

宗教法と宗教学

——信教自由の理念をめぐる——

洗

建

(駒沢大学)

一 方法論的考察

従来、宗教法あるいは国家と宗教、宗教政策などの領域について、宗教学の立場からも小口偉一、村上重良などの先学によって、数多くの研究業績が出されている。しかし、宗教法という領域について、宗教学という学問がいかなる意味でどのような貢献ができるのかということについて、十分に方法論的な反省がなされたことはなかったと思われる。そもそも宗教法とは何かということ自体、これまでの本学会でも検討課題とされてきたことで明らかのように、明白であるわけではない。したがって、宗教学的研究方法が検討されることのなかったことも、むしろ当然のことであったかも知れない。しかし、法律学、政治学、宗教学、教育学などの各領域からの研究者によって、本学会が設立された今日、宗教学はこの領域でいかなる貢献をなし得るのか、方法論的検討を要する事態になっているのではないかと思われる。もとより、このように大きな課題は、筆者の手にあまるものではあるが、ここでは一つの試論的考察をしておきたい。

宗教法とは何かということは、一応さておいて、単純に宗教にかかわる法律問題についての研究に、宗教学的にアプローチするとはどういうことであるのかを考えてみる。宗教学という学問も、厳密に定義することになれば、諸論のあるところであるが、宗教現象の実証的資料にもとづく、記述的、分析的研究をめざす学であるという基本的な性格は、一応承認されているところであろう。宗教それ自体は、当然に多くの価値規準を含んだ現象であるが、宗教学は信仰的価値判断を離れて、価値中立的な研究を行なう。また宗教は超経験的次元の世界についての多くの判断を含んでいるが、宗教学はその可否を判断することなく、それらの教説が経験的世界にあつていかなる機能や意義をもつかを実証的に研究する。特殊な宗教的修行などに伴つておきる主体的な宗教的経験を実証性の根拠とするのではなく、すべての人に開かれた公開的資料をよりどころとするなどが、宗教学の性格である。このような性格をもつ宗教学が、宗教法の領域とどのようなにかかわり得るであろうか。

法律の問題は、筆者の専門ではないが、法律は事実に関する知識の体系ではなく、当為の領域にかかわるもの、規範の体系として、その基本的性格を理解してもさほど誤まつてはいないであろう。法が規範の体系であるとするれば、当然その規範を支えている価値の問題が、その背景に存在するものと考えられる。ただし、善悪の規準、望ましいこととそうでないことの尺度なしには、規範性は生じ得ないからである。ところで、こうした価値観は経験的知識の集積から生まれるものではなく、主観的な世界観に由来するものであることは、M・ウェーバーを引用するまでもなく、周知のところであろう。法は個人的価値観をこえるものであるがゆえに、法の背景にある価値観は、ある文化のある時代に主要な、多くの人びとによって共有された世界観とかかわるものと考えられよう。ところで、そのようなある社会の軸をなすような世界観は、その社会、文化で主要な役割を果たしてきた宗教と関係するものと思われる。その意味では、きわめて間接的にはあるが、宗教と法律とはかかわっている

みることができるとはあるまいか。むしろ高度に発達した近代社会では、法規範に直接かわる法思想は世俗的なものであり、また法思想と多くの交渉をもつさまざまな社会思想もまた世俗的である。しかしこれらの世俗思想も、その文化に伝統的な宗教の世界観的枠組みを何らかの形で反映し、または影響を受けているとみられるかぎり、宗教と無縁ではないと思われるのである。

その関係を図式化すれば、ある文化に主要な宗教が提供する世界観が、その社会の諸思想に枠組みを与え、そこから社会の軸となる価値観を生じ、社会的規範や道徳が生まれ、その中で特に国家権力によって強制力をもたされた規範が法として体系化されるということになると思われる。もしこのように捉えることが許されるならば、宗教現象の記述的研究にたずさわる宗教学としては、法規範を支えている諸価値と、その背景にあると思われる宗教的世界観との関連性の分析を試みることに、少なくともその役割の一つになるのではあるまいか。ことに、わが国の近代法はわが国の伝統的宗教文化やそこから生じた諸価値規範によって成立しているというより、西欧の法の継受という性格が強いで、世界観的背景の解明は、法をめぐって生ずる多くの社会問題の性格の理解に資するところがあるのではないかと考えられる。

二 信教自由と主体的個人

このような視点から、現代日本の宗教法の問題をみてみるとどうなるであろうか。宗教法の基礎となっている信教の自由という価値理念をとりあげて考察してみたい。学問的なきめこまかな実証を欠いているが、マクロな構想を試みに提示して、宗教学の担い得る研究領域の一例としてみたいのである。

信教の自由は、宗教をめぐる長い闘争の歴史の結果、人類が獲得した叡智であるということがよく指摘される。それはまさにそのとおりであろうし、またこの価値理念が、文化の相違をこえて、今日では人類に普遍的に妥当する価値として、世界のほとんどの国々に受容されている状況とも合致する表現である。しかし、人類に普遍的な価値であるとしても、これを生み出したヨーロッパ・キリスト教文化を離れて、たとえばわが国が独自にこれとの類似の理念を生み出すことが可能であったらうかと考えると、そこには疑念を持たざるを得ない。宗教をめぐる闘争、あるいは紛争ということであれば、わが国にもその歴史のあることはいうまでもない。確かにヨーロッパの宗教改革時代のように、人びとを二分する戦争といった大規模な闘争には展開しなかつたにしても、周知のキリシタン弾圧のほかにも、法然、親鸞、日蓮といった鎌倉の祖師たちへの弾圧、日蓮宗不受不施派や念仏宗の禁止、吐菩加美神道の弾圧など、宗教弾圧の事例にはことかかない。そして権力によって弾圧された人びとが、生命をかけて自らの信仰を守ろうとしたことも、ヨーロッパの場合とかわらない。しかしながら、こうした歴史的な経験も、日本人に信教の自由こそ正当な価値であるという理念をもたらさなかつたのが歴史的事実である。残念ながら、わが国は西欧から移入した近代的理念という形で、これを獲得したのである。それは単なる偶然とは思えない。すなわち、信教の自由という価値理念も、キリスト教的世界観を枠組みとするヨーロッパ文化を離れては、誕生し得ないものであつたのではないかと思われるのである。

信教の自由を可能にする要件には、さまざまなものがあり得るであろうが、ここでは(1)主体的個人の確立、(2)契約国家観(民主国家)、(3)寛容の精神という三つの要件をとりあげて、キリスト教文化との関連性を考えてみる。信教の自由の担い手は究極的には個人である以上、個人なしではこの理念も意味をなさないからである。また信教の自由は基本的には、国家権力からの個人的信仰の自由であるから、国家観の問題も不可欠の要件であろうし、

自己の自由な権利の主張は、他者の権利の承認を前提とするので、寛容の精神も不可欠な要件であると考えられる。

ヨーロッパ世界においても、当初から個人主義的なもののみかたが優勢であつたわけではないと思われる。トルチは中世をコルプス・クリスチアヌムという概念で捉えているが、身体、有機体を意味するコルプスという言葉が示しているように、中世キリスト教世界は、その全体をおおうカトリック教会と国家に包摂されたキリスト教的有機体社会であつたと思われる。このことは聖・公・一を意味するカトリックという言葉自体も示している。つまり、地上における唯一の聖なる公同の教会という概念は、その全体性をよく表わしているといつてもよからう。個人はあくまで、全体を構成する部分にすぎなかつたものと思われる。トマス・アクィナスによつて大成された中世神学も、ギリシャ的宇宙論的世界観をとり入れて、こうした全体主義的世界観を確立したといわれる。こうした世界では、人はキリストの真理に立脚する全体の中に生まれ、そして死んでゆくのみであるから、信教の自由もそれを担うべき個人も存在し得なかつたのであろう。逆説的であるが、こうしたキリスト教の全体性や排他性が、後に真の個人主義や信教自由の理念を生み出すうえで、重要な要因となつたのではあるまいか。

キリスト教世界で、信教の自由にかかわる問題が生ずるのは、複数のキリスト教を生じてから、つまり宗教改革以降のことである。宗教改革は、周知のごとくM・ルターに始まる。ルターは信教の自由が正当だと考えて、改革運動を行つたのではなく、別派を開くつもりさえなかつた。ただ自分自身の救いの問題に悩んでいたルターが、人は信仰によつてのみ救われ得るという確信に到達したにすぎない。むしろカトリック教会も信仰義認の基本教義を否定していたわけではない。ただカトリックには、信仰による救いの他に善き行ないによる救いの道や秘蹟などの儀礼による救いの道も開かれていたわけである。ことに儀礼の執行者たる聖職者は、神と人とを媒

介する仲保者として聖別され、特殊な身分階級を構成して、「教会の外に救いなし」という教義を實質化していた。こうしたカトリックの状況が、人の救われる道は「信仰のみ」にあると確信したルターには、本来のキリスト教信仰からずれたものにみえた。キリスト教を本来の姿にもどそうとして、教皇庁と論争を重ねたルターは、結局教皇や聖職者の特殊身分を否定して、有名な「万人祭司」の説をとなえるに至る。

そして、この万人祭司の思想こそが、ルター自身にその気はなかったにせよ、近代的個人の確立に道を開く、その端緒となったものではなかったかと思われる。なぜなら、それまで教皇という窓口を通じてのみ神と接していた人間を、信仰を通じて直接神の前に立たせることによって、個人が直接的な神の意志の担い手としての尊厳性を獲得する可能性を秘めていたからである。しかし、むしろルター自身にとっては、万人祭司は唱えても、神の真理は各個人が主観的に把握すべきものではなかった。ルターにとつてもカルヴァンにとつてもキリストの真理は唯一であつたから、信教は自由であつてはならなかつたのである。ルターが国教制度への道を開き、カルヴァンが苛酷な異端弾圧を含む神聖政治を行なつたのも、真理は一つであるべきであつたからであろう。真に個人を基礎とする教会の形成は、万人祭司を継承発展させたピューリタンを待たねばならない。

個の確立の問題に関して、わが国の宗教文化における事情はどうであろうか。日本文化の世界観的枠組みにかかわる宗教的要因を明らかにすることは必ずしも容易ではない。神道・仏教が複雑に絡みあつており、また神道は「言挙げせぬ道」として、概念化を拒む宗教であるからでもある。概していえば、日本は仏教国といわれ、自覚的にも仏教徒と考える人が多いにもかかわらず、卓越した仏教者は別として、一般人の世界観は日本固有の伝統、つまり神道の枠組みの方が優勢であるように思われる。つまり、基本的な枠組みは変えないままで、その中に仏教的要素をとりこんでいく、祖先崇拜を軸に仏教とかがわり、地獄、極楽で彩りをそえるというような形で

仏教をとりこんだのであり、また仏教自体もこうして日本化していったのであろうと思われる。

それはともかく、仏教思想それ自体は、キリスト教に比して、本来的にきわめて個人中心的であると思われる。その救いは、悟りも解脱も往生も個人の問題である。すべての衆生に本来的に仏性のあることを認める如来蔵の思想は、天台本覚思想として日本仏教の主流となつていった。これも個人の尊厳に展開する可能性は秘めていよう。ただ仏教が捉える個人像からは、社会関係がすつぱりと抜けおちているようにみえる。あたかも宇宙空間にただ一人存在する個人の救いが問題にされているかの如くである。もつとも、仏教にも人間社会の規範の問題が、初めからなかつたわけではない。それは戒律の問題であり、仏教の三学の一つとして一応継承されてはいる。しかし、部派時代の戒律主義が形式化したことへの反動として生まれた大乘仏教の精神主義にあつては、戒の問題は相対的に後退することとなり、さらに日本仏教の大乗戒では、仏性に本具の無作為戒とされ、具体的規範としての実質を失うことになつてしまつた。こうしてみると、全体主義的性向の強い世界に生まれたキリスト教的「個」の問題は、全体との関係の中で格闘することによつて、真の個の確立を果たし得たのに対して、社会関係や規範の問題を教学の課題から脱落させていつた仏教は、その個人主義性向にもかかわらず、現実社会の全体主義に何ら関心を示し得なかつたものと思われる。

一方、農耕儀礼と結合した神道は、本来的に集団的志向性を持つてゐる。一般の人びとはこうした集団的枠組みの中で、地域集団の宗教として神社を、祖先祭祀にかかわる家集団の宗教として仏教を受容し、何ら疑問を持つ余地はなかつたものと思われる。事実、江戸文学の捉えた人間像は主として、類としての人間であつて、個が問題になるのは近代西洋文学にふれてから後のことであつた。むろん、卓越した仏教者は、きわめて個性的で個人的な宗教の世界を展開しているが、社会関係や社会規範の次元に展開する契機を欠いては、現実社会にお

ける主体的個人の確立に資する可能性は乏しかったのではあるまいか。

三 国家観の問題

前節で明らかのように、個人の確立とは単に、人間個人をいかなるものとして理解するかということだけではない。それは当然に社会や国家をいかなるものとして捉えるか、それと個人との関係をどう捉えるかという問題を含んでいる。

万人祭司を唱え、教皇制を否定したプロテスタントの人びとがまず直面した問題は、カトリックの制度に代わるどのような教会を形成すべきであるかということであつたろう。先例なしに新たな制度を創造することは容易なことではない。ルターは万人祭司、神の前の平等を唱えたが、現実の教会をその原理によつて組織することはできなかった。キリスト者として当然のことであるが、地上におけるすべての権威は神に由来するものと考えたルターは、国家の世俗権も教会の教権も神によつて立てられたものであるから、教会と国家はそれぞれ補い合つて人びとを統治すべきものと考えた。ルターの二統治説である。それは本学会第二回大会で渕会員から詳細な報告を受けた中世カトリックの両剣論と、どこか類似性をもっている。そして、実際に組織されたいわゆる監督制教会も、カトリック教会の組織と似たところがある。牧師も信徒と理論上は平等であるが、首座主教のもとに各主教管区をおき、上から下への指導体制をもつたこの制度には、全世界をおおう国際的なカトリックを各国別に小型化したものといった感がある。そしてこの教会が国家との協力のもとに国民を統治すべきであるという考え方は、結局、国家の宗教はその領主が定めるべきものとする領邦教会制、すなわち国教制度への道を開くことに

なった。信教の自由の理念とはほど遠いものになったわけである。

一方、「聖書のみ」を信条としたカルヴァンは、聖書時代の原始教会にその範型を求めて、長老主義教会を形成した。牧師長老と共に教会メンバーから選ばれた信徒長老が教会の運営にあたり、各個教会の代表が地域、国家レベルの教会方針の決定にあずかるこの制度は、いわば下から上への積み上げ方式であり、神の前での平等の理念を一步進めるものではあった。しかし、カルヴァンにとつて、カルビニズムの教会が神に選ばとられた神の真理を担う唯一の教会であつたので、この教会が全地域をおおうべきものであつた。教会は地域と結合し、国民を包摂するものでなければならぬ。なぜならば、その予定の教理によれば、救いに予定され、神に選ばれた「信徒」が誰であるのかは、人間にはわからないことだからである。信徒だけの教会をつくることはできないことであるから、真理に導かれた教会に国民を包摂しなければならないのである。

そして神の絶対主権、完全性を強調するカルヴァンにとつて、人間のすべての生の領域は神への服従に捧げられるべきであつた。世俗権が教会の外に独自の権威として存在する余地はなかつた。政治もまた聖徒セイレンツによつて、神の真理にもとづいて行なわれなければならない。この神聖政治は都市国家ジュネーブで行なわれ、ヨーロッパ各地のカルビニストがここに逃れて来て、宗教改革のメッカとなつた一方で、きびしい宗教迫害もまた行なわれたのである。

このような地域的教会観、一地域一教会で地域の全住民を包摂するいわゆるチャーチ型の教会観を脱却するには、なお多くの歴史を経てピューリタンが出現するのを待たねばならない。しかし、ピューリタン運動も最初から非地域的教会形成をめざして始まつたわけではない。カルビニズム神学を受け入れながら、監督教会制度をとる、多くの折衷主義をとつた英国の宗教改革、アングリカニズムに対して、より徹底した改革、真の長老主義の

実現を求める運動として出発したものである。したがって、彼らが求めたものは英国全体の長老主義化であった。しかしピューリタンにとって、国家の壁はあまりに厚く、弾圧はきわめてきびしいものであった。こうした長きびしい弾圧が、ピューリタン運動に分裂と変化をもたらしたのである。つまり、英国全体の長老主義化をめざすのではなく、自分達同信者だけの教会形成をめざす者が現われたのである。最初のそれは国教会から分離して自分達の教会をもつことを主張したR・ブラウンの指導する「分離派」の運動であったが、ピューリタン主流からは否定された。しかし、長老主義のスコットランド国教会で育ったジェームズ一世が国王に就任した機会にもピューリタン運動は挫折して、英国全体の長老主義化の主張はあまりに非現実的なものとなり、独立派が次第に力を得ることになった。彼らもカルピニストではあったが、予定の教理の理解には微妙な相異があり、自分達を「見える聖徒」と称した。彼らにとって教会はコンミュニオン・オブ・セイন্ツであるべきであったので、地域的教会であるべきではなかった。つまり、神に選ばれた者達の神と人との霊的交わりの場こそ教会であるべきであったのである。このような教会は神と人、人と人との契約にもとづく「信者の集い」として形成される。このようにして初めて真に主体的な個人を基礎においた「契約教会」が成立することになった。こうした教会観は同一社会内に複数の教会の存立を許容する可能性を秘めており、信教の自由への要件となるものであろう。そしてこの契約教会観はやがて、契約社会、契約国家観へとつながるものであり、事実アメリカ建国の父となったコングリゲーションナリスト達はメイフラワー契約にその契約国家観を示している。国家の権威は直接神によって立てられたのではなく、神の真理の担い手である個人の合意(契約)によって立てられたのである。主権在民の民主主義の源流がピューリタンの教会運営にあることは、A・D・リンゼイの主張するところである。個人の基本権は、国家を超えて、直接神の法(自然法)に由来するものであるという生得人権の主張もまたピューリタン革命時の兵

士達の主張するところである。こうして、最も重要な人権としての信仰の権利(信教の自由)の概念は、ピューリタンの世界観によってその根柢を獲得したのであり、民主主義思想と人権思想も同一の根から出発しているものと思われる。

このようにみてくれば、国家の権威の意義づけが教会の承認によって(両権論)であったり、神に立てられたもの(二統説)であったり、聖徒自らの手によってであったり、国民の合意によってであったり、さまざまであるが、それもキリスト教の神が超越的人格神であったが故に可能であったのではないだろうか。人間とは異質で、アブラハムの昔から契約によって人とかかわる神であったが故に、さまざまな形で契約を構想することができたように思われる。また直接神の法に由来する、国家をこえた権利としての人権という発想は、キリスト教文化を離れてはでてくることのできないものであったのではないか。自然法思想そのものは、キリスト教以前のギリシャに由来するものであろうが、それがキリスト教的世界観の中に摂取されて、近代的人権の発想を可能にしたのではなからうか。

この点、わが国の宗教文化にあつては、神と人との関係はきわめて連続的である。生前何らかの異常性(通常の人間わざとは思えない事象)を示した人は、死後容易に神になることができる。庶民レベルでは、死者は無条件にホトケになる。神通力を示せば容易に生き神、生き仏と崇められる。戦前の生き神天皇が発揮した威力もこうした日本人の宗教的心情を土台としていなくては、単に権力的押しつけだけでは達成し得なかつたのではなからうか。そして神は結局祖先神として、人間と血縁的に結ばれているという意味でも連続的である。柳田国男によれば、日本人の神は農耕の神、田の神であり、これは季節的に山から降りてくる山の神であつて、山は祖霊の行く他界であつて、つまるところ祖先神にはかならないという。日本の神話もまた天皇や藤原氏が天照大神や猿田彦

命の子孫であると語る。そしてこうした祖先とその子孫、親と子という範型は、日本社会を構成する組織原理にもなってきた。親方―子方、親分―子分、本寺―末寺、主君―家の子郎党などの擬制的家制度は、日本社会のあらゆるところでその構成原理となってきたのではあるまいか。天皇を家長とし、臣民を陛下の赤子とする家族国家観、国体の理念もこうした伝統のうえに築かれたものであろう。

このような宗教文化の構造からは、とうてい人権としての信教の自由というような理念を発想し得る余地はなかったものと思われる。国家の権威は、神―人連続の中間に位置する現人神としての天皇を源泉とするほかに合法化の途はなく、国家を超えて直接神に由来する法的権利もあり得ない。貴族政治、武家政治の時代にも、常に朝廷の名において政権の正当化、合法化ははかられてきたことも、このことを裏づけていよう。

このような文化伝統の中に移入された信教の自由の理念は、当然大きく歪曲され、その本来の意義を失うことになった。明治政府が最初に信教の自由を認める旨の通達を出したのは、明治八年のことであるが、この口達は「政府は各宗教義に干渉するものではなく、各宗はその教義により自由に説教してよいが、行政の保護を得て自由に活動できる以上、三条の教則に学び、朝旨のあるところを心得て国民の善導に努めるべきである」との趣旨を述べている。つまり、ここでの信教の自由とは国家の与える恩恵としての、あるいは保護としての自由であり、国家以前の、人間に本来備わる権利としての自由ではない。明治一七年に出された「神仏教導職を廃し、住職任免、教師の等級進退のことを、各管長に委任する件」という布達の「委任」という語が象徴する如く、国家は宗教への統制権を放棄するという考え、あるいは国家に統制権はないという考えはまったくもっていなかったと言つてよからう。その結果、国家が承認した宗教にのみ保護としての活動の自由を認める公認宗教制度がとられ、国家の宗祀としての神社参拝の強制と信教自由を形のうえで整合性をもたせるために、神社を非宗教とする国家

神道体制が編み出された。そこに貫かれたのは、国民の基本権としての自由ではなく、国家による上からの指導と保護という日本的タテの原理であった。したがって、信教の自由とは言葉だけのものとなり、国家の保護の範囲外におかれた新宗教に対しては近代の宗教弾圧も起こったのである。

戦後のわが国では、確かにその本来の意義における信教の自由を保障する法制度がととのえられた。またその理念についての知識も教育されている。しかし、文化的、世界観的次元では伝統的宗教文化が根強く生きている。信教の自由や人権という異文化のもたらした価値が、その中にどれほど根をおろし得ているか、換言すればどれほど日本人自身の価値となり得ているかは、はなはだ疑わしいところである。

四 寛容の問題

寛容の問題も、信教の自由を成立せしめるうえで欠くことのできない要件である。自己の自由な信仰の権利の主張は、他者の信仰の権利の承認なしには成立し得ないからである。しかし、排他性の強いキリスト教の伝統にあつては、これは難問であつた。ユダヤ教から神の唯一性の思想と、神でないもの、偶像礼拝禁止の律法とを継承してきたからである。神の真理は唯一つであるという信条は、カトリックばかりでなく、宗教改革者達にも信教の自由の正当性を承認し難いものにしてきた。ではピューリタン達はどのようにして、この困難を打開することができたのであろうか。

ピューリタンにとって、神の真理の担い手は各個人であつた。神の真理が教皇や教会のリーダーを通じて人びとに示されるのであれば、それほど問題は起こらない。教会はそこに示された神の意志にもとづいて運営され

ば良い。しかし、神の意志が教会員個々の良心の声として示されることになる、事はそう簡単ではない。各人がきわめて良心的に、これこそ神の示された真理であるという確信にもとづいて語ったとしても、その意見は必ずしも一致するとは限らないからである。大木英夫によれば、ピューリタン革命の時のパトネー会議で、ピューリタン兵士の主張に不一致が顕わになった時、クロムウェルは次のように語ったという。

まことにわたしたちは多くの人々がわたしたちに語るのを聞いた。そしてわたしはそれらの中で神がわたしたちに語られたのだと考えざるを得ない。ここに語られたことの中に神がわたしたちに示そうとされた事柄があると考えざるを得ない。それにもかかわらず語られた言葉の中にはいくつかの矛盾があつた。しかしたしかに神は矛盾の作者ではない。わたしたちは同じ目的について語ったのであり、失敗はその方法においてであるにすぎないと思わざるを得ない。

(大木英夫『ピューリタン』中公新書 昭和四三年)

つまり、神がひとりひとりに語りかけ、しかも神は矛盾の作者ではないにもかかわらず、各人の意見に不一致があるとすれば、それは人間が有限であるからにほかならない。自分の良心に語られた神の意志は絶対であるという確信と共に、それが神の真理のすべてではない、部分的なあるいは何がしか歪曲されて受けとめられたものに過ぎないことの承認が必要である。神が他者に語られた別様のことの中にも真理のあることの承認が必要になる。このようにして、地上のいかなる人も神の真理のすべてを代表することはできないという真理観をピューリタン達は獲得し、ここに他者の中にも真理性のあることを承認する寛容の精神が生まれたという。これは神の絶対的な超越性と、その前における人間の無化、有限性を強調したカルヴァン神学から生じた一つの到達点である。

リンゼイによれば、ピューリタン達はこのような真理観から、真理の発見のために討議を行ない、討議のうえ

に合意を形成するという教会運営方式を生み出し、これが討論と多数決という近代民主主義の源流となったという。したがって、民主主義の本質は多数決原理にあるのではなく、討論のプロセスにあるというのである。

こうしてみてみると、寛容の精神もキリスト教が排他的で非妥協的であったが故に、これとの格闘を通じて生み出されてきたものであると思われる。これに比して、わが国の宗教伝統は当初からきわめて寛容であった。少なくとも、ユダヤ・キリスト教やイスラーム教にみられるような意味での排他性は乏しい。神社神道はその信仰を概念化し言語化する道を拒んで来たので、特定の信条を立てこれに合致しないものを排撃するというような形の排他性はみられない。仏教もまた日本に伝来した当初からすでにインドの諸神を護法の諸天として包摂していたので、容易に日本の神々とも習合し、共存していった。すなわち、本地垂迹の説などで、各宗教義に応じて日本の諸神を位置づけ、とりこんでいったのである。もともと、鎌倉の祖師達はそれぞれに到達した信仰の至上性から、かなりの排他性を示しており、日本宗派仏教は仏教全体の流れから言えばむしろ排他的仏教でさえある。法然は専修念仏の立場から雑行をしりぞけ、親鸞は神祇不拜を教え、日蓮は法華至上主義の立場で他宗を攻撃し、道元も異説に対しては仏道に非ずと激しく批判している。このような排他性はそれぞれの宗派で、ことに真宗と日蓮の流れでいくらかは継承されている。しかし、浄土信仰や法華の御利益信仰を除いては、仏教の教義的信仰は庶民にはあまり浸透したとはいえず、したがって宗祖のもっていた排他性も各宗で徹底したとは言い難い。一般の人は仏教を主として、先祖供養、もしくは靈験御利益の儀礼を中心に受容したものと考えられ、神と仏を使いわけてきた。

このような伝統から、日本人には万教同根というような考え方が強く、宗教の相違は同じ山への登り口の違いにすぎないと考える者が多い。こうした傾向は、欧米では容易に進まないエキクメニカル・ムーヴメントや宗教

協力も、日本ではほとんど抵抗もなく進められるという形にも表われる。したがって日本の寛容は必ずしも悪いわけではないと思われるが、一方、寛容であったが故に、寛容・非寛容の問題に真剣にとりくみ、日本の非寛容を剔出し、克服するといった姿勢を欠くことにもなったのではないだろうか。

日本の宗教伝統が寛容であったとは言っても、日本に非寛容の問題が存在しないということではないと思われる。ただ、それは欧米キリスト教型の非寛容とは、型を異にするものであるようである。つまり、日本の非寛容の問題は、戦時中国策に批判的であった人に対し、非国民ときめつけたことや、現在靖国国家護持反対者に「日本人ではない」という言葉がなげつけられ、村八分や集団的いじめなどの形で表われる問題である。こうした非寛容に共通なことは、特定の信条への賛否による排他ではなく、集団的な枠組みからの逸脱への排他性である。このような排他性が何に由来するものであるかは、必ずしも明らかではない。しかし、日本人の宗教的心情が、原始的な集団の部落の宗教の段階から、一度も断絶や飛躍を経験することなく、連続的な展開をたどったことと関係するもののように思われる。

それは境界線が明白に意識化され、概念化されているわけではないが、無意識的心情においてかなり明確に区切られた境界の内と外とを区別する意識から出てくるものと思われる。そして本来内にあるべき者とされる者が内にいるかぎりでは、思想や信条にかなりの相異があつてもきわめて寛容であるが、いったん境界をこえて外の者の如くふるまつたとみなされると途端に非寛容になるといった種類の非寛容性である。万教同根的な宗教協力をする宗教相互では互いに寛容な宗教協力組織も、日本宗教らしからぬ排他性を示す創価学会には決して寛容ではないのである。

逆に本来外なる者が、どれほど異質性を示しても、これにはきわめて寛大であるが、あまりに内側に入りこみ、

核心部分に踏みこもうとすれば拒絶反応を示す。外から来た客人は歓待すべきものであるが、決して内なる者になるべきではない。「外人」という日本語の独特のニュアンスもこれを示していよう。外人には大いに親切にすべきであるが、外人があまりに日本語が上手であったり、日本独自の、日本人にしかわからない文化に理解を示したりしてはならないのである。

こうした集団的枠組みからの逸脱に対する非寛容が、日本における寛容・非寛容の問題であると思われるが、日本の宗教が寛容に、並立的に共存してきたために、この問題が意識化され、これととりくみ、克服の努力がなされるといったことは、かつてなされたことがないように思われる。しかし、この日本の非寛容は、現に日本社会の各所で差別や悲劇をもたらしているばかりでなく、真の信教の自由の実現をもまたげているものである。特殊日本的文化の限界を乗り越え、人間性に根ざす寛容の精神を獲得することは、異文化間の交流、国際的相互理解の促進のうえでも欠くことのできないものと思われる。

五 結びにかえて

信教の自由の理念をめぐって、東西宗教文化の比較という、筆者の手にはあまるマクロな課題を扱ったために、学問的厳密性を欠いた評論的なものになってしまったが、法と宗教のはざまにあって、宗教学の扱い得る領域の一例を提示してみたかったのである。つまり、信教の自由の問題は現在の日本では法制度上は実現され、世界的水準からみてもかなりよく保障されたものになっていると思われるが、その文化的、価値的次元ではまだとても充分に日本人のものになっているとは思われない。その原因の最も深層は、宗教的、文化的世界観の相異に根ざ

しており、一朝にして解決できない問題を含んでいるように思われる。今日、靖国問題をはじめとして、政教關係をめぐって、多くの社会問題や、意見の対立を生じているが、その根底には日本人の世界観、価値観の問題が含まれていること、その性格、性質の分析などは宗教学的アプローチの可能な領域ではあるまいか。

このような問題がいかに解決されるべきかという課題は、価値中立的、記述的分析にかかわる宗教学のよく担い得るものではない。まして、日本の伝統的世界観が誤まっているとか、ピューリタンの世界観を受容すべきだとかというような提言は宗教学のなすべきところではない。しかし、筆者には信教の自由、政教分離は非日本のもの、占領軍の押しつけだとして捨て去ることのできるようなものではないと思われる。信教の自由が特殊キリスト教的文化のコンテキストから生まれた価値理念であるにしても、天賦人權論などは明治初期から日本人にも共感を呼び、今日では世界人權宣言が採択されるなど、文化的相異を超えた人間性に根ざす普遍性をもった価値になつていと思われるからである。また信教の自由は、民主主義や産業の近代化とも深く絡まり合つていものであり、日本はもはや後もどりできないまで、この方向を進んできているからでもある。日本人は、この価値を受容し、自らの価値体系の中に根をおろさせるほかに選択の道はないのだと仮定すれば、いかにしてそれは可能だろうか。

これも容易に答えうるような課題ではないが、人がいかにしてある価値を身につけるかということ、宗教的信仰の受容の問題との類比で考えることが許されるならば、信教の自由が人權の大切さを知識として知るだけでは決して充分ではないということだけは言えよう。ある宗教の教義などをいかに詳細に知識として蓄えても、それだけでは決して信仰に転化することはない。礼拝や儀礼に参加したり、修行や思索を重ねるなど、何らかの実践的活動を行ない、これに伴う主体的体験などを経て、初めて人は信仰を得ることが言える。欧米人に中

世から近代にかけて、大きな世界観の転回があつたとすれば、それは宗教をめぐる大衆をまきこんだ戦争や革命という実践的体験があつたからではなからうか。その点で、ウエーバーやトレルチと共に、ヨーロッパ近代の始まりを宗教改革にみたいと思うのである。とすれば、日本人が信教の自由の価値を身につけたものにするのは一層困難なものにみえる。信教の自由をめぐる諸問題を契機に、一人でも多くの日本人がこの問題で格闘してくれることに期待するほかにないのかも知れない。