

国家神道と民衆宗教——村上重良論序説——

林 淳

一、はじめに

国家神道研究史を整理した新田均は、藤谷俊雄、村上重良、宮地正人、中島三千男、安丸良夫、阪本是丸などの代表的な研究者の説を精査した上で、村上説のみが、国家神道の理論として完結している、全体像を提示できたという評価を下している。他の論者は、村上説の克服をめざしたものの、理論としては完結していないと新田はいう。「各論者が一日も早くその理論を完結されることを願ってやまない」という励ましとも揶揄ともつかない結語で、新田は論文を終えている。はたして国家神道研究史において、村上以降の研究者が、「全体像」の提示を怠っていたかどうかとなると、異論もあろう。少なくとも中島や安丸は、国家神道の全体像を描いていたと考えられる。村上は、平易でわかりやすい文章を使い、明確な国家

神道像を描いたことは、研究史上の画期であった。明確な歴史像は、この場合、歴史事象の複雑で屈曲した枝葉を切り払って、まっすぐした幹を取り出したものであった。村上以降の研究者が、歴史の複雑さや紆余曲折を注意ぶかくたどって、地面におちた枝葉を拾いあげたことは、当然なことであった。その後の研究史を見るならば、より精緻な国家神道の成立過程が描かれるとともに、記念碑、慰霊、靖国神社、ナシヨナリズム、植民地の寺院・神社、近代仏教という他領域との連結が不可避免的に進んでいると筆者は観察している。つまり国家神道研究において、一方で歴史叙述の精緻化は進んだが、他方で国家神道にのみテーマを局限することの意味は拡散しつつある。

本稿の目的は、国家神道を議論するためのものではない。村上重良という、宗教学者でありながらも歴史学の領域に切り込んで、民

衆宗教、国家神道、創価学会などについて、実証的な成果を残した研究者を、戦後の学知のなかに位置づける試みである。ここでは、村上が書いた数多くの著述のなかで、『近代民衆宗教史の研究』、『国家神道』の二冊をとりあげて検討したい。それに加えて、一七四年の創共協定にたいする村上の共産党批判についても言及しておく。この事件によって、村上は共産党の同伴者であることをやめた。この事件は、村上の学術的な営みの根幹にあつたものをさらけ出る結果になつた。

二、一九五〇年代の学問状況

『日本史研究者辞典』によって、村上の略歴を見てみよう。非常勤の経歴、主要業績などは省く。

一九二八―一九九一。宗教史。慶応義塾大学講師。一九二八（昭和三）一〇月一〇日、東京都に生れる。学習院高等科文科丙類を経て、五二年、東京大学文学部宗教学宗教学史学科卒業。同大学院入学。日本近代史研究会同人。『写真図説総合日本史』の編集に従事。五九年、日本宗教学会賞²⁾

簡単な略歴であるが、筆者にはそれほどの情報を持つてはいない。村上が、海軍経理学校に入学し、そこで敗戦を迎えたことを追加できらるぐらいである。自ら海軍を目指した軍国少年であつたことは、

確実なことであつた。その後、学習院高等科に進学し、四八年に東京大学に進学、同大学院へ進む。大学では宗教学を学ぶが、当初は旧約学者の大島清のゼミナールにいた。東京大学時代に左派系の友人とつきあひ、服部之総のもとに通ひ、日本近代史研究会の同人にもなつた。村上の学問を考える上で、宗教学と歴史学という二つの学問との出会いを語ることは欠かせない。

東京大学の宗教学研究室には、OBでは佐木秋夫、東洋文化研究所助教授の小口偉一、同世代には高木宏夫、池田昭という左派の人たちがいた。彼らの中には、佐木のような共産党員もいたが、多くはマルクス主義に親近感をもつた進歩的知識人のタイプであつた。

彼らは、ともに天皇制、新興宗教を研究しており、村上の研究のスタートに大きな影響を与えた。村上が、国家神道、新宗教の研究を始めたのは、佐木、小口の後を追つたものといえる。東京大学の宗教学研究室では、アメリカ留学体験の長かつた岸本英夫が、学問的にも人事的にも影響力を及ぼし、左派は少数派で、冷遇された。確かに岸本と村上との間で個人的な接点は見いだせない。そのうえ岸本がマルクス主義を嫌つたことは、よく知られていた事実だつた。しかし神道指令に尽力し、アメリカ社会の政教分離を理想視したりベラリスト、岸本の影響は、村上に及んでいたと思われる。言い方を変えると、岸本も村上も、神道指令で示された国家神道の廃止と

政教分離の措置を全面的に支持しており、その点ではそれほど見解の違いはなかった。それだけではない。岸本の提唱した実証的科学的な宗教学という理念は、岸本門下の間でさえ疑念が囁かれ、直弟子であった柳川啓一がその無効を宣言した後も、村上は宗教学の実証性・科学性を疑うことなく提唱した。個人的に疎遠であった二人だが、アメリカの政教分離を理想視し、実証的科学的な宗教学の理念を信じていた点では、共通点は多かった。岸本が、敗戦直後に靖国神社の保存に奔走し、国学院大学に勤めたことで、神社界側に立った人物のように見え、村上が、靖国神社法案反対の強力な論客になって、神社界の敵手のように見えたが、実は二人の政教関係観、学問観は、当事者の予想以上に近かった。

つぎに歴史学との出会いも見ておきたい。村上が参加した近代史研究会について一瞥しておこう。一九五一年に国際文化情報社から『歴史画報』のシリーズを刊行するために、服部之総を代表にして、近代史研究会という勉強会が組織された。⁽⁵⁾ 最初、小西四郎、遠山茂樹、松島栄一、吉田常吉、川村善二郎などが集まった。あいついで、宮川寅雄、北島正元、佐藤昌三、色川大吉が、研究会に集まったが、そのなかに村上も混じっていた。どういう契機で村上が、近代史研究会、あるいは服部之総と知り合うようになったのかは不明である。若い近代史の研究者が、自由闊達に編集、執筆活動

を行ない、服部から指導を受けていた。村上は、遅くとも一九五二年にはこの研究会に参加しており、一九五五年から刊行される『写真図説総合日本史』、『日本歴史物語』に執筆者として名前を連ねた。

近代史研究会には、戦後の近代史研究をリードしていく俊英が集まった。村上は、ここで東京大学の宗教学研究室では習うことができなかった歴史学の研究方法を学ぶ。明治維新、自由民権運動の最前線の研究をじかに目撃する機会になったことであろう。戦後の服部は、明治維新、自由民権運動を研究しながらも、『親鸞ノート』、『蓮如』を描いたことで知られている。エンゲルス『ドイツ農民戦争』に倣いながら、服部は日本仏教史のなかに革命的な伝統を発掘しようとした。村上も、服部を経由して、エンゲルスの立場に接近したことは、つぎの村上の言葉からうかがうことができる。

「近代以前の政治権力は、例外なく宗教的権威を負つて民衆を威圧したが、これとたたかう階級もまた、すすんでその行動を神聖な外被をつけて、支配者に対抗したわけである」⁽⁶⁾

エンゲルス『ドイツ農民戦争』で展開された視角は、服部を経由して村上の民衆宗教研究に流れこみ、研究の大枠となっていた。近代史研究会には、宗教史に関心をもつ研究者は、村上以外には存在せず、村上は、そこでは宗教史の専門家という位置を早くから与えられた。五〇年代の村上の論文は、家永三郎などの歴史学者が編集す

る講座ものへ寄稿したものが多かった。近代史研究会の仲間であった色川大吉は、民衆史研究との関連で村上の初期の仕事を回顧している。

「安保直後、思想史研究というのはきわめて懐疑的なところから出発しました。既成の権威とか組織とかいうものに対する根本的疑念を提出するところから出発した思想史研究が、安保以後二、三年してから、民衆思想の研究という形をとってあらわれました。これまでは学問の対象外にされていた民衆意識、あるいは民衆の創唱宗教、そういうところに研究の鍬が打ち込まれました……民衆の創唱宗教を取り上げた研究者のなかから、歴史というものとの関連を非常に重視した業績が出ました。その代表的なものは、東洋文化研究所の村上重良さんの『増訂版・近代民衆宗教史の研究』（昭和三八）でしょうが、ここからすばらしい新人の研究が流れ出しています」⁷⁾

民衆史研究の代表者である色川が、同じ仲間として村上の著書を扱い、高く評価をしている。六〇年代以降、色川、鹿野政直、安丸良夫が、従来の講座派歴史学から脱皮して、民衆史研究と総称される研究を始め、歴史学に新風を送りこんだことは、史学史上の事実である。小沢浩は、『近代民衆宗教史の研究』の意義に触れて、村上と民衆史研究の共通性を語っている

「この画期的な著作は、近代の宗教史研究の分野に「民衆宗教史」という新たな視点（単なるジャンルということではなく）をうち立て、従来までの教団・教義史を中心とした宗教史研究のあり方そのものを、根底から問いかえていく契機をなすものであったが、それはちょうど、時も相前後して登場してきた色川大吉・鹿野政直・安丸良夫氏らの民衆思想の研究が、近代日本思想史の研究に新たな地平を切り開いたことと同じ意義を有するものであったと考えられる」⁸⁾

村上の民衆宗教研究は、講座派歴史学による明治維新研究、エンゲルス『ドイツ農民戦争』流の宗教史研究を土台にして形成されて、六〇年代以降には民衆史研究の新しい流れとも交差し呼応しながら、民衆宗教史の先駆的な研究として迎えられ評価されたのであった。

三、『近代民衆宗教史の研究』における通史の叙述

学術の世界で村上の名前を知らしめたのは、処女作『近代民衆宗教史の研究』であった。第一章に収録された「幕藩制解体期における民衆の宗教」は、民衆宗教史という新分野を切り開いた記念碑的な第一歩であった。それは、近世後期から明治期までを射程にのべて、天理教、教派神道の歴史を扱った論文であった。この論文が書

かれる一年前に、小口偉一・高木宏夫「明治宗教社会史」が、先に
出されていた。⁹⁾ 村上は、この論文を下敷きにして自分の論文を書い
た。

つぎに二つの論文を比較して、村上の特徴を探ってみよう。小
口・高木論文のほうが、絶対主義の確立、本源的蓄積、資本主義の
展開という時代の段階に忠実であり、段階論と整合的に宗教史を説
明しようとする工夫が目立つ。村上論文は、段階論を踏まえるが、
それを表に出すことは少なく、できるだけふんだんに史料を用い
て、具体的な描写に努めている。小口・高木論文には、近世後期の
叙述が欠けていたが、村上論文は、近世後期の宗教史の状況を詳細
に描こうとしている。近世の封建権力と闘い、民衆宗教が自ら封建
制を打破して、前進的性格を出していくことが、村上の主眼になっ
ているからである。小口・高木論文は、絶対主義権力ができて、窮
乏化の暗い谷間の時代に、天理教教祖が教えを形成することに注目
をし、貧窮化した底辺の民衆の宗教である天理教には「希望のない
人民の様相」を見つめる。簡単ではあるが、このように、小口・高
木論文と村上論文を比較してみると、村上の特徴が浮かび上がる。
村上は、服部の絶対主義の段階論を踏まえているが、段階論の適
用よりも、豊富な史料の使用に関心があり、近世後期に近代の出発
点において、民衆宗教のなかに見られる前進的性格を指摘した。そ

れは、近世後期から明治期までを通して宗教史を描き、民衆宗教の
なかに前進的性格を読みとる試みであった。小口・高木には見られ
ず、村上にあった最大の特徴は、自ら史料を博そうした点である。

村上は、黒住教、金光教、天理教、大本教の史料を見出し、それら
を使って論文を仕上げ、『近代民衆宗教史の研究』を刊行した。
史料を集めて、解読し、論文にまとめていくというやり方は、歴史
学者の日常の仕事ではあったが、村上はそれを実行した。村上が、
宗教学者の世界の外に出て、歴史学者と同じようにして論文を書き
続けた。

村上は、この本の中で金光教を高く評価している。富士講を評価
する場合でも、「修験宗教と対決しつつ合理的・前進的な信仰をか
かげた金光教に先行するもの」¹⁰⁾であり、「わがくににおける「近代
宗教」の萌芽をみとめることができる」¹¹⁾と評価する。富士講が先行
して、つぎに「近代宗教」の典型となる金光教が出現し、金光教の
なから大本教が派生してくるという系譜をたどる。つまり村上
は、富士講↓金光教↓大本教という系譜の発掘を試みた。あとか
ら、天理教の章が追加された。村上が金光教を評価したのは、金光
教のなかにこそ民衆宗教の前進性が際だっていたからであろう。そ
して教祖以降、教団の絶対主義権力へ迎合・奉仕する過程も見て取
りやすかったからであろう。村上がこだわるのは、「近代宗教」の

特質であるが、つぎのように説明している。

「近代宗教」の内容として、政教の分離（政治権力からの独立）、信仰の自由（信仰の個人化、内面化）、教義の合理化（非呪術的な教義）を挙げることができる¹²⁾

こうした点が、近代宗教の特徴であり、前進的な性格だとされる。その後の民衆宗教・新宗教の研究の展開を知る人は、図式的過ぎ、対象となる人物の内面的葛藤や深層心理をとらえようとはしない点で不十分さを感じることもあろう。村上の場合、自分が正しいと信じている近代的な価値基準を対象に押し付けているように見える。富士講、金光教、大本教の宗教史的な意義について、村上はつぎのように表現する。

「封建支配と本質的に敵対する民衆に支えられた富士講は、権力への従順を説きつつも、その教義の展開過程で、呪術への批判、信仰の合理化・内面化、職業倫理的な思想、四民の平等観など、注目すべき前進性を示した」¹³⁾

「金光教が、多くの限界を負いながらも、幕末から明治初年にかけて、山陽の下層農民と、多少のブルジョワ的性格をもつ商工業者に支えられて、教義の合理化、政治権力への中立的態度など、日本宗教史上はじめて「近代宗教」を指向する性格をもちえたことは、きわめて注目に値する。この草創期の輝かしい

合理性・開明性は、天皇制政府の基礎の確立とともに急速に失われ、教団は天皇崇拜に屈してゆくのである」¹⁴⁾

「大本教の民衆宗教的性格は、反戦平和、人類愛、農民の解放、現状の否定と支配階級への批判など民衆の要求を反映する要素を展開させていった……大本教の基底にある民衆宗教的性格は、教義として天皇制崇拜を強調しながらも、天皇崇拜を強調しながらも、天皇制とその神話にたいする、異質の神話に立つ変革の主張として、支配階級のはげしい憎悪の対象となった」¹⁵⁾

村上が強調したのは、仏教、山伏などの封建的権力と戦い、民衆宗教の教祖が、自らの力で合理性、開明性、前進性を獲得していく過程である。しかしそれは、天皇制国家の確立によって抑圧されて、屈服せざるをえない経過でもあった。大本教の段階になると、天皇制国家と民衆宗教という対決軸が、おもてに出て、より鮮明になる。村上が大本教弾圧事件を重視するのは、「日本近代宗教史の全構造の解明」に近づくことができるためであった。政府は、正統である天皇制神話を定め正当化するために、民衆宗教の神話を異端視し、宗教弾圧を行ったという筋書きである。大本教が対象化されたことで、民衆宗教の前進性↓絶対主義権力による抑圧↓権力と民衆宗教の対決というダイナミズムが語られた。実証的な手法を使って、近世後期以来の長期的なスパンで、近代宗教史のダイナミズム

を語たる研究は、戦前にはなかったものであって、戦後の近代宗教史研究の到来を告げるものであった。

四、『国家神道』の構成

村上の研究対象は、民衆宗教史から、しだいに天皇制国家の宗教的イデオロギーである国家神道へ移行した。六〇年代後半から津市の地鎮祭違憲訴訟、靖国神社法案の問題が起こって、信仰の自由、政教分離が、政治的な争点になることが多くなった。左派の陣営からは、軍国主義の復活が、懸念されることがあった。村上は、これらの問題に積極的に関わり、国家神道・軍国主義の復活を阻止するための運動に参加した。『国家神道』の「まえがき」は、当時の状況への村上の危機感が、つぎのように吐露されている。

「日本軍国主義の復活に対応する靖国神社の国営化が、すでに現実の問題となってきた。天皇崇拜と軍国主義を結合した、国家神道のこの巨大な支柱の再構築は、国家神道の事実上の復活を意味する。広範な国民が、国家神道に主体的な関心を持ち、その本質を認識することなしには、国家神道の復活を阻止し、日本の民主主義を前進させることは不可能である」¹⁶⁾

切迫した時代状況のなかで、執筆されたこの本は、時代状況を越えて広く読まれることになる。国家神道の歴史を描き、論旨の明解さ

と平明な文章の点で、『国家神道』は光彩をはなつた。この本には、三つの柱によって構成されている。

第一は、国家神道の通史である。これは、従来の研究では無かったものである。村上は、時代区分として四つの段階を設けた。第一期は、形成期で、明治維新から明治二〇年代初頭まで。神道国教化政策から国民教化政策にかわり、祭祀と宗教の分離によって国家神道の基本的性格がさだまった時期である。第二期は、教義的完成期。帝国憲法発布から日露戦争まで。国家神道が、超宗教となつて、神仏基の公認宗教の上に君臨する体制ができて、教育勅語が国家神道のイデオロギー的な基礎になった。第三期は、制度的完成。明治三〇年代から昭和初期まで。資本主義の発展とともに社会矛盾が広がって、社会主義が生れる。政府は、諸宗教を動員して社会主義に対抗しようとした時期である。第四期に、ファシズム的国教化。満州事変から敗戦まで。植民地にも神社が置かれて、神祇院が設置される。国家神道は、侵略戦争のイデオロギーとして機能し、絶頂期を迎え、敗戦によって解体する。

民衆宗教研究では、第一期から三期までをカバーし、大本教弾圧までを扱ったが、それ以降の展開はそれほど明確にはしめされなかった。第一期から三期までは、絶対主義の確立、本源の蓄積、資本主義の展開という講座派歴史学の定説を踏まえていた。第四期の

ファシズム的国教期は、村上による独自の設定である、この時期は、国家神道の絶頂期で、大本教、ひとのみち、キリスト教、創価学会などが、国家権力によって弾圧された時代であった。この時期に民衆宗教は、正統の国家神道に対する異端として迫害された。近代宗教史のクライマックスのシーンであった。

「国家権力は記紀神話を日本の正統神話と定めたが、学校教育においては、記紀を歴史的事実を述べた文献として位置づけ、天孫降臨をはじめとする一連の政治神話を、教育の重要なテーマとした。政府は、この正統神話に対する批判はもとより、客観的な研究や疑問の提出さえも、きびしく禁圧した。多元的に発展した日本の諸宗教のうちには、独自の神話をもついくつかの宗教があるが、政府は、異質な神話の存在そのものを、「不敬」の証拠として追及し、宗教弾圧を繰り返した¹⁷⁾」

国家神道と民衆宗教の対立は、正統神話と異端神話の対立であり、宗教弾圧は、正統神話側からの異端神話の弾圧であったことがわかる。ここでは神話の存在こそが、宗教弾圧の本質であったという認識がある。『国家神道』における第四期は、あますことなく国家神道が、その暴力的な本質を露顕させた時代であった。明治維新史研究は、第三期までの時代しか描くことはできないが、この第四期こそ、村上による画龍点睛といえるべきものであった。

軍国少年であった村上が身近に知っていた世界は、ファシズム国教期の最後の時期であったことに、我々は心に留めておきたい。体験的にも最も馴染んでいた国家神道の原風景の時代を、村上は時期区分の最後に加えたのである。このファシズム期の原風景のルーツを遡って到達したのが、明治初年の神道国教化政策であった。明治初年とファシズム期を直線で結んだことが、村上説の性急さを感じさせるところであったと喝破したのは、安丸良夫であった。他の研究者がもどかしく感じてはいても言語化できなかった村上説が持つ奇妙さを、安丸は言語化してみた。

「このような見解は、十五年戦争期の超国家主義と神道強制を主要な時代経験の場としてふり返るさいにはそれなりの説得力をもつだろうし、近代日本では、さまざまの変容にもかかわらず、天皇と国家の権威という大枠の支配が貫徹していたという意味では、妥当ともいえる。しかし、この見解では、「国家神道体制」なるもので近代日本の宗教史を覆ってしまう結果になり、多様な宗教現象をひとつの檻のなかに追いたてるような性急さを感じられる。国家神道が国教でありながら、教義を欠いた祭祀として成立したというのは、考えてみればたいへん奇妙なことであり、私は、なぜそのような結果になったのかを追求してゆくことで、村上説は乗りこえられるべきものだと思う。

明治初年の祭政一致や神道国教主義と、十五年戦争期の超国家主義や神道の強制という二つの時期のあいだに、固有の近代日本があったと考えると、べつな構図が浮かび上がってくる¹⁸⁾。

安丸の指摘は、大方の研究者に支持されて、村上説の克服の道を開くことを可能にした。明治初年と超国家主義のあいだの「固有の近代日本」の時代を精査して、史料の細部に分け入る丁寧な叙述がなされるようになった。その後の研究史は、村上の時代区分論を批判して、より実情に即した時代区分を提示することになった。反対に、村上が解明に尽くしたファシズム国教期が、扱われることがなくなつた。すでに見てきたように、第四期の設定があつてこそ、戦前の国家神道の時代はじめて総体的に展望できる像をむすんだのである。

第二に、村上は戦前の国家神道体制を構造的に分析している。それは、国家神道の下に教派神道、仏教、キリスト教の三つの公認宗教が置かれて、その下に新興宗教があるという構造であつた。即ち、国家神道―公認宗教―非公認の新興宗教という三重の構造であつた。この構造モデルは、戦前の宗教史を総体的に把握した村上説の到達点であるが、固定化された点もあつた。さきに触れた国家神道と民衆宗教との対立、国家権力による民衆宗教弾圧というのも、構造的な理解にもとづく。これも村上の研究の貢献である。

第三に、戦前の体制から戦後の体制への転換を、政教一致↓政教分離という発展で見ている点である。これは、村上の独創的な思考から生れたものではない。戦後憲法学の権威であつた宮沢俊義は、大日本国憲法下での天皇主権から日本国憲法下の国民主権へ転換があつて、神々のたそがれの時代になつたと指摘している¹⁹⁾。宮沢によれば、戦前には神社が国教化されて宗教的少数派を抑圧して、信教の自由は不備であつたが、戦後の政教分離によつて信教の自由は保障されるようになった。しかしいったん追放された神々が、戦前への逆コースのなかで復活して、神々が再軍備化をはたす危険があるともいう。村上の学説は、宮沢に代表される憲法学と一致するところが多く、互いに補いあい、七〇年代以降の政教分離の違憲訴訟を支えていた。

以上、『国家神道』を構成する三つの構成部門を見てきた。第一に、国家神道の通史を描く時期区分であつた。これは、中島三千男、宮地正人、阪本是丸などの歴史学者によつて批判的に継承され、国家神道の成立過程を緻密に精査した研究を生み出した。第二の構造的な理解は、トータルに戦前の国家神道体制を把握することを可能にしている。戦前に国家権力による宗教弾圧が引き起こされた理由が、この構造によつてある程度は説明することができた。第三は、政教分離を使いながら、戦前と戦後の転換を描いた点。この点

は、憲法学、政教分離関連の違憲訴訟とふかく関連をしている。歴史学者は、第一のみを継承して、宗教学者は、第二に共鳴し、第三は戦後憲法学と響きあっていた。

五、政教分離の裁判

研究者としての村上は六〇年代から七〇年代前半にかけて華々しく活躍したが、それ以降、研究の最前線に立ち続けていたとは言い難かった。民衆宗教、国家神道は、村上よりも若い世代の研究者が陸続として登場して、村上説批判や、斬新な視角を持った見解が提出されてきた。村上は、それらに対峙、批判、摂取しようとする姿勢はなく、かつて作りあげた自説を反復することが多かった。その点では、村上の著作は古典的な意義を有しながらも、時を経ることによって色あせて、研究の前線からは遠ざかった研究者として見なされた。しかし村上の本願は、研究の前進よりも、靖国神社国家護持に反対し、政教分離を守ることにあつた。この面に視野を広げると、彼の著作がもつた意味は、学界内の評価に委ねたままで上下させるわけにはいかないものを含む。村上は、政教分離の訴訟における証人として実践的な場で重要な役割を多く演じていたのである。『国家神道』は、政教分離の裁判では必読の参考文献であつて、原告側へ有益な歴史的な知識を供給し、主体形成を働きかける役割を

果たしていた。つぎに『国家神道』が、政教分離の裁判でどういう役割を演じてきたか、それが広範な影響力を継続してきたのはどうしてかを考察してみたい。小林孝輔が、政教分離関連の訴訟の歴史を振り返っているので、それを見ておきたい。

「六〇年代までは、たとえば裁判の事例をみても、信教の自由とその境界の有無、宗教活動をしない契約の効力、会社主催の宗教行事と社員の信教の自由、宗派の規則と檀信徒の信教の自由の優劣といった「信教権」の法的性質や効力が多く問われました。ところが、七〇年代以降は、たとえば津地鎮祭事件、殉職自衛官護国神社合祀事件、各地の靖国神社公費玉串料事件のように、「政教分離原則」違反事件関係事件がめだちます。その理由は多分、短言すれば、わが国経済の高度な発展や国勢の高揚に乗って、一部に、伝統主義的国家主義、復古的君主主義が台頭してきつつあるからとおもわれます。一九五〇年代の始め、講和条約締結・占領政策終了と同時に民主主義の行き過ぎは正という名のいわゆる「逆コース時代」が到来しましたが、それとやや似ています」²⁰⁾

六〇年代では信教の自由をめぐる個別的な事件であつたが、七〇年代になると政教分離原則をめぐる訴訟に変化した。その原因には、伝統主義的国家主義、復古的君主主義の台頭があるという。た

しかに七〇年代には自民党によって靖国神社の国家護持をめぐる動きが活発化していた。六四年に自民党の遺家族議員協議会が国家護持を決議し、六九年には自民党衆議院員によって国会に靖国神社護持の法案が出された。七四年に五回目の靖国神社国家護持の法案となったが、廃案になる。それ以降、自民党は法案提出を断念して、代わるものとして天皇、首相の公式参拝に方針を切り替えた。

七〇年代の政教分離の訴訟は、伝統主義的な国家主義の巻き返しが原因の一つであるが、それだけではなく、日本国憲法の理念が人々の意識にも浸透してきた面があったからである。六五年からの津地鎮祭事件、七三年にはじめる殉職自衛官護国寺合祀事件における原告は、自明視されてきた慣例・慣行に疑問を呈したが、憲法の知識を背景にしていた。

六五年一月、津市の地鎮祭の通知を受け、出席を要請された市議・関口精一は、それが神道の儀式で行われることを聞いた時のことを、田中尚伸につきぎのように語った。

「これは、憲法違反だ、やめさせなくてはいかん」と思った関口さんは、その場で問題だと指摘したが、起工式まであまり日はなかった。「当時、政教分離の原則を厳密に理解していたかどうかはつきりませんが、違憲だということだけは分かった」と後に私に語っているが、とにかく宗教儀式の地鎮祭だけ

を止めさせたい、と六法を繰ったり、地元の弁護士らに教えを請うた⁽²⁾

関口はすぐに監査請求、住民訴訟を起すが、政教分離原則による違憲訴訟は、まだ前例がなく、弁護士に頼んでも引き受けてくれなかった。戦中、中学生の関口は、八雲神社への集団参拝の体験があつて、参拝に参加しなかったキリスト教の生物の先生が退職したという話を聞いたことあつて、「国家が宗教と結びつくこと怖いという感覚」を持っていた。

七二年四月、殉職自衛官護国寺合祀事件の原告・中谷康子は、自衛隊山口地方連絡部の係官から、夫が護国神社の神として合祀されると聞かされた。

「私は咄嗟に私の信ずる信仰がございしますので、実はキリスト教を信じておりまして、夫の遺骨は教会の納骨堂に納めさせていただきますので、年に一度の永眠者記念礼拝にも出席しておりますし、他の宗教でお願いすることはできません、そう断りました……それから、もう一つ、それと同時に私は護国神社と聞きますと……ちょうど太平洋戦争の時期、幼い小学生でございましたから、よく記憶にあるんですけれども、反射的に靖国神社ということが思い出されておりました、教会ではちょうど靖国法案の問題を学んでありましたので、それは靖国法案

に關係があるのではないか、そうことも感じまして、そのことも確かに話して断つたと思います。信教の自由もあるんだと」⁽²²⁾

関口、中谷ともに、中学校、小学校のときに神社への集団参拝、奉安殿での参拝などを体験していた。戦後に関口は共產党入党し、中谷はキリスト教徒となるが、憲法の知識を持っていた。彼らは、市が行う神道式の地鎮祭を憲法違反と直感し、護国神社への合祀を信教の自由を侵すものと捉え得たのも、憲法の理念や条項を知っていたからであろう。戦中の軍国主義、天皇崇敬を体験した世代の人々のなかから、政教分離原則の訴訟原告がつきつぎに生まれてきたが、箕面市忠魂碑違憲訴訟の原告に一人、神坂玲子の場合もそうであった。神谷は、つぎのように訴訟のことを書く。

「戦争中、忠魂碑は、「天皇のため国のため命をかえりみず戦つたこの人たちにつづけ！」と日々私たちを戦争にかり立てる碑であった。私たちのたたかいは、忠魂碑にあらわす「忠」とか「忠義」とかの理念に何よりこだわつての出發であつた……ところが、立証がやま場にさしかかつたとき、裁判長は、忠魂碑の宗教性について立証をうながし、判断の柱にすることを示唆した。私たちは不満だつた。私たちにとつては、忠魂碑があらわす「忠君愛国」と「戦争賛美」の理念こそ第一義的に追求したいことであつた。重点を宗教性に移すことは、たたかひの意

義を低めるように思えた」⁽²³⁾

ここにあるように神谷は、忠魂碑に天皇制軍国主義、戦争賛美を感じる世代に属して、反戦平和の理念をもって訴訟に臨むのだが、裁判長は、神谷たちの思いとは別に、宗教性の立証をうながす。裁判長が、反戦平和の理念だけでは訴訟にならないので、政教分離原則という次元から訴訟を再構築することを勧めた。政教分離の問題から捉え返すことによつて、この紛争は法システムに適合し、裁判のテールにのるからであつた。そうなると忠魂碑とは、宗教施設か否か、慰霊祭とは、宗教儀式か否かという論点を生じさせ、それが憲法という政教分離に抵触するか否かという論点につながる。これらのことは、神谷の原告のアイデンティティにも影響を及ぼしはじめる。

「私の戦争中における国家神道の体験が稀薄だというわけではない。日本民族を天孫降臨の選ばれた民族として、天皇を「現人神」とし、日本を「神国」に仕立て、「聖戦」を遂行させた国家神道の役割は「悪夢」として私のなかにある。それは、祭りや民間信仰の対象としてあるべきはずの神社の、また庶民にとつても不幸な出来ごとだつた。戦時の「宗教的」体験にはこれと欠かないはずにもかかわらず、裁判長の対応にとまどいを感じたのは、「宗教性」についての感受性がにぶかつたといわれ

でも仕方ないかもしれない」²⁴⁾

反戦平和の理念で戦ってきた神谷は、戦争時に学校で体験してきたことを想起して、国家神道の「悪夢」を思い出した。国家神道という言葉が与えられることで、天皇を頂点に仰ぐ国家主義と軍国主義の結びつきを想起することができたのであった。

村上『国家神道』の特質は、国家神道の本領が軍国主義、侵略主義との結合にあると見ているところである。戦前／戦後、軍国主義／民主主義、国家神道／政教分離という対極の二分法が組み合わさって、その国家神道論はできあがっている。戦前が宗教国家であったからこそ、戦後にはそれを解体させ、宗教と国家を分ける政教分離が不可逆的になる。反戦平和の思いだけでは、なかなか訴訟に持ち込むことはできないが、宗教性を入れこみ、政教分離の次元に組み込むことで、法的システムに適合して、訴訟を構成するようになる。

村上説は、戦後の憲法学者が持っている政教分離論と多くの点で共通していた。多くの憲法学者は、村上説を基本的に支持したと見てよいと思われる。村上が、政教分離原則の裁判において、たびたび証人、鑑定人として招かれていたのは、原告に頼りにされていただけではなく、憲法学者、護憲派の弁護士に信頼されていたからであろう。国家神道、靖国神社に関する歴史を知る上では、長い間、

村上の『国家神道』、『慰霊と招魂』はロングセラーであった。村上説と戦後憲法学は、親密な関係にあつて相互に助け合った。ともに七〇年代以降の政教分離原則の違憲訴訟において、原告の訴えの正当性を支持し、実証的・理論的な面から原告の支えになってきた。

村上は、国家神道、靖国神社の歴史的な情報を提供し、憲法学者は、政教分離の条項を厳格に解釈することで、信教の自由、宗教的人格権を基本的人権として擁護する論理を構成した。政教分離の裁判について、最高裁と下級審を対比すると、下級審が信教の自由の拡大や政教分離の厳格な適用に努力してきたが、最高裁がこれを抑制しようとしている構図がある。²⁵⁾ 下級審のほうが、憲法学者の多数派の見解を受けとめて、努力していたといえよう。

村上説は、国家体制の転換と、個人的なアイデンティティの形成にかかわる二重性を含んでいるように思われる。戦前の国家神道体制から戦後の民主主義への大転換は、神道指令、天皇の人間宣言、日本国憲法によつて実現した。それは、大日本国憲法の天皇主権から日本国憲法の国民主権への転換に符合した。これが、国家体制レベルのことであるが、個人のレベルでも転換があつた。軍国少年、軍国少女であった戦中世代が、戦後の民主主義に出会い、反戦平和を擁護する市民となることは、珍しいことではなかった。彼らは、自分史をたどつて、軍国主義・国家神道の呪縛から解放されて、信

教の自由・政教分離へ「回心」を遂げ、反戦平和の運動にたずさわることもあった。キリスト教を選択することもあった。村上もそうした世代に属していた。村上の『国家神道』は、国家神道／政教分離、軍国主義／民主主義という二元論を先鋭化させて、人々へ二者択一を求めて、悔い改めを迫る力動性を持っていた。「国家神道の復活と民主主義の擁護は、いやおうなしに二者択一の関係にある⁽²⁶⁾」と村上は説き、決断を日本国民に迫る。国家神道も政教分離も、制度的な構築物だけではなく、われわれが選択すべき理念、内面化しうる思念であった。国家神道の復活という危機が迫るなかで警鐘を鳴らして、村上は、政教分離・民主主義への「回心」を熱心に説いた。

六、共産党と村上

民衆宗教研究から始まって国家神道研究へと進み、靖国神社問題、政教分離関係の違憲訴訟にもコミットした村上であったが、さらに創価学会研究という第三の分野にも乗り出していった。創価学会研究は、佐木、小口という先輩の宗教学者が手を染めていたが、一九六四年に公明党が設立されてからは、村上も関心を寄せ、いくつもの研究書を出している。村上の基本的な関心が、政治と宗教との関係にあった。選挙のたびに共産党が公明党と競い合い、双方からの批判の応酬が交わされた時代だった。おそらく共産党は、村上の

公明党・創価学会の批判的研究を、公明党対策に利用していたと思われる。

ここでは一九七四年十二月に創価学会と共産党との間で結ばれた創共協定をきっかけに、村上と共産党との間で交わされた論争を取り上げたい。創価学会と共産党は、新しいファシズムの台頭に懸念を示し、相互に敵視せずに、協力していくことを約束した。ところが公明党が、この協定に拒絶反応を示し、公表が延期される。翌年七月にこれが突如公表され、世間を驚かせた。『文藝春秋』十月号には、宮本顕治、池田大作の論文が掲載され、それぞれの立場の表明がされた⁽²⁷⁾。

村上の最初の反応は、宮本論文に対して、「世界観の自己破壊」というコメントを九月五日付けの朝日新聞に投稿したことにはじまる⁽²⁸⁾。村上はさらに、十一月二日付けの読売新聞に宮本論文批判を投稿し、共産党幹部の榊利夫が、即座に村上へ反論を寄せた⁽²⁹⁾。十二月の共産党中央委員会総会では、不破書記局長が、村上論文を念頭に批判を行なった⁽³¹⁾。しばらく村上と共産党のやりとりが、小康状態となるが、再び開始され、決定的な破局を迎えたのは、一九七七年十月の『世界』に掲載された村上「共産主義政党と宗教」『創共協定』を再考する⁽³²⁾」が出てから、七九年の『前衛』二月号で常盤久朗「科学的社会主義と宗教」『世界』七七年十月村上重良論文批判

―」が出たことによる。⁽³³⁾ 常盤とは、佐木秋夫のペンネームであった。村上による共産党批判は、宮本批判をふくむ厳しいものであつて、妥協の余地はなかつた。ここでは、村上の共産党への批判を一瞥してみよう。

第一に、近年の共産党の議席数の後退は、「自由と民主主義」の政治路線とそれを支える理論が内包する混乱と誤りのためであることは疑いえない。共産党の新宗教政策と新宗教理論は、現政治路線の重要な構成要素であり⁽³⁴⁾、これを批判する。

第二に、共産党が創価学会と協定を結んだことは、「重大かつ深刻であつた。宗教団体である創価学会を、政治の次元の存在として扱うことは、これまでの、創価学会の政教一致路線の違憲性を批判してきた共産党が、一転して創価学会の政教一致主義を容認したことにならざるをえないし、ひいては、反動勢力による政教分離原則をなしくずしの破壊に手を貸すことにもなりかねないからである⁽³⁵⁾」。即ち共産党が創価学会の政教一致を容認したことで、反動勢力を喜ばせることになるという。

第三に、共産党の秘密主義の体質を告発し、「共産党への信頼が揺らぐ端緒になつた」と述べている。「政治上の秘密主義は、例外なく愚民観に裏打ちされている。主観的にはともかく、結果的には、国民を愚民扱いにしたこの政治行動が、国民の間での共産党へ

の支持と信頼を大きく損なうものであつた⁽³⁶⁾」と厳しく批判している。第四に、共産党は、「創価学会の反共を基調とする政治進出のたまたかいで鍛え蓄積してきた批判の武器を、それとは気付かずに、無雑作に捨て去ってしまった⁽³⁷⁾」と批判している。創価学会は、「事實上、批判できない『聖域』になつたとも述べている。

第五に、宮本論文に言及して、宗教不滅論に道を開くものであり、それは「科学的世界観の自己解体に他ならず、形而上的思考を全く理解できていない宮本論文は、科学的世界観の根底をみずから解体するという重大な理論上の誤りを犯した⁽³⁸⁾」とも述べている。この宮本批判は、朝日新聞上の文章に対応している。

このような村上論文に対しては、佐木の論文が、共産党の立場から、逐一明確な反論を加えているので、紹介したい。

第一に、選挙での党勢後退は、権力による反共謀略と党の主体的力量不足であつて、村上の言うような路線の「混乱と誤り」ではなない。村上は、具体的に「混乱と誤り」を指摘すべきである。

第二に、佐木は、村上の創価学会論を検討し、その「論理矛盾」、「事実誤認」を挙げながら、つぎのように批判している。

「自分の論理の都合にあわせて、あるときには反共政治集団、あるときには宗教団体と指定する村上氏の認識は、創価学会の本質に対して固定的な見方しか出来ず、創価学会内部の矛盾、

創価学会と公明党との矛盾をみることの出来ない非弁証法的の典型といわざるをえない³⁹⁾」

佐木は、村上の固定的な創価学会観を問題視し、内部の矛盾を見通すことのできないと批判するが、「創価学会」の箇所を「国家神道」に言いかえると、神道学者による村上批判とよく似た論理の組み立になっている。これは裏返せば、村上の国家神道観と創価学会観が、同じ論理で成り立っていることを示唆するものである。

第三に、「日本共産党がいかに秘密を好む政党であると思わせるような表現をとる村上氏の低意はどこにあるのだろうか」と疑問符をつけて、「村上氏は、学者らしい冷静さを失っていると断ぜざるをえない」と結んでいる。

第四に、共産党が創価学会を批判できなくなったというのは事実誤認であり、中傷はしていないが、創共協定以後、共産党は創価学会を堂々と行なっている事実を喚起する。

第五に、佐木は、不破の「マルクス、エンゲルスは、宗教が存在するかしないかを基準にして社会の発展段階をはかるような、宗教問題を社会発展の基準とする宗教史観の立場をとったことはない⁴⁰⁾」を引用して、共産主義社会を判定する指標は、生産力が向上し、知的労働と肉体労働の差が消え、必要に応じた生産物を受け取れるようになることであって、社会に宗教が存在するかどうか

うかではないと述べている。村上は、正しいマルクス主義の認識をもたない、スターリン主義の亜流だと言われる。この点は、柗によっても「宗教の存否だけで将来の共産主義社会をおしはかろうとするような一種の宗教史観」は、科学的社会主義のものではないと批判される。

二人の論争のなかには、非難の応酬と言葉の揚げ足取りのところもあるが、本稿にも関連する意味のある論争点もある。それは、第二点と第五点である。第二点は、創価学会の政教一致主義をめぐるもの。ここでは、村上の創価学会に対する固定的なイメージが暴露されて、問題視された。第五点は、共産主義革命のあとの社会で宗教が消滅するか永続するかという問いへの論争であった。この話は、一九三〇年代にあった服部之総と三木清の論争を彷彿させる論争であった。村上の方が、かつての正統派の原則論を展開させて、論争相手から「一種の宗教史観」と批判される。

七、「時代錯誤」の政教一致

政教一致、政教分離は、政教関係を表現する宗教学、法学で使われる学術の用語であるが、村上はそれを摂取して、政教一致↓政教分離という発展段階説に組みなおした。国家神道、創価学会が、「時代錯誤」という烙印がおされたのは、政教一致の制度・団体

は、前近代にはありえても、近代社会で存立する余地はないと考えられたからである。「時代錯誤」の引用をしてみよう。

「国家神道は、民族宗教としての神社神道を、二〇世紀なかばにいたるまで固定化した、時代錯誤の国教制度であった」⁽⁴¹⁾
 「戸田の王法冥合論は、憲法でさだめる信教の自由と相容れない、中世的な政教一致主義の現代版ともいふべき時代錯誤の主張であったことはいふまでもない」⁽⁴²⁾

国家神道の場合、研究対象は、天皇制国家の宗教的な表現である国家神道であった。天皇制国家の中核に国家神道という宗教的イデオロギーがあつて、国家が政教一致の体制をとつていたと見る。創価学会・公明党の研究でも、同じような思考回路が見て取れる。公明党は政治政党のように見えるが、その核心は、創価学会の王仏冥合のイデオロギーに依拠していた。それより、創価学会の本質は、政教一致主義であると結論づけされる。いま述べてきたことを、図示すると以下ようになる。

①政治的形態	②宗教的次元	③本質
天皇制国家 宗教国家	国家神道	政教一致
公明党	創価学会	政教一致主義

①から②へは、政治体制・政治団体の核心に宗教的次元があること

を発見するベクトルである。②から③へは、さらに本質を追求し、政教一致と判定するベクトルである。国家神道も創価学会も、政教一致の本質を内在していることが暴露される。そうすると、戦後の日本国憲法の政教分離の条文と共存できない時代錯誤の存在と審判が下される。共産党が、創価学会の存在を容認したことは、国家神道復活をたくらむ反動勢力を喜ばせることになりかねないと村上は述べた。この懸念は、村上には切迫したものであつたかもしれないが、常識的に見て現実感にとぼしかった。

神社界、創価学会、共産党という、日本社会において相当に手ごわい強者たちを相手にして、村上は一人で可鍛に戦つたが、その強靱さの根底には、政教分離への確固たる信念があつたことは疑う余地はない。政教一致↓政教分離という発展段階は、村上には絶対的な真理であつた。戦前から戦後への転換期に日本社会は、政教一致↓政教分離への急転換を体験したが、村上にとって政教分離は、戦後の民主主義と同義か、それ以上の絶対的な価値を有するものであつた。

八、宗教の消滅・永続論争

革命後の共産主義社会において、宗教は消滅するか永続するかという点で、一九三〇年代にマルクス主義者と宗教者・宗教学者との

間で、激しい論争が起こったことがある⁽⁴⁾。その時期に服部之総が、「三木清の宗教学」という論文で、三木清を厳しく批判したが、それでも宗教の消滅か永続かが、議論を沸騰させた。三木は、共産主義の社会になっても宗教は消滅することはなく、残ると明言したことに對して、服部が、マルクス主義理論から見て、革命後の社会では宗教は消滅しているはずだと原則論を展開させ、三木を批判した。当時、ソヴィエトで始まった反宗教運動が日本に移植され、その運動が部分的に日本でも展開された時期にあたっていた。服部・三木の論争は、三木の沈黙によって服部に軍配が上がるようにも見えしたが、その服部も、反宗教運動の理論家、川内唯彦に批判された後に、宗教について語ることはなく沈黙を守る。敗戦前に三木は、絶筆となった親鸞論を書いて獄中で死ぬが、服部は、三木の親鸞論に刺激をうけて、戦後に親鸞、蓮如を語りだした。

三〇年代の論争、反宗教運動を検討すると、マルクス主義者に、寺院関係者が多かった点が浮かび上がった。服部、三枝博音、高津正道は寺院子弟であり、三木、妹尾義郎は在家の仏教信者であった。それ以外にも仏教関係者で、マルクス主義に投じた人は少なくとも、マルクス主義者と宗教者との論争といっても、実は同じような知的環境で育って、一方が宗教者・宗教学者になっており、他方がマルクス主義者になったというのが、実状であった。それ故にマ

ルクス主義者にとっても、もともと宗教的素養になずんでいたの
で、革命後の宗教の消滅・永続という問題に関心をもった。

村上による宮本顕治批判は、服部による三木批判を髣髴させる。宮本のほうが、かつての三木に似た立ち居地において、共産主義社会になったとしても、人間の苦悩は残って、宗教の消滅は確定することはできないと述べる。村上は、宮本発言を宗教永続説だと断じ、マルクス主義理論をはずれた見解として糾弾した。榊、佐木が指摘するように、宮本はどちらの立場に立つとも明言はしていない。むしろ宗教の消滅・永続という問題はあるが、共産主義社会実現によって、どちらなのかは予測つきがたく、その違いが決定的な重要性を持たないという立場であった。村上によると、宗教の消滅・永続問題は、革命論にとってもっとも重要な理論的リトマス試験紙であった。

三〇年代と七〇年代の共産党は、当然まったく異なる性格の政策をもっていた。六〇年代にソヴィエト共産党、中国共産党との論争を経て、暴力革命を放棄し、議会主義の路線を定着させた。七一年には、マルクス・レーニン主義という言い方も変えて、「科学的社会主義」という語彙を使うようになった。七〇年代中葉に共産党が宗教者との対話を実践したのも、宮本、不破による柔軟な路線の一端であった。村上は、服部と同様に、共産主義社会では宗教は消滅

するという原理、原則を主張し、宮本の見解を誤りだとしたが、佐木からは、旧説墨守の「スターリン主義の亜流」と批判された。共産主義社会で、宗教は消滅するか存続するかという論点は、宮本たちからすると、共産主義社会を思い描く時にも不可欠な契機にはならない。だから未来に宗教は永続するという意見をもった宗教者とも、反ファシズムの協力関係を築くことができると、共産党は現実的に考えていた。

村上是、どれほど意識していたかはわからないが、三木を批判した服部の立場を忠実に受けついでいた。戦前の佐木は、戸坂潤が主催した『唯物論研究』の同人となって活躍した人だが、宗教そのものへのコミットはなく、宗教批判、宗教学批判を己の課題にしていた。佐木の目には、七五年に創共協定を契機に共産党を批判する村上是、三〇年代の亡霊の出現に見えたかもしれない。⁴⁴⁾

注

- (1) 新田均『国家神道』論の系譜(上)(下)、『皇學館論叢』第三二第一・二号、一九九九年
- (2) 『村上重良』(日本歴史学会編『日本史研究者辞典』吉川弘文館、一九九九年)
- (3) 岸本英夫『宗教学』(大明堂、一九六一年)
- (4) 柳川啓一『異説 宗教学序説』(『UP』一九七二年十一月、後に

柳川啓一『祭と儀礼の宗教学』(筑摩書房、一九八七年)に収録)

- (5) 川村善二郎『服部之総と』『歴史画報』編集の思い出(小西四郎・遠山茂樹編『服部之総・人と学問』日本経済評論社、一九八八年)
- (6) 村上重良『近代民衆宗教史の研究 第二版』(法蔵館、一九七二年)二五頁
- (7) 歴史学研究会編『明治維新史研究講座 別巻』(平凡社、一九六九年)八二〜八四頁
- (8) 小沢浩『村上重良著『国家神道』を読んで』(『歴史学研究』三七八号、一九七一年)
- (9) 小口偉一・高木宏夫『明治宗教社会史』(岸本英夫編『明治文化史 第六卷宗教編』(洋々社、一九五四年)。小口・高木が詳細な天理教を研究ができた背景には、天理教二代目真柱の中山正善からの援助があったからであった。これについては、塚田穂高『高木宏夫の新興宗教研究・再考』(『東京大学宗教学年報』XXV、二〇〇七年)を参照。
- (10) 注(6)と同じ、七〇頁
- (11) 同右、七〇頁
- (12) 同右、七七頁
- (13) 同右、八五頁
- (14) 同右、一八一頁
- (15) 同右、二四七〜八頁
- (16) 村上重良『国家神道』(岩波新書、一九七〇年)の「まえがき」
- (17) 村上重良『国家神道と民衆宗教』(吉川弘文館、一九八二年)四五頁

- (18) 安丸良夫『近代天皇像の形成』(岩波書店、一九九二年)一九四頁
- (19) 宮沢俊義『神々の復活』(読売新聞社、一九五五年)七〇一七頁
- (20) 小林孝輔『戦後憲法政治の軌跡』(勁草書房、一九九五年)二〇一頁
- (21) 田中伸尚『靖国の戦後史』(岩波書店、二〇〇二年)九〇頁
- (22) 中谷康子さんを支える全国連絡会編『合祀 いやです』(新教出版社、一九九三年)三六〇三七頁
- (23) 神谷玲子『十年をたたかかってきて』(現代の理論)二一九号、一九八五年)
- (24) 同右
- (25) 平野武『政教分離裁判と国家神道』(法律文化社、一九九五年)一八〇一九頁
- (26) 注の(16)と同じ、二二七頁
- (27) 『文藝春秋』一九七五年十月号
- (28) 『朝日新聞』一九七五年九月二日
- (29) 『読売新聞』一九七五年十一月二日
- (30) 同右、一九七五年十一月六日
- (31) 常盤久朗『科学的社会主義と宗教』『世界』七七年一〇月号村上重良論文批判―(『前衛』四三四号、一九七九年)。常盤は、佐木秋夫のペンネームである。佐木には、これ以外に『宗教と政治反動』(新日本出版社、一九八〇年)第三部第一章でも、村上論文の批判を行っている。
- (32) 村上重良『共産主義政党と宗教―『創共協定』を再考する―』(『世界』五二巻十号、一九七七年十月)
- (33) 注(31)と同じ
- (34) 注(32)と同じ
- (35) 同右
- (36) 同右
- (37) 同右
- (38) 同右
- (39) 同右
- (40) 同右
- (41) 注(16)と同じ、「まえがき」
- (42) 村上重良『新宗教』(岩波現代文庫、二〇〇七年、二二八頁。初版は、一九八〇年に評論社で刊行)
- (43) 林淳『マルクス主義と宗教起源論―『中外日報』の座談会を中心に―』(磯前順一・ハリー・ハルトウーニアン編『マルクス主義という経験』青木書店、二〇〇八年)
- (44) 佐木は、創共協定以前から、共産党と創価学会の信者との共同の可能性を説いていた。「内外の政治の激動のなかで、そのような(准)与党と野党のあいだで動揺」政治勢力としての創価学会Ⅱ公明党の動向が、大きな役割を演じるであろうことは、いうまでもない。そして、その動きを決定するものは、けっきょくは、広範な人民の民主的な諸勢力が、どのようにその統一的なたたかいを前進させていくかである、というほかない。ということは、創価学会の影響下に組織されている幾百万の大衆をふくめての統一戦線が、どのように推進されるだろうか、ということでもある(佐木秋夫「創価学会の思想と行動」柳田謙十郎・佐木秋夫編『現代日本宗教批判』創文社、一九六七年)