。かくして、宗教団体の政治的大連合の構想が再び生まれ、宗政双方が一つの協議会を組織する計画が練られていった。しかし、政治的経験を積んできた各教団側の対応は慎重であったため、一つの協議体形成は時期尚早と見なされ、まず宗教団体の支援を受けて当選した国会議員を主体に組織される「宗教政治研究会」を設立し、後に宗教団体による「宗教政治

協議会」の結成をめざすことになった。

1977(昭和52)年11月1日、宗教政治研究会の設立総会が行われた。自民党国会議員31人が出席し、来賓として福田赳夫、大平正芳、中曽根康弘、竹下登らが顔を見せるなど、自民党各派閥がいかに関心を寄せているかが露わとなった。会長・玉置和郎、会長代行・楠正俊、事務局長・村上正邦の体制で出発した宗政研は、当面は各教団の候補者選定や集票活動の調整作業を受持ち、次第に候補者や票の割当、運動資金や運動員の協力へと進み、選挙活動全体の一本化をめざした。この研究会が自民党タカ派の若手議員と、教団でも新宗教の、しかも右派の生長の家が主導権を取って結成されたことから、宗教界の右寄り再編という声も聞かれたが、十余年前の宗教センター構想が日本宗教連盟と新宗連を中心に動いていたことを考えると、宗教界と政界との関係の重心が移動したことは明かである。同じ頃、新宗連の新日本政治連合が、参院選での選挙違反事件で解散したことは象徴的な出来事であった。

その後の中曽根政権の「戦後政治の総決算」路線と右派主導の宗教政治連合は、歩調を合わせて発展していくかに見えたが、1983(昭和58)年の第13回参院選から導入された「拘束名簿式比例代表制」によって早くも破綻をきたした。この制度の導入は、政治意識の多様化のなかで自民党離れの傾向を底流に持ちながら政治的主体性を強めつつあった新宗教界に、教団の宗教的理念に基づく政治家の選択という方針を無意味にし、政党の選択を強いることになった。しかも、自民党の候補者名簿では宗教系議員は下位に置かれ、政権党にとっては新宗教教団は単なる集票マシンでしかないことを、強権的に誇示したものとなった。

これに対し、新宗連の中核教団である立正佼成会は、中曽根首相に同会の政治理念4項目を改めて自民党として遵守するよう申し入れ、さらに候補者の勤務評定を行って参院政党化に対抗しようとしたほか、新たに新宗連の政治結社「新宗連政治連合」を結成し、体制を整えていった。最も協調的な対応を示したのは、世界救世教であった。各都道府県毎に自民党救世支部を結成し、1983初夏には既に15万人の黨員登録を終え、300万人以上の支援者を確保したと言われている。しかし、右派教団の筆頭であった生長の家は、比例代表制に反対したのみならず、選挙結果に激怒し、83年8月には生政連の活動を停止し、「日本を守る会」などの愛国主義的運動からも撤退してしまった。また、PL教団は、同年二月の御木徳近教主の死去を契機に、新教主の判断で「政治団体を教団内に結成し、選挙活動を行うことはない」と決定し、芸生研を解散してしまった。

1986(昭和61)年、拘束名簿式比例代表制の2回目の選挙となった衆参同日選挙では、宗教候補が一転して上位に置かれ、多数が当選したが、これら一連の動向は、政権党の政略に翻弄されている新宗教界の姿を浮き彫りにした。独自の政党を発展させるにせよ、保守政権党と結び付くにせよ、教団側の主体性と政治に関わる原則が、ますます問われる段階に入ってきた。

第七節 小括：政治参加の諸要因

本章のテーマの一つは、日本の新宗教教団の政治参加の過程を考察することにより、その政治的社会的関心を引き起こした諸要因を検討することであった。これまで述べてきた歴史的展開をふまえて、ここでその要因を考察していくことにする。

第一に、新宗教が政治に参加することを可能にした歴史的要因と社会的条件の変化を無視するわけにはいかない。それは言うまでもなく、占領軍による日本の政治制度、社会制度の変革である。それなくして、新宗教はたとえ戦後であっても政治活動を展開することは出来なかったことは明らかである。その意味で、日本の社会システムの「世俗化」は新宗教の社会運動や政治活動を促進したといえる。この点は、宗教の個人化、私化の動向と表裏をなしていた、これまでの世俗化論を再検討する必要性を提起していることになる。

社会的要因の第二として、日本の近代社会の特殊な構造に新宗教の政治的機能を誘発させる要因があるとの指摘を考えなければならない。そのもっとも明確な指摘は、前述のB. ウィルソンによるものである。彼は、「（日本社会には、政府から）独立した主張をなし得る、大きな自発的団体がほとんど存在しなかったために、孤立した個人と、圧倒的な権威をもつ国家との間に存在した真空領域を埋める機能は、新宗教に期待された」。「この新たな機関は、いわゆる『媒介構造』(mediating structures)としての役割を担うことになった」⁽⁵⁾と指摘した。確かに、急速な都市化と産業化、技術革新の過程で、個人はそれまでの大家族制の下で享受できた家族の庇護を失い、地域共同体の崩壊を経験した。もし新宗教がこのような家族制度や地域共同体に代わる媒介機関としての機能を期待されたならば、単に宗教的な欲求を充足させるばかりでなく、より広範な道徳的、公共的、社会的な事項におよぶ問題や関心に答える必要があったことは明らかである。従って、「より広範な人間的課題への関心を背負った機関として、（日本の）新宗教運動は、急速に発展する社会の中で古い形態の諸組織が時代遅れとなり、または機能を停止した状況下で、そこに生じた社会的真空を埋めるべき機能を果たした」ということになる。

以上述べた歴史的および社会的条件は、日本の新宗教が政治や社会問題に関与していった際の外在的条件として十分に考え得るものである。確かに、そのような条件を抜きにして新宗教の政治参加はありえなかったのも事実である。しかし、同様の条件下にあっても政治参加に消極的であったり、否定した新宗教の存在を考えると、それぞれの新宗教の内在的要因も考察しなければならない。その場合、考察しなければならない点は、まず上記の戦時中の弾圧という歴史的経験がいかなる影響を新宗教の政治参加に及ぼしたかという点であり、第二に、政治参加に積極的である新宗教の具体例を通して、いかなる特殊な要因が主要な動機になっているかという点を検討する必要がある。

第一に、国家権力による弾圧の経験とその影響であるが、戦前戦中の新宗教の大多数は、国家からの統制や抑圧を契機にして、その宗教理念を国家の正統イデオロギーと妥協させる方向で修正したが、幾つかの少数の新宗教は抑圧の体験を自己の宗教信条の正しさを証明するものと見なした。そして何れの場合も、そうした体験は「信教の自由」を最大限に尊重し、宗教を擁護する政府の樹立が必要であることを痛感させたことは疑いがない。こ

(5) Wilson, *op. cit.*, 1982, p. 145-147.

のような動機は、創価学会が公明党を結成し、他の新宗教や新宗連が政権政党と結びついていった経過の中にも見いだすことができる。

第二に、新宗教の教祖や創始者の思想に特に強く見かけられる要素であるが、時の政府や国家に対する強い批判的態度、また「世直し」への強い願望を見過ごすことはできない。このような態度や願望は、現実生活における労苦や悲慘からの叫びであり、人間としての幸福を求める素朴な願望の表出である。このような欲求が宗教的救済を求める方向へ強く結晶してきたことから宗教運動として展開したが、これらの運動はこの人間的願望と切り離して考えることはできない。従って、新宗教運動の中でも、そうした現実的欲求を宗教的救済へと転換していくか、それに留まらず現実政治や社会の変革を追求する運動へと展開するかは分かれるところであり、その分岐の決定点はそれぞれの新宗教の有する思想構造にあるといえる。その思想上の必要条件の一つは上述の迫害体験を自らの思想・理念の正当性の証明と捉える契機が内在しているかどうかということであり、他の要件は「現世内変革」への志向性が内包されているか否かである。この場合もまた、宗教的救済をめざす、または達成した個人が政治や社会問題に個人として参加していく過程を通して変革をめざすか、運動体全体が集団として現実変革に向かう運動を展開するか分かれるところである。

このような論理的区別を念頭におきつつ、これらの幾つかの諸要件を満たして政治への強い関心を持ちつつ展開した典型的事例として、戦前の大本教と戦後の創価学会を挙げることができる。大本教の場合、その政治的立場は国家主義的であったと一般に言われているが、その運動の根底には時の明治政府の、一般国民の生活水準の向上を無視した急速な近代化、産業化が生みだした劣悪な生活環境への強い不満と批判があったといえる。

大本教の教祖出口ナオの個人史は、それを物語っている。1836年、京都近郊の城下町の貧しい大工の長女として生まれたナオは、幼少の頃から実に多くの悲慘と苦勞を重ねてきた。飢餓と貧困の幼少時代に始まり、結婚してからも苦難は続き、極貧とその中での11人の子を育て、うち3人を死なせ、他の1人は精神に異常をきたし、やがて夫にも先立たれるなど、当時の婦人として考えられる全ての苦勞を経験してきたといえる。このような経験の後に、ナオはしばしば神憑りになるようになり、その神示と祈祷の効果の評判が高まるなかで大本の前史が始まった。彼女が神憑りの状態で書き出した「筆先」は1918年のナオの死まで続くが、そこに表現されている、金の亡者となった利己的な資産家への批判や世直しの主張には、当時の封建社会の崩壊から明治資本主義の勃興期における社会矛盾とそれへの強い不満と素朴な社会改革への希求を見ることができる。

ナオの、この世直しへの願望、「彌勒の世」と呼んだ新しい世界の創造への希求は、前近代的な農業社会をモデルにした反近代・反文明的なユートピア願望であると一般に言われるが、この真正の伝統に基づいた旧社会秩序へ復帰しようという主張は、より理論的な体裁を整え、かつ国家主義的な内容で表現されるにいたる。それが出口王仁三郎による「天皇中心の神政復古」の主張であった。

同様の社会矛盾への強い批判と不満を、戦後積極的に政治に参加していった創価学会の創立者・牧口常三郎の人生と思想にも見いだすことができる。1871年、新潟の小さな漁村に生まれた牧口は尋常高等小学校を卒業してまもなく単身北海道にわたり、小樽で警察署の給仕として働きながら勉強を続け、やがて小学校で教鞭をとるようになる。終生、

教育者としての人生を歩みながら、地理学の研究も怠ることなく続け、1903年に『人生地理学』を上梓したのをはじめとして、1912年には『教授の統合中心としての郷土科学研究』を、1930年から34年にかけては『創価教育学体系』全4巻を刊行した。これらの著作と教育現場での実践を通して、牧口は常に個人と社会、そして自然環境との関係を考察し、個人がその生活条件を改善するために、いかに社会的、自然的環境を操作していくべきかを教える方法を模索していった。『創価教育学体系』では、かくして個人が価値の創造者としての能力を、従って個人の幸福を生み出す能力を身につける方法を説いたといつて過言でない。

牧口の思想的立場はヒューマニスティックな個人主義であった。その立場は、当時支配的であった全体主義的、国家主義的な教育理論や政府の教育政策と真っ向から対立する立場であった。彼の著作は、昭和初期の教育や社会福祉に関する政府の政策に対する不満の体系的表現でもあったのである。時の国家政策や天皇制に対する彼の批判は日蓮仏教との出あいを通して、さらに強化されていった。

日蓮の思想、特にその政治的主張は一般に国家主義的であると言われてきたが、実際は他の仏教諸宗派の主張ほどに国家主義的ではない⁽⁶⁾。日蓮は個人における一生成仏、すなわち今世での成仏と国土の安穩という意味での立正安国を説いたが、後者の主張の視野は日本国に限定されていなかった。彼はインド、中国、日本の三国に広がる「仏国土」の建設をめざしていたのである。このような当時としては国際的な視野に立ちつつ、彼は日本国の天皇を辺境なる東国の小さな島国の棟梁にすぎぬと諸処に言い放ち、その權威の卑称さを鋭く見抜いている。天皇の權威のこうした相対化に加えて、天皇制を含む国家の世俗的權威に勝るものとしての仏法の權威を強調し、正法を尊崇することによってのみ国土の安穩が保たれると強調したのである。日蓮の仏教思想のこのような側面を考えると、彼の宗教理念には現存のこの世の秩序の全体的相対化と再構成への強い志向性を内包していることが分かる。日蓮思想のこのような性格が、牧口の教育理論と出あい、牧口の信仰と戦時中の国家による抑圧という体験の過程で現代に蘇ったと言えよう。

以上、大本の出口ナオと牧口・日蓮の思想に共通している点として、現世の秩序への強い不満と現世変革への志向性を見ることができた。前述の、迫害体験を自身の正当性の証明と捉える契機とともに、宗教運動が政治や社会活動に参加していく重要な内在的要因と考えることができよう。

最後に、日本の新宗教の政治・社会参加を促したこれらの諸要因と日本の宗教文化の構造的特徴との関係を考察して終わりたい。出口にしても牧口にしても、もう一つの特徴は社会的不満と政治的批判、そして宗教的表現とがその世界観において密接に接続しており、区分して捉えられていない点である。近代主義の立場からは、このような思想は未成熟な前近代的全体論として批判されてきたが、そのような批判は余りにも西洋近代の諸価値を絶対化した規範的判断過ぎるといえよう。R. ロバートソンは日本宗教の特徴の一つとして、この点を強調している。「そこには宗教は私的で非政治的なものであり、他方、国家は公的で世俗的であるという区別が、そもそも存在しなかったのである。換言すれば、日

(6) Brain Bocking, "Reflections on Soka Gakkai", *The Scottish Journal of Religious Studies*, Vol.2, No.1.1981, pp. 45-7.

本の宗教文化には、宗教と政治を分離しなければならないという原理的要求がなかったものであり、この分離を明確に要求する観念は西洋の特殊な宗教的文化的伝統の中で生まれた原理に過ぎない」(要旨)⁽⁷⁾。

これほど単純化して断言できるほど日本の宗教的、伝統的文化が未分化のものであるとは必ずしも言えないが、相対的にはこの分析は正しい。同時に、このような文化的特徴は、単に新宗教においてのみならず、日本の宗教文化一般に、さらにはアジア的文化が前提としている基本的世界観のレベルにおいても見いだすことができる。聖なるものと俗なるもの、宗教と政治、宗教と国家という二元論的区別の原理は、日本の文化的伝統一般には必ずしも馴染みのある原理ではなかったものであり、一種のホリスティックな世界観こそが伝統であったのである。そうした文化的特殊性が、新宗教の世界観に強く反映していることも、政治的社会的参加を促した文化的要因と見なすことができよう。西洋的二元論の諸原理が社会の基本原理として貫徹されたのは戦後であり、その「近代的原理」が十分に定着したとはいまだに言えない。その文化的葛藤が、新たな統合的日本文化を生みだしていくか、これから益々問われるところである。新宗教の展開が、その文化的発展のある種のメルクマールになってくるとも言えよう。

(7) Roland Robertson, "Globalization, Politics and Religion", in Beckford and Luckmann (eds.), *The Changing Face of Religion*, London: Sage Publications, 1989.

1989