

【第2部】現代社会における国家と宗教

天地の公道⁽¹⁾

日本戦中期における宗教と国家

マリリン F・ネフスキー



一 はじめに

明治維新（一八六九年）から第二次世界大戦終戦まで、とりわけ戦中期（一九三〇—一九四五）における日本の諸制度の発達というものは、政府の政策と複雑かつ密接に結び付けられていた。⁽²⁾ 第一次世界大戦後には、一つの

自由主義的潮流が発生したが、一九三三年における関東大震災と一九三〇年の昭和恐慌における経済的社会的な不安とによって、その動向は衰えてしまった。⁽³⁾ 一九三一年の満州事変と、それに続く社会的急進主義者と保守主義者との闘争は、この自由主義的な動向を停止させ、それを超国家主義と軍国主義との発達へと置き換えてしま

ったのである。

宗教も、同様に支配的なイデオロギーのくびきの下につながれることとなった。政府は神社神道を統制し、個人的な宗教的感情あるいは宗教的帰属を無視して、人々に神社崇拜を押し付けた。政府の指導者達はこの行為を、神社神道は一つの宗教ではなく「国家と国民の道徳性の源泉」⁽⁴⁾であると主張することによって正当化した。支配的なイデオロギーと日本の宗教との関係はどのようなものであったのだろうか？ 国家⁽⁵⁾の行った宗教統制はどの程度まで成功したといえるのだろうか？

国家による統制は二つの形をとって行われた。一つは、公然と宗教団体を統制することを意図した制限的法令であり、そしてもう一つは、ひそかに日本人を操作することを企図したある特定の宗教的なイデオロギーへの教化であった。私はここで、「イデオロギー (ideology)」という用語を軽蔑的な意味において使用するのではなく、むしろカール・マンハイム (Karl Mannheim) に従って、「ある所与の歴史的、社会的状況に不可避免的に結びついているものの見方や、世界観 (Weltanschauung)」、それに

結びついている思考様式 (style of thought)⁽⁶⁾」として使っている。

社会史家であるシリル・ポウレス (Cyril Powles) によれば、ある社会における政治的指導者は、その社会における生や死の意味についての基礎的な信仰や価値を統制したり再発動させることによって、イデオロギーを巧みに利用する。この点において、イデオロギーは宗教的な領域に足を踏み入れる。それらの観念は、それ自身存在論的な生の基礎に関連しており、独自の「固有の (intrinsic)」力をもっているのである。⁽⁷⁾ この「固有の」力の統制や操作を通して、統治エリートはその行動の修正と支配的地位の正当化とが出来るのである。

私は、宗教的イデオロギーという術語によって、宗教的理念や価値、信念が何かに利用されているということの意味させている。⁽⁸⁾ 統治エリートがどのようにに決意したとしても、宗教的イデオロギーを簡単に上から押しつけることはできない。それを成功させるためには、深く根をはった信念や価値の源泉から導き出してこななければならない。戦前の日本の宗教的イデオロギーは国家や共同

体、家族に関する伝統的な価値や感情から導き出したものであり、それらに再び働きかけ、政治的目標へと振り向けたのである。⁹⁾

どのようにして、日本政府は組織宗教 (organized religion) を統制しようと試みたのだろうか? どのくらい、この試みは成功したのだろうか?

二 制限的立法

明治時代 (一八六八—一九二二) の初期において、日本政府は宗教団体を制限する法律を公布した。神社を統合し、仏教の特権的な地位を剝奪するための諸政策が決定された。近代化と産業化の結果としてもたらされた人口統計学的な変動は、家族を解体し、共同体の連帯を浸食した。これらの変動は、政府の宗教政策と結合することで影響を拡大し、組織宗教への国民の形式的な加入を減少させることになった。第二次大戦のはるか以前に、寺院や神社は社会経済的な支持の多くを喪失してしまっていたのである。

石田雄によると、日本人の多くは組織宗教に対しては

『Christian Yearbook』¹²⁾は、仏教への関心の復興は、大いに「危険思想の矯正手段として」政府によって促進されたものであり、政府は他の宗教運動もこの目的をよく達成するために奨励していた、と報告している。¹³⁾この現状を支持していなかった諸宗教団体は、疑いもなく最も破壊的な集団と考えられていた。丸山真男が論じているように、一九三〇年代の十年間は、心理的な強制が全ての面に渡って浸透した時代であった。¹³⁾他の諸制度に加えて、宗教もその圧力の矢面に立たされたのである。

第一次世界大戦終戦から、一九三〇年代の初めにかけて、新宗教運動が政府の制裁にもかかわらず活発になった。しかしながら、一九三〇年代の初頭に、政府は宗教活動をさらに制限する反宗教的な法案を導入した。人々にそうした宗教運動とかかわりになることを思いとどまらせるためにあらゆる努力がはらわれ、様々な新宗教の指導者達は投獄され、土地を没収され、建物は破壊された。¹⁴⁾

千年以上もの間、政治的指導者達は宗教を社会統制の有力な道具であると考えており、それを支配する最も効

いつでも比較的無関心であった。組織宗教への参加は、宗教的に啓発されたからではなく、むしろ行政指導による場合が多かった。¹⁰⁾日本の歴史を通して、組織化された神道と仏教は、その外面的な形態を永続させてはいたが、ある意味で日本宗教の周辺に存在していたのであり、人々はみずからの信心を、もつと個人的で地方的な用語で表現してきた。

それにも関わらず、諸宗教団体の統制は、戦前期の日本の権力者達にとって優先事項であり続けていた。明治維新以来、日本政府は、組織宗教との協力を確立する政策をとってきており、ナショナリズムや後の軍国主義の高揚のために、それらの組織宗教——とりわけ神道——を利用してきたのである。神社における崇拜は、真の日本国民であることの一つの実践的なテストと見なされた。¹¹⁾国家的神社と同様、地方の神社も新しく発展しつつある国家的祭祀の所在地となる威厳を付与されたのである。

戦時中、政治的指導層は日本の宗教をますます操作していった。一九三六年の『日本キリスト教年鑑』(Japan

果的な手段を追求してきた。政府が用いた手段は一九四〇年に制定された「宗教団体法」であり、主に宗教組織を取り締まり、それらの団体を戦争努力へと動員するためのものであった。この法律の規定によれば、新たに創設された宗派の創始者は、すべての宗教団体を管轄する最終的な権限を有する文部大臣へ公認申請を提出しなければならぬ。既設の宗派であっても、同様に再登録し、新たな宗派の申請と同じく細部に渡った報告をせねばならなかった。

要するに、宗教団体法は「政府に対し、すべての宗教団体あるいは宗教指導者を完全にかつ即効的に統制するための機構を提供した」¹⁵⁾のである。日本の宗教を統制するために政府の下した決定の頂点をなすこの法律は、また、その時代を通して徐々に進展してきた宗教に対する心理学的統制の最終的な集大成でもあった。

その統制を容易にするために、政府は活動を許される宗派の数を削減した。数多い神道系宗派のうち、宗教団体法が認可したのは僅か十三派のみであった。五十六派の仏教系宗派は二十八派に整理され、一方、キリスト教

系の団体は僅か二派（ローマ・カトリック教会と日本基督教団）のみが公式に認められただけであった。⁽¹⁶⁾

三 日本の宗教

統治エリートは、組織宗教を政府の統制に従わせながら、他方で、人々をナショナリズムや後年の軍国主義の終わりの時代へ引きずり込んでいった。この時代、日本人はみずからの生活や環境に、意味のある統制を及ぼすことなど、全く出来ないという無力感を感じていた。彼らに起こっている社会変動の原因や意味は、彼らには理解の及ばぬところであった。政治的また社会的諸制度は、彼らの不安を和らげることが出来ず——実際、それら自体が大きな不安の原因であった——それゆえ、彼らは救いや安全のための最も身近な手段に期待をよせるようになった。「彼らが近づくことのできたものは、彼らの宗教的伝統以外にはなかった⁽¹⁷⁾」のである。

第一次世界大戦以後に、新宗教運動は急増している。しかしながら、これは何も目新しい現象ではない。日本における新宗教運動は、急速な変動期や、大きな不安、

貧困や疾病の中で発生する傾向があった。既に、徳川時代（一六〇三—一八六八）末期には、政府の統制下にあった組織宗教が停滞し形式主義におちいついたために新宗教運動が急増していた。⁽¹⁸⁾人々は、彼等の肉体的、精神的そして霊的な問題に対する直接の回答を与えることの出来る信仰を求めている。新宗教運動は、現世的な解決法によって、現世的救済を求めている人々の願望に呼びかけたのである。すなわち、新宗教運動は、逆境から信者を救い、疾病から健康を取り戻し、不幸の犠牲者には、幸福を与えることを約束した。彼等の要求に応える試みの中で、新宗教は人々に人生における新たな目的を与えたのである。

社会統制装置としては効果的であった政府の諸制限措置は、日本の民衆宗教に対しては根本的な影響はほとんど及ばなかった。一九三五年の『日本キリスト教年鑑』⁽¹⁹⁾は「顕著な……宗教に対する深い関心が起こっている」とコメントしている。文化人類学者であるジョン・エンブリー（John Embree）は、一九四一年に出版された『アメリカン・ジャーナル・オブ・ソシオロジー』に発表し

た論文の中で、戦時中のデータを論じながら、地域的なレヴェルにおいては、神道や仏教の慣習が継続していたと記述している。

神道の祭儀には、村落共同体全体の繁栄を導こうという社会的価値が維持されている。戦争の混乱と崩壊状態において、そのような祭儀は、共通の信仰や感情を強化し、存続させることを通して、地域集団の連帯を維持することに役立ったのである。葬儀や追悼式やそれに伴う様々な先祖崇拜の諸儀式は、家族の死去による社会的な喪失感や絶望に対処することを手助けした。それらの儀式を通して、人々は、世代を超えた家族の連続性に対する信仰に基づいた安心感を維持していたのである。⁽²⁰⁾

一九三〇年代は、満州事変以来の、国家にふりかかった一連の危機によって引き裂かれた十年間であった。人々が「宗教的心情の奥地に避難しようとした⁽²¹⁾」のは当然であった。

組織宗教に対する政府の干渉にもかかわらず、民衆レヴェルにおいては、神道と仏教が、地域的な民族伝統と融合して生き残ったのである。

四 日本の宗教的イデオロギー

日本社会において、イデオロギーは常に特殊な役割を演じてきた。記録された歴史の初めから、宗教と国家との機能的な統一が存在していた（祭政一致）。すなわち日本における政治は、祭儀と儀礼の運営から区別することが出来ない。日本社会の原始的な段階において、統治者は、また高等司祭でもあったのであり、「政府の第一の関心は、神の意志を知ることと実行することであった」。⁽²²⁾

明治維新とともに、政府の権力者達は、天皇が宗教的最高位者であるとともに国家の首長として考えられ、皇室の儀礼は国家の儀式であると考えられていた古代へと回帰しようと努めた。明治時代以来、代々の政府の大部分が、国家と宗教の機能的統一を追求し続けてきたのである。⁽²³⁾

一九三〇年代におけるナショナリズムが高揚していくにつれ、祭政一致の原則の大規模な復興が起こった。戦時中には「天皇と皇室において行われた神道儀礼は、日

本の国体の最も中心を成すものであるとして考えられていた⁽²⁴⁾。このことは国会議事録（一九三七年三月十九日）の中の林首相による声明において、はっきりと表現されている。

宗教的儀礼と政治的統治との統一の原則は、我が帝国の独自性の中に存する。ほば三千年の近きに渡って、我々は皇祖の霊を奉ってきた。

……太古の源泉へと回帰することによって、皇祖の精神を実現させることが必要である。それゆえに、私は国家と宗教との統一という政策を取り上げたのである⁽²⁵⁾。

祭政一致の原則は、政府の否認にもかかわらず明らかに宗教的次元を有する国家的祭祀——国家神道（State Shinto）——のための土台を提供した⁽²⁶⁾。すなわち国家神道は究極的な目標と価値と、それらを支える権威主義的な道徳律とを国家にもたらした。それは古事記と日本書紀という選択されたテキストに基づいた神話の形成をもくろんだ。国体イデオロギーという教義体系を有し、天皇

ものであつて、それゆえ、それは善悪を超えているものであるということが出来るのである⁽²⁷⁾。

しかしながら、超越的な概念としての国体は、日本人の理解を超えていた。というのも日本文化の最も顕著な特長の一つは、超越的なものへの信念の欠如であるからであつた。石田が主張しているように、日本の民衆は「ほとんど常に現世的な精神傾向」を持っているのである⁽²⁸⁾。近代以前には、日本人は、幸運をもたらすと考えられた神々を崇拜していた。日本において仏教が、公的なレヴェルと民衆的レヴェルとの両方において、広く受容されたのは、それが現世的な要求と関心とを満足させることにおいて、地域的な伝統よりもより効果的であると考えられたためである。呪術的な呪文と神々は、仏教の礼拝のみに見られたものではなく、平安時代（七九四—一八五）には既に民衆の生きた信仰として定着していた⁽²⁹⁾。日本の民間宗教の諸儀式は何にもまして直接的な救済や、現世における具体的な利益とに常に関係していた。新宗教もまた、この民俗性の一部として、同様に強い現世的な性格を持っていた。

を含む神々への信仰を表明していた。神道は、以上のように、共同体の連帯と極めて密接に結合していたために、その受容は、国家に対する忠誠の証とみなされた⁽²⁷⁾。

明治維新の初めに、統治エリートは日本には西洋とは異なり、民衆の心を鼓舞するために利用出来るカトリック教会⁽²⁸⁾のような強大な宗教的集団が存在しないというところに気がついた。伊藤博文の指令に従い、明治の指導者達⁽²⁹⁾は、そのような宗教制度を創設することに努めたのである。

この宗教的制度の根本にあるものは、国体の原則であつた。国家政体、国家の実体あるいは国家の本質というように様々に翻訳される国体概念は、国民を統合するのに役立つ超絶的な力として公式化されたのである。一九三五年の『日本キリスト教年鑑』の論説は、その時代のかたりの人々が国体イデオロギーを「ある種の宗教的価値」を持つているものとして理解していたことを示している。「それは単に政治上のものではなく、絶対的な正当性を持つており、その権威は政治上のものではないのと同様に、経済上のものでもない。それは宗教的な

しかしながら、現世的利益という関心が第一位にあるということは、かならずしも日本人の宗教的感情の欠如を意味するものではない。現世における生活を向上させるであろうような現実的な利益に対する関心は、現世を高め充実させるものとして理解されている仏や神に対する日本人の崇拜に適合している自然な結果なのである。日常生活においては、聖なる世界と俗なる世界との間には、ほとんど区別されなかったのである⁽³³⁾。

民衆の理解を超えた超越的な概念としての国体であつたけれども、それは社会的生活が営まれる上で必要な枠組みを与える社会学的概念としては、効果的に働いたのである。この枠組とイデオロギー的な下部構造とを効果あらしめ、維持するために、ある大規模な社会化的プログラム計画が考案された。

極めて大規模なプログラムが必要であつたという事実が、まさにこの時代の人々の間に神秘的な意識が総体として欠落していたことを示している⁽³⁴⁾。社会化的プログラムは、ある効果的な手段を要求した。（それが教育制度の改悪と利用であつた。）

五 教育システム

社会化の過程を抜きにして、その価値体系の内面化を促進し、忠誠を要求することのできる国家は存在しない⁽³⁵⁾。近代社会のほとんどにおいて、教育システムは、民衆を支配的な社会的価値へと社会化するための最高機関である。「社会化の過程における一つの道具としての学校は、社会的行動を教育体系の中に内在化された社会的価値や態度へ従ったものへと教化あるいは修正するのに貢献する⁽³⁶⁾」。「日本のように、政治的な教化という目的のために非常に体系的に」教育システムを使用した近代国家は——全体主義国家を除けば——ほとんど存在しない。明治時代初期の政府指導者達は、来入してくる西洋思想の流れと伝統的な価値や概念との葛藤に直面した。彼等は、日本の諸価値を脅かすことのないように西洋の知識を調整しうる一つの近代的な教育システムの必要を認識したのである。

戦前期の教育政策に関する最終的声明は、一八九〇年に發布された教育勅語であり、第二次世界大戦終戦まで

影響力を保ち続けた公式的な教育政策であった⁽³⁸⁾。本質的に、教育勅語は、天皇を筆頭とする政治的権威に対する忠誠と服従とを教化する努力の一つとして發布されたのであった。しかしながら、明治期の指導者たちは、より以上の柔順な同調を望んだ。彼等は「自発的で熱狂的に国策を支持する市民達をつくり出すことを教育に望んでいた⁽³⁹⁾」のである。

教育勅語は、二つの方法で機能した。一つは、公教育に対する究極的な規範を提示する声明としてであり、もう一つは儀礼的式典における崇拜の対象としてである。勅語は日本民衆の根底に流れる情緒に訴えかけ、働きかけた。「生き神」の觀念が、社会政治的ヒエラルキーの頂点としての天皇の姿の中に具現化されたのは、その例である。神話的歴史が天皇の権威と尊厳とを中心とした制度に根拠を与え、同時に、天皇は「生き神」——日本民族の皇祖神の子孫——であり、究極的価値の体现者であると考えられていた。このようにして、忠と孝の論理は相まって、天皇への崇拜と絶対的服従の論理へと高められた⁽⁴⁰⁾。規範的声明としての教育勅語は、天皇制に正当

性を与えたのである。

教育勅語は一八九一年、生徒や教職員によって尊崇されるべきものとして学校に送付され、聖体としての「御真影」と合体した。学校で頻繁に行なわれる式典の間、国旗が掲揚され、御真影が礼拝され、教育勅語が厳かに奉読された。ハーバート・パッシンによれば、

勅語の奉読は、世俗的な文章の朗読ではなく、まるで呪文の朗唱であった。奉読者は、その聖なる巻物を恭しく運ばなければならなかったし、白手袋をはめた手で捧げ持ち、感動的かつ完璧に読まなければならなかった。それらは極めて聖なる象徴物であったので、例えば火災が起きた場合には何物にも先んじて、たとえ生命の危険を冒してさえも守られねばならなかった⁽⁴¹⁾。

教育勅語は、以下のような官製の教義を国民に教育する基礎となった。すなわち、日本は共通の先祖をいただく唯一無比の家族国家であり、天皇は皇祖の直系の子孫であって、従って神性を有し、彼自身において国家と国

民の統合を体现している、という教義であった⁽⁴²⁾。

このような教育政策を遂行するために採られた教育学上の方法は、道徳教育（修身）であった。そして、「道徳教育においては、儒教道徳が根本とならねばならない。人々は、そのうえ忠誠や作法に尊敬を払わねばならない。その後、各々の分野での学習が個人の能力に応じて進められなければならない。かくして、道義と知識の両者が習得せられ……そうして初めて、わが国独自の精神が世界に決して恥じることもないものとなるのである⁽⁴³⁾」と主張されたのである。

教師は、道徳教育を学習科目における最も重要なものとすることを要求された。道徳の授業は、小学校から中学校にいたる全てのクラスで、少なくとも週に一度は行なわれた。また、この道徳教育は他の授業科目や学校生活の様々な局面にまで、織り込まれていったのである。

すなわち、歴史や地理、そして算数や音楽の時間にまで、さらに学校の種々の集会にまで入り込んでゆき、学校集会はさながら「天皇への愛国的式典」となっていた⁽⁴⁴⁾。

権威当局は、道徳教育の効果を確実なものとするため

に——初等学校で使用される教科書という——教育の最も形式的なレヴェルにおいて、当初は認定を与え、次には内容の指定をするようになった。修身の教科書の一九一〇年の改訂版において、政府は、忠孝の大儀について初めて公然と陳述した⁽⁴⁵⁾。中等高等学校は、一九四三年までは使用する教科書を公認されたものの中から選択をすることが許されていたけれど、細部にわたった文部省のカリキュラム指導要綱は教科書の選択にも関わらず、教育に変化を加える余地はほとんど残されていなかった。儒教倫理に基づいた教科書だけが、公立学校のシステムにおいて、使用することが許可され、あるいは命ぜられていたのである⁽⁴⁶⁾。権威当局は、明治維新以来、忠義と孝行という儒教の徳目を強調してきたが、一九三〇年代に達するまでもなく政府はそれらの概念を実際の、また政治的に方向づけられた教育計画へと統合していったのである。

一九三〇年代を通して、日本政府は、その思想教化計画を強化し、家族制度の大いなる重要性、祖先への恩、天皇に対する忠誠の要求等を強調し始めたのである。そ

れは、日本人に天皇の子として国民はすべて親族であり、神からの同じ遺産を共有しているのだという信仰を育成することを目指していた。先祖崇拜は「同時に、最高の孝行の表現と最高の忠義の形式⁽⁴⁷⁾」であったゆえに、先祖に対して正しい尊敬を払うことには、最高の優先権が与えられていた。

一九三〇年には、新しく日本史、倫理、宗教そして文化の課目が導入された。一九三二年には、国立精神文化研究所が、「外国の観念が国家に及ぼした衝撃の再検討と、国体をより理解し易いものとする為に」創設された⁽⁴⁸⁾。一九三三年には「日本精神」という標語が、民衆的なスローガンとなった。一九三四年以前に、近代的な国体概念が、天皇の中心的地位を強調しつつ、はっきりと規定されたのである⁽⁴⁹⁾。

一九三二年から、日本の権威当局は、教育への統制を強化した。学校制度それ自体が編成し直されることはほとんどなかったが、カリキュラム内容は、より激烈で、盲目的愛国主義の性格が強いものとなった。政府の指導者達は、「伝統的な日本精神」の発展にその努力を集中し、

国家的祭祀を各学校へより密接に結びつけ、学校において、「その教義が教授され、生徒たちはその儀礼に参加することと、神社の式典や国家的な祝典には神社へ訪問することが要求された⁽⁵⁰⁾」。

三〇年代の終わりから、第二次世界大戦の終戦まで、政府の指導者達は、国体イデオロギーを強化する為の絶え間ない、また油断のない努力を払ってきた。道徳教育は、全ての初等学校や中等学校で重要な役割を演じ続けていた。本質的に、日本の教育は、国体への信仰を強化するようになる日本化された儒教徳目を、学生の中に浸透させるために計画されていたのである⁽⁵¹⁾。道徳教育は、家族国家の概念と忠義と孝行の統一とを教化し、そして、一九三〇年代には、日本の天皇に対する道徳的使命を持った学生を教育することを目指していたのである⁽⁵²⁾。

一九三〇年代初頭に使用されていた倫理の教科書は、すでに多くの儒教概念を含んでいたのだが、日本的儒教を成立させるための更なる努力がはらわれた。初等学校や中等高等学校における必修の道徳で使用する教科書は、家族生活に基づいた徳目としての忠義と孝行や社会

的調和、天皇に対する個人の尊敬の念などが称賛されていた。他の課目の教科書は、その課目それ自体が倫理と道徳との学習となるまで、何度も加工されていた。新たな改訂版はそれぞれ、より「精神的な」態度で、過去の出来事を再解釈していくものとなったのである。

多くの書物や論文が、儒教思想を日本精神や伝統的な日本の風習とに結びつけようとしていた事実は、儒教と仏教と神道の混合物(an amalgam)が、日本の指導者達のイデオロギー上のプログラムにおいて、ある重要な役割を演じたことを示唆している。ナショナリズムの潮流の高揚にともない、それらの諸観念は、日本の行動の正当化と道徳的な解釈とを準備するために、再び加工されたのである。

一九三〇年代の半ばに、軍国主義者が権力を握るにつれて、国民教化計画はより一層考慮されるようになり、「正統性と統一性に対する要求は、思想統制を行う公的機関を生み出した⁽⁵⁵⁾」。一九三七年に日中戦争が勃発して間もなく、政府は、国家的な精神と信念とをさらに強化するために計画された「精神総動員(spiritual

mobilization)」を進展するための計画を発表した。教育、報道出版、ラジオ、そして映画が、イデオロギー的な主張を強化するために利用された。⁽⁵⁶⁾ 社会化の媒体として効果的であるそれらは、政府に対する公共的な支援の強化や士気を高めるために動員されたのである。講演、新聞、そして白書が様々な政府各省庁によって公けにされ、国体が議論された。外国映画は、天皇の臣民としてふさわしい行動や態度を映像的に表現した日本映画に置き換えられた。⁽⁵⁷⁾

「一億一心 (one hundred million hearts beating as one)」や「天業開闢 (spreading the Emperor's mission to every corner of the earth)」のようなスローガンが、広く引き合いに出され、公示された。町や村、隣組が地域的な政府支援を提供するために動員された。戦没者に対する儀式、神社における参拝、軍人への援助が、この支援を強化するために、様々にとりおこなわれた。⁽⁵⁸⁾ 既に、政府統制下にあった諸宗教団体もまた、精神動員に参加した。その年のうち、仏教、神道、そしてキリスト教の指導者達は幾度か合同会議に参加し、最終的に、大政翼

賛会 (the Greater Unity League) として知られる、一つの永続的な宗教間組合の結成をみたのである。⁽⁵⁹⁾

一九三七年に文部省は、『国体の本義』を精神総動員運動を支援するために発行した。国家の公式見解を定めるものと性格づけられた国体の本義は、「教育勅語に具現化されている教育哲学のひとつの解釈」として役立てられたのである。⁽⁶⁰⁾ それは日本国家の精神的な基礎を説明し、「日本国家主義の今日のバイブル」となった。⁽⁶¹⁾ 『国体の本義』は、教育を国家と宗教との統一にとって欠くことの出来ないものとして取り扱うことにより、祭政一致の概念を修正したのである。

主に教育者の手引書として書かれた『国体の本義』は、小学校から大学レヴェルまでの教職員達に配布された。中学校以上の学生達のみが奉読することを要求されていたのであったが、実際には勉強会が要請され、すべての小学校や中等高等学校の教師達によって議論され、読まれていたのである。⁽⁶²⁾ 『国体の本義』は、実際には、教育勅語 (一八九〇年) において具体化されていた理念の一解釈などではなく、それを強烈に補強したのである。『国

体の本義』は忠孝の大義の強調に加えて、政府と宗教との密接な関係 (祭政一致) を強化したのである。

天皇は本質的に、宗教的儀礼を通して皇祖と一つになる。皇祖の威厳ある霊に対し、人々を支え、繁栄させることで応える唯一の人間であって、その人間に人々は統治される。それゆえ、宗教的儀礼の執行と行政的な仕事とは、原則において一致しているのである。⁽⁶³⁾

同じ年に文部省は、他のイデオロギー的なテキスト『臣民の道』を発行し、数百万部が、学校制度を通して販売され、あるいは寄贈された。『国体の本義』と同様に、このテキストも、孝行の精神を天皇に対する忠誠と一致させた。それは日本がめざす全ての目的を列挙し、「一連の行動に対する完全な正当化」を実現したものとして有効な道具であったということが出来る。⁽⁶⁴⁾

日中戦争 (一九三七年) の勃発に続く数年間、文部大臣は最大限の熱意を持って、国民教化プログラムを遂行した。一九四一年の教育改革と一九四三年の文部省指導要綱は、日本国は神聖な祖先の直系の子孫である天皇に

よって統治され、明確な一つの国家的使命を有する唯一無比の国体であるという考えを補強した。⁽⁶⁵⁾ 第二次世界大戦の後期に、文部大臣は、学校制度を通して使用される選定された書物、フィルム、スライド、そして記録等によって教育統制を強化した。政府は、戦争終結までに国民の思想を統制するだけではなく、ある意味でそれを創り上げようと決意していたのである。

六 結論

戦時中を通して、制限的立法と宗教的イデオロギーの教育は相補って機能した。しかしながら、制限的立法はその擁護者が期待したほどには成功しなかった。民衆宗教は、政府による日本の諸制度の統制にもかかわらず生き延びた。しかし、宗教団体が効果がなかったわけでは決してない。一九四一年までには、諸宗教団体は愛国的な奉仕に参加するのみでなく、神学や崇拜に関する事項までは完全に国家に服従するように規制されてしまった。一九四一年から一九四五年にかけて、ごく一部の注目すべき例外を除いて、組織宗教のほとんどが国家の

忠実な侍女であったのも、驚くべきことではない。⁽⁶⁶⁾

制限的立法に含意されていた強制的な方法が効果的に適用された。日本国民は、まもなく、政府への公然たる非難は当人への過酷な制裁のみでなく、家族や友人への迫害をも招くことを悟った。それ以上に、戦時中に統治エリートと批判することは、戦場にいる兄弟を見捨てることに等しい行為と考えられたのである。⁽⁶⁷⁾しかし、強制というものが必ずしも国家へ服従させる必要不可欠の条件であるわけではなかった。すなわち、ベン・アミ・シャイロニーによれば、「日本には、一九三〇年代のドイツにあったような集団テロは存在しなかった」のである。⁽⁶⁸⁾超国家主義が人々の間に極めて深く浸透していたため、人々の追従が自発的なものなのか、または強制された結果なのか判定することはしばしば困難であった。⁽⁶⁹⁾

リチャード・ミッチェルが論じるように、大多数の人々は宗教的イデオロギーに圧倒されてしまった。というのも「最も進歩的な個人の精神の内部には、忠誠や調和などのような伝統的な概念が重きをなしていたからであった」⁽⁷⁰⁾。超国家主義や軍国主義に憎悪をこめて反対し

た人々でさえ、彼らを包み込む国家に対しては何よりもまず第一に献身的であった。伝統的な信念や理念、そして態度を再びかきたて増進させた国民精神総動員運動は、下から沸き上がり、内から外へと展開したのである。国体概念は家族的国家のために自己犠牲が大切であることを協調し、儒教は時勢に相応しい役割行動を教え、社会における国民の地位を決定した。仏教の諸理念も、国体の名の下に国家によって課せられた重荷を耐え忍ぶ諦観と不屈の精神を国民の中に浸透させていたのである。国民精神総動員運動は、国家の宗教的イデオロギーを増進させ、強化していくうえで極めて効果的であることを証明した。

カツアとタイタスが示唆したように、日本には強力な独立した宗教制度が存在しなかったために、政府の指導者たちが宗教集団を統制し、「精神的な訓戒を有利に利用する」ことができたのである。宗教的な挑戦がなかったために、「日本国家がその臣民の精神生活を国家自身の精神的教義によって満たすことができたのであった」⁽⁷¹⁾と、彼らは論じている。

しかしながら、国家の精神的教義は「無から」発展したわけではなく、また、「それ自体で」精神的空白を満たしたわけでもない。国家の宗教的イデオロギーは日本人のエートスの中に広く深く根付いている信念や価値の選択と再構成とに基づいていたのである。それは道德教育を要求した教育政策を通して、さらに戦時中には巧みに奏でられた精神動員運動を通して、世代を越えて広く教え込まれたものであった。

最終的には、政府のイデオロギー・プログラムは軍事的計略よりもはるかに成功した。多くの国民が戦時中の戦闘によって死んだが、国家の宗教的イデオロギーの教宣に抵抗した人々はほとんどいなかった。数少ない抵抗した人々の中で、その抵抗の事実を認める用意の出来ていた人々はさらに少なかった。大部分の日本人は、⁽⁷²⁾彼らの国家の厳しい敗北の時まで、沈黙しつづけたのである。

註

(一) This phrase comes from the Imperial Rescript to Soldiers and Sailors, 1882, (trans.) Tsunoda Ryusaku et al.

Sources of Japanese Tradition (New York: Columbia University Press, 1985) p. 707. By using the term "warring period," I follow the thinking of Ito Takashi and Tsurumi Shunsuke, who characterize the entire period of 1931-1945 as the "fifteen years war," which began with the Japanese aggression in Manchuria. See Ito, cited in Gregory J. Kasza, *The State and the Mass Media in Japan, 1918-1945* (Berkeley: University of California Press, 1988) p. 285; and Tsurumi Shunsuke, *An Intellectual History of Wartime Japan, 1931-1945* (London: KPI, 1986) p. 37.

(2) Kasza, p. 225.

(3) Takeda Kiyoko, "Showa no gekido-ki to Hirohito Tenno," *Asahi Shinbun*, January 1989, p. 11.

(4) William K. Bunce, *Religions in Japan* (Rutland: Charles E. Tuttle, 1965) p. 27; Wilhelmus H.M. Creemers, *Shrine Shinto after World War II* (Leiden: E.J. Brill, 1968) p. 67; Murakami Shigeyoshi, *Kokka Shinto [State Shinto]* (Tokyo: Iwanami Shinsho, 1974) pp. 140-41.

(5) In this paper "state" and "government" are used almost interchangeably. See the terms in *Webster's Third New International Dictionary of the English Language*.

(6) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (trans.) Louis

Wirth and Edward Shils (New York: Harcourt, Brace and World, 1966), pp. 125, 55-59.

- (~) Cyril H. Powles, "The Emperor System in Modern Japan: A Case Study in Japanese Religiosity," *Studies in Religion*, Vol. 6, No. 1 (Summer 1976-77), p. 33; cf. Paul Hirst, "Ideology, Culture and Personality," *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Vol. 7, No. 2 (Winter-Spring 1983), pp. 118, 121-22.

- (∞) cf. Hori Ichiro, "Minshu seikatsu to shukyo" [Religion and Life of the People], *Gendai shukyo kozo 5: Nihonjin no shukyo seikatsu* [Lectures on Modern Religion 5: The Religious Life of the Japanese], (Tokyo: Sobunsha, 1973), p. 137 and Ikado Fujio, "Trends and Problems of New Religions: Religion in Urban Society," *The Sociology of Japanese Religion*, (eds.) Morioka Kiyomi and William H. Newell (Leiden: E. J. Brill, 1968), p. 155.

- (∞) Powles, pp. 34-34; cf. Cyril H. Powles, "Yasukuni Jinja Hoan: Religion and Politics in Contemporary Japan," *Pacific Affairs*, Vol. 49, No. 3 (February 1976), pp. 493, 495.

- (∞) Ishida Takeshi. *Japanese Society*, (New York: Random House, 1971), pp. 40-41; cf. Robert J. Smith. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, (Stanford: Stanford University Press, 1974), p. 36; Winston Bradley Davis,

"Toward Modernity: A Developmental Typology of

Popular Religious Affiliation in Japan," East Asian Papers Series, Cornell University, 12 (June 1977) 64-68.

- (∞) Bunce, pp. 36-37.

- (∞) Beatrice Lane Suzuki, "Problems of Present Day Buddhism," *Japan Christian Yearbook 1936*, (Tokyo: Kyobunkan, 1936), p. 84; cf. Bunce, p. 36.

- (∞) Maruyama Masao. *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, (ed.) Ivan Morris, (London: Oxford University Press, 1963), p. 2.

- (∞) H. Neil McFarland. *The Rush Hour of the Gods*. (New York: Harper and Row, 1967), p. 63; Hori Ichiro. *Folk Religion in Japan*, (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp. 226-27.

- (∞) Yanagawa Keichi and David Reid. "Between Unity and Separation: Religion and Politics in Japan, 1965-1977," *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 6, No. 4 (December 1979), pp. 502-03; Bunce, pp. 33-35.

- (∞) Hori Ichiro et als (eds.). *Japanese Religion*, (Tokyo: Kodansha International, 1972), p. 163; Joseph M. Kitagawa. *Religion in Japanese History*, (New York: Columbia University Press, 1966), pp. 233, 278; Murakami, pp. 83-84.

- (~) Aihara Ichirotsuke, "Recent Religious Movements in Japan," *Japanese Christian Yearbook 1937*, (Tokyo: Kyobunkwan, 1937), p. 77; McFarland, pp. 4, 11-12; cf.

Ronald P. Dore. *Shinohata*, (New York: Pantheon Books, 1978), p. 257.

- (∞) H. Byron Earhart. *Japanese Religion: Unity and Diversity*, (Belmont: Dickenson, 1969), p. 87; McFarland, p. 61; Morioka Kiyomi. *Religion in Changing Japanese Society*, (Tokyo: University of Tokyo Press, 1975), p. 8.

- (∞) *Japan Christian Yearbook 1935*, (Tokyo: Kyobunkan, 1936), p. 75. See William P. Woodward. *The Allied Occupation of Japan, 1945-1952 and Japanese Religion*, (Leiden: E.J. Brill, 1972), p. 56; also Morioka, p. 4.

- (∞) John F. Embree. "Some Social Functions of Religion in Rural Japan," *American Journal of Sociology*, Vol. 47 (1941), pp. 184-89.

- (∞) Aihara, p. 77.

- (∞) D.C. Holton. *Modern Japan and Shinio Nationalism*, (New York: Paragon Book Reprint, 1963), p. 4; cf. Joseph M. Kitagawa. "The Japanese Kokutai [National Community] History and Myth," *History of Religions*, Vol. 13 (1973-74), p. 219; also Earhart, p. 17.

- (∞) Maruyama, p. 20; Yanagawa and Reid, pp. 501-02; Bunce, pp. 5-6.

- (∞) David Anson Titus. *Palace and Politics in Prewar*

Japan, (New York: Columbia University Press, 1974), p. 34.

- (∞) Cited in the *Japan Christian Yearbook 1938*, pp. 16-17.

- (∞) cf. *Seimei no Izumi*, October 1939, p. 4, cited in the *Japan Christian Yearbook 1940*, (Tokyo: Kyobunkan, 1940), p. 31.

- (∞) Powles, 1976, pp. 500-01; cf. Holton, p. 5; Bunce, pp. 37, 166.

- (∞) Kasza, pp. 260-61.

- (∞) See Ito Hirobumi's statement in Shimizu Noboru. *Teikoku kempo seitei kaigi*, pp. 88-89, cited in Titus, p. 36; also R. Smith, p. 28.

- (∞) *Japan Christian Yearbook 1935*, p. 9.

- (∞) Ishida, pp. 40-41; cf. McFarland, p. 78.

- (∞) Nakamura Hajime. *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, (Honolulu: East-West Center Press, 1971), p. 363; cf. Earhart, pp. 34-42; Hori et al, p. 17.

- (∞) Fernando M. Basabe, Anzai Shin and Federico Lanzaco. *Religious Attitudes of Japanese Men*, (Tokyo: Sophia University Press, 1986), p. 113; Hori et als, pp. 40-41.

- (∞) Takeda Kiyoko. *Tenno-sei shiso to kyoiku* [The Idea of the Emperor System and Education], (Tokyo: Meiji Toshio, 1964), pp. 322-27. See also Richard H. Mitchell.

Thought Control in Prewar Japan, (Ithaca: Cornell University Press, 1976), p. 250.

- (56) Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya. *Civil Religion in Israel*, (Berkeley: University of California Press, 1938), p. 167.

- (57) Elizabeth J. Clarke, "Women's Education in Japan: A Contemporary Assessment," *Japan Christian Quarterly*, Vol. 40, No. 2 (Spring 1974), p. 79; Liebman and Don-Yehiya, p. 170.

- (58) Herbert Passin. *Society and Education in Japan*, (Tokyo: Kodansha International, 1982), p. 149; Ben-Ami Shillony. *Politics and Culture in Wartime Japan*, (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp. 15-16. See also Mitchell, pp. 188-89.

- (59) Dorothy Robins-Mowry. *The Hidden Sun, Women of Modern Japan*, (Boulder: Westview Press, 1983), p. 41; Clarke, p. 81.

- (60) Ienaga Saburo. *The Pacific War 1931-1945*, (New York: Pantheon Books, 1978), pp. 21-22; cf. Edwin O. Reischauer. *Japan Past and Present*, (New York: Alfred A. Knopf, 1964), p. 80.

- (40) Kitagawa, 1966, p. 261; Woodward, pp. 12-13.

- (14) Passin, p. 155, also pp. 151, 154; cf. Ienaga, p. 21.

- (34) Donald H. Shively. "Motoda Eifu: Confucian Lecturer to the Meiji Emperor," *Confucianism in Action*, (eds.)

David S. Nivison and Arthur F. Wright, (Stanford: Stanford University Press, 1959), p. 303; Passin, pp. 152-53.

- (34) From the Great Principles of Education 1879, cited in Kaigo Tokiomo. *Japanese Education — Its Past and Present*, (Tokyo: Kokusai Bunka Shinkokai, 1968), p. 54; cf. Passin, Document 20, pp. 227-28.

- (44) Ienaga, p. 21; Passin, p. 154.

- (45) Mitchell, pp. 184-85; R. Smith, p. 28.

- (49) Ienaga, p. 20; Kaigo, pp. 55, 72; Tsurumi, p. 109.

- (47) R. Smith, p. 36.

- (48) Mitchell, p. 150.

- (34) Kiyohara Sadao. *Kokushi to Nippon no kengen* [The Authority of Japan and National History], (Tokyo: 1934), cited in Creemers, p. 182.

- (56) Passin, p. 155; cf. Hugh Borton. *Japan Since 1931, Its Political and Social Development*, (New York: Institute of Pacific Relations, International Secretariat, I.P.R. Inquiry Series, 1940), p. 115; Kaigo, p. 58. For the development of *Kokka Shinto* (the state cult) in the Meiji period, see Murakami, pp. 140-44.

- (15) See Horio Teruhisa. *Educational Thought and Ideology in Modern Japan*, (Tokyo: University of Tokyo Press, 1988), p. 46.

- (56) Passin, p. 155, the Ministry of Education Order, No.

4, March 1941; cf. Kitagawa, 1966, p. 257.

- (32) Borton, pp. 109-10; W.W. Smith, pp. 116, 160.

- (34) W.W. Smith, pp. 121, 148, 154; Shively, p. 303.

- (55) Passin, p. 155.

- (95) See Kasza, esp. pp. 203-4, 233, 260-61. Also Ronald P. Dore. *City Life in Japan*, (Berkeley: University of California Press, 1973), pp. 308-09.

- (55) See Kasza, pp. 28f, 54f, 168f, 232f; *Japan Christian Yearbook* 1938, p. 15.

- (38) Borton, pp. 115-16; Shillony, p. 5; Mitchell, pp. 162-63.

- (33) Charles W. Inglehart. "Introductory Survey-The Year 1938," *Japan Christian Yearbook* 1939, p. 8.

- (98) *Kokutai no hongi* [Cardinal Principle of the National Entity of Japan] (trans. John O. Gauntlett, (ed.) Robert K. Hall, (Cambridge: Harvard University Press, 1949), p.v; also W.W. Smith, p. 162.

- (12) Holom, pp. 6, 22; cf. W.W. Smith, p. 162. See John W. Hall. "A Monarch for Modern Japan," *Political Development in Modern Japan* (ed.) Robert E. Ward, (Princeton: Princeton University Press, 1968), p. 56.

- (39) *Kokutai no hongi*, pp. 10, 80; cf. David Kranzler. *Japanese, Nazis and Jews*, (New York: Yeshiva University Press, 1976), pp. 183-84.

- (33) *Kokutai no hongi*, p. 73; cf. p. 160.

- (49) Kranzler, p. 184; cf. W.W. Smith, p. 165.

- (49) Passin, p. 257, and Documents 32 and 33, pp. 266-69.

- (99) Bunce, pp. 33, 36, 38-40.

- (49) Kasza, p. 171.

- (89) Ben-Ami Shillony. "Myth and Reality in Japan of the 1930s," *Modern Japan* (ed.) W.G. Beasley, (Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1976), p. 83.

- (69) Kasza, p. 279.

- (40) Mitchell, pp. 181, 192.

- (11) Kasza, pp. 260-61; Titus, p. 38.

- (72) Powles (1976), p. 500; Shillony (1981), pp. 115, 119-20, 133; Maruyama, cited in Mitchell, pp. 159, 180, 188.

(ハスブリッジ大学助教授)

沢・中野 毅 (なかの けん)・創価大学助教授)

〔追記〕この論文は本来一九八九年八月二十一日から二十五日にかけてマンチングのヘルシンキにおいて行われた国際宗教社会学会ヘルシンキ大会において発表されたものである。この論文に対し支援を惜しまれなかったエルサレム・ヘブライ大学におけるハリー・S・トルーマン平和促進研究所所長であるベン・アミ・シャイロニ教授に対し謝意を表したい。