

宗教組織と政治参加

吉岡知哉

一 宗教組織と政党

――「問題」のはじまり

一応の題を「宗教組織と政治参加」としました。政治と宗教あるいは国家と宗教について、主として信教の自由というかたちでの問題にはそれなりに研究もあるし、とりわけ憲法のほうでは大石眞さんの研究のようなものがあつて手掛かりになるのですけれども、組織としての宗教団体が政治参加をするとか、直接に政党

を結成することがどういうことなのかを考えようとしても、意外に手掛かりがないことがわかりました。現に我々の経験としても創価学会と公明党ぐらいしか直接の経験をもっていないこともあり、時間もなかったこともあつて不十分なままお話させていただきました。公明党の問題を少し考えてみようと思っていたのですが、雑誌『公明』は、公明党が解散したときになくなってしまったようです。

そこで有賀先生の、さかのほればこの研究会の大本になったであろう論文を読みなおすことをしてみました

けです。けっこう難しい論文でした。それから、基本的に主な問題は出ているような気がします。有賀先生は、最近またそれについての再考をなさったようで、その議論を引き出せば私の任務はある程度終わるのではないかと思います。

有賀先生の「公明党の論理と機能」は大部分の方がお読みになっていると思いますが、一九六七年四月号の『世界』に載せられたものです。一九六四年十一月十七日が、公明党の結成大会です。六七年の一月に衆議院議員選挙があつて、公明党が二十五議席をとつた事件を受けて、村上重良、篠原一、有賀弘の三先生が中心になったシンポジウムをした。それをもとにして三人の論文を掲載したのがこの号の『世界』であつたのです。

有賀論文の要旨を振り返ることから始めます。

(一)創価学会と政治

有賀論文は、創価学会の宗教運動としての側面、公明党の思想的・社会的基盤の検討、公明党の政治的体質について、三つの柱で展開する形になっています。

と、「末法」の意識が変化せざるをえない。世の中が末法の時代だという意識と現実の高度成長、現実にある程度豊かになっていくことのずれの中で、悪の意識を支えるのはむしろ疎外感になっていく。つまり、既存の体制の恩恵に浴しえないことが悪になり、恩恵への参与の要求が基本的な動因になっていきます。創価学会の信仰には終末論とか神の国への期待はないわけですし、神聖政治という要素もない。王仏冥合と立正安国論が、現世に積極的にコミットしていく教義上の根拠になっていくけれども、しかし、根本的な要求を持たないことから、勢力拡大が自己目的化することになる。それは、政治運動としては議席獲得競争に集中していくわけです。議員たちも政策を明確に持つていくわけではないので、素人としての批判が中心になり、政治的には是非々主義に基づく中立的立場をとるようになります。以上がここでの議論の一つの柱になっています。

(二)疎外意識と現実主義

まず最初に創価学会の教義の分析と宗教運動としての側面の分析があります。創価学会が他の新興諸宗教と違うことのメルクマールとしてあげられているのは、他の諸宗教が、戦後の混乱が終わって社会的安定と経済的繁栄があつて一応落ち着いたというか、一時期の急速な成長が終わつたのに対して、創価学会が成長を続けていること、それから、折伏という非常に戦闘的な形態と排他性をもっていること、そして、現世利益と現状打破とを結合して当初から社会運動としての性格をもっていることです。

次に、創価学会の宗教としての特徴が検討されます。ここからがたぶん創価学会論のいちばん中心になるところでしようけれども、原罪意識が完全に欠如している、信仰の内面化の契機をまったくもたない点が指摘されます。したがって、信者は信者であることによって完全無欠であることになり、悪というものは外在的なものになる。悪ということの意識はそもそも「末法」の意識に由来するわけですが、高度成長が開始される

もう一つは疎外意識の問題で、その当時の創価学会を支えていた人々の社会層の問題が扱われています。学会信者の中心的母体は、大都市下層ないし中の下の層である。それをこの論文では二つの層で考えていて、一つは、戦争が終わつてある程度安定した時期に、戦前とほとんど同じような生活環境を周囲に見いだした人々であり、論文のなかの表現ですと、町内会再建に熱心な人々というかたちで言われている。もう一つは、都会へ大量に流入した若年労働者層、都市のもたらす「個人化」に馴染めず、共同体への「郷愁」をもっている人たちであり、経済発展のもたらす利益から遠ざけられた人々。これら二つが、創価学会の中心的な層ではないかとの分析になっています。その層が持っている疎外感、つまり体制の安定を前提としたうえでの欲求不満が基底にある。創価学会は、それに対して集団秩序への帰属感と教義、それから現世利益・ご利益というものでその層をつかんでいくことになります。

折伏は絶えざる攻撃であつて自己の内面に回帰することがない。さらに組織が軍隊的組織と規律を持つこ

とで、集団の一員としての充足感を強めることになる。しかもヒエラルヒーの頂点には人生の指導者がいる。組織的にも組織内部における上昇が、教学と試験というシステムをとっている。価値観は現世利益を中心としていますから、そこには絶対性の観念がない。しかも、幸福ないし幸福感は本来的に個人的・主観的なものであるから、幸福という命題の判定基準は主観的なものであらざるをえない。幸福の追求は各人が各人の基準にしたがって自己利益を追求することになります。したがって、ご利益の問題は、そのまま現状追従主義になつていくのではないかというわけです。

(三) 政策の無政策性

このように、創価学会がそもそも持つている政治指向性と状況追従主義が、政治という世界への強いエネルギーを生み出している。そのエネルギーのむかう中心になるのは議会であり、議会に進出することが目的になる。政策の内容ではなくて、政界に進出することそれ自体が重要な目的になるのです。もちろんそれは

先程の素人主義の側面と結びついて清新なイメージを生み出すし、そのことが日本の政界に対して一定の働きをすることになるけれども、しかし政策目標を貫く基本的理念があるわけではないし、具体的に実現するための方策も提示されるわけではない。要するに、政治に対する規範意識が不在である。状況を判断して、それに対してどういう政策をだすかということについての規範意識というか、合理性がないことになるわけですし、公明党の基本政策はある種の理想論の提示に終わつてしまうことになるわけです。

(四) 現実認識と中道主義

公明党ないし創価学会の目標は、「すべての人間が(個人的な)利益の追求を目的としながらも、相互に信頼し、相互扶助を行なっていくような社会と人間性を実現する」ということになりましたが、その政策・政治上の目標と、それが実現するときは王仏冥合が成立するところが一種の循環論法に陥つてしまうことになるわけです。したがって、政党として清新なイメージを打ち出

すことはできるけれども、現実の価値の葛藤という問題の自覚はそもそも創価学会の教義のなかにないものですから、ある種のオプティミズムに陥る。仏法の中

道主義という問題は、結局、日本政治に伝統的な中道政治の主張と変わらないことになつてしまふ、というのが基本的な筋です。

(五) 疑問の提示

最後にこの論文は二つの疑問というか、問題を提起していて、一つは宗教政党としての公明党における信仰の貫徹の問題です。広宣流布の達成された社会がどういうものであるか、それから、「国立戒壇論」がどうなるのか、そのような社会における信教の自由がどういうかたちで考えられているかが不明であるという問題です。もう一つは、公明党の中道主義が、公明党を支えてきた層の基盤を掘り崩していくことになるのではないかという点。この二つの疑問が提示されています。

――― 其後の「問題」

(一) 「疑問」のその後

すでにこの論文から三十年以上たっているわけですが、ある意味では、基本的な論点はここで言い尽くされている気もしますし、これだけのことを書けばかなり攻撃されたらうということもわかります。現在の諸問題は、ここで言われていることの延長上にあると言いうこともできると思います。ただ、この論文の後に起こったことがいくつもあるわけです。次にそれを見ていきたいと思います。

一つは、創価学会と公明党との関係の問題で言えば、七十年代初頭、いわゆる言論出版妨害事件がありました。これに対して、池田会長の演説がもとになって、両者の組織分離がはかられたわけです。いわゆる「政教分離」ですが、普通に使われている政教分離、我々が「政教分離」という言葉で限定しようとしているのとはちよつと違っています。これを「政教分離」と言うとは混乱するような気がしますが、あの当時から「政教分離」

という言葉を用いて公明党も創価学会も使っているようですし、他も使っているようです。この用語の適否と評価はそれ自体検討に値するでしょう。ともあれ、創価学会については、それ以前のいわゆる折伏の戦闘性は軟化したようですし、かなり軍隊的であった組織名の改変も行なわれたし、「国立戒壇論」も明確に降ろしてしまつた。

公明党のほうは、国民政党组として組織的分離をはかり、党則等々からも、直接の宗教性は薄れてしまつたということになります。公明党は、その後基本的には第三政党として定着していくわけですが、小選挙区の実施をめぐって解党し、新進党形成に関わり、新進党が解体し公明党が復活するというめまぐるしい変化があつたわけではあります。

そのプロセスから言つて、有賀先生が論文で提示された最初のほうの問題、つまり信仰の貫徹の問題は、公明党と創価学会が組織的にそういうかたちで切れたことで、少なくとも形式的には直接の問題ではなくなつてしまふ。信教の自由についても、政権掌握と広宣

の二重化の問題がありうるのではないかと考えられます。

(二)「政教分離」以後

改めて創価学会と公明党の関係を整理しながら考えてみたいと思います。公明党は一度解体してまたもとに戻つてしまつたのですが、現在、政党として全体的にはある程度安定化しているといつてよいと思います。一方、創価学会もかつての急速な拡大それ自体が生み出した脅威論は薄れている。

もちろん創価学会嫌いとか、創価学会をめぐるスキャンダルはいろいろなかたちでありますし、スキャンダラスな週刊誌ネタもあります。そういうものを通じて外に流れてくる問題としては、創価学会内部のある時期の対立の問題とされるものや、日蓮正宗の大石寺との対立の問題などがあるわけですが、これらの問題はよくわからないこともあるし、政治と宗教という枠のなかで中心的な問題ではないので一応問題から外します。しかし、創価学会が巨大な組織であること、教義

流布の問題とが切れることになり、したがつて、公明党が政権をとったときに信教の自由はどうなるのかという問題も、少なくとも直接の問題ではなくなる。もちろん陰謀とか隠れ蓑というかたちで論理をたてれば別ですが、少なくとも組織論的には区別されたと言つていいでしょうし、公明党は、「信教の自由」をむしろシンボリックにも使うことになります。創価学会のほうも、他宗教との共存あるいは対話をむしろずっと積極的に打ち出していくことになったのだと思います。

二番目の、公明党の中道主義が支持基盤を掘り崩すのではないかというのは、直接には必ずしもそうなたわけではないのだらうと思います。その後も当初ほどの伸び方ではないかも知れませんが、非常に大きな勢力であり続けているわけですし、公明党が解党した時でも一定の政治勢力ではあり続けていたわけですが、ただ、創価学会と公明党の関係は、とりわけ解党・復活・再建というプロセスを含めると、ある種のずれが生じていることがありうるのではないか。さらにまた、公明党内部と創価学会内部でも、それぞれある種

的に政治と直結していること、公明党という組織と密接な関係を持つている以上、その対立問題は、単純に宗教組織内部の問題として処理できないだらうし、そういう意味では政治問題として現れてくるのが常にありうると思います。

もう一つは、創価学会内部の問題と言うよりも宗教全体をめぐる状況の問題です。この三十年の間での宗教問題としては、いわゆる新新宗教が登場してくるわけですが、これは政治的な問題と言うよりは社会問題と言つたほうが良いのかもしれませんが、新新宗教が登場してさまざまな問題を起こしてくる。これもここまでは直接の問題ではないと思いますが、新新宗教に流れていった部分、新新宗教を信じてその組織に入つていったり信徒になつていった人々が、従来の創価学会の構成部分とどのように異なりあるいは重なっているのかという問題、別の言い方をすれば、創価学会がある意味でとりこぼした部分がどうなっているのかはそれ自体たいへん興味深い問題であると思います。

さて、このように公明党・創価学会ともそれぞれ大

組織としてある程度の安定をすると、それまでとは異なるいろいろな問題が起こってきているのではないかというのが次の問題です。一般的に起こり得る幹部や執行部と一般の学会員とのずれという問題がありうるだろうし、当初のことはよくわからないのですが、高学歴・一流大学出身者・弁護士などの占める位置が多くなってくると、それと従来からの支持層との関係がどうなるのかという問題が生じてくるだろうと思います。

それから宗教と政治との関係で言うと、当初はかなり素朴に考えられていたのではないかと思います。王仏冥合というかたちで言われていた問題が、三十年たつとそれだけではすまない複雑性を持つことになる。現代社会の複雑性と言っても良いのかもしれませんが、その問題と関わる本来の政治と宗教の問題がどんどん複雑になってきて、それぞれの組織に影響を与えることになると思うのです。

これは公明党の問題と言ったほうが良いのかもしれませんが、「政教分離」ということで、宗教運動として、

以上、信頼できる人であるわけですし、政策による選択というよりは、学会員である人が考えている政策が悪い政策であるはずはないということになります。

しかし、公明党が分割・解党し再結党するプロセスを経る過程で、とりわけ新進党になったりするわけですから、公明党でなくても支持するという問題がでてくることになります。この場合には、一つは公明党がなくなってもその候補者が学会員であるから支持する、党の形態の問題ではなく学会員を信頼するから支持することになるでしょう。

ところで言うまでもなく、公明党が政治の世界に政党として登場した以上、個別の政治判断から選挙協定にいたるまで常に政治の論理に関わることになります。選挙という手続きを経て政治の世界に参加している以上、公明党が創価学会の「代理」であることはそもそもありえないわけです。

さて、公明党が存在している間は、学会員にしてみれば、自分たちと同じ理想の実現のために活動している人々の集団が実在しているのですから、その政治的

つまり宗教組織の政治部門というかたちで回路をもっていた部分を切り離したわけです。そのことによって創価学会が持っていた、宗教運動であると同時に社会運動である側面とのつながり、つまり現実の社会の諸問題を政治世界へと媒介する回路が切れたという一面が、やはりあるのではないかと思います。有賀先生の論文との関わりで言うと、無政策性が公明党の特徴であったとしても、ある種の運動性と強く結びついていることによって、社会の現場の不満や要求を、素朴なかたちであれ、政治世界に反映させる側面が失われてしまったのではないか。逆に言うと、この分離が、公明党が政界内集団として純化していく契機になる面があっただろうと思います。

公明党が政治政党として歩んでくるプロセスで、当然、政党としての政治の論理を持つことになります。支持団体としての創価学会との関係がそのつど問題になる。政策の無政策性という議論の筋で言うならば、創価学会学会員の公明党支持は、基本的には学会員であるから支持するということであろう。学会員である

判断を無理なく受け入れることができた。それがそうではなくって、新進党と合流することになれば、ある種の二重の疎外が生じます。つまり、学会員ではない人を、しかも、政治の論理で支持することが起こる。学会員でない人に対する支持については、学会の方針ないしは旧公明党の方針に従うかたちになるでしょうが、そのことはとりもなおさず、「政治の論理」が優越することであり、「学会の方針」が「政治の論理」に従属することになるわけです。

ここに政治の問題が露出すると言うことができます。思います。王仏冥合というのは、仏教的価値の実現が現世における価値の実現と重なりあうことでしょうし、その考え方の基本には、王道も仏道も同じ目標をめざすことになるわけですが、やはり本来は仏の道のため、の王道であって、王道は仏道の手段であるはずです。しかし、政治の世界に入りこんでしまえば、手段と目的の逆転が生じる。仏道の価値を実現するために政治権力を手に入れることが必要である以上、政治権力を手にすることが目的にならざるをえないわけです。

ところが、価値の問題としては、現実政治の世界についてはあくまでも手段としての価値しか認めない。そこに政治独自の価値を認める余地はないわけですが、そうになると、現実政治に対する態度は政治的なオポチュニズムに陥る危険性を常にもっていることになると思います。

現在の民主主義体制とよびうる体制のなかであれば、政治権力を手にすること、国民の多数の支持を得ること、宗教的価値を実現することの三者が重なりあっているように見えてしまうことになります。このために、政治権力に対する原理的な批判が難しくなってしまうわけです。

しかし、公明党と創価学会の関係で言うと、公明党はもちろん他の政党とともに存在しているわけですし、そういう意味では価値の多様性が前提になり、妥協や政治的配慮が常必要である。それに対して、創価学会は宗教団体であって、基本的には単一の価値への指向性を持つわけですから、事実としての価値観の相違というか、現実政治への態度・見方に事実としての違

いが出てくる。学会員にとってみれば、自分が学会員であるからこそ公明党の政治主義的な手法に対して反発を感じる方が起こりうると思います。

さらに、宗教政党と宗教団体との性格の相違からくる政治に対する事実としての違いとは別に、宗教という基盤を持つていことに關係して、権力をめぐる政治的オポチュニズムという側面とは異なるもう一つの側面が当然ありうると考えられます。つまり、宗教団体であるがゆえに、あるいはそれと關係しているがゆえに、既存の権力に対する相対性や批判的位置の問題があるだろうと思います。信仰の問題として原理的な批判がないのはそうかもしれないし、そこでは正しい権力とか誤った権力というのを、ある超越的な価値をめぐって提起するとの視点は成立しないとしても、国家権力の価値独占と当然衝突する局面があるわけです。信仰の自由を阻害する意味の信仰への侵犯という直接の問題がありますが、それだけでなく、現世における価値実現を保障するものはなにかということについての非常に現実的な生活意識において、国家権力

と信仰が対立するあるいは相容れないことがある。価値観の源泉の問題と言っているいかもしれません。そもそも国家も現世における価値実現の装置であるとする、そのことと、自分たちは信仰によって価値を実現していくことは原理的に対立することがあるでしょうし、それゆえに国家の宗教化・神話化に対しては抵抗することが起こりうる。実際に創価学会は弾圧された経験を持つていわけです。国旗・国歌をめぐる問題で創価学会・公明党はどうなっているのかということも、おそらくはその系で考えられることであろうと思います。

しかし、さらにもう一つの問題があつて、抑圧の経験つまり弾圧をされた経験と、これは国家権力からの弾圧ではないけれども、抑圧の経験としてはマス・メディアによるバッシングの経験があるわけで、そのことがむしろ防衛的に現われることも起こりうるだろう。つまり、国家権力とかマス・メディアに対する関係が、むしろ常に多数派形成のキャスティング・ボートを握ることで権力側についていく、つまり権力の側について

ていないと不安だというか、そういうことがありうるのではないか。それからマス・メディアとの関係で言えば、メディア戦略を強力に行なうことと、情報をコントロールしなければならぬという発想がそこから出てくることはないかと思ひます。

二 組織としての宗教と国家

二一 近代国家と宗教

国家と宗教という問題を、組織としての宗教ということに重点をおいて考えてみるとどうなるか。本来ならそちらを先にお話しすべきだったのかもしれないが、やや原理的に考察してみるとなにか問題なのかというのを考えてみます。近代国家の問題で検討してみたいのですが、それが現代国家の問題から現代にどういうふうにつながるのはまだ不十分なのですが、そこまでちよつと整理してみたのが次の話です。

近代国家において、宗教は私事であることになって

いて、社会を構成している個人の問題であることが建前というかたちで構成されています。それは、同じ信仰を持つ個人が集まって宗教組織を形成したとしても、それはなお基本的に私事である、プライベートな組織であると思います。

そもそも国家というのは政治的統合を行なうものであって、そのために現世的価値の「調停者」という役割を果たすかたちで近代国家は登場してくるわけで、それ自身としては超越的な価値は担わないことになっている。ただ調停をなす権威と権力を持つ限りでは価値の担い手でもあるわけですし、その限りで国民国家への価値の収斂という問題を、実は抱えているわけです。ヘーゲルは、国家は *Stückheit* の最高段階であると言うわけですが、価値の問題について超越的価値は担わないかたちで自己定義しながら、ここで言われているように、なお価値の担い手でもある。

このことをもう少し考えてみると、近代国家が超越的な価値を担わないという言い方では尽くされていない問題があります。

ヘーゲルが『法哲学』の「国家と宗教」で何を言っているかという、基本的にはやはり政教分離なのですが、その場合の宗教の「思い上がり」に対する批判というのが展開されている。宗教の側の価値が先行している、優位しているかたちで宗教は自己主張したがるけれども、それは思い上がりである。国家は単なる手段であると宗教は言うけれども、そうではない。国家は単に外在的なものではないのだというかたちで、国家そのものの価値を主張することになる。近代国家を考えると、国家を形式的に、宗教を価値の問題というかたちで聖俗二元論でとらえることでは実は解決していない問題の第一の点だろうと思います。

(2) 二番目はナショナリズムの問題と言って良いと思います。

その一つ目は、国民国家自体が、実は超越的価値を主張することであり、それはファシズムやスターリニズムと結びつくようなかたちでの価値の体现者としての政治指導者の問題につながっています。

(1) まず第一に、近代国家は、実は自立した組織として完結しているわけではなく、既存の価値体系や宗教体系と、結局のところ相互依存的関係を持っていると思います。ここで近代国家と言っているのは明らかにヨーロッパ的な国家の問題をとりだしているのですが、基本的には信仰と世俗の二元論を維持しつつ、国民国家という構成の、国家と国民という結合点にあくまでも既存宗教としてのキリスト教の組み込みを行なっている。たとえば、ルソーは、『社会契約論』の最後で *religion civile* 公定宗教(市民宗教)を提示しますが、それを「社会性の感情」だと言います。これはキリスト教がモデルですが、自然宗教に社会契約の遵守をプラスしたもの、基本的な性格としていて、神の存在とか魂の不死も含めて、国家のもっとも基礎をなすものとしていられる。しかし、「社会性の感情」という言葉からもわかるように、この場合でもそれぞれの個人の問題に還元されたかたちで提示される。

このルソーの問題も継承していると思うのですが、

そしてナショナリズムに関係してもう一つ言っておくべきことは、既存の国民国家の枠を越えたナショナリズムがただちに問題になることです。国民国家形成の問題としてのナショナリズムとそれを越えてしまうナショナリズムという問題が、ナショナリズムの問題としてあるだろうと思います。たとえばクルド問題でも良いのですが、要するに国民国家がある程度、絶対主義国家の枠を引き継いだ、人工的な境界線を持つものに対して、*nation* というものとり方にもよるでしょうが、その価値はその枠と必ずしも一致しないことです。

(3) 近代国家についてなお解決していない問題の第三番目は、国家自体が結局のところ一つの観念体系のわけで、宗教を私事と言うのは一種の擬制にすぎないという点に関係しています。これは前に二つあげました、近代国家がキリスト教を組み込むかたちで成立しているとの話やナショナリズムと同じことなのですが、宗教も観念体系なのだから、同じ観念体系同士でいく

らでも競合しうるし、実は聖俗二元論でヨーロッパ型の国家であつても、二元論的に住み分けられるものではないはずである。近代国家において宗教が繰り返しの問題になるのは、そもそもそこに無理があるのではないかということだ。

二二 社会と宗教組織

次は社会と宗教組織の問題です。市民社会と言つても良いのですが、ややこしいのでとりあえず社会と言つておきます。

社会というものを、個人としての人間の私的自由の追求の場ととりあえず簡単に言つてしまつと、近代的な政治原理の一つの基礎だろうと思うのですが、それは基本的には、経済活動のモデルでとらえられる。そこでの個人としての人間のモデルはホモ・エコノミクスというモデルです。私的自由の基礎になるのは、理性による計算能力とそもそも社会を構成するものとなる私有財産である。すなわち理性的で財産を持った人

間がやはり基本的なものであつて、そこにおける個人の幸福追求がそれ自体として人間同士を結びつけるのだというのが、近代的な市民社会のモデルだと一応言つておくことができるだろうと思います。

しかし、「社会」とよばれるものは、近代からもう少し広くとらえるなら、具体的な人間関係の網の目の総体であると言ふことができるうと思います。そこにおけるさまざまな諸問題が起こつてきた場合の解決をどうするかで問題が提示できるであらう。個別的で具体的で経験的な解決によつては安定が確保できないという、社会のある段階を想定すると、そこで、政治の領域を形成する契機が考えられます。別の言い方をすると、慣習的・呪術的・宗教的權威による個別的な解決から、一般性としての国家が現われてくることになります。

ヨーロッパで言えば、中世末以降のある段階からそういうものが徐々にできてくることになります。そのプロセスで、社会が経済的構成によるいわゆるブルジョワ社会としての「市民社会」として形成・再編されて

きます。一方、一般性というのが、領域的主権国家というかたちで形成されてくる。宗教について言うならば、これはおそらく二つの方向性をとるのであつて、超越性が強まることと、内面性・内面化という二つの方向が同時に進行し、同時に習慣性からの離脱が行なわれていく。つまり、個別的・具体的局面から、おそらく教義上もあるいは組織的にも離れていくことになり、教義は抽象化するわけですし、個人の内面の問題が強調されることになるであろう。宗教改革からほぼ二世紀半ぐらい、つまり十八世紀半ばぐらいにいたる間に、社会の再編や領域国家・主権国家の形成と宗教の変化が起こる。

フランス革命以降になると、宗教は形式的には私的領域のものとしてとらえられるようになります。純粹に私的領域のものとして、宗教は個人の問題であるというかたちで問題を建てなおすとすると、いちばん極端には、宗教組織は職業団体とか会社であるのと同じような、いわば法人としてとらえておけば良いことになると思います。

具体的な人間関係の網の目の総体としての社会におけるさまざまな私的利害の調整が、政治の課題として国家に委ねられることになります。政治というのはさまざまな利害の代表を通じて行われる調整という側面を常に持つことになる。そういう政治への参加は、代表を選び出すということとして実現していきますし、それを担っていくのが政党になるわけです。政党は、社会のある部分の集まりであり、個別利益のある種の集合である。それは、職能団体であつたり、階級であつたりあるいは地域であつたりというかたちで形成されるわけです。

宗教組織も、社会を構成する団体の一つとして、とりあえずは統合されるのだろうと思いますが、しかし実は、職能団体とか会社とか階級あるいは地域とは異なっているわけです。というのは、宗教的な利害は、社会のさまざまな多様な利害とはやはり性質を異にしているものである。ヨーロッパにおけるキリスト教の場合は、おそらく具体的に社会の構成部分として長い歴史を持つていふことと、聖俗二元論の伝統という二

つのがあって、政党ないしある種の利害団体としてでてくる場合でも、社会の一般的利害を主張することが、社会の構成部分としての歴史とあいまってそれなりにうまくいった。しかし、キリスト教以外の団体が宗教政党として姿を現わそうとすると、聖俗二元論でもないし、具体的な社会の構成部分というかたちでの歴史をもっていないとすると、「宗教性」と「政治性」の関係は、困難な問題を引き起こすことになるだろうと思います。

二二三 現代と宗教組織

今までの話は、基本的には近代モデルで考えてきたわけですが、現代までその問題を引き伸ばしてきてとどういふことなのかを考えてみたいと思います。

現代においても政治世界の法制度的な構成は、基本的には近代国家モデル、つまり近代の問題あるいはそのモデルを継承しているのだらうと思いますが、しかし、現代社会や現代国家の問題は、近代モデルでは無

理が生じてくる。

乱暴に現代社会前期と後期とを考えて、現代社会前期、つまり二十世紀前半ぐらいまで、第二次世界大戦まででも良いですが、その時期までを考えてみます。そこではなお国家—社会の二元論に一定の有効性が残っていたのであって、しかし、その二元論の構成の中で、国家の社会に対する規制力が急速に強まっています。それはどうしてかと言うと、その問題はもちろん相互関係なのでしようけれども、国家内部の問題というよりも国家間関係の問題が重大な意味を持つと考えられます。国家と国家との間の問題が、時期的にはおそらく十九世紀末から二つの世界戦争にいく過程で突出してくる。その変化のプロセスが、戦争の進化というか、戦争の形態がどんどん進化していくことと対応していて、世界戦争・全体戦争としての二つの世界戦争に結びついていくことになります。

もう一つ、現代社会前期の問題として、もちろん社会主義革命の問題があります。

国家間関係というかたちの問題が、おそらくそれま

でとまったく質を異にしたかたちで現われてくると、個別国家という政治単位では解決できない問題が登場してくる。そこで、政党の問題で言うと、世界観政党が問題になってくる。国内においても広い意味での民主主義、これは制度的民主主義であらうとなかろうと、広い意味での政治参加というものの主体が広がっていくことになる。政党は単に個別利害ではなく、一般的利害の主張が必要になってくる。社会の側においても、利害の個別性がどんどん見えにくくなっていくことになります。

やや言い過ぎであることを覚悟して言えば、この時に、宗教政党が持っていた性格を他の政党が模倣することが起こってくると言えるのではないかと思います。他の政党が個別利害を背景に成立していた側面があるのに対して、宗教政党は個別利害性ではなく、常に一般性あるいは世界性を持っていたわけですが、宗教政党の持っていた世界性・一般性を、二十世紀の前半ぐらいに、いわば他の政党が模倣するという一種の逆転現象が起こることがあるのではないかということです。

それにともなつて、国家と社会の二元論が無効になっていく。それは、社会の側で言えば、先ほど具体的な人間関係の網の目と言いた社会が変化し解体していく、つまり具体性自体が失われていくことになるわけです。

マス・メディアが発達するということと関係づけても良い話ですし、あるいは戦争の世界戦争化でも良いのですが、これも曖昧な象徴的な言い方でいえば、「世界」が拡大してしまう。そうなると各人にとつての利害がなんであるのかさえ不明になっていくわけで、いわゆる主体的個人が現実的に解体していくことになりまます。そういう事態で起こってくるのが、宗教のリバイバルである。新宗教が成立してくるような状況はそういうものを背景にしていたのではないかと思います。

しかし、現代前期という時期までは、社会主義の問題が有効性を持っていて、世界観と結びついた利害の表明が階級的利害という概念として生きていたのです。それがやがて不可能になってくる。つまり、世界観というものが成立不可能になるというような事

態が、現代後期というか戦後のある時期から起こってくるのだらうと思われます。つまり、世界に世界観が追いつかない、あるいは世界という概念自体が無効になっていくのではないでしょうか。新新宗教は、そういうかたちでの統合性を完全に失った「個人」が担い手になるわけですが、実はその「個人」というものすら曖昧になっていくわけで、「個人」という概念自体が無効になっていくと思います。新新宗教に引きつけられていく背景というのはそんなことなのかと思います。

三 政治参加をめぐる諸問題

宗教と政治参加ということで、ここでは政党の機能というかたちで考えてみたのですが、政治参加は政党というかたちに限られるわけではない、あるいは別の言い方をすると、政界への参加とか政権への参加に限られるわけではありません。

一つは、圧力団体という選択があるわけで、これはむしろ多くの宗教団体がとっている方法です。個別の問題に対して個別に対応しながら、宗教的な価値の問

題というより直接の個別利害に応じて対応するかたちで、既存の政治に対する圧力団体として活動する選択はもちろんあります。宗教団体と政党との関係で言えば、既存の政党を介して候補者をたて、議会に送る方法がよく普通に行われてきたのであって、創価学会と公明党のように独自の政党を形成するのは日本では例外でしょう。

もう一つ、運動体という選択もあり得るだろう。国家と社会の二元論が無効化しているという言い方をしましたが、政治運動と社会運動という区別がそれにもなっているわけではないです。その中で、運動ということがもう一度とらえなおされることがあっても良いだろうと思います。少なくとも外から見ているかぎり、創価学会の場合は、政治運動は選挙運動に限定されて見えることと、たとえば阪神大震災の時に、創価学会が行なった救援活動という運動の問題は、どういうかたちで結びついて外に見えるかたちになるのかはそれなりに関心のあることです。

いまの二つの選択ともう一つ別の話を最後に付け加

えておくと、新新宗教の政治参加も考えるであらうと思います。現にオウム真理教は選挙に参加したわけですし、例えば幸福の科学という組織が政党を組織することはさほど考えにくいことではない。幸福の科学は、おそらく組織性の問題としては、創価学会をかなり模倣した団体だろうと思いますが、宗教的な構造は違うとしても組織論には共通性があるだろうし、たとえば政党をつくって選挙にすることがあっても、さほど不思議ではないような気がします。新新宗教、あるいは別の言い方をすれば、創価学会以降の宗教団体の政治参加がどういうことでありうるのが問題としてあるかもしれないことです。

最後に政教分離についてひとつだけ付け加えておきます。

制度問題としての政教分離と、現代社会つまり現在における政教分離の前提となっているようなある種の聖俗二元論が実は機能していない、あるいは無効化していることをめぐる問題は、分けて考えるべきであらうと思います。つまり、政教分離が良いかどうかとか

制度問題としてどうするかという問題と、現実の社会や国家において、政教分離が、あるいはそれが前提になっているある種の二元論がどうなっているのかは、やはり分けて考えるべきではないかと考えます。

(よしおか ともや/立教大学教授)

(本稿は一九九九年五月二十七日の研究会での報告内容に、加筆いただいたものです。)