

Naoki MAGATA

Kyoto University

 <https://orcid.org/0009-0006-0936-5905>
e-mail: magata.nok1015@gmail.com

Submitted: 29.09.2025

Accepted: 13.04.2026

Published: 15.07.2026

宗教の死・自由・幸福—
—岸本英夫における「近代化」について
**Death, freedom, and happiness in religion:
On Hideo Kishimoto and “modernization”**

ABSTRACT

This paper examines the thought of Hideo Kishimoto, a Japanese scholar of religion. Kishimoto's work has traditionally been divided into two areas: reflections on life, death and mortality, shaped by his experience suffering from cancer; and his post-World War II role as an advisor on Japanese religions to the General Headquarters (GHQ). These two areas have not been considered together, leaving Kishimoto's thought insufficiently understood as a coherent system. Focusing on the concept of “modernization”, this study therefore provides an integrated account of his scholarship. It shows that he consistently viewed religion as oriented toward human “happiness” and saw modernization as the means to achieve this aim. By unifying two aforementioned areas of research, the study constructs a more accurate understanding of Kishimoto's thought than has previously existed, inviting reflection on the state of religion in contemporary Japan.

KEYWORDS: Hideo Kishimoto, religion, views on life and death, freedom of religion, modernization, Yasukuni Shrine



Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY):
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

はじめに

日本の宗教学者である岸本英夫(1903~1964)について論じる。彼の父である岸本能武太(1866~1928)は、同志社英学校在学中に新島襄(1843~1890)より洗礼を受けており、また、東京帝国大学で宗教学講座を創設しその初代担任教授となった姉崎正治(1873~1949)との交流もあった。岸本は、こうした人々の影響下にありながら、神秘主義をはじめ、インドや西洋、日本などにおける様々な宗教のあり方を研究した。そして、岸本が述べる宗教の本質は、後に確認するように、個人の「幸福」のためにあるということに、最終的には集約される。

だが、宗教をそのように考えた岸本の死後である現代の日本では、1995年のオウム真理教による地下鉄サリン事件や、2022年の旧統一教会を恨んでいた山上徹也の安倍晋三殺害事件、その旧統一教会と政治家の癒着、また靖国神社へ政治家たちが参拝する問題などを挙げれば、宗教が人間の「幸福」のためにあるとは必ずしも考えられない。こうした日本の現状において、岸本の宗教観に触れる意義は、宗教がいかにして人間の「幸福」となるかを一考する契機となることにある。

さて、本論で論じる前に留意しておくべきことは、岸本に関する先行研究は主に二分されている、ということだ。そのひとつは、1954年に岸本が癌を患い、死の恐怖に苦しんだ経験から生まれた生死観¹についてである。これに関しては、中村みどり(2013)が、1926年から始まる初期の岸本の神秘主義研究から、彼の死の直前1963年の「幸福」を得るためとする宗教観に至るまでの軌跡を辿った上で、岸本の死についての考えを、癌前後のものと比較しながら、いかにして死の恐怖を克服していったのかという彼の思想の遍歴を論じている。中村は、「人間にとって本当に重要なのは、個人の生命ではなく〈生命〉であり、生きている人は全て、同じ〈生命〉を生きる仲間である」(中村 2013: 100)とし、「〈生命〉を拡充する仕事に専念することで〈生命〉をわが生命と感得できる。そこに生死を超えた本当の幸福がある」(中村 2013: 101)と岸本は述べたと結論付けた。つまり、同じ命を持つあらゆる他者のために、死にゆく自ら

¹ 本来ならば「死生観」だが、岸本は「生死観」と述べている。先行研究では、言い換えて死生観と用いている研究ノート(宮嶋 2025)もあるが、本文では岸本の用語に則る。

が仕事をする事で、何か残せるものがあれば、それは死の恐怖を克服する「幸福」となる、ということだ。

もうひとつは、第二次世界大戦で日本に勝利したアメリカの GHQ が日本を占領した後に神道の取り扱いについて苦慮していたため、岸本が主に日本の宗教について教えることを目的に GHQ の顧問として雇われ日本政府との仲介をした、その活躍についてである。これに関しては奥山倫明(2003、2009)が、簡潔に岸本の占領期の活躍をまとめ上げて述べている。岸本がその経験を記した「嵐の中の神社神道」の基となったと思われる日記を紹介していることも興味深い(奥山 2009)。また司令部側と岸本の交流を踏まえると「完全に一方的な強要として神道指令が出されたわけではない」(同、28)という指摘も、岸本の記録を辿る上で重要な発見である。しかし、岸本のそうした活躍は、岸本英夫そのひとの研究というより、例えばアメリカの占領期について(ウッダード 1988)、または神道指令の起草過程についての研究(大原 1990)で間接的に触れられていることが多い。

このように、大きく分けて 2 つの分野における岸本についての先行研究があるが、その両方を同時に考え、全体的な岸本の思想体系を論じる試みは不十分であった²。

本論文では、岸本の宗教論を体系的に総括するため、彼が述べる宗教の「近代化」に焦点を当てる。この概念を軸にして、彼のテクストを読むことで、彼の宗教観の一貫性が明らかになるのだ。

1. 岸本の「近代化」の定義について

岸本は 1952 年「これからの私達の宗教」で「近代化」された「近代的教養」の特徴を 3 つ挙げる。

² 全体的な岸本の思想体系を論じる試みとしての最新の研究は、磯前順一、マーク・R・マリンズ、高橋原 2025-2026 .『GHQ 民間情報教育局と＜信教の自由＞政策—神道指令と宗教学者・岸本英夫』全六巻.東京:クレス出版.がある。特に、第一巻『占領期日本の政教分離と「信教の自由」—GHQ/SCAP の神道指令と岸本英夫の宗教学』(2025)、第二巻『岸本宗教学と「宗教」の定義』(2025)、第三巻『岸本英夫と神道指令』(2025)は、本論文のテーマと関連するだろう。しかし本論文の執筆及び投稿時期と、同書の刊行日が重なっていたため、その研究成果を反映するには至らなかった。同書の岸本についての膨大な研究に感謝しつつ、それを反映し、岸本の宗教論のより子細な研究は、今後の課題とする。

第一に「ヒューマニズム的傾向」³、第二に「合理主義的態度あるいは批判精神」、第三に「実証的態度または科学的精神」である(岸本 1975-76/ 6: 11-23)。これらの「近代的教養」を受け、現代人は、宗教の教義にあるような奇蹟が信じられなくなり、かつてのようにそれが重要でなくなってきたと述べる。むろん、岸本もこの影響下にある。こうした具体例を岸本自身の人生から提示しよう。彼は 1963 年「わが生死観」でこのように述べている。

私は、実は子供の時には、敬虔なキリスト教徒の家庭に育った。私自身も子供らしい熱心な信仰をもっていた。しかし、青年時代に、私は奇蹟を行うことができるような伝統的な人格神信仰は、どうしても信じることができなくなった。その意味で、神を捨てたのである。そして、同時に死後の理想世界としての天国や浄土の存在は、まったく信じないようになった(同、213)。

岸本は成長するにつれて「近代的教養」を培うことで、宗教の奇蹟、超越的理念を信じられなくなっていった。だが宗教はそれで終わるのではなく、その本質的な機能は残り続けると岸本は主張する。そして、宗教は「近代化」していくべきだと肯定的に受け止めている。

これに関してはこれから確認していくが、岸本が論じる「近代化」にはそれだけでなく、否定的な側面もある。それは人間に死を忘れさせたことだ。また、肯定的な側面を挙げるなら、それは「信教の自由」をもたらしたことである。そしてこの 2 つの側面では、どちらも人間の「幸福」の達成が前提として考えられており、それこそ

³ ヒューマニストという言葉は、アメリカの宗教界では、人格神の存在を信じない宗教者を指す意味で用いられ、有神論者(theist)に対する語であり、宗教全体を否定する無神論者(atheist)と区別されている(岸本 1975-76/1: 279)。そうした宗教思想におけるヒューマニストの代表者として、岸本はジョン・デューイ(1859-1952)を挙げていることも見過ごせない。岸本は自らも翻訳した『誰でも信仰』(デューイ 1951)を基にデューイについて、1952 年「人間主義の宗教」、1956 年「信仰のあり方」などで論じている。後者では、岸本曰く、デューイは『誰でも信仰』のなかで、宗教は超自然的な奇蹟を行うことではなく、人間の幸福を成し遂げるためにあるとしている故に、近代科学が宗教と衝突することで宗教の力が失われると言われていても、その付随的側面である超自然的な現象が失われるのであって、幸福の達成のための宗教的役割は残り、また 16 世紀以来発達した科学の発明や発見が人間の幸福となるなら、それも宗教的な営みであるのだと論じている(岸本 1975-76/6: 65-66)。後に確認することになるが、こうした論述だけでも、岸本がデューイの宗教論から多大なる影響を受けていることは明白である。

岸本にとって宗教の持つ最大の意義なのだ。これを解明するために、岸本が考える「近代化」を軸にして、この2つの側面を確認する必要がある。まずは否定的な側面について論じる。

2. 近代化と死

岸本の宗教論を述べる上で、彼の死についての考え方、つまり生死観は非常に重要である。これに関しては多くの先行研究があり、基本的には彼の癌の闘病生活の文脈で語られている⁴。まずは岸本の生死観がどのようなものだったのか振り返ろう。

1954年、客員教授としてスタンフォード大学に滞在していた頃に岸本は癌を患う。それ以降、死に直面したことで死への恐怖が生まれ、それに苦悩した経験を基に、岸本は死について多く論じるようになった⁵。こうして生まれた岸本の生死観が非常に印象的であり、彼の著書を読む人々は特にその点に注目している⁶。

岸本は、癌の発病とその度重なる再発による闘病生活で十数回ほど手術を繰り返し⁷、死と間近に向き合い続けた。それ故に、死の恐怖を克服する術を考え出そうとする。1955年「アメリカで癌と闘う記」では、自分の仕事が自分の死んだ後も残るということが慰めとなると述べ、確かに死の恐怖を克服する術を考えており(岸本 1975-76/6: 107)、同様の言及が翌年の1956年「死・人間・文化」(同、266-267)、同年の「死の問題に解決はあるか」(同、270)にもある。

だが、1958年「死」では「これは、結局のところ、部分的な慰めでしかない」(同、288)と見做されている。そして次のように述べる。

死の問題は、どうしても解かなければならない問題として、人間の一人一人に対して、繰り返し提起される。どうしても解か

⁴ 例えば、小野(2008)、小松(2012)、中村(2013)、長崎(2018)を参照されたい。

⁵ 枚挙に暇がないが例えば、1956年「死の問題に解決はあるか」、1960年「死についての想い」、1961年「死を見つめて生きる」などがある。また、むろん癌以前に岸本が死について考えていなかったということではない。例えば日本人の自殺や宗教と死の関係性について、それに世界大戦という時代背景もあり、そこから岸本は死について考察し、多く論じていた。例えば1944年「生死観三態」、1948年「生死観の類型——生死観四態——」がある。

⁶ 例えば、岸本の死についての論考のいくつかが選ばれ文庫本化された『死を見つめる心ガンとたたかった十年間』(1973)は第18回毎日出版文化賞を受賞している。

⁷ 結局それは二十数回にまで及んだと1961年「別れのとき」(岸本 1975-76/6: 144)に記されている。

なければならないけれども、どうしても解くことができない。
これは、永遠の証として、永久に、人間の上に残るのであろう
(岸本 1975-76/6: 290)。

結局のところ、癌罹患後から 4 年の間に生み出された死の恐怖を克服する術は打ち碎かれる。その契機を示すのが「死」であり、そこにはニヒリズムに陥っている文章が残されている。要するに、1958 年まで、癌を患った後の岸本は、実のところまだ決定的な死の恐怖の問題の解決というものを見出せずにいた。

だが、1959 年頃から光明が明確に見え始める。順に確認しよう。例えばその年に発表された「日本文化の問題」では、日本人のハラキリ、神風の特攻について述べられている。それらの行為を西洋人は理解し難く、日本人は死への恐怖がそれほど強くない、日本の文化のレベルが低いからそうするのだと誤解しているとする。だが、岸本は、西洋と日本の死の問題には大きな差異があると考え次のように述べる。

日本人の死に対する態度の展開は、根ざすところが深い。いかなる困難な環境も、いさぎよくこれを受け入れて、心を乱すことなく、それに耐えてゆくという日本人の文化類型と密接な関係をもっている。(中略)人間が直面するもっとも困難な場面は、死である。日本人は死に直面したばあいを想定し、そのばあいに備える文化類型を展開した。心を乱すことなく、いさぎよく、死を受け入れることを理想とする文化類型である。いかに死ぬかということが、日本人にとっては、一生の中で、なしとげるべき重大な仕事になっている。(中略)神風タクシーや、バンザイ突撃も、けっして、日本人には、死に対する恐怖感が少ないからではない。非常のばあいには、死の恐怖すら、乗り越えさせるような修養が、平生から積まれているからである(岸本 1975-76/4: 48)⁸。

⁸ この岸本の主張の正誤を厳密に語る技量は筆者にはない。だが岸本と特攻隊については補足しよう。これは確かな特攻隊賛美と見做してもよい。引用したような文章が岸本の著書には度々散見される。1944 年「生死観三態」や 1948 年「生死観の類型——生死観四態——」では、岸本自身としては死地へ旅立つ若者へのエールとして、または戦場で散った兵士への純粋な慰めとして述べていたのだろう。この点に関して哲学的に考察するなら、マルティン・ハイデガー(1889-1976)の思想を引き合いに出せる。岸本とハイデガーの死への考え方の共通点については小松奈美子が既に論じている(小松 2012: 117)。だがそれには、ある危うさも孕んでいるということは念頭に置きたい。何故なら、ハイ

このように岸本が考える、冷静に死と向き合う日本人としての自らの文化的アイデンティティが、死の恐怖を克服する一つの要因となったと仮定できる。実は1958年11月から1959年1月にかけて、岸本は「ユネスコの十年間にわたる大きな「東西文化価値の相互理解」という企画の一環として、欧米に講演旅行」(岸本 1975-76/4: 225)に行っていた。その間、岸本は38回の講演を行い、パーティーや新聞記者会見などの会合に50回を超えて参加していた(同、226)。この多忙な西洋の旅のなかで、自らの文化を教える東洋人として、日本人としての立場を求められ、岸本自らの日本人としてのアイデンティティが強調されていくのは不可避的であったと言える。だがそれこそが死の恐怖を克服する一つの要因となったと考えることもできる⁹。

そして、1960年「現代人の生死観」では、近代産業によって死ぬことのない機械が導入され効率化された社会で、「自分は機械のように、常に健康であると考えよう形」の思考形式が、その社会で優位を占める。そこでは、人間の死は、すべて他人事として取り扱われる」(岸本 1975-76/6: 294)、つまり「近代文化は、人間に、死を忘れさせる文化」(同、293)だと述べ、「すなわち、人間が、死という問題を抱いて生きている限り、死を忘れすぎた生活が、人間に深い幸福をもたらすとは思われない」(同、296)と岸本は確かに警告するが、死を意識しつつ死の恐怖に打ちのめされないための心構

デガールの思想がナチスドイツに共鳴していたことを踏まえれば、その対比として岸本の大日本帝国への共鳴もあると仮定できるかもしれないからだ。だが一方で、「信教の自由」を認めない戦時下にあった日本の国家主義への批判や、1963年「日本人の「精神力」反省」(岸本 1975-76/6: 193-196)で特攻隊のような闘争精神への批判を岸本は残しているが故に、事態は複雑である。これに関してはいずれまとめて論じたい。

⁹ この考察は所以のないことではない。『岸本英夫集第四巻 東西の文化』の松本滋の末尾の解説で、岸本が若い頃から神秘主義を研究しており、内的経験の重要性に深く関心を示していることを踏まえ、彼が1957年頃から日本の文化や宗教の特色の内的経験を重視し、西洋文化やインド文化に対置しながら、自らの文化的アイデンティティの主張をしていたという指摘が既にあるからだ。そして同年の岸本のヨーロッパ旅行や、本論で述べたように翌年の国際宗教学会議の活動によって、その主張の傾向を強めていったことも松本は述べている(岸本 1975-76/4: 330-331)。この松本の考察は本論で言及した年代と凡そ重なる。また岸本は1956年「死の問題に解決はあるか」で禅に注目し、その精神的修行が死の恐怖の克服を助けるとも述べている(岸本 1975-76/6: 270)。これらを踏まえれば、岸本の日本人としての文化的アイデンティティの自覚が、死の恐怖の克服に繋がったのだと一考できる余地は十分にある。筆者は既に述べたように、そうした背景のもとに行った岸本の多忙な海外講演が、その大きな分岐点であったと考える。

えとして「自分としては、これこそ、自分の一生にとっての道である
と考えるような」「人生の理想」(同、302)を持つことが必要だ
とも述べる。

理想を追求する生活の中に、自分の生命よりも、もっと大切な
ものができている。それは、自分の生命を超えたものである。
それゆえ、それは自分の死と一緒になくなる性格のものではな
い。それは死も冒しえないものである。人間のこの激しい闘い
の場において、それが、もっとも力強い自分の支えになる。そ
のように、よく生きることを、私は生死の問題の解決の大切な
方法と考えるのである(同、303-304)。

そしてその次の年である 1961 年「別れのとき」では、その題名の
通り、死とは「別れのとき」¹⁰であり、旅支度をするようにしっか
り死ぬ準備をしておけば悩む必要はないと考えるようになる。そし
て、1962 年「死をみつめる心」では、「ガンに苦しみながら、その
ガンに感謝するような気持で生きているというのが、現在のいつわ
らざる心境である」(同、173)と、また 1964 年「癌の再発と闘いつ
つ生きる」では、「私の癌は、私に、人生を深く見る目と、ほんとう
によく生きる生き方とを教えてくれた。私は癌をおそれながら、
しかし同時に、癌に感謝するような気持で日々を過ごしている」
(同、169)と述べ、癌を肯定するような境地に至る。このようにし
て、岸本は自らの生死観を確立していった。

しかし、このように死について語るのは、彼の癌罹患に即してだけ
でなく、既に引用した「現代人の生死観」で「近代文化は、人間
に、死を忘れさせる文化」であると、岸本が述べていた背景があ
ることにも留意しなくてはならない¹¹。岸本が殆どの場合肯定的に
受け入れている「近代化」には、実はこうした否定的な側面があ
る。

¹⁰ この発想は、1960 年「成瀬先生の宗教観」(岸本 1975-76/6: 121-127)にある通り、日本
女子大学の創設者であり女子教育に尽力した成瀬仁蔵(1858-1919)の影響下にある。岸本
は、成瀬が肝臓癌で亡くなる前に行った告別講演の原稿を読み、自らの境遇との共通性
を見出し、成瀬の死との向き合い方に感銘を受け、そこから死を「別れのとき」と捉え
るようになったのだ。この成瀬の影響は既に、小野谷(2008)、小松(2013)等によって多く
指摘されており、むろん確実であるが、筆者としては本論で述べたように、岸本の日本
の文化的アイデンティティの自覚に注目したい。

¹¹ これは既に註で挙げた岸本の生死観についての先行研究の不足点でもある。

それ以前では、癌罹患から翌年の 1955 年「人間と宗教」でも岸本は、人間が死に直面する問題を担当していたのが宗教だったが、「近代文化が進み、社会生活の水準があがるにつれて、死の意味が変わってきた」(岸本 1975-76/1: 8)と述べる。現代では医療の発達や平均寿命が延びたことで「死の影におびえなくなっている」(同、9)。岸本は現代文化の一つの特徴を「個人の死を忘れた文化」(同)であるとする。故に現代では宗教が「死の問題を説かなくなっている」(同)。このことから、「現代社会が、宗教の終焉を弔うかの響きをもっている」(同、7)と述べる。

しかし、宗教はなくなるのではない。死とは別に宗教が扱っているものがあると述べる。それが「有機的な一個体としての人間の、総合的な満足や生きがい」(同、11)についてである。これは宗教の歴史から見てもそうであり、現代において宗教がそれを担当しなくなったとしても、これに関して考えるものがあれば、改めてそれを「宗教」(同、12)と呼ぼうと岸本は述べる。

そして 1963 年「現代人と宗教」で、「人間にとって何が真の幸福であるかの問題を考える役割を務めたものは、歴史的に考えてみると宗教であった」(岸本 1975-76/6: 27、強調筆者)と述べるのだ。

ここまでの論及を一度まとめよう。「近代化」は、本来宗教が扱っていた人間の死を忘れさせる契機となり、従来の宗教の意義を奪った。だが、「近代化」した宗教には別の役割があり、それは「幸福」の問題を考えるきっかけを与えることだった。これは、「近代的教養」を持ちながらも実際に死の恐怖に陥った岸本が、仕事を「幸福」として掲げ、癌に打ち勝ったという、この体験談に基づいて考えられている。つまり、「近代的教養」を持つ死を忘れた人々に対し、予め人間は死ぬ運命であるということを念頭に置きながら生きることが、死の恐怖を克服するための生きがいの発見に繋がり「幸福」になれるのだと、岸本は教えるのである。

最後に 1962 年「私の心の宗教」から一節を引用してこの章を終えよう。

人間にとっては、きわめて身近にある自分の仕事の中に、意味を発見して、それに打ち込んでゆくことに、人生の本当の幸福がある、ということであります。死に直面しながら、死後の生命というものをたよりにしない私にとっての、人間の問題の解決の鍵は、このようなところにあるのであります。これが、私の宗教で

あり、これが、私が、毎日、生きてゆこうとしている気持であります(岸本 1975-76/6: 187)¹²。

3. 近代化と信教の自由

ここまで「近代化」がもたらした否定的な側面である、死が忘れられることについて確認した。次はその肯定的な側面である「信教の自由」について、岸本の GHQ の顧問としての活動を基に論じる。

この体験記録は 1963 年「嵐の中の神社神道」にある。これは岸本の実際の日記を基にして書かれており、その複写がオレゴン大学図書館に所蔵されている。既に紹介したように、この資料に触れながら、岸本の GHQ の顧問としての活動について論じた奥山倫明が、今後検討するべきであると挙げた、1945 年の占領期宗教改革が何を前提としてなされたかという問いに対して(奥山 2009: 29)、岸本の主張の範囲内で言えば、それは「近代化」と「信教の自由」また「政教分離」であると答えることができる¹³。これからそれを確認しよう。まず問題となるのは靖国神社の存続についてである。

第二次世界大戦での日本の敗戦後間もない 1945 年 10 月 11 日、岸本は文部省より、GHQ の顧問となるよう依頼を受けた。その際に彼が特に深く関わったのが、総司令部民間情報教育局長のダイク代将とその部下である神道及び宗教政策を担当したバンス博士である。当時のアメリカでは「国家神道というものこそ日本人を狂信的な戦闘にかりたてる魔術の種に違いない」(岸本 1975-76/5: 10)と考えら

¹² 補足しよう。既に註で示した通り、癌以前にも岸本は死について宗教的側面からの考察を残している。その際に死の恐怖を克服する術を挙げており、「別れのとき」の着想を除けば、概ね癌後のそれと同じである。例えば「生死観三態」では、「自分の生命を打ち込んできたもの」があれば「そこに肉体の生命に代る永遠の生命」があり、「それが自分の死後も輝き栄えてゆくことを思う心の歓び」で「死の恐怖を超えることができる」とある(岸本 1975-76/6: 231-232)。先行研究においても、中村みどりは岸本は仕事が幸福であると癌前後問わず一貫して述べていたことを指摘している(中村 2013: 95.101)。こうした一貫性は、次章そして結論を述べる上でも重要なので留意されたい。

¹³ 同時にこの視点は岸本の GHQ の顧問についてまとめた先行研究全体の不足点でもある。どのような信念を掲げ、岸本が顧問に就いて助言をしていたのかを明確にし、それを軸にしなければ、彼の全体的な宗教観にある一貫性は見えてこない。本論ではその要素のひとつが宗教の「近代化」とそれに伴う「信教の自由」、「政教分離」であるとしている。また、岸本のその活躍についての他の先行研究は例えば、奥山(2003)、星野(2017)などがあるが、全体的に見て、岸本の生死観に関する研究よりは断然少なく、それに関しては特に高度な専門的知識を要するとはいえ、注目度が低いことが伺える。この偏りが岸本に関する研究を二分化させ彼の思想体系を包括することを妨げているのだ。

れていたと岸本は述べる。要するに、特攻隊を動員するような日本という好戦的国民の本質にあるものが国家神道だとされていた。また、アメリカの価値観だけでなく、当時の世界的世論もまた「国家神道を、偏狭な国家主義思想に凝り固まった、きわめて扇動的な宗教であるとみなすこと」(岸本 1975-76/5: 10)だった。

国家神道の廃止の問題は、単に一宗教の問題としてだけでなく、全占領政策中の根本政策の一つとしてとりあげられていたほどであった。それは日本の軍備をなくすと同じ位重要なレベルの問題とされていた。軍隊だけを解体しても国家神道をそのままにして置けば、いつの日にか日本には軍国主義が復活して、連合国に対して復讐の刃をとぐようになるだろうと、多くの欧米人は考えていたのである。

このように、神社をつぶせというのは、単に当時の欧米諸国における広い世論であっただけでなく、きわめて強い、すこぶる激しい世論であった(同、11)。

神社を潰すことに関しては、GHQ で宗教政策をしていた W・P・ウッダードも実際に、軍国主義的神社は宗教施設でないから日本政府に解散させ、財産の没収を命じるよう提案した宗教課のスタッフがいたことを記している(ウッダード 1988: 188-189)。

だがここで留意しなければならないことがある。アメリカは「信教の自由」を尊重しており、その理念は日本にも向けられていたということだ。国家神道が日本の宗教なら、それを廃止することは、日本人の「信教の自由」を侵害することになる。占領政策は、軍隊をなくし、戦争責任者の逮捕や戦争裁判などを行い、日本が再び戦争を起こす原因を排除しようという目的があったが、一方でその最大のものとして考えられ、本来ならば排除されることとなる国家神道は、「信教の自由」の下では守らなければならない。それ故に総司令部はジレンマに陥っていたという(岸本 1975-76/5: 12)。

また、総司令部の人々は誤解や先入観から「神社神道と神道的国家主義をまったく同じもののように考えていた」(同、14)。そして「神官こそ偏狭な国家主義思想の扇動者」であると信じ、また官社と民社という区別があり殆どが後者であったのにも拘わらず、神社は「すべて官国幣社的人格をもっていて、直接に国家によって管理経営されている」と考えていた(同、15)。

そこで岸本は「総司令部の人々に、神道に対する正しい認識を得させるのには、実地に神社なり祭典なりを見せるのが何よりだと考え」(岸本 1975-76/5: 16)、終戦の年の秋に催される靖国神社の臨時大祭の見学を提案し、それにダイク代将やバンス博士も賛同した。1945年の秋頃、岸本曰く神社の半数は閉鎖させられることも不思議ではない情勢であり、総司令部は特に、靖国神社と護国神社を軍国主義の象徴であると信じていた(同)。それ故「靖国神社のことで総司令部側を刺激しないようにすることは、靖国神社のためにはもちろん、全部の神社を救うためにも肝心であった」(同)。

靖国神社側は、自らの神社の命運だけでなく他の護国神社や一般の神社の命運を握っていたことを知らずに 11 月 19、20 日に「臨時大招魂祭」を行おうとした(同、17)。占領軍の命により陸海軍省が廃止されるかもしれない、その場合は合祀ができなくなる可能性があり、その前に全戦没者のための招魂慰霊式を予定していたが、本来それは当時の状況を考えれば「非常な冒険」(同)だったという。

大祭前夜の当日、岸本はバンス博士から、防諜本部(CIC)よりダイク代将に靖国神社の大祭の開催に疑問があるという電話が入ったと、こっそり告げられる。そしてバンス博士から「明日のダイク代将の印象いかんでは、靖国神社の運命が決定的なことになってしまふかもしれない。それは、日本の神社全体の処置にも響くだろう」と伝えられた岸本は、直感的に「このような出来事のゆえに、靖国神社をつぶしてはならない」と感じた(同、19)。

こうした事態を踏まえ求められるのは、靖国神社が軍国主義的雰囲気や纏っていないことを印象付けることであった。岸本はこの連絡を受けた後、靖国神社へ向かい、軍の祭典委員会へ自ら話をつけに行った。その結果、プログラムのいくつかの変更をし、軍楽隊を平服の都の音楽隊にし、大祭の祭典委員長梅津美治郎陸軍大將を除き出席する軍人の衣装を軍服ではなく、一般人と同じように背広を着るようにした。このように軍国調のない祭りを演出しようと画策したのだった(同、24)。

この演出が功を奏し、元々靖国神社の大祭には軍国主義的な行事や扇動的な説教があると考えていた認識が変わり、ダイク代将は、神道には欧米で考えられているような危険性はないことを報告した

(岸本 1975-76/5: 25)¹⁴。こうして、岸本の一案によって変更された靖国神社の大祭は、靖国神社そのものだけでなく、ひいては日本の神社全体を救った一要因であったと言えよう¹⁵¹⁶。

¹⁴ この岸本の策略は、祭典に出席していたダイク代将等だけでなく W・P・ウッダードにも効果があった。岸本が祭典前に訪れた際に関するウッダードの記録には、「岸本は、彼の行動がおそらく靖国神社の命運にかかわるだろうと感じていたので、すこぶる神経質になっていた。しかし彼にできたことは、責任ある指導者たち、ほんの数週間前まで日本軍の主人であった人たちに、この神社が存亡の危機に瀕していると告げることだけだった」、そして 11 月 20 日の式典は「平穏無事のうちに終わった」(ウッダード 1988: 188)とあるが、ここに岸本の記述との差異がある。岸本は何もできなかったのではない。むしろ、靖国神社が軍国主義的であることを司令部側は疑っていなかったが、岸本の計画による演出の恣意性に無知であれば、戦後のその祭典が想定していたほどの軍国主義的雰囲気になかったことに、より一層の好印象を受けていただろう。また、ウッダードは 1946 年に再来日したため、この祭典には参加していないが、上記の認識が共通のものとなっている恐れがある可能性を踏まえれば、その背景には、岸本による隠された演出効果があったことを指摘しておく必要がある。

¹⁵ またダイク代将たちはこれをきっかけに他の神社の祭典の見物を希望し、中氷川神社の祭典にも赴いた。その際も好印象だったと岸本は述べる(岸本 1975-76/5: 26)。

¹⁶ 靖国神社存続を巡るこの岸本の隠れた活躍の意義について、当時の状況に基づき補足する。大原康男の研究が示すように、後に本論で語る神道指令の、10 月 23 日から始まり公布されるまで凡そ 6 度に亘る草案の修整において、一貫して「信教の自由」の保障が掲げられており(大原 1990)、占領初期からその意向があったのは確かで、それ故に岸本の活躍なくとも靖国神社とその他の神社は存続していた可能性は十分にある。しかし、念のため以下のことに留意しておくべきだろう。神道指令が 12 月に公布される前に、占領軍側は、可能な限り日本政府が自ら進んで国家神道の廃止と政教分離を実現するよう求めていたが、それを諦めた時期があり、岸本曰く 10 月末から 11 月初めである(岸本 1975-76/5: 60)。その期間に行われたのが、まず 10 月 29 日のダイク代将と姉崎正治との会談である。司令部側は日本の宗教学者の権威である姉崎から日本の事情について詳しく伺おうとしたが、実際には期待していた結果を得られずにいた。この会談の模様を見ていた岸本は、普段は何事も率直に意見を述べる姉崎だが、その時彼らしくなかった理由を、終戦後すぐに日本の状況を把握するのが姉崎といえども難しかった、更には会談の直前に日本政府のトップクラスから様々な注文を受けてそれを通そうと尽力して自由に振舞えなかったからではないか、と推測する(同、63)。また他にも、日本政府と司令部の間で練り上げられていた宗教団体法に代わる宗教法人令が 12 月 28 日公布される前に、民衆からそれに関する意見を伺おうと 11 月 5 日に日本の宗教家たちを集めたが、文科省側から指示された通りの意見を述べるばかりで、ダイク代将は些か業を煮やし、岸本も「時の権力者にさからわぬ習性がしみ込んだためだろうか」と積極的に自らの意見を出さないことに対して不満を漏らしていた(同、38)。司令部側からのこうした悪い印象があった状況を踏まえれば、岸本の靖国神社存続危機における対策は重要であったと言える。岸本は神道指令の内容を事前に確認した際、神社の閉鎖の命令がないことに安堵したと綴っている(同、74)。それに対する司令部側の意向については、ウッダードによると、パンス博士は神道指令の最初の二つの草案では神社の存続を認めていたが、後にこの問題に触れなくなったのは、それに関する情報を集めた上で慎重に判断するために延期したのだとされている(ウッダード 1988: 189)。このことから、司令部側にも、神道指令が公布される過程で、「信教の自由」という前提がありながら、超国家主義的要素を取り除

だがそれだけで占領軍による日本の宗教政策はむろん終わらない。この靖国の大祭の後、問題となったのは、1945年12月15日に公布された神道指令についてであった。岸本によるとそれは「占領期間を通じて、宗教政策の基本となるもの」であり「新憲法の宗教に関する規定を方向づけ」「宗教、思想、教育、その他の各分野にわたって、はかりしれない影響をもたらした」(岸本 1975-76/5: 57)。そして岸本英夫という宗教学者は、「神社の運命を左右するこの指令について、日本中で日本人としてただ一人、あらかじめそれを閲読する機会を与えられた」(同、70)のである。神道指令の原案は、予め日本側には見せないようにされていたが、この原案に誤解に基づく点があるといけなないと考えたバンス博士は、マッカーサーにそれを渡す5日前に、岸本を信用した上で秘密裏に読むように頼み、意見を伺ったのだ(同、69-70)¹⁷。

バンス博士たちが考案した神道指令は、日本人や神道を蔑ろにしようとしたのではなく、彼らなりの人間としての理想を持ち「新しい自由な民主的な日本の再建」を願い起草されたのだと、岸本の体験記録を読む限り確かにそのように理解できる(同、81)。

神道指令は、近代的な「信教の自由」が背景にあり、戦時中にあったような国家と神道の密接な関係を分離すること、つまり「政教分離」を要求している。要するに、神道指令は神道などの日本の宗教が再び軍国主義を煽るための国家の道具とならないように、そして人々が強制されず自由に宗教を信仰できるように起草されたのだ。ではまさしくこの「信教の自由」について、岸本はどう考えるのか。「信教の自由」そして「政教分離」の過度の徹底について、あ

くための神社の廃止の有無に関して、少なからず錯綜や迷い、またはかなり慎重なところがあり、岸本もそれを感じ取り、その先行きに不安になっていたことが分かる。そして、神道指令公布後にバンス博士が見送った神社の存続についての議題が再び上がり、1946年の夏に宗教調査が始まり、従来の軍国主義的と見做された神社は、戦没者を鎮める「正当な宗教的機能」を果たしているとし、1948年に存続が認められたのだ(ウッダード 1988: 189-190)。総じて考えれば、靖国神社及び他の神社の存続の危機の打開に貢献したのは岸本だけではないが、岸本の活躍もそれに密かに、しかし大きく関わっているとと言える。

¹⁷ここで語られる「国体」という言葉を取り除くかどうかの議論は興味深いが、本論では触れないでおく。

る危惧を抱いてはいるが¹⁸、基本的にそれらを積極的に受け入れるべきだとしている。確認しよう。

岸本は、1947年「近代宗教精神と神社神道」で「神社神道が、新しい文化の中に、意味ある存在としてその生命を持ち続けるためには、どう変わっていかなければならないかという問題」(岸本 1975-76/5: 89)を二つ提起する。「終戦後の事情の変化に伴う当面の問題」と「近代文化、近代精神の大きな流れが必然に神社神道のまわりにまき起こす渦巻」の問題である(同)。

前者の問題に対する解決策として岸本が挙げるのは「信教自由の精神の確立のために神社神道を国家から切り離すこと」、「神社神道の中から軍国主義的要素を拭い去ること」、「過激なる国家主義思想をその中から取り除くこと」(同、89-90)である。このことから岸本が「信教の自由」と「政教分離」を受け入れる必要性を積極的に説いていることが分かる。

後者の問題については、その根底に「疑えるものはどこまでも疑え」という近代精神にどれだけ神社神道は耐えられるか、どのような神道の要素が時代を超えて残るのか」(同、92-93)という疑問があると岸本は述べる。「知的に疑えるだけ疑ってみるという態度である」

「近代精神」(同、93)の下では、神の存在などの超越的なものに依存した宗教的で不合理な教義は受け入れられなくなってしまう。だが一方でその精神には他にも「人間の発見、人間性の目醒めを強調」し「人間のこの世の生命と現実の生活とを、限りなく尊いものとする」特質があり、「それが宗教に反映した結果、宗教が神中心から人間中心に、教団中心から民衆中心に移りつつある」、つまり「宗教のために人間があるのではなくて、人間のために宗教があ

¹⁸ 1957年「信教の自由の分かれ道」で岸本は、「信教の自由」により保証された宗教法人法のもとで新しい宗教団体が生まれるが、免税などの恩恵がある故に、一方では宗教法人の制度の乱用と「信教の自由」の原理が脅かされる可能性を懸念している(岸本 1975-76/5: 263-264)。また、「政教分離」の危険性として1963年「憲法と宗教」では「もし、政教分離の考え方がゆき過ぎると、それは、国家の宗教に対する全面的な無関心を助長することになるおそれがある」(同、275)とある。確かに、日本国憲法第3章「国民の権利及び義務」における第20条には、「国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない」とあるが、強制を求めない一般的な宗教教育すら、怪しげに感じ忌避される風潮があるならば、それは打開するべきであろう。また、岸本は1950年「日本の宗教とアメリカの宗教」で、アメリカと日本の人々の宗教の身近さに大きな差があると指摘しながら、日本では宗教の教養がない人が多く、そうした人々が人生に行き詰った際に、怪しげな宗教に飛びついてしまうことを憂慮している(岸本 1975-76/4: 290)。

る」とされるようになる(同、95)。この事態を踏まえ、近代文化の上に神社神道が永らえるためには「近代的批判に堪えない部分をはっきりと精算し去る必要がある」(岸本 1975-76/5: 98)と岸本は厳しく説いたのだった。ではその後の宗教の具体的な役割はどうなるのか。

同年の「神社神道の生きる道」では、宗教の使命を「生命の歓び」、「精神的な歓び」とし、「それは、この悩みの多い人の世に光と慰めを与え、日々の生活の中に、永遠の理想と力強い生き甲斐を感じしめる。かような歓びを与え得るところに宗教の本質的な性格と機能とがある」と冒頭で述べる(同、99)。その上で、戦時中の「偏狭なる国家主義、排他的なる民族主義」(同、102)を持った国家神道はこの本来の宗教の本質に反していること、また、神社や宗教が、それ自体またはそれに従事する神職のためにあるのではなく、個人や民衆のためにあり、そうした宗教の意義を再認識する重要性を岸本は述べるが、ここで注目すべきは「歓び」である。

1952年「これからの私達の宗教」で、霊魂や天国と地獄などの不合理な存在が信じられなくなった「近代的教養」を持つ者たちについて次のように岸本は述べる。

近代的な立場に立って考えた場合に受けいれられないと思われるような要素は、すべて宗教から取り除いてしまわざるを得ないのである。そうした上ではじめて、私達は何の不都合も感ずることなしに宗教を持つことができる。かくして後、私達は宗教のみが与え得る心の歓び、心の慰めを心おきなく味わい楽しむことができるのである(岸本 1975-76/6: 15)。

しかし、従来の超越的な教義なしに、「近代化」された宗教はどのようにその「心の歓び、心の慰め」を捉えるのか。そのためには「永遠なる理想の光」を考えることだと岸本は述べる。

永遠なる理想の光を心に点ずることによって、私達も宗教的な歓びに与り得ることを主張したいのである。永遠なる理想の光の基盤をなすものは理想である。理想とは人間の行為の目あてである。人間の恐れ求めて追及してゆくものである。理想があれば人の心に希望が湧く。そして人生が明るくなる(同)。

岸本は、むしろ単純ではないと前置きしているが、ここではその点は措き、更に引用しよう。

自分にとって自分の生命をかけるにも値するような深い大きい理想を見出し、それを全人間的な感激をもって追求し追い求めてゆくと、その理想はやがて永遠なる理想が心の中にできて、それが精神生活を照す光となるのである。永遠なる理想の光というものは、したがって半ばは主観的な価値である(岸本 1975-76/6: 16)。

いかなる理想であろうとも、それに向かって全生命を打ち込み続けていくならば、そこにおのずから永遠なる光が点じられてくるのである。そして輝かしい宗教的な歓びが湧き起こってくる。

(中略) かような永遠なる理想を把握するのは結局各個人のめいめいの仕事であり、人任せではできない。自分が自ら求めて努力することなしには、けっしてこの光は心に点ぜられることがないのである(同、16-17)。

この引用したテキストから、「宗教的な歓び」が個人的なものに関連していることに注目されたい。つまり、「近代化」された宗教は私的な領域にあるとする「信教の自由」が確約されているからこそ、「歓び」が生まれるということである。岸本が「近代化」によってもたらされた「信教の自由」を肯定し、重視するのは、宗教の本質としての「歓び」を獲得するためなのだ¹⁹。

¹⁹ 宮嶋俊一は、岸本は宗教学を「客観的な学問」としたが晩年は主観的に宗教をあからさまに語っていると指摘する(宮嶋 2025: 165)。また、長崎誠人は、岸本の「別れのとき」の着想は、天啓のように受けた非合理的なものの、要するに、死は「自己の主体的な問題」として捉えられていると主張している(長崎 2018: 70)。確かに岸本自身も自らの態度を「宗教」として捉えているし、客観的には死の恐怖の克服を論じてはいないと言える。だが、岸本は「信教の自由」を重視し私的領域にあるものとして宗教を捉えた。それ故に、岸本は自らの宗教についての語りに矛盾はないと考えていたのかもしれない。また、長崎(2018)は結論において、岸本の宗教の定義を提示しながらも、一般的な宗教の概念に集約してしまっている。本来の岸本の宗教の定義から見れば、齟齬はなく、理性的に導かれたとも言えるし、「別れのとき」の着想を受ける素地は初期から十分にあった。だが確かに宗教はドグマを含み、非合理的として周知されているのは間違いない。また、長崎が論じた、経験と超越という二元論を結びつける岸本の「超越」的な宗教のあり方は非常に興味深く、現代の宗教のあり方を考えるために重要であろう。こうした意味で、宗教を合理的、非合理的という二元論を超えて再考する必要があるし、更には宗教を主観的、つまり私的な領域に収まるものとしてだけでなく、その公的な領域への作用も含め、同様に私的と公的領域という二元論すら超えて、再考する必要がある。

4. 幸福のために

ここまで「近代化」における否定的な側面と肯定的な側面を確認した。次はこの2つの面を突合せ同時に見ることで、岸本の宗教思想における一貫性を見出そう。

「近代化」によってもたらされた「信教の自由」という肯定的な側面を辿る上で先に引用した「宗教的な歓び」について書かれたテキストは、岸本の癌罹患以前に書かれている。だがこれを読むと癌罹患以後に考えられた彼の宗教理念と重なり合うものが見えてこないだろうか。

既に引用した癌後の「私の心の宗教」では「人間にとっては、きわめて身近にある自分の仕事の中に、意味を発見して、それに打ち込んでゆくことに、人生の本当の幸福がある」(岸本 1975-76/6: 187)とあった。これは、既に確認したように、癌による死の恐怖に怯え、再発と手術が繰り返される中、西洋での講演の仕事を数多くこなす中で生まれた岸本の宗教観である。

だがこうした考え方はまさに癌罹患以前にも既にあったと言える。

「近代化」によって死が忘れられるという否定的な側面を辿ることで見出された岸本が考えるこの「幸福」は、癌罹患以前では特に「宗教的な歓び」として表現されていたのではないか。その「歓び」とは、自分自身が、ひとりの主体が、命をかけて成し遂げようとする努力によって「永遠なる理想の光」を点ずることで生まれるのであった。そう、これは癌罹患後に岸本が「近代化」した宗教の本質と見做したものと同じであると考察できる。何故なら、癌罹患以前の「宗教的な歓び」と癌罹患後の「幸福」は、どちらも個人が何かを成し遂げようと尽力すること、という共通点があるからだ。また、補足しておくが、1936年「修行の素材としての心」、1937年「宗教心理の問題としての禅と念仏」、1940年「宗教神秘主義論」、そして1949年「行の心理」などで述べられている、キリスト教やインドの宗教、仏教の神秘思想や修行という、個人の経験や心の状態についての岸本の研究が特に初期に多くあった背景を踏まえれば、宗教は個人のためにあると彼が述べていたという証明は、より妥当なものとなろう²⁰。

²⁰岸本の宗教学を包括することを掲げながら本論であまり触れずに、漸くここで補足し述べた、彼の研究において重要である神秘主義と修行についてだが、簡略的に省くことを

要するに、終始岸本が考えていた「近代化」した宗教の一貫した要素とは、個人の「幸福」を目的としていることであり、これが主に二分化され、研究されていた岸本の宗教観を結びつける絆となるのだ。

おわりに

本論では、これまで二分化されて考えられていた岸本の宗教に関する先行研究を包括するために、「近代化」という用語を主軸としながらテキストを辿り、岸本が考える「近代化」された上でもたらされる宗教の意義を探った。

1 章では、まず「近代化」という岸本の用語を確認した。それは、宗教における奇跡というものが、合理的な思考を学ぶ「近代的教養」を身につけることで信じられなくなってしまうという宗教の危機をもたらすものであったが、岸本の主張ではそれでも宗教は終わらないとされた。その新たな意義とは何かを、以降の章で彼のテキストに沿って見出すという見通しをここで立てた。その手立てとなるのが、「近代化」の否定と肯定の両側面を照らし合わせることであった。

2 章では、「近代化」の否定的な側面は、「近代化」された文化によって人間の死が忘れられることであると確認した。岸本は癌を患ったことで死を間近にして恐怖を感じ、その問題を提起したのだった。死について考えることを忘れると、人間はいずれ「幸福」ではなくなってしまう、だからこそ死の恐怖に耐えられるほどの生きがいや理想そして仕事、つまり「幸福」を見出さなければならないと

可能にした所以はむろんある。岸本は、1961 年「宗教的態度の類型について」で、「個人の場における宗教的現象」を「宗教的態度」とし(岸本 1975-76/3: 268)、その類型として四つの要素を挙げるが、ここで注目すべきは以下の二つである。一つは、生きるための意味を得るための究極の理想や目的を見出そうとする「「理想的希求」の要素」(同、270)と、一つは日常とは異なる特殊な神秘体験を味わい神秘家が現れるようになる「「融合沈潜」の要素」(同、271)である。そして「それらの要素の相対的な強弱関係の組合せが、個人の人格の中に形成されている宗教的態度の全体的性格を決定する重要な契機となる」(同)と岸本は述べている。要するに、特に初期に多かった宗教の神秘体験と修行という研究の対象を、「「融合沈潜」の要素」として自ら集約し、それが「宗教的態度」の類型の一つとして、「理想希求」などの他の要素と関連し合いながら、それぞれ大なり小なり個人において作用しているとする、こうした晩年の岸本の主張が、結局のところ本論の証明と一致し、それらの研究背景があるからといって例外にはならないからだ。また、冒頭で述べたように、先行研究では、初期の神秘主義研究から後期の宗教研究に至る流れを中村みどり(2013)も述べている。

岸本は主張し、それが実際に自身の死の恐怖の克服にも繋がったのだ。このように至上の「幸福」を発見することが、奇跡を信じられなくなってしまう人々における「近代化」された上での宗教の役割なのだと岸本は考えた。

3章では、「近代化」の肯定的な側面である「信教の自由」について確認した。岸本の GHQ の顧問としての活躍をテキストに沿って改めて辿ることで、靖国神社の存続危機の打開や神道指令の公布に携わった彼には、その行動の基盤として「信教の自由」が掲げられていることが判明した。それは、戦時中のように人々が軍国主義的雰囲気を纏う宗教を強要されないよう「政教分離」をした上で自由に宗教を信仰し、且つ神道がこれからも続くための考えであった。二度と国家主義に陥らないように「信教の自由」と「政教分離」を受け入れ、近代化的批判に堪えない要素を取り除いた宗教は、神のための宗教から人間、個人や民衆のための宗教となる。そうして一人ひとりが「永遠なる理想」を掲げ「宗教のみが与え得る心の歓び、心の慰め」を得ることができるようになるのだ。岸本がこう述べるのは、「近代化」による「信教の自由」が、宗教の本質としての個人の「歓び」の獲得に至る重要な要素であると考えていたからである。

4章では、以上の「近代化」における肯定と否定の両側面を踏まえ、岸本が GHQ の顧問として活躍した癌罹患以前であれ、彼が死の恐怖を克服した癌罹患以後であれ、どの文脈でも、彼の宗教観の目指すところは、個々の主体的な「幸福」にあると、一貫して考えていたということを読み出した。要するに、「近代化」された宗教の本質は、個人の「幸福」のためにあるということだった。

予てより岸本にあったこの考え方だが、一度死の恐怖により崩れかけた。しかし、それを乗り越える過程で、例えば「別れのとき」として死を捉えることで、より確固としたものとして築き上げられたと言える。一方で、先行研究では、この「別れのとき」としての死が強調されるあまり、「幸福」という岸本の宗教観における一貫性とその重要性を、看過してしまうくらいがあった。また、GHQ 顧問としての岸本の活躍においても、その活動自体が注目されるあまり、彼において「信教の自由」が「幸福」のために掲げられていたということが見失われてしまっていた。それ故に、岸本に関する先行研究は二分化され、彼の宗教観を包括的に把握できずに、あるい

は論じられずにいた。本来は「幸福」を目指すことこそ、人間のための「近代化」された宗教の最大の意義であり、岸本の宗教観に一貫してあるものなのである。

Author Contributions

The author confirms the sole responsibility for the conception of the study, presented results, and manuscript preparation.

Conflicts of Interest

The author declares that they have no conflict of interest.

参考文献

ウッダード, W.P. 1988. 『天皇と神道 GHQ の宗教政策』. 阿部美哉訳. 東京都: サイマル出版.

大原康男 1990. 「神道指令の起草過程」. 『國學院大學日本文化研究所紀要』 66: 1–56.

奥山倫明 2003. 「戦後日本における『神道』——実りのある文明間の対話のために——」. 染谷臣道編. 『文明間の対話に向けて——共生の比較文明学』. 京都市: 世界思想社. 120–137.

奥山倫明 2009. 「岸本英夫の昭和 20 年」. 『東京大学宗教学年報』 26: 19–34.

小野谷加奈恵 2008. 「別れとしての死：岸本英夫の生死観」. 『死生学研究』 9: 263–278.

岸本英夫 1975–1976. 『岸本英夫集』 第 1、3～6 巻. 東京都: 溪声社.

岸本英夫 1973. 『死を見つめる心 ガンとたたかった十年間』. 東京都: 講談社.

小松奈美子 2012. 「ある宗教学者の生と死：岸本英夫の死生観」. 『武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要』 2: 109–122.

デュウイー, ジョン 1951. 『誰でも信仰』. 岸本英夫訳. 東京: 春秋社.

中村みどり 2013. 「〈生命〉の発見——岸本英夫晩年の「宗教」——」. 『宗教研究』 87 (1): 79–104.

長崎誠人 2018. 「岸本英夫の「回心」——ガンとたたかった十年間——」. 『姫路大学教育学部紀要』 11: 65–70.

星野靖二 2017. 「神道指令における新しい神道の構想——岸本英夫の神道論をめぐって」. 吉馴明子、伊藤彌彦、石井摩耶子編. 『現人神から大衆天皇制へ——昭和の国体とキリスト教』. 東京都: 刀水書房. 109–135.

宮嶋俊一 2025. 「岸本英夫の死生観と宗教観」. 『死生学年報 葬送と墓制の現在』 XXI: 149–171.