

世俗化と国家信仰

— プレスナーの理論にそって —

神戸 修

はじめに

本稿は、ヘルマン・プレスナーの世俗化理論にそって、戦時教学における国家信仰の形成について、近代日本思想史のなかにそれを位置づけようとするものである。その前に、プレスナーの宗教にたいする社会的関心という問題に関する考えを、簡単に紹介しておきたい。

ヘルムート・プレスナー（一八九二—一九八五、ゲッティンゲン大学社会学教授、哲学者）は、ナチスの思想、つまりドイツ第三帝国の国家イデオロギーの源泉を、ドイツが、宗教改革の発祥の地でありながら、その改革が、ついに不徹底に終わったことを、重要な要因として指摘している。

啓蒙精神を通じ、中世的な権威宗教（封建社会の秩序を思想的に支えたイデオロギー）との対決を経て、個人の選択にもとづいた自由な信仰が成立し、常識や平衡感

覚（この場合は、信仰をもつ人々の世俗認識と、信仰をもたない人々の信仰認識、つまり信仰の領域と世俗の領域との相互認識のバランス）をそなえた近代ヒューマニズムを身につけていった西ヨーロッパ諸国とは異なり、個人としての信仰の選択、つまり自由な信仰が成立していなかっただ官僚的領邦国家たるドイツにおいては、宗教にたいする社会的関心が育たず、その結果、信仰を求め個人の情熱は、「信仰が失われたあとの代替品」たる「哲学」をはじめとした「kultur（文化）」にむけられた、というのである(1)。

信仰が世俗化して、他の文化的営みに再生されるといふ視点もおもしろいし、宗教にたいする社会的関心が育つのかどうかという分岐点で、個人の自由な信仰が成立しているかどうかという点、つまり、宗教的関与の在り方を、独立して思考し決定し行為する宗教的主体が成立しているかどうか、という点で議論することは、興味深

いことである。(この二つの問題は、後で主題的に問題にする)。

哲学が「信仰が失われたあとの代替品」である、という視点は、西田哲学をはじめとした京都学派の哲学(西谷啓治の宗教哲学なども含めて)の問題を考える場合の有力な方法論となりうるであろうし、プレスナーの指摘するドイツ人の宗教的関与の姿勢は、国家の強制や伝統的権威あるいは無自覚的慣習として宗教的行為がなされる場合の多い日本の状況と通じるものがある。

いずれにしても、宗教的関与の在り方を自己決定する主体、宗教的個人といい換えてもいだろうが、そういうものが成立していないところでは、宗教にたいする真の社会的関心は成立しない。無自覚的な宗教的行為は無論宗教的関心ではないし、また、欲望実現の手段として宗教を採用することは、一見宗教的関心のようではあるが、「欲求」と言うものが、往々にして世間の価値観を即事的に自己内在化したものであるが故に、それは、自己決定する主体の選択とは別のものなのである。

そして、この宗教にたいする社会的関心は、宗教思想の内容はもちろんのこと、その思想を体現し、述べ伝えて行く宗教家の社会的在り方とともに、その思想と人間がもたらした社会的帰結に目を向かわせ、そこから逆に、

そういった思想や人間の行為を吟味するという方法論、つまり、「歴史」の観念と密接につながっている。

ところが、宗教家といわれる人々ほど、この「歴史」の観念の乏しい人々はいないと思われる。宗教家の歴史の観念の乏しさは、宗教家特有のパーソナリティとともに、宗教教団の構造に起因している部分が大い。宗教的リーダーが、宗教的権威を背景にしているため、つまり、その位置に在ることの正当性が、超越的領域に基礎づけられているために、その地位は機能ではなく身分的色彩が濃い。また、組織の巨大化は、教団組織を、その存続自体がレーゾン・デートルであるところの、官僚組織と化す。さらに数学も、本来自己批判と組織批判を内に含んでいるあるいは含むべきははずのものが、教祖の宗教体験に密接につながっているために、恣意的に改変せられ、教祖や教団を内外からの批判から超越させる観念装置となりやすい。ここに、ヘーゲルのいう、宗教教団の「Positivität (既成性)」が成立する(2)。そのため、自己あるいは自己集団を客観化し相対化する視点が成立せず、この視点のない所に、「歴史」の観念は成立しにくい。

こういう、自己批判や自己浄化の成立しにくい宗教教団に対して、その在り方の根本的な問い直しをせまった

のは、おそらく水平社の問いかけが最初の本格的なものだろう。真宗教団の場合戦後五十年における教団の戦争責任の追求がその役割を果たすかに見えたが、ほとんど議論らしい議論を喚起しなかった。

しかし当然、大きなうねりにはならなかったが、戦争責任の問題もそうであるし、女性差別の問題、フェミニズムからの問いかけも宗教にたいする社会的関心を成立させる潜在的な力を大きく秘めている。「歴史」の観念を獲得し、自らを社会的に解放することが重要だと思われる。それが本当の意味での存在意義、既に前提化された自己目的化された存在価値を社会にむかって自己主張するのではなく、常に社会の中に自己を位置づけ、その在り方を問いただすという知的で意志的な営みに裏付けられた存在意義が獲得されるのである。

一、戦時教学の成立

本稿のテーマは戦時教学における国家信仰だが、その前におよそのあらましを述べておこう。

一九四四年四月十三日、西本願寺教団は「戦時教学指導本部」を設置した。これは当時の西本願寺執行長(しゅぎょうちょう)、国家組織でいうと執行は内閣、執行長は

内閣総理大臣にあたる)朝倉晁端を本部長とし、本願寺の学僧や龍谷大学の教員などをスタッフにして、「戦時二於ケル教学ノ指導ニ関スル重要事項ノ審議並ビニ研究調査ヲ掌ル」ことを目的とした宗門の内部機関であった。戦時下の超国家主義的色彩を濃厚に帯びた真宗教学を一般的に「戦時教学」と呼ぶが、その名称はこの機関に由来する。

しかし、この「戦時教学指導本部」の営みは、教団の翼賛体制のいわば集大成であった。すでにその前段階として、一九四一年五月二十四日、大谷光明を所長として開所され、「日本教学ノ研究特ニ仏教ヲ中心トスル思想及ビ文化ニ関スル調査研究ヲ行フト共ニ修練員ヲ指導訓練シ天業ヲ翼賛スヘキ有為ノ人材ヲ育成スルコト」を目的とした「日本教学研究所」が同じく宗門の内部機構として設置されていた(3)。さらには、一九四二年十一月二十一日、教団指導部と龍谷大学との協力で設置され、「内外諸般ノ思想ノ研究・調査ヲシ之ニ対処スヘキ真宗教義ヲ開明発揚スル」ことを目的として設置された「思想研究会」の存在がある(4)。

これら本願寺教団の営みは、直接には一九三五年、美濃部達吉の「天皇機関説」が二月の帝国議会議族院で問題になったことに端を発した「教学刷新運動」と、それ

を受けて貴衆両院で議決された「国体明徴決議」による国体明徴運動に端を発してはいる(5)。しかしこの営みは、日本近代史を通じて、従軍布教や海外開教や思想犯教誨活動など、天皇制国家権力との癒着に自らの存在意義を見出して来た、本願寺教団近代史の必然的帰結であった。

そして、この国体明徴運動のいわば基礎綱領となり、日本の国体に関する正統的解釈書として、一九三七年に文部省教学局が出版し、主に全国の中等学校以上の学生、小学校や中学校の教員や社会教化団体の構成員などに配布され、特に中等学校、師範学校の公民教育で重要な役割を果たしたのが『国体の本義』である。敗戦までに約三百万部が刊行・配布されたこの書物は、正に天皇制国家のバイブルとでもいふべきものであった。それは、「大日本帝国憲法」「教育勅語」「軍人勅諭」といった、いわば国家神道の主要經典の正統的解釈書である。そして戦時教学とは、この『国体の本義』と仏教思想・真宗教学との相即性を弁証するための、概念操作の体系といっても過言ではないのである。

二、戦時教学の構成と教学者

戦時教学とは、天皇制国家の教学刷新・国体明徴運動

の仏教的・真宗的表現であり、中国との全面戦争を覚悟した、高度国防国家体制確立の不可欠の要素たるイデオロギー政策に対応すべく確立された、仏教教義・真宗教学の概念操作による「Just-War-Theory」¹⁾ である。

それは機能的には、宗教的超越者との二元的理解によって世俗の権力者を神聖化し、そこからその権力者の体現する国家組織の絶対性を導出せしめ、ついにはその国家組織の権力の発動たる侵略戦争を正当化していくものである。具体的には、以下のような構造をもっている。

1、天皇信仰と阿弥陀仏信仰との重層的理解

その第一は、阿弥陀仏への帰依と天皇への帰依とが同一である、という主張である。佐々木憲徳は、次のように主張した(旧漢字、仮名使いは新しいものにあらためた。以下おなじ)

一 仏崇拜の信仰による絶対帰依のまことをささぐる一心一向の信順の心より、移って国家圏に入り来り国家の一員として国民の立場にたつときすなわち畏くも天皇陛下を絶対至上、神聖不可侵と仰ぎ奉り、ひたすら大御心のままに信順奉公する無二の臣民道におのずから趣きむかうものである。(『仏教の忠義哲学』)(6)。

2、神祇崇拜と真宗信仰との融合

第二には、国家神道の神々への崇敬と真宗信仰とは何ら矛盾なく成立する、という主張である。普賢大門は、次のように主張した。

敬神尊皇の道と帰依仏法の道とは、決して相矛盾し相反発するものではない。敬神は現実界の存在としての神を敬すことであり、信仏の超越界の存在としての仏に帰することであるから、なんら撞着することはない（『真宗の護国性』）(7)。

3、皇道思想との一体化

第三には、「帝国臣民」としての道德と真宗的ライフスタイルとは一体である、という主張である。加藤仏眼は、次のように主張した。

浄土真宗が一切群生を平等に救う唯一の宗教であり、わが帝国があらゆる民族を真実に幸福ならしむる聖なる国柄である故にこそ、初めて真宗の他力念仏者であることと、真実なる日本国民であることが完全に一致し共行し得るのである。即ち真実なる宗教生活と、真実なる皇民生活とが融合して一念仏生活の中にあり得るのである。（『念仏護国論』）(8)。

4、国体の絶対化

これについては後に詳述。

5、聖戦思想の正当化

梅原真隆は次のように主張した。

言うまでもなく、日本の戦争は、それが天皇陛下の御名によって進められるのであるから正しい。すなわち聖なる戦である。これはわれら国民の信念であり、実に日本の基本性格である。そしてそれは大乘仏教の精神と一致する。（中略）それ故に、己れを忘れて身を投げ出しもし、よろこび勇んで戦いに没頭することができるのである。（『興亜精神と仏教』）(9)。

もともと宗教思想とは、単なる聖典解釈のみでなく、「今、此処」に在る宗教者の主体的理解があつてはじめて成立する。従つて、数学という形で社会的発言は、個々の主体、つまり教学者がその責任を負うべきである。特に「時代即応」をスローガンにして形成された戦時教学の場合、教義の客観的理解というよりも、主体的解釈に力点を置かれた、正に個人名を冠せられるべき「教学」であつて「教義」ではないのだ。

この意味で、戦争責任(10)を負うべき教学者は多いが、特に以下の教学者の責任は重い。これらの人々は、戦時期に、教団組織及び教団の教育機関或いは宗教伝道の内容設定に関して大きな影響力をもち、前述の『国体の本義』と真宗教学との相即性の弁証において、有力な論理

的根拠を提供するにあたって大きな役割を果たした人々である。また、これらの人々の発言の問題性については、戦後もほとんど議論されておらず、現在に至っている(1)。(かつこ内は代表的書物)。

1、梅原真隆(うめはら しんりゅう)。

龍谷大学教授、同学長、西本願寺教団執行長、思想研究会参与、戦時教学指導本部審議員、大政翼賛会調査委員などを歴任。また戦後は、衆議院議員、富山大学学長となった。「大乘仏教の精神」を歪めて解釈し、日本の侵略戦争を正当化した。また、「無我思想」を曲解して、「滅私奉公」を強要した。(『興亜精神と仏教』)。

2、加藤仏眼(かとう ぶつげん)。

龍谷大学教授、戦時教学指導本部臨時研究員などを歴任。「本願思想」を、日本が東洋の盟主となるという「大東亜共栄圏思想」を正当化するために利用し、「仏恩報謝」の思想を曲解して、真宗教学と「教育勅語」との同一性を主張した。(『念仏護国論』)。

3、大原性実(おおはら しょうじつ)。

龍谷大学教授、日本教学研究所主任研究員などを歴任。「真俗二諦論」を理論的根拠にし、または「朝家の御ため国民のため」という親鸞の消息(手紙)を短絡的に天皇への奉仕と解釈し、「滅私奉公」を主張した。(『浄

土真宗の諸問題』)。

4、佐々木憲徳(ささき けんとく)。

龍谷大学教授、思想研究会研究員などを歴任。日本仏教を「皇道仏教」と恣意的に解釈し、「報恩思想」を曲解して、阿弥陀仏への崇拜と天皇への崇拜とは同一のものであると主張した。(『仏教の忠義哲学』)。

5、普賢大円(ふげん だいえん)。

龍谷大学教授、思想研究会研究員、戦時教学指導本部研究員などを歴任。「調和思想」を曲解し、「自然法爾」「凡夫」などといった教義上の概念の恣意的解釈によって天皇制を賛美し、また「没我」なる概念を駆使して、「滅私奉公」を主張して、かつ侵略戦争を正当化した。(『真宗の護国性』)。

6、暁烏敏(あけがらす はや)。

大谷大学教授、大政翼賛会石川県支部長、同調査委員などを歴任。膨大な著作を残し、『暁烏敏全集』二十七巻がある。「四十八願」と「記紀神話」すなわち国家神道のイデオロギーの神々の「国づくり」の顛末を重層的に解釈して、真宗教学を天皇制国家を賛美するイデオロギーに変質させた。(『臣民道を行く』)。

7、金子大栄(かねこ だいえい)。

大谷大学教授、広島文理科大学講師、国民精神文化研

究所囑託などを歴任。「四十八願」を「国家理想」とすることによって、真宗教学を天皇制国家を賛美するイデオロギーに変質させた。（『国家理想としての四十八願』）。

以上、戦時教学の構成と代表的な教学者について、おおまかにみてきた。その構成については、それぞれの論理構造、歴史的背景、伝統的な解釈の問題点などをくわしく分析していく必要があるが、以下においては主に、戦時教学による国家絶対化の思想とその問題点について述べてみよう。

三、戦時教学における国家絶対化の思想

戦時教学の機能のうち、戦争の問題にもっとも密接につながっているのは、その戦争正当化の機能であるが、しかしこの場合、国家組織の絶対化がその不可欠の前提になっている。と言うのは、国家の行為の正当性から国家の存在の正当性を導き出すヨーロッパ近代の国家理念とは異なって、日本の場合逆に、国家の存在の正当性が先行して、そこから国家の行為の正当性が導き出されてくるからである。つまり前者の場合、正しいことをするものは正しい、という論理であるのに対して、後者の場

合、正しいものは正しいことをする、という論理なのである。言ってみれば後者の場合、「正しい」という価値観の問題に関して、「もの」が「こと」に先行する、つまり「存在」が「行為」に優越するという、中世封建的思想である、といえる。

これはたとえば、ヨーロッパには「王権神授説」があり、これは権力正当化の論理にはちがいないけれども、少なくとも「王権」と「神権」とは別のものであって、「王権」は、その個々の国家権力を超越した一般者にたいして、常にその正当性を弁証しなければならぬといった、政治的な挙証責任を帯びていた。これにたいして日本の近代国家の場合、宗教的超越者（天皇）¹²そのものが国家組織の中核に捉えられたため、いわば、「神権」と「王権」とが重層してしまった。その結果、同じく「神聖性」を獲得するにしても、それを超えた「他者」から外在的に与えられるヨーロッパの場合とちがって、日本の近代国家の場合、国家組織自体に神聖性が内在していたのである。そのため、国家組織自体が絶対化されてしまい、ヨーロッパの場合のような挙証責任を負われないという、言ってみれば、審判と選手がおなじ、という、とてもアンフェアなお国ができてしまったのである。

従って日本の場合、国家組織の絶対化は、国家の行為の正当化の、不可欠の前提なのである。この場合の国家組織の絶対化は、具体的には「国体賛美」としてあらわれている。国体賛美については、国家を超越させるといふことにおいて、基本的には次の二つの類型があると思われる。

1、上昇超越型

暁烏敏は、日本国家について次のように言った。

四十八願というのは国土建立の願い、国家建設の願いであります。日本のお国の最初に「タダヨエル国ヲ修理リ、固メ成セ」という御神勅がありますが、この「タダヨエル国ヲ修理リ固メ成セ」というご神勅によって日本の国が肇められたと今日まで唱えられておりますが、法蔵菩薩の四十八願はいわばただよえる国を固め成す願いであります。(13)。

「法蔵菩薩」とは阿弥陀仏の前身で、自らが悟りを開いて成仏するにあたり、人間と人間社会とに対して、在るべき理想の姿を示す。これが、「四十八願」の設定である。この「願」とは、例えば『聖書』でいう「旧約」「新約」という時の、人間と超越者との「契約」にあたるものであって、人間の行為や社会の在り方についての仏教的理想を示したものである。このことは、「願」と

いうものが、換言すれば、人間社会についての理想的在り方を、阿弥陀仏の願いという、超越的世界からの呼びかけとして設定されることによって、逆に、世俗の現実世界を絶対化したり、神聖化したりしていくことを拒否して行く(仏教的表現でいうと「穢土」としてみていく)いわば批判原理である、ということを意味している。

ところがこの暁烏敏によれば、「そう在るべきものが」、「現に在る」ものとして実現して居るといっているのである。「四十八願」は「御神勅」であり、法蔵菩薩と日本の国づくりの神々の要求は同一であり、しかもこれら両者の願いは、現実の日本国家となって実現しているといふのである。

われわれは先祖以来この伝統(「御神勅」)によって日本国家が創造され、統治され続けて居ると言う(こと)の精神を受けて代々この陛下の御稜威(みいつ、天皇の権威)の下に護られ御奉公を許されているのであります。ですからまさにわれわれの経験的願いでなしに経験を越えた古今に一貫した偉大な願いであります。その最初の言葉は「タダヨエル国を固メ成セ」という言葉の上にある、この願いが今日までも一貫して天皇陛下の御心となってわれわれに捧まさせて下さっているのであります。(14)。

これは、「願い」という形で国家組織をいわば上昇させることによって超越させる方法である。

2、下降超越型

上昇型に対して下降型とでもいうべき方法がある。

a、「自然法爾」(じねんほうに)

普賢大円は、次のように言っている。

凡そ自然とは、自然とは「自ずから然らしむる」ということであって、両者はともに同一の意味を表す語である。自然という言葉は、学問上種々に用いられるが、何れにせよ、それは人間の要求に先立ち人間の計度を越えて存在するものに与えられる名称であるから、人為的なもの、人文的なもの、歴史的なものに対立した概念であることは、一定しているというてよい。それゆえ自然とは、凡ての人為を超越して、自ずから然らしめられているという事実をいう言葉であって、これこそ宇宙の動かすことのできぬ道理である⁽⁹⁾。

「法爾」(宗教的救済が成就する)のは、人間の「[からい]」(認識や行為に関しての自己完結的在り方)が越えられて、人為を超越した「法」そのものの自己実現(真宗教学では、宗教的救済の成就に関して、ある意味ではバルト神学でいう「神のまこと」という考え方をす

る)である、という側面をもつ。宗教的救済が、このような超越的表象をもって語られるということ自体は、何ら不思議なことでもない。

ところが普賢大円によれば、本来個人の人格変容を説明する实在表現であるはずの「道理」が、現実の国家組織を説明する論理になっている。

自然法爾の道理が、「教え」として顕現せるものが真宗であるとするならば、「国」として展開せるものが日本国であるということができると思う⁽¹⁰⁾。

論理的には、人格変容と国家組織との意図的混同であるが、この稚拙な混同が起こるのは、日本の近代国家自体が、その成立と存在の基礎を、最も親密な第一次集団たる「家族」、あるいはそれをとりまく狭隘な村社会(Gemeinde)の同心円上に設定されたことに由来する。国家組織を「人為的なもの、歴史的なもの」ではないとする主張は、国家組織が、政治権力の装置(Apparat)ではなく日常生活共同体

(Lebensgemeinschaft)そのもの、あるいは、それとアイデンティファイできるものとして成立して来た、近代日本国家の自己意識の、宗教的表現に他ならない。

b、「凡夫」の自覚

国家組織の絶対化の今ひとつの論理は、「凡夫の自覚」

という発想である。

普賢大円は次のように言っている。

真宗は庶民の宗教であって指導者の宗教ではない。それはまた臣民の宗教であるということもできる。

わが国は一君万民の国体であって、至尊（天皇）を除き奉って以外のものは、すべて臣下である。（中略）かく観じ来れば、臣民の宗教としての浄土真宗こそ、わが国体に最も相応せるものと言ひ得るのである(17)。

確かに「凡人」の自覚ということは、驕慢を離れるという意味で、深い宗教的自覚を表した言葉ではある。しかしこの場合も、超越的世界に触れて自己の卑小性に思ひ至った人間の自覚の世界を表す表現であって、社会秩序や、まして身分秩序について言われるべきものではない。ここでも、本来「私―超越者」の関係を説明する論理と、世俗の上下関係を説明する論理とが混同されている。

以上、真宗教学における国家絶対化の思想についてみてきたが、国家理念についての近代日本思想史上の問題について、今すこし敷衍すれば以下のようになる。

藤田省三は、次のように指摘している。

国家を権力装置とする観念のもとでは国家は実体

ではなく機械に過ぎないから、その機能如何によつて変革されるべきである。日本においてはこうした国家観念は、明治前半期（大体日清戦争以前）のエタティストのほかには、いなそれを含めて典型的には、大正後半以来の革命的マルクス主義においてのみ存在した(18)。

これも逆に言えば、明治後半期以降から昭和ファシズム期にいたる期間には、「国家は機械に過ぎない」とする発想が後退し、逆に「国家は実体である」という発想がしだいに台頭してきた、ということである。たゞ重なる侵略戦争とその深刻化に対応して、ますます国家を超越的実体として国民のうえに君臨させるような国家観が要請されてきたのである。今とりあげた三つの論理もそうであるし、「四十八願」を「国家理想」として構想する金子大栄の国家論なども、同様の歴史的コンテクストにおいて位置づけることができよう。これら浄土真宗の戦時期における国家信仰の形成は、「国家機械説」に対抗して創出された、いわば「宗教的國家実体説」とでもいふべものであった。

四、国家信仰形成の要因

こういった、国家信仰の形成に関しては、歴史的には日本宗教の国家宗教としての成立（鎮護国家の伝統）、民俗宗教としての歴史（神仏習合など）、さらには宗教教団の権力随順的体質が指摘されねばならないが、やはり次の点が重要である。

1、近代日本国家の特殊性

一般に、近代国家が、宗教的・道徳的立場からはニュートラルな立場を保持し、個人の内面には非干渉の立場を原則としている（政治的理性）のに対して、日本の近代国家の場合、その国家組織の中枢に、宗教的権威としての天皇が設定された。そこでは天皇は「神」として宗教的倫理の領域に高昇して価値の絶対的実体として超出し、あるいはまた、恩情に溢れた最大最高の「家父」として人間生活の情緒の世界に内在して、日常的親密さをもって君臨する⁽¹⁹⁾。国家組織の基本たる「大日本帝国憲法」もその「告文」で、「謹ミ畏ミ皇祖皇宗ノ神靈ニ白サク」と、天皇が自らその祖霊に報告したという形をとっていたのである。従ってその中に規定された「信教の自由」の規定も、「安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサルノ限ニ於テ」のものであった。しか

し事実上「臣民タルノ義務」の中に、この国家組織を信仰の対象とすることを含んだ、本質的には宗教以外の何ものでもない国家神道の受容を含んでいるわけであるから、この「信教の自由」の規定は、「信教の自由を放棄させられることを前提しておいて、信教の自由を保証するという自己矛盾」（菱木政晴）にはかならない⁽²⁰⁾。

実際近代日本国家は、明治のエクティストを教祖とし、天皇を本尊として、日本国民を信者として抱えた一大宗教教団なのであった。それは靖国神社や伊勢神宮そのほかの神社あるいは小学校を布教施設として持ち、「大日本帝国憲法」「軍人勅諭」「教育勅語」を主要經典として、『国体の本義』を經典の正統解釈書としていた。このような中で、国家を信仰の対象となすということは、むき出しの国家権力を宗教的に粉飾するよりも、はるかに容易である。

近代日本国家は、政治的理性を喪失した国家であった。そして先ほど述べたように、戦時期の浄土真宗は、宗教的原則に反して、現実世界を神聖化してしまった。つまり、浄土教の生命としての、「現実世界を「穢土」として価値判断する視点」を失ってしまったのである。これを宗教的理性の喪失とするならば、戦時教学における国家信仰の形成は、国家権力における政治的理性の喪失と、

宗教教団における宗教的理性の喪失との、いわば共犯関係において成立した、近代日本思想史における特異な現象である、ということができるのである。

2、宗教の側の問題点

第二に、教学に内在的な要因として、超越者に対する人間の信仰が、絶対的な權威に対するひたすらな帰依、信順と考えられ、教えられてきたということが指摘されねばならないだろう。これは、布教の現場において、阿弥陀仏を「親様」と呼ぶことに明確に現れている。この信仰構造、超越理解は、まさに子の親に対する思慕、「甘え」のゲミュート（情緒）を土台としている。この信仰構造がそのままであれば、その対象が阿弥陀仏であろうが天皇であろうが、大差はないわけである。天皇と阿弥陀仏との重層理解にもとづいた国家絶対化の発想は、すでにこの権威的・二元的信仰構造に内在していたわけである。それは、「私」が主体として、責任をともなっており、考え表現し行為する中に成立する宗教的関与にもとづかない信仰、正にマルクスが「宗教は自分自身をまだ自分のものとしていない人間か、または一度は自分のものとしてもまた喪失してしまった人間か、いずれかの人間の自己意識であり、自己感情なのである」（『ヘーゲル法哲学批判序説』②）といった、「自己喪失としての信仰」、

あるいは若きヘーゲルが「既成性 (Positivität)」という概念をもって批判した権威宗教にほかならない。

このことは、また次のような問題をもっている。

確かに近代日本はその出発点にあたり、様々な科学技術を盛んに輸入し、それにもなっており、合理的な科学技術で「非科学的な」宗教的世界観（例えば「須弥山説」）や時間的・空間的「二元論（前世）や「来世」、「地獄」や「極楽」）にもとづく宗教的表現は崩壊した。その意味では日本においても「世俗化」(Secularization)が進行したといえるが、日本の場合、輸入されたものは主に「技術」であって、その背景にある科学的な批判精神はそこから抜け落ちていたのである。換言すれば輸入されたのは、「なぜ？」のぬけおちた「いかに？」という問いにしか答えることのできぬ「技術」(Technik)であり、その技術そのものを監視し制御するような「経験知 (Empirie)」に裏付けられた

「知恵 (Weisheitswissen)」ではなかった。そういった「知」に裏付けられた真の意味での知的、合理的精神が欠落したため、日本における世俗化は、非合理的な宗教的表象の崩壊をつきぬけて、それを成立させていた自己喪失的で権威的な信仰の構造そのものへの批判へと至らなかつたのである。

ヘルマン・ブレスナーは「世俗化」に関して次のように言っている。

信仰の世俗化とは、しかしながらたんに信仰の根源的実体が喪失した後にある種の形式や機能が残って、それを世俗的な意味内容が埋めることを意味するだけではない。以前の信念、内容及び形式が崩壊した後、全く新しい信念の次元で古い精神が再生することを意味している。その観点からすると、信仰の世俗化は、何らかの形で時代遅れになったものが、生きのいい等価物で置き換えられるという、多くの歴史経過に働く代替のメカニズムが反映されている（『ドイツロマン主義とナチズム』⁽²⁾）。

明治維新によって、確かに封建教を支持した様々な宗教的表象は喪失した。しかし、それを支えた「信念」の内容たる自己喪失的、権威的信仰構造は残った。真宗教による国家信仰の形成とは、「根源的実体」（前世や来世、地獄や極楽あるいは浄土や阿弥陀仏）が喪失して行き場を失ったそういった信念が、天皇や国体と言った「生のいい等価物」で置き換えられたという、「代替のメカニズム」としてとらえることも可能であろう。

またこの「世俗化」の問題は、日本の近代化の問題の中に位置づけられることによって、宗教がたどった別の

道である内面性の肥大の過程を、明らかにすると思われるが、このことについては稿を改めたい。

注釈

(1) 『ドイツロマン主義とナチズム』（ヘルムート・ブレスナー、一九五五年、講談社学術文庫、*Die verspätete Nation*, Kohlhammer Verlag, 1974）。

(2) ヘーゲルの概念「Positivität」の訳語としては、「既成性」の他に「実定性」「他律性」ほかがある。いずれにしても「Positivität」の意味としては、他律性・客体性の謂であり、自律性・主体性に対立する概念である。それは、「内心の自由に発する信仰ではなく、外的な権威によって与えられ、決められたことを信仰するということ」（岩崎武雄「ヘーゲルの生涯と思想」、中央公論社）に他ならない。

なお、ヘーゲルがこの「既成性」の概要を用いてキリスト教批判を展開しているものとしては、『ヘーゲル初期神学論集』（ヘルマン・ノール編、久野昭、木野建雄訳、一九七三年、以文社）がある。

(3) この「日本教養学研究所」の設立開所式には、代理

ではあるが、文部大臣橋田邦彦、大政翼賛会総裁近衛文麿が祝辞を述べている。当時の国家権力が教団に何を期待したかがわかっておもしろいので、近衛文麿の祝辞を紹介しておく。

惟うに大東亜共栄圏を確立し進んで世界新秩序の建設を完うし肇国の国是を顕現するは（中略）昭和の国民に課せられた一大任務であります。仏教伝来ここに一千四百年、よく皇国莊嚴の正法として醇化大成し我が国民族精神の血肉となり、国家のため貢献せる所洵に顕著なる事実であります。従って今日此際国民を大政翼賛の大義に挺身せしめ国運進展の一途に遭進せしむるには、仏教の偉大な教化力と指導力にまつや大なるものがあると信ずるのであります。（『本願寺新報』一九四一年六月五日付）。

近衛氏の鎮護国家あるいは明治以来の「奉公」ぶりを正確にとらえた「皇国莊嚴の正法」という言葉に出会うと、思わず苦笑してしまうのは、私だけではないだろう。

(4) 「思想犯」対策に果たした、西本願寺教団の役割は、極めて大きい。いわゆる「監獄教誨」という形だけでなく、出所後の「保護」活動まで含めて、国家権力の期待も大きかったし、教団も多大の労力をつぎ込んで

いた。後の大量転向のきっかけとなった、佐野学・鍋山貞親といった当時の日本共産党中央委員の転向にも、本願寺教団の教誨師が深く関わっていた。

ちなみに、佐野学には、戦後一九四九年、『親鸞と蓮如』（昭和二十四年、丁字屋書店）という著作がある。

なお、この本願寺教団と「転向」の問題に関しては、拙著『戦時教学と浄土真宗』（一九九五年、社会評論社）所収の、「転向の論理と回心の論理」をお読みいただければ幸いである。

(5) 国体明徴に対する西本願寺の反応については、当時の執行長（しゅぎょうちょう、国家組織でいえば、執行は内閣閣僚、執行長は内閣総理大臣にあたる）前田徳水の名で出された「訓告」を紹介しておく。

訓告第二号

恭シク惟ミルニ我カ大日本帝国ハ万世一系ノ 天皇
之ヲ統治シ給ヒ踐祚ノ隆天壤ト興ニ窮リナキト遠ク
御神勅ニ明示セラルルトコロニシテ 明治大帝ノ 聖
諭昭々トシテ亦惑フトコロナシ

近時動モスレハ国体ノ本義ニ関連シ兎角ノ論議ヲ為
スモノアルモ我カ国体ノ尊嚴ハ万邦無比ニシテ大権ノ
帰趨古今異変アルコトナシ苟モ王法為本ノ宗風ヲ奉ス

ル本派ノ縉素（僧侶と信徒）宜シク国体ノ本義ヲ恊ラス専ラ忠誠ヲ抽ツヘシ特ニ教導ノ住ニ在ル者別記内閣ノ声明並ニ文部次官ノ通牒ニ基キ所有機会ヲ利用シテ該趣旨ノ普及徹底ヲ図リイヨイヨ国体ノ明徴ニカヲ効シ其ノ精華ヲ発場シ以テ、皇恩ノ万一二酬ヒ奉ルヤウ努メラルヘシ右特ニ訓告ス

昭和十年八月二十三日

執行長 前田徳水

- (『教誨一瀾』八二四号、昭和十年八月二十五日付)
- (6) 『仏教の忠義哲学』（一九四〇年、山崎宝文堂）。
- (7) 『真宗の護国性』（一九四三年、明治書院）。
- (8) 『念仏護国論』（一九四四年、明治書院）。
- (9) 『興亜精神と仏教』（一九三九年、本派本願寺教務部編）。
- (10) こういった著名な学者の戦争責任とは別に、教団の最高責任者たる「法主」の責任は、また、学者とは異なった位相において追求されねばならないであろう。
- (1) 普賢大円は一九五九年に、次のように発言している。
- 道徳なる現象と宗教なる現象との間には必然的關係ありとは言い難い。（中略）宗教の真価は、これをもって道徳の知識との修養との上加うる時は、その実践において動力を与え、行為の価値を高める作用をなす

のである。（『信仰と実践』）。

ちなみに、この人物は一九三四年に「臣民の宗教としての浄土真宗こそわが国体に最も相応せるものと言ひ得る」と発言していた。

さらに極端な例がある。

梅原真隆は一九三九年に、「日本の戦争は、それが天皇陛下の御名によって進められるのであるから正しい。すなわち聖なる戦である」と発言したが、ところが彼は一九四七年！に、次のように発言している。

世界的秩序を整備して戦争の起こらないような客観的組織を創建若しくは強化すると同時に、どんな場合にも戦争を放棄して生き抜くことの出来る高い生命力を発揮し得るよう精神生活の水準を格段に高めなくてはならない。ここに於いて「宗教」が新しい使命をもって見直されねばならぬことになる。

（『本願寺新報』一九四七年三月二十五日付。）

戦争期と戦後の二つの発言が、同一人物によって、しかも極めて短期間のうちになされたということは、少なくとも常識のレベルでは理解困難である。ただひとつ考えられることは、普賢氏にしても梅原氏にしても、敗戦によって目からウロコが落ちて、戦時中の発言を心から悔いて戦後に臨んだ、ということであるが、事

実は決してそうではない。にもかかわらず、本人の意識の中にこの分裂が保持されていることが可能なのは、一体何によるのか。この問題については稿を改めるとして、今回は発言の紹介にとどめておきたい。

(12) 明治以降、天皇は、宗教的権威と軍事的権威と政治的権威をあわせもつものとして設定されたが、この三つの権威のうちで、最も根源的なものは、宗教的権威である。この重層性に関しては、『靖国神社』（大江志乃夫、一九八四年、岩波新書）参照。

(13) 『臣民道を行く』（一九四二年、一生堂書店）。

(14) 同右。

(15) 前掲『真宗の護国性』。

(16) 同右。

(17) 同右。

(18) 『天皇制国家の支配原理』（藤田省三、一九六六年、未来社）。

(19) 同右。

(20) 菱木政晴「昭和初期国家政策と大谷派教団」（『教化研究』九五・九六合併号、一九八八年、真宗大谷派教団研究所）。

(21) カール・マルクス『ヘーゲル法哲学批判序説』（『マルクス・エンゲルス選集』一巻、一九五二年、新潮社）。

(22) 前掲『ドイツロマン主義とナチズム』。プレスナーの「世俗化」の原語は「die Sakularisation」あるいは「die Sakularisierung」。

(補注) ただし、近代日本国家を設計した人々がすべてこのような「家族国家」を意図したのではないし、国家組織という巨大なものが一方的に国家権力の側からの支配原理によって組織されるのではない。それは権力側の意図とは独立したものとして、支配される側にも受容されることもしばしばである。たとえば近代日本における最大の国家主義者伊藤博文が構想した国家は、「帝王」によって「運転」される「一大機械」であった。この間の事情については、藤田省三、『天皇制国家の支配原理』（一九六六年、未来社）を参照。