

宗教と政治と国家

その比較文化社会学的考察

N・J・デメラス

中野 毅・平良 直 訳

はじめに

私が宗教社会学に携わってきた三十五年間の前半において、演題として掲げたこのトピックは、私にとっては極めて興味深いものでしたが、ほとんどの同僚や学生、そして読者たちにとっては退屈なものでしかありませんでした。彼らは宗教を、過去の遺物として、さらには今日の意義をますますもたなくなっている迷信や誤った教育の残滓として見がちだったからです。

しかしながら、一九七九年ごろから事態は変化し始め

ました。その変化とは、驚いたことに宗教が新しい政治的な重要性をおびるようになったことです。例えば、ニカラグアの「解放の神学」、イランでの「原理主義」、ポーランドの「連帯」、そして合衆国における「モラル・マジョリティ」といった言葉が、さまざまな国で、政治的な陣営から叫ばれるようになったのです。私は急に忙しくなり、あたかも目ごろ物笑いの種となっていた研究者が重要な研究課題に出会ったように、人々がこの問題に関心を抱いていることが分かったのです。しかし、言うまでもなく、このテーマに関心を抱いていた研究者は私

一人ではありませんでした。他の研究者たちもまた、このような新しい政治的な緊迫状況に強く反応している宗教的嵐の中で、これは一体どういうことなのかと考えていたのです。ここ数年、それぞれさまざまな国の宗教と政治を扱ったいくつかの重要な研究が出版されました。例えば、マーチン・リーズプロット (Martin Riesebrodt, 1990)、マーク・ユルゲンスマイヤー (Mark Joergensmyer, 1993)、ホセ・カサノバ (Jose Casanova, 1994)、加えて、レスター・カーツ (Lester Kurtz, 1995) やマーチン・マーティ、スコット・アプルビー (Martin Marty, R. Scott Appleby, 1991-1995) 編集の、五巻よりなる大著『ファンダメンタリズムの研究』(Fundamentalisms Observed) などの最近の業績は特筆すべきものでしょう。

私はここ十年間ほど、世界十五ヶ国において、暴力性 (Violence)、空虚性 (Vacuity)、脆弱性 (Vulnerability)、活発性 (Vitality) を考察の鍵として、宗教と政治、そして国家との関係を調査し検討してきました。十五の該当国は、ラテン・アメリカではグアテマラ、ブラジル、ヨーロッパにおいては北アイルランド、ポーランド、スウェー

デン、中東はエジプト、イスラエル、トルコ、南アジアはパキスタン、インド、インドネシア、タイ、そして極東においては中国と日本であります。もう一つの国は、もちろん、私自身の国、アメリカ合衆国が比較考察の定点として常にあるわけです。しかしながら、私の調査研究は、生き生きとした民主主義から堅固な一党支配国家までの種々の政治体制を対象とすることはもちろんのこと、キリスト教、イスラム教、ヒンドウ教、仏教などの多様な宗教形態をも視野におくものであります。

この多様性の中から見いだそうとした共通の問題は、一方では宗教と政治、そして他方では宗教と国家の間のそれぞれに異なった関係性です。至るところで選挙運動中の政治家たちが自らの正当性の根拠として、各地域の宗教的課題や宗教的シンボルを引き合いに出すことや、ライズ・ウィリアムスや私などが「文化的力」(一九九二)と呼んできたようなことを知ったとしても驚く方はほとんどいないでしょう。もっと驚くべきことは、政府や役人たちが宗教から距離をおこうとする傾向が強いことです。宗教は、権力の獲得過程においてはしばしば同盟者

となりますが、いったん権力の獲得に成功するや、宗教は国家行政の全く異なったプロセスの中で歓迎されざる束縛物となり得るからです。

このことに関して私は以前の論文(一九九二)において、ほとんどの国は、例えば、アメリカ合衆国を特徴づける法律上の「教会と国家の分離」といったものを公式に有しないにもかかわらず、事実上、非公式の分離をほとんど共通に行っていることを論じました。政府が宗教を統制しようとする点で、最も顕著な例外は、いわゆる「宗教的国家」なのではなく、むしろ「国家宗教」なのであります。全く奇妙なことに、この例はしばしば、独立した権力基盤としての宗教を味方に引き入れて無力なものにしようと努力することで、国家が宗教をサポートすることになってしまします。

このような国家と宗教、宗教と政治との関係を、少し範囲を拡大して論を展開してみたいと思います。特にここでは、次のような四つのタイプの状況を提示しながら考察していきます。すなわち、一方は宗教的と世俗的(後に見るように、非宗教の場合と宗教的に中立の場合とにまた

がることもある)、他方は政治と国家という二種類の基本的な区別から、マトリックスを用いてその交差から看取できる四つの類型を抽出します。そうすることによって、我々は宗教的国家と宗教的政治、世俗的政治と世俗的国家、世俗的政治と宗教的国家、そして世俗的国家と宗教的政治との結合という四種類の類型を見ることが可能となります。

早速、これらの四種類の類型をそれぞれ検討していきたいのですが、その前に、留意しておくべき点について触れておきたいと思えます。まず第一に、これらの類型が類型のための類型であったり、勝手な用語で作られているならば、ただの学者の遊びとして無意味なものになるでしょう。しかしながら、ここではこの四種類のそれぞれの組み合わせは経験的な立場から観察されるものであり、それぞれの差異は単なる概念的な想定以上のものです。多くの状況において、宗教と関連した暴力性のレベルは、問題となる類型のタイプにおいて大きく異なるので、実社会そのものはこれらのレベルのバランス関係の中にあるわけです。第二に、上記の区別は大胆な二分

宗教・政治・国家の類型

国家*		国家	
政治	宗教的	宗教的	世俗的
	(暴力的?)	ブラジル、グアテマラ イスラエル 北アイルランド	インド アメリカ エジプト ポーランド
政治	世俗的*	a)イギリス スウェーデン b)パキスタン タイ c)インドネシア	西欧 (フランス、ドイツ、 イタリアなど) トルコ 中国

*「反宗教的」と「宗教的に中立」の区別は
非常に重要ではあるが一曖昧である。

私が調査した国の中にも、少なくともそれらの歴史のさまざまな時点において、いくつかのケースがこの事例に当たります。ブラジルとグアテマラの両国は、ほとんどのラテン・アメリカ諸国と同様に、かつては公式のカトリック国家でした。それは他の土着宗教を服従させ抑圧した宗教的政治体制において成り立っているものでした。両国における国家と宗教の公式の結合は十九世紀の終盤までにはなくなりましたが、非公式には、その結び付きは形をかえながら一貫して存続しています。ブラジルにおいては、カトリックの聖職位階制がいまや国家の右翼席を再び占めようとしています。それと同時に、教会と国家の双方は、一方で解放の神学との長い対立と、他方で、ペンテコスタル・プロテスタンティズムの波によって勢いづいた新しい宗教的政治に関わっているのです。グアテマラにおいては、支配している軍事政権はここ十年の間に表向きの宗教的帰属をカトリックからプロテスタントに移行させてきましたし、現在活動している反政府ゲリラは、部分的にはマヤの宗教的復興運動であることは疑う余地のないことです。

法が示すようには明確でないということです。本論の目的からすれば、ある政府や政党の「宗教性」という語は、それが公式に承認されたもの、あるいは法的に規定されたものと言うより、むしろ共通に合意され認識されている問題であります。後に見ていきますが、実際にはどの国においても、一つの類型が当てはまるのではなく、いくつかの類型が組み合わさった型へと移行していく傾向を認めることができます。また、どの国家行政もある程度政治を伴っています。また、社会全体の中での、より広範な宗教的緊張に対応する中で、政治的側面が宗教的になってしまいうこともあります。宗教と世俗といった区別自体は、とりわけ宗教を聖なるものとの関連で、神学的にはなく社会学的に定義する場合の、極めて人為的な区分です。第三に、これらのそれぞれの類型は、綿密に調査されるべきものでありますが、世俗的国家と宗教的政治という最後の組み合わせに対する検討を他よりもより詳しくいたします。これまで、分析のしようがないと言われていたこの領域に、私なりに若干の貢献ができるのではないかと思います。

宗教的国家と宗教的政治

単純な概念的視点と素朴な歴史的観点からすれば、この類型は四つのケースで最も純粋な形態と言えましよう。そして世界の非西洋社会、すなわち非世俗社会の最も共通したステレオタイプと思われる。ある領域における宗教は他の領域の宗教と対称的に均り合うので、連携してやっていけると思われるかもしれません。

しかし実際は、この組み合わせは極めて流動的で潜在的に暴力的であるため、常に存在するというよりは例外的なものです。宗教的国家が宗教的政治に対峙する場合、宗教的対立が問題となってきました。このような状況下において、国家の正当性に疑義が唱えられるようになり、国家は対抗する宗教政党を壊滅させるとともに、国家統制をめざす先制的行動に出るといふ暴力性を見せる場合もあります。最も頻繁に見られる宗教的、文化的暴力の一つのパターンをあげるとすれば、まさにこれがその典型であります。残念なことに、このカテゴリーはまれではあります、存在しないわけではありません。

イスラエルのケースを見てみましょう。シオニズムそのものは世俗的運動として見るのが可能であり、しかも同国家は世俗的な運動と、さまざまな非ユダヤ教的信仰、特にイスラム教やキリスト教などにも備えができている国家であることから、多くのイスラエル人は、イスラエルが宗教的国家のカテゴリーに入れられることに異議を唱えることでしよう。しかし同時に、イスラエル国家はほとんどのユダヤ人とユダヤ人でない人々にもユダヤ教国家として認識されていることは疑う余地がありません。たとえこれが当てはまらないにしても、シオニズムそれ自体は、宗教的なものと見なし得る聖なるものに深く関わる行動と言えましょう。イスラエルの政治は、しばしば宗教的形態をとることは明白です。このことはハマス (Hamas) を含むムスリム・パレスチナ人の政治への参加に当てはまるだけでなく、左派の世俗主義者やそれに対抗しているガッシュ・エムニン (Gush Emunim)、超原理主義のハレジ (Haredi) のような右派の運動であり、さまざまなユダヤ人集団間の抗争にもこのことは当てはまります。最近起こったラビン首相の暗殺に明らか

なように、このカテゴリーにおいては、払うべき代償は大きく、それに相応して暴力性の比率は高くなるのです。しかし、宗教的国家と宗教的政治の組み合わせが最も明瞭なのは、おそらく北アイルランドでしょう。法的にイギリス国教会に包含された結果として、または三百年にわたって同地域のプロテスタントが事実上政治的に支配していたことによって、北アイルランド政府は、プロテスタントであると認識されていることは明らかです。必ずしも「宗教的に」プロテスタントとカトリックとに区分されないとしても、少なくとも「文化的に」は、はっきりと両者の市民宗教的区分にまきこまれている限り、政治が宗教によって分断されているのは疑う余地のないことです。近年の停戦や和平交渉を促す動きは宗教的政治における変化の兆しではありますが、その終息を意味するものでは決してありません。かつて少数派だったカトリック系信徒が次世紀初頭には政治的な多数派になるかもしれません。実際、すでにカトリック系信徒は、IRA (カトリック系過激派組織・アイルランド共和国軍) の銃弾によってではなく、投票用紙によってその勢力を

拡大しつつあります。この傾向は、プロテスタント系住民の国外移住によってますます強くなっています。街頭の壁に新しく書かれた落書きには、不利な状態で国内に残るプロテスタント系住民の不満があふれています。

上記の国々の例が示すように、宗教的国家と宗教的政治の組み合わせは、現代の最も根深い悲劇的な暴力のいくつかを伴っています。この組み合わせの危険性を抽象的に指摘することと、国々がこの組み合わせへ移行していくことを現実防ぐことは全く別のことであるとしても、別の在り方を熟慮することが重要であることを以上ことは示しています。もちろん、また、他の組み合わせの一部にもそれ独自の欠点はあるのですが。

世俗的国家と世俗的政治

前項の組み合わせが非西洋的ステレオタイプであるとすれば、この世俗的国家と世俗的政治の組み合わせは西洋に共通に見られるタイプです。ある意味において、ブライアン・ウィルソン (Bryan Wilson, 1966) が「公的宗教 (public religion) の世俗化」とし、ロドニー・スター

クとローレンス・イアナコーン (Rodney Stark, Laurence Iannaccon, 1994) が「国家の非聖化」と呼んだものを通して、啓蒙主義的ビジョンが現実化した例を示すものです。彼らは他の点ではどんなに意見を異にしたとしても、ここでは見解を基本的に同じくしています。

世俗的国家と世俗的政治の組み合わせが、特に西ヨーロッパとしばしば結び付いていることは疑いありません。ドイツやフランスにおいて、現在では名目だけの「キリスト教」民主党や社会主義政党は別として、両国は、このカテゴリーに入ります。イタリアもカトリック教皇庁との長年の政教条約を廃止した結果、同じく、ここに入ります。

イギリス国教会のイギリスやルーター派系のスカンジナビア諸国を形式的にはなく、むしろ機能的に見るならば、実に多くの点で同じであることが分かります。実際、これらの象徴的な宗教的国家のすべてに国教制の廃止をめざす活発な運動があります。多くの教会人たちが、国教制は彼らの予言者的役割を規制するものとみなしているため、一部には、こうした運動は自律的な政治勢力

として宗教を再活性化しようとする努力と言えます。それでもしかし、国教制の存続はしばしば、主として非宗教的な理由によって擁護されます。例えばスウェーデンにおいては、教会は非公式の人口調査機関の役割も担っており、そのための助成金が支出されます。最後に、多くの政治家は、これらの国教会を全くの過去の遺物、過去の魔力の痕跡を単に象徴的に示すもの、その場限りのユーモアの種ぐらいにしか見えないようになっていきます。

ヨーロッパが世俗的国家と世俗的政治のカテゴリーの全体を占めるわけではないにしても、その影響は二つのケースにおいてさらに明瞭です。すなわち、トルコと中国です。トルコは、十九世紀のオスマン帝国の終わりごろ、当時、フランス実証主義の世俗的神学が特に魅力的であった西洋に追随していきました。トルコ共和国初代大統領のケマル・アタチュルクが一九二一年に権力を握った時、彼はオスマン帝国の果実を食べつくし、二十世紀において最も後世にまで影響力をもつ永続的な政治文化革命を成し遂げました。アタチュルクは、社会学者エミール・デュルケムの、倫理的な社会と効率的な政治的文

化は、宗教的でなくとも聖なるものとなり得るという議論に精通していました。その帰結の一部として、アタチュルクは、日常的会話での不規則動詞とローマ数字の使用を禁止したのと同様に、政府と政治への宗教の関わりを禁じたのです。これらの諸改革の大部分は現在まで残っています。世俗性を維持するために軍隊が介入する例や、近年ますますムスリムの政治勢力の動員が目立ってきているにもかかわらず、イスラム教徒の少数派党のレフカー（Refah）のメンバーでさえ、トルコの特徴を「原理主義の化石」と表現しているのです。

中国もまた二重に世俗的であるケースに相当します。ここでもまた輸入された西洋思想、このケースにおいては言うまでもなくマルクス社会主義が、その基盤の一部となっています。近年、実際には宗教と体制が対立する関係は和らいできており、また党内において、マルクスが「大衆へのアヘン」であるとして宗教を切り捨てたことは正しかったかどうかといった論争がなされ、それを「第三次アヘン戦争」として揶揄する声もあるほどです。もちろんマルクス主義そのものも、近年のその世俗化を

含めて、多くの点で宗教と似通っています。実際、中国指導部が伝統的なキリスト教、仏教、イスラム教の宗教共同体を（国家の管理の及ぶ限りにおいて）受け入れるようになってきた理由の一つに、中国社会の核心部には富がすべてといった極めて嘆くべき空虚な状況があるのです。このことが儒教の再導入のきっかけになると一部の人は論じていますが、他の信仰を輸入するより望ましくないものと見なされています。と言うのも、党指導部は儒教を、中国社会において根強く残っているにもかかわらず、封建的で反革命的な時代錯誤的なものとして見ているからです。中国は過渡期を迎えています。国家あるいは政治が宗教化する恐れはありません。

世俗的国家と世俗的政治の組み合わせには、明らかに、ある経験主義的な立場があり、幾分、西洋のポスト啓蒙主義段階に結び付けて考えられます。しかしながら、このことはすべてのケースが西洋に限定されること、あるいは宗教がどのような例にも全く存在しないということの意味するものではありません。実際には、純粋なこの組み合わせは、不毛ではないにしても、文化的疲弊を招

く危険があるのです。前述の多くのケースは、ある種の宗教や「聖なる」代替物を、たとえ強制的にはないにしても、しばしば公式に制限されるべきであるという持続的圧力を明らかにします。これらの圧力はそれ自体で大きな趨勢となつて作用することはめったにありませんが、根拠のない偶発的現象として捨てられることもめったにないのです。

これまで、二つの対極にある組み合わせを扱ってきました。すなわち、暴力性を伴う二重に宗教的なものと、空虚性への傾向を有する二重に世俗的な組み合わせです。それぞれには混合したものも多くあることは言うまでもありません。しかしながら、最も示唆的な点は、この二つの組み合わせが対角線上に分離していることです（表参照）。概念的操作から得られるこのような成果は、類型（タイプロジー）研究がもたらす最も興味深い成果です。

宗教的国家と世俗的政治

第三のタイプである宗教的国家と世俗的政治の組み合

わけには、基本的に三つのシナリオがあります。まず第一に、国家の宗教性が強制的関与を招くものでなく、単なるシンボルであり、現時点で何かに機能するものでなく時代遅れな一形態である場合です。実際、私はいくつものそのような国を世俗―世俗の例として論じたことがあります。例えば、ルーテル派のスウェーデンは、この点での一つのケースです。同国は国家が公式には宗教的である一方、実際には文化や政治的な局面では極めて世俗的であり、注意を喚起するような一時的な宗教的運動や問題があっても、それらは極めて例外的なものです。

この第一のモデルが、宗教に対するある種の儀礼化された無関心を示すものであるとすれば、第二にあげるべきモデルは、より積極的で宗教的主張が先鋭化するケースです。ここでは宗教は国家の正当性の重要な源泉であり、いかなる他の宗教的見解も許されません。まさに宗教が文化全体の構成を情動的に批判し解体してしまうほどの潜在的力をもっているが故に、宗教は政治によって禁じられています。現実の実質的な政治はどれもしばしば威圧的で、国家に対する宗教的な不平は他のすべての

不平とともに抑圧されます。真の神権政治を代表する国として、次のような国があります。歴史上さまざまな時点で神権政治であったパキスタンを含む中東の多くのイスラム支配国はもちろんのこと、伝統的なカトリック系のラテン・アメリカ諸国の一部などがこれに当たります。また、仏教国であるタイのような、東南アジアのいくつかの国もこれに当てはまります。このような国々では、国家が非常に厳しく政治の世界を統制し、宗教に従属すると言うよりは、よりうまく統制するために宗教を抱え込んでいるのです。

ある意味では、世俗的政治を伴う宗教的国家のこれらの二つのモデルは互いに正反対なものです。第一のモデルが宗教的少数派に対して多数派と同等の機会を与えることにおいて名目主義的で冷淡であり、一方、第二のモデルは潜在的に存在する宗教的混乱を鎮めるための強制された宗教的秩序があらわになっていると言えます。さて、第三のモデルは、第二のモデルの変形であります。これは、真正な他の宗教が政治的な動員をかけるのを挫折させるために、国家自身が宗教を構成するものです。

インドネシアはこの第三のケースに該当する国であると言えます。同国家は形式的には人口の九十パーセントがイスラム教徒であることは言うまでもありませんが、キリスト教徒やヒンドゥー教徒、仏教徒、そしてアニミストたちの忠誠をシンクレティックにまとめるために、強制的市民宗教として「パンチャシラ (Pancasila) (建国五原則、パリー語においては五戒を意味する) を憲法の前文でうたい、それを実行してきたのです。厳格な選挙に関する規則が、事実上、いかなる宗教集団も体制を覆すことを不可能なものにしています。また、国家の行政管理装置である「ゴルカル (Golcar)」もまた、政治構造の統制機構として機能しています。これら種々の施策の目的は、いわゆる「イスラム原理主義」の台頭を抑え込むことであり、実際の議会での論議は宗教的というより、より世俗的なものです。

このように、宗教的国家と世俗的政治の組み合わせは、この類型内部や、下位類型間で、政治に特殊な性質が付与されるのを助長します。これら三つのモデルの筋書きは幾分強引に画一化しているかもしれませんが、第二

と第三のモデルは他の三つの基本的な組み合わせのどちらかに移行する段階の一つの形態として、不安定な脆弱性をもっています。

世俗的国家と宗教的政治

一見したところこの世俗的国家と宗教的政治の組み合わせは、これまでの類型とは異なった緊張と難しさを含んでいるように思えます。結局のところ、もしある社会が、基本的に世俗的である政府を維持することができるとしても、それは政治を有意義に活性化する宗教的行為がほとんどないためなのでしょう。あるいは反対に、ある社会の政治が宗教的傾向を強めてきた場合、国家機構はそれをどのようにしたらくい止めることが可能となるのでしょうか。

さて、これらの問いから見えてくるものは重要であります。宗教的政治組織に干渉しない世俗的に中立である国家の背後にあるロジックは、宗教と国家はそれぞれに互いに補完しあい、他を抑制しているということなのです。いかなる宗教も国教化されてはならないという厳格

な制限があるかぎり、政治における宗教の自由な活動に制限を設けてはなりません。政治家は、政治家として彼らの宗教的道義心や良心から選挙運動を展開し、あるいは投票もするでしょうし、また、彼の属する宗教組織の意向に従うことを妨げるものはありません。しかし、国家の官職者と行政には異なった責任があります。彼らは宗教間の争いのみならず、宗教と世俗主義とのあいだの対立といったより広範な問題に対処するに当たって中立的でなければならぬのです。すべての者に公平を保証する、論争を超えた公正な国家によって、十分な論議がなされる活力に満ちた政治が、結果として生まれなければなりません。

少なくともこのことは、世界で最も大きく、古い二つの民主主義国家のそれぞれの背後にある憲法理論と建国の情熱を描写したものです。その二つの国とはすなわち、インドとアメリカ合衆国です。インドは一九四七年に独立を獲得してから、三年かけて憲法を制定し、公布しました。その内容は、多くの点で、アメリカを含む西洋をモデルとしたものでした。インドの政府の体制は、その

後三十年間政情的に安定していたにもかかわらず、一九八〇年代に入ってから事態が変わりました。

インド国内において増大している不満は、インドの独立の指導者たちが、あまりに急激に西洋の世俗的政治体制を導入したために、独自の国家政策が必要とされる東洋的な文化的実情にそぐわないものとなっていることに對するものです。

T・N・マダンやアシス・ナンディは、世俗的国家の運営はアメリカなどでは十分にうまく機能しているが、インドのような社会では根強くその核心部において非世俗的なものが残っており、うまく適合していないと指摘しています。実際、西洋的世俗主義の押し付けは、宗教を擁護するものたちが、彼らの主張を通すために共同体の暴力を含む、より極端な手段をとらざるを得なくさせ、宗教的政治を煽る結果となってしまったのです。また、インドは単に極めて宗教的な国であるだけでなく、ヒンドゥー教徒によって政府が構成されるヒンドゥー社会であると主張する人さえいます。彼らの主張は、インドは、ヒンドゥー教にある本来的な国家統制の在り方を見いだ

していくにつれて、マイノリティの宗教に対し歴史的に寛容であった本来的な統治の在り方に戻っていくであろうというものです。

さて、このような意見はインドのケースの一つの見方ではありません。すべてのインドの知識人たちが世俗国家としてやっていくことを諦めてしまっているということではないのです。アンドレ・ベティル、ディバンカル・グプタやT・K・オーマンなどの学者は、インド憲法を反宗教的(anti-religious)に言うよりは、むしろ非宗教的(a-religious)に解釈することを擁護しています。このような観点からすると、共同体間の暴力事件などの原因は国家があまりに世俗的すぎるということではなく、むしろ十分に世俗化していないことにあり、また、国家が宗教を拘束し抹殺する程の影響力を行使するべきではなく、むしろ国家は宗教間の論争や、より切実な文化的問題である宗教対非宗教的なものとの対立に関して中立でなければならないということになります。しかしながら、インドの憲法はまさにその当初から、イスラム教徒の個別法を容認するなど、論争を招くような宗教へ

の許容策を含んでいたのです。インド憲法はまた、寺院運営などの問題に関してヒンドゥー教内部でのリベラルな宗教改革が要求し、ヒンドゥーの「不可触民」に対する職業差別撤廃措置として考案されたイギリスの「保護政策」の継続も命じていたのです。

世俗的国家の政策におけるこのような例外は、問題を何年にもわたって悪化させてきました。中立的視点からすれば、個人的な宗教的義務は、概して市民としての最小限(最大限ではなく)の権利と責任に反しないかぎり、すばらしいものであります。いく人かの人たちは、職業を確保するために宗教的地位を利用するのではなく、むしろ一般的な社会―経済的不利益(また、職業補償というより教育の機会均等を伴う)に基づくべきであると主張しています。

さて、近年ますます激しくなってきた「共同体間の暴力」(communal violence)(例えば、アヨーディア、ボンベイ、カシミールにおけるヒンドゥー教徒対ムスリム、パンジャブでのシーク教徒対ヒンドゥー教徒、南インドにおけるタミール反政府暴動など)は、国家指導者や国家機構が宗教

的抗争に巻き込まれる傾向を如実に示しています。一方の勢力に特権的立場を譲歩して与えると、その反対勢力もそれを要求してきます。こうなると国家的政策はあたかも一瞬のうちに片足だけの椅子になったようになってしまいます。結果として決して公平にはならず、権力の均衡関係はますます不安定なものになってしまいます。インディラ・ガンジーとラジブ・ガンジーの暗殺は、このような状況の結果として起こった悲劇であったと言えます。

インドに関する解釈はアメリカ合衆国を例とした解釈に負っていますが、奇妙なことに、ここでもまた、対照的な選択が存在するのです。アメリカは世界で最も宗教的な国家であると解釈されてきました。実際、その宗教性を示すどのような数値においてもその宗教的国家としてのランクは高いのです。例えば、アメリカ人の九五パーセントが「神の存在を信じる」としており、四〇パーセント以上の人が日曜の宗教的行事に参加しています。さらに、数多くある今日の活発な宗教運動の中に、我々は、宗教的権利をめぐる争いとしてのアメリカの「文化戦争」

アメリカ人はそれを最大限に言う傾向があるので、数値を両者にとって全く同様なものに修正することはそれほど困難なことではありません。

しかしながら、リース・ウィリアムズと私が論じたように (Rlys Williams and Demerath, 1992)、これらのアメリカの二つのイメージは矛盾するものではありません。

世俗的国家と宗教的政治組織に関して先に述べたように、この二者は相互に依存しあっている点で、十分両立し得るもののなのです。政府の実際の公務において教会と国家の分離があるからこそ、我々は堂々と宗教的政治に関わることができるのです。また同時に、社会において個人の宗教的選択を実践したり表現したりする機会がどこにも十分に与えられていなかったり、あるいはそれを全く欠いていたとすれば、同様の分離があったとしてもそれは耐えられないものとなるでしょう。

全体的に見るならば、アメリカは世俗的国家と宗教的政治の組み合わせにおいて、うまくその長所をいかしている例外的な国であると言えるかもしれません。と言いますのも、他のすべての国において、この組み合わせは

とも言うべき状況を見ることができるとは言えます。

アメリカは、このように極めて宗教的である一方、他方では、特に「教会と国家の分離」をいち早く導入した極めて世俗的な国家でもあります。このイメージは肯定的評価、否定的評価の双方を導きます。後者で言えば、リチャード・ノイハウスは「無舗装の公共広場」(Richard Neuhaus, 1984)と批判し、ステファン・カーターは最近、「信仰なき文化」(Stephen Carter, 1992)への関心を表明しました。ジェームズ・ハンター (James Hunter, 1991) の描きだした「正統派と進歩派」間の宗教的勢力の対立関係は、現在の民主主義を扱いながら、至るところで繰り広げられている文化戦争に類するものを浮き彫りにしています (Demerath, 1991)。そして宗教的信仰心と参加の高比率に関して言えば、ごく最近の調査においては下回っているのです。例えば、ハダウェイ、マラー、チャベスなどの調査では、実際の宗教的行事への参加は公言されている数値の半分以下であるとしています (Hadaway, Marler, Chaves, 1993)。アジア人が自身の宗教的関与を最小限に見積もりがちであるとすれば、逆に

アメリカと同様にうまく機能しているとは言いがたいからです。インドのみが危険な状態にあると言うわけではありません。例えば、エジプトにおいては (近隣にアルジェリアを抱えながら)、国全体が強圧的で反宗教的 (中立とは反対の) 国家の「世俗主義」と宗教的過激派集団 (イスラム系集団やムスリム同胞団の流れをくむ集団など) との戦場の観を呈しているのです。また、先述したインドネシアやトルコ、またタイなどにおいても、宗教的反発を鎮めようとする努力は効を奏していない状況です。言うまでもなく、その要因はさまざまであり、「民主主義」そのものは常に万能であるわけではありませんし、あるいはいつでも同じように解釈されるとは限りません。民主主義的な選挙と民主主義的な国家は、しばしば全く別のものであるのです。民主的な国家統治であることを名目上整えるために民主的選挙を強制する体制があれば、民主的選挙を単に、宗教自体の名のもとに究極的には民主的統治を停止させるための、一つの段階ととらえる逆の立場もまた確かに存在するのです。どれを選択するかは簡単ではありません。

他方、一九八九年以後のポーランドも、また宗教的政治を伴う世俗的国家に相当します。ポーランドは、その宗教と一体化した支配的文化や、近年なされた「連帯」

の革命においてキリスト教会が歴史に残る重要な役割を演じたことなどから、極めてカトリック的な国家であると考えられているでしょうが、このような状況はすでに変化しつつあります。ポーランド人の多くは、「宗教的に」と言うより「文化的に」カトリック教徒なのであり、特に教会が離婚や中絶を禁止するよう政府に圧力をかけるにつれ、教会の権威に対抗する伝統的なパターンが再浮上しています。そうした反応は、ワレサが最近、共産党秘密党員で真正の世俗主義者に対して敗北したことに明らかに表れています。この敗北はワレサを援護したグリンブ枢機卿とカトリック官僚たちの仲介（にもかかわらずと言うより、むしろ）があつたためにもたらされたものと言えるかもしれません。要するに、現在、ポーランドは世俗的国家と宗教的政治の組み合わせのケースと見るができますが、政治が宗教的色彩を失うにつれ、まもなく、二重に世俗的なカテゴリーに入るヨーロッパ兄弟

弟国に仲間入りすることでしょう。

日本における宗教・政治・国家

さて、ここまでずっと検討を保留してきた一つの国があります。すなわち日本であります。日本は世界の中でも宗教・政治・国家の関係が極めてダイナミックで現在でも葛藤状態にあり、研究のうえでも重要な国の一つであります。日本について言及することを控えてきた理由は、日本は、わたしがまだ十分精通していない国であること、極めて多くの日本人研究者による研究があるからです。また、アメリカにおいてもウィンストン・デーヴィス (Winston Davis, 1992) などの研究がありますし、ヘレン・ハーダカ (Helen Hardacre, 1989) ダニエル・メトロ (Daniel Mettraux, 1996) ジェームス・ホワイト (James W. White, 1970) などの研究があります。また、日本は先の四つのカテゴリーのうちのどれに当てはまるか、はっきりしないところがあります。実際、日本は近年の歴史的展開の中で、四つの組み合わせをすべて経験してきているのです。このようなことは、先に類型

化した国々を含む他の国々にも当てはまることではあります。ここで、この四つの類型を日本がどのようにに経験してきたか振り返ってみることは有意義でしょう。

第一に、日本の歴史において徳川時代は、さまざまな仏教宗派、神道、またキリスト教さえもが競合する中で、宗教的政府（あるいは将軍政治）と宗教的政治との組み合わせとして解釈できます。第二に、明治維新は最終的には宗教的国家と世俗的政治の組み合わせを生み出したということに異論はないでしょう。国家神道は政府の性格を決定し、創価学会指導者の投獄などのように、少なくとも戦時中などは反対する宗教勢力を弾圧しました。第三に、戦後、新憲法の公布後少なくとも最初の三十年間は、日本は世俗的政治を伴う世俗的国家であったと言えます。国家神道の解体のみならず、政治の世界における宗教色はほとんどなくなっていたと言えるでしょう。

しかしながら第四に、また近年、不完全ではありますが、宗教的政治と世俗的国家の結合が表面化してきています。形式的にはもちろん日本国家は世俗的でありつづ

けており、公立学校の卒業式において「君が代」を斉唱するようにとの一九八九年の文部省通達や、学校教育カリキュラムにおいて神道神話を導入しようとする主張などは宗教的国家へと移行していく兆しであるとする見方もあります。裁判所においても、神道そのものを宗教とみなすことへの疑問があります。この曖昧さは、一九八〇年代中ごろから始まった自民党内閣の靖国神社への公式参拝にもつきまとっています。そして保守系の政治家たちは、「経済至上主義」がもたらした国家の文化的空洞化を埋めるために、ある種の聖なるものの復活の必要性をますます主張するようになってきているのです。

一方、ここ十年間ほど、「新」あるいは「新新」宗教と言われるような宗教運動によって、これまでとは極めて異なった宗教的政治が新たに注目されるようになりました。言うまでもなく、一九九五年のオウム真理教による都心地下鉄での神経ガスによる惨事は極めて重大な事件でありました。「世紀の大裁判」となるこの事件をきっかけに、多くの他の宗教運動もオウムと同じではないかといった偏見や制裁を被るような状況が結果として生

じました。このことは特に、日本における最大野党のひとつと長い間関係を保ってきた創価学会に対して顕著でありました。公明党は一九七〇年以来、創価学会と法律적으로는別のものでありましたが、現在では「新進党」のなかに吸収されています。しかしながら、公明党と創価学会との間には一見してわかる十分な姻戚関係があり、片方への不信が他方への不信を生み出しやすいのです。

最近自民党が押し切った宗教法人法改正の背後には、このような一つの動機があります。ここには、オウム真理教に張ったようなレッテルを創価学会に、そして次には公明党に張っていかうとする一部政治的な意図があると言えるでしょう。またこのことの中に、宗教集団、特に中心から幾分距離をおいている宗教集団に対して、国家政策が変わってくる可能性を見いだすことも可能です。厳しい報告義務の導入によって、監視や警戒がより強くなり、宗教への優先権を判断する新しい基準は曖昧なものとなるでしょう。政府はいまや反対勢力を封じ込めるための手段の行使を法的に許されているのです。このことは世俗的国家という言葉がもつ、反宗教的という言葉

意味と一致していることのように思えますが、しかしながら、このことは、宗教一般と具体的な諸宗教に対して中立的立場をとるべき世俗的国家からの危険な逸脱なのであります。中立的な世俗性は、まさに宗教の「自由な活動」を促す一方、「宗教の国教化」に歯止めをかける働きを内包しているのです。私は、もちろん、このような国家・宗教・政治の組み合わせこそが、長い目で見れば宗教にとってだけでなく、社会全体にとっても最適なものであると考えます。

おわりに

本稿は、宗教と政治と国家の間におけるさまざまな関係を文化を超えて比較検討したものです。もちろん、社会全体を一つの単純な概念的図式の中に固定し限定しようとすることは愚かな試みにすぎません。しかし同時に、今日存在するさまざまな組み合わせと傾向性をはつきり提示することは、明日への案内図として時には役に立ちます。

これら四つの組み合わせのそれぞれの特徴を簡潔に述

べると、次のようになります。宗教的政治と結び付いた宗教的国家は最も変動が激しく、潜在的に暴力的であります。残念なことに、多くの社会がこのような方向に向かうことを余儀なくされています。これとは対照的に、二重に世俗的である組み合わせは、文化的空虚という代償のもと、政治的安定をもたらしています。世俗的政治と宗教的国家の結合は、時代錯誤を象徴するものか、または、強制的権力に強く依存し、反対する勢力に非寛容な宗教的正統主義を生み出すかどうかになると言えます。

世俗的国家と宗教的政治との組み合わせは現在ではまだですが、文化的な活力と構造的安定の双方を約束する最も有効なタイプであります。結論として言うならば、どの国も、空虚で非歴史的な世俗主義の陥穽に落ち込む必要もなければ、前にあるものは何でも蹴散らしてしまうような宗教的怒りの巣窟となる必要もないのです。しかしながら、このように最終的に結論づけたとしても、最終的な解決からは程遠いものです。

最後に、付記させていただきたいことがあります。比

較研究に携わるものは誰でも、早い段階で、そしてしばしば、「他のすべては同様である」という言葉に逃げ込むことを覚えます。これに加えて、グローバルな分析や法規制の問題に携わるアメリカ人は特に、長く伝統的に優勢であった「例外主義 (exceptionalism) (Lipset, 1996)」に敏感でなければなりません。比較研究の問題の一つは、研究者自身の価値や、他者のために何をすべきかということについて最良の意識を偽り隠さなければならぬというデイレンマと関係しています。確かにエドワード・サイード (Edward Said, 1978) は、西洋のすべての研究者に「オリエンタリズム」の危険性を警鐘し、その用語を比較文化研究のステレオタイプを表す常套句としました。しかしながらこれは、キャリアー (Carrier, 1996) が、「オキシデンタリズム」について収集した資料が示すように、認識とコミュニケーションの歪みは東洋と西洋の双方にあり、それは文化的な差異によってできた力の不均衡のもとに生じる風土病のようなものであるとしています。

一方の側の者が他方の者を、理解しようと努めるので

はなく、治療を施してやろうとすると問題が悪化するのです。ここにも、二つの間違いが起こり得ます。一つは、病氣と患者の状態に関係なく、どの患者にも自分自身の薬を処方してしまうという不手際であります。二つ目の誤りは、いかなる社会もそれ自身の言葉によってしか分析できず、それ独自のやり方によってしか変えることができないもののように扱う、もはや時代遅れの相対主義に戻ってしまうことでもあります。特に後者は、チャールズ・タイラーが「義務となっている偽善」であり、今日の「多元的文化」世界に対する誤った文化観であるとしたように、単なるポーズにすぎず、極めて問題なのです。

インドは、ドナルド・スミスの『世俗的国家としてのインド』(Donald Smith, 1963)において、再び適切な一例を提示します。本書は当時の新憲法に関する決定版とも言える研究ですが、先に述べたようなインド憲法の天幕の中での宗教的な突出事項について証拠を述べながら結ばれています。この中で著者は、インドはその英知において困難を切り抜けていくであろうと自身の確信を

披瀝しています。彼のこの確信が、現在でも同じであるかどうかと問うことは可能であります。しかし、デュルクムがかつて示唆したように、比較社会学が唯一の社会学であるならば、比較による評価の共有は検閲されるのではなく、むしろ奨励されるべきものです。社会分析と社会政策は、どちらも文化を超えた率直な交流に多くを負っているのです。

参考文献

- Carrier, James G., ed. (1995)
Occidentalism: Images of the West. Oxford: Clarendon Press.
- Carter, Steven L. (1992)
Culture of Unbelief. New York: Basic Books.
- Casanova, Jose (1994)
Public Religions in the Modern World. Chicago: U. of Chicago Press.
- Davis, Winston (1992)
Japanese Religion and Society. Albany: SUNY U. Press.
- Demerath, N. J. III. (1991)
 "Religious Capital and Capital Religions: Cross-Cultural and Non-Legal factors in the Separation of Church

and State," *Daedalus*, 120:3 (Summer), pps. 21-38.

(1995)

"Lions Among the Lambs: America's 'Culture Wars' in Cross-Cultural Perspective," Paper delivered at Messiah College Conference, Grantham, PA.

and Rhys H. Williams (1992)

A Bridging of Faiths: Religion and Politics in a New England City. Princeton, N. J.: Princeton U. Press.

Hadaway, C. Kirk, Penny Long Marler, and Mark Chaves (1993)

"What the Polls Don't Show: A Closer Look at U. S. Church Attendance," *American Sociological Review*, 58/6

(December), 741-52.

Hardacre, Helen (1989)

Shinto and the State, 1868-1988. Princeton: Princeton U. Press.

Hunter, James D. (1991)

Culture Wars: The Struggle to Define America. New York: Basic Books.

Juergensmeyer, Mark (1993)

The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State. Berkeley: U. of California Press.

Kasulis, W. P. (1991)

"Religion and Politics: Cultural Background of the Soka Gakkai," incld. in Charles Wei-hsun Fu and Gerald

Spiegler, eds., *Movements and Issues in World Religions*. New York: Greenwood Press.

Kurtz, Lester (1995)

Gods in the Global Village. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Lipset, Seymour Martin (1996)

American Exceptionalism: A Double-Edged Sword. New York: W. W. Norton.

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby, eds. (1991-5)

Fundamentalisms Observed. 5 Vols. Chicago: U. of Chicago Press.

Mettraux, Daniel A. (1996)

"The Soka Gakkai: Buddhism and the Creation of a Harmonious and Peaceful Society," incld. in Queen and

King, *op. cit.*, pp. 365-400.

Neuhaus, Richard John (1984)

The Naked Public Square: Religion and Democracy in America. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co.

Queen, Christopher S. and Salile B. King, eds., (1996)

Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia. Albany: SUNY Press.

Riesebrodt, Nartin (1990)

Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran. Berkeley: U. of California Press.

Said, Edward W. (1978)
Orientalism. New York: Random House.

Smith, Donald E. (1963)

India as a Secular State. Princeton, N. J.: Princeton U. Press.

Stark, Rodney and Laurence Iannaccone (1994)

"A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33.

White, James W. (1970)

The Soka Gakkai and Mass Society. Palo Alto: Stanford U. Press.

Williams, Rhys H. and N. J. Demerath III. (1992)

"Religion and Political Process in an American City," *American Sociological Review* 56, pp. 417-431.

Wilson, Bryan (1966)

Religion in Secular Society. London: Penguin Books.

(N・J・デメラス、マサチューセッツ大学教授)

(なかの つよし・創価大学教授)

(たいらすなお・筑波大学大学院博士課程)

(本稿は一九九六年五月二十日に行われた当研究所主催の特別公開講演会での講演原稿です)