

国家の宗教的「中立」性の原則

——日本における思想・歴史・法解釈の問題——

笹川 紀勝
(国際基督教大学)

国家の宗教的「中立」性を日本に即して検討した研究は珍しい。それゆえに、試論を展開してみたい。とりあえず、思想・歴史・法解釈の角度から主題にアプローチしてみよう。

一 「中立」の語義

1 『大漢和辞典』によれば「中立」にはおよそ五つの語義がある。⁽¹⁾

① 中正独立の義。かたよらぬこと。中立不倚、すなわち中立して片寄らない。普遍不黨。② 中間に立って帰するところがない。③ 両者の中間にあって、何れへも加勢せぬ。局外中立。④ 天下の下に居ること。⑤ 独立して、人に服しない。

さて、①の引用例「中立而不倚、強哉矯」(『中庸』⁽²⁾)は、いったいどのようなことをいっているのか。

まず、赤塚によれば、「中」ないし「中庸」とは、それに反する両極端・過不及・奇僻を予想させ、そのような

激しい対立するものなしに「中」を説くことは無意義である。しかし、それ自体は、その両極端に規定されるのではなく、むしろ「中枢・中正・適中」の三義を兼ね備えた普遍的で固有な価値をもった概念である。したがって、「中」ないし「中庸」は、なんでも対立するものの中間を選ばよという「ほどよさ」や「まったく自主性を失った折衷主義・追従的機會主義」とは違う。それどころか、そうした固有な価値を実現する思いが心の中にあるべきであり、それがすべての物ごとの根本である。「中也者、天下乃大本也」（中なるものは天下の大本なり）である。⁽³⁾したがって、「中」とは、「かたよらず変らぬ純正の徳」⁽⁴⁾を意味するから、その追求の立場は、対立した両極端の状況の中で、自らをその状況から抜け出さしめて、しかも積極的に普遍的な価値を実現しようとする主体的な選択の側面をもっている。こうしてみると、「中立」の単語で重要な要素は、明らかに「中」の中にある。そこで、赤塚の指摘する「両極端とそれに規定されない独立したその中間の態度という前提の下での、正しさの徳という」「中立」思想を、以下便宜的に「中正独立型」と呼ぶ。

こうした中正独立型を示すものとして引用例を考えてみよう。赤塚によれば、引用例の中にある「倚」は、古くは「傾」と同音で、一方に傾くの意味である。そして、「場所の中央に正立する譬をもって、中庸を行うことをいい表わす」ところで、引用例の場面は、孔子が弟子に、本当の強さとは何かを語ったところである。孔子は、次のようにいった（傍線は筆者による）⁽⁵⁾。

「君子は心ひろくおだやかでよく人々と和合するのであって、自分の守りを失って人々の意見に押し流されることがない。この強さこそまことの強さであるぞ。（つまり）、中央にすくと立って傾かないように、（自分から毅然として中庸を守っている）、この強さこそまことの強さであるぞ。されば、国に道が行なわれて、（人々が富み栄えている時も、自分の利益や名譽にあこがれて、）平生の深く期する思いをかえるようなことはしない。

この強さこそまことの強さであるぞ。」

この会話からすれば、「中立」は、君子が片寄らない、正しい道を政治の場で貫くことを求めている。そして、こうした正しさを求める姿勢こそ、矯（しなやか）な強さである。

なお、②の引用例「民中立而不知所由、此亦聖人之所為泣也」（韓非子『死儲説右下』）は、①と同じく中正独立型を示すので、ここでは説明を省く。

③の引用例「楚將伐齊、魯親之、齋王患之、張丐曰、臣請、令魯中立」（『戦国、齊策』）の文脈を見てみよう。

楚が齊を伐とうとしていた際、魯が楚と親しくしていたので、（楚を助けはしないかと、）齊王は心配した。すると、張丐（ちようべん）（恐らく齊王の臣）が言った、「臣が、魯を中立させるように取り計らわせていただきますよ。」張丐は、魯王に向かって、勝つものに味方しないで、負けるものに味方するのはなぜか。齊と楚の力は釣り合っていて、「足下には、むしろ、軍勢を無事に保たれて、両国の（戦った）後に（勝った方に）味方されるに越したことはございません。」魯君は、なるほどと考え、そこで軍勢を引き返させた。

この引用例の「中立」は、二つの点で特徴がある。すなわち、第一に、それは、戦争において当事者のどちらにも荷担しないという局外中立をいっている。そこでは、事は単純に軍事的な「中立」である。しかも、勝ち負けの打算的な計算に基づいている。ところで、このような打算的な局外中立を特徴とする「中立」思想を、以下便宜的に、局外中立型と呼ぶが、この局外中立型は、①で見てきた普遍的な正しさや君主の行動規準にかかわる中正独立型とは思想を異にしている。言い換えると、元来君主と民とが共有できた道徳と政治の一致の行動規準である片寄らないことが、戦争では内容をいわば変質させ、君主の損得を計算した打算的な行動規準として、いわば消極的に、軍事的に対立するどちらの勢力にも荷担しないことになっている。第二に、中正独立型の場合、両極端とそれに規

定されない独立したその中間における態度という三者の構造がある。そして、局外中立型の場合にも、対立する軍事的勢力とその外にいる勢力という三者の構造が見いだされる。

なお、④の引用例「成王中立而歸朝、則四聖羅之」（『大戴礼、保傳』）⁽⁹⁾は、①と同じく中正独立型を示すので、ここでは説明を省く。

⑤の引用例「昆莫乃率其衆、遠徙中立、不肯朝曾匈奴」（『史記、大宛伝』）の文脈は次のようである。⁽¹⁰⁾

匈奴の王单于（ぜんう）に服していた昆莫（こんも）は、手柄を立て、单于からかつての父の民を与えられて支配していた。单于が死ぬと、「昆莫はその徒衆をひきいて遠方に移り、中立して、匈奴の朝会への出席をことわるようになった。匈奴は奇襲兵を放ってこれを撃ったが勝てなかった」。

したがって、⑤の「中立」は、匈奴から独立しその支配に服さない、すなわち、強国匈奴に従わない、遠隔地で独立していることを意味する。したがって、⑤は、君主の正しさの徳という中正独立型とは思想的に関係なく、政治的軍事的な局面において相手方に対決するいわば独立自尊の姿勢をいう。そうすると、⑤の独立自尊の「中立」思想は、局外中立型と同じ思想を表すだろうか。

筆者の意見では、⑤の「中立」思想は、①③の中に見られた「中立」思想とは二つの点で異なる。第一に、⑤は、①に見られた政治と道徳の一致を説く正しさの徳という伝統的な「中」思想とは一致しない。それどころか、正しさとは関係のない、「独立して、人に服しない」という民族集団の強烈な政治的独立自尊の価値を主張している。その点では、⑤は、軍事的「中立」から得られる利害の打算的動機に由来する③とも違い、民族集団の存立を賭けた自己保存の主張である。第二に、⑤は、①③に見られた三者の構造を持っていない。すなわち、①③の場合には、なんらかの両極端を前提し、自らを両極端の中間に位置づけ、両極端のどちらにも片寄らないというので、三者の構造は本質的である。ところが、⑤の場合には、二つの政治的軍事的勢力が互いに独立して他方の極端に対決する

ので、三者でなく二者の構造が本質的となっている。そのために、⑤の場合には、相手に屈服するか、それとも相手から独立するかという点で、二者択一の選択が状況を規定している。その意味では、⑤は、片寄らない中庸の立場を排除している。以上からすれば、⑤の「中立」思想は、内容的にも構造的にも独自であって、以下便宜的に自立自尊型と呼ぶ。

こうして、①から⑤までを検討してみると、ここでは、典型的には大きく三つのタイプが存在する。第一は、正しさの徳を持った中正独立型(①)、第二は、中正独立型と同様の三者の構造を持ちながら、その正しさの内実を問わない局外中立型(③)、第三は、正しさの徳も、三者の構造も持たないで、いわばあれこれかの極端な選択に基づく自己保存の自立自尊型(⑤)である。

2 『大漢和辞典』に見られた「中立」思想の三つの類型を前提としたとき、日本語の「中立」思想は、どのような特徴を示すか。以下『日本国語大辞典』⁽¹⁾を参考に検討してみよう。それは次のようである。すなわち、

⑥どちらにも片寄らないでその中間に立つこと。ある特定の思想・立場・意見などに片寄らないで、中正の道に立つこと。⑦反対・敵対しているもののどちらの味方もしないこと。⑧国家間の紛争および戦争に参加しない

国家の国際法上の地位。双方の交戦国に対して、公平と無援助を原則とする。局外中立。

⑨の引用例「良基歴仕六朝、中立自全、最与義満親善」(『日本外史一足利氏正記』⁽²⁾)は、次のようである。

摂政藤原良基は六代の朝廷に仕えて、「中立自ら全くし」、將軍義満に大変気に入られた。したがって、良基は、六人の天皇の交替にもかかわらず、片寄らない態度を持ち続けたのである。ところで、良基と義満の時代とは、北朝時代である。両者の関係が大変良いものであったとは、和歌をよくした文化人良基が政治的には足利方に立って

いたことを示す。武士階級が政治の中心になりはじめたときに、彼はそうした歴史の流れに好意的であったのである。それならば、良基は、武士階級の登場の中で北朝を前向きに保持したというべきであろう。⁽¹³⁾ そうすると、良基は、天皇方と足利幕府方との間にあって、両者の融和に努めた人物になる。こうした態度が「中立」であるといわれる。これは、中正独立型に近い。

なお、引用例「耶蘇教には中立の態度を執つて」(徳富蘆花『思出の記』⁽¹⁴⁾)は、上の内容と同じく、中正独立型に近いので、説明は省く。

以上の引用例からすれば、日本語の「中立」も、たしかに両極端の間において片寄らないという漢語の「中立」思想の影響下にある。そうした意味では、『日本国語大辞典』が、「中立」にかんして『中庸』の「中立而不倚、強哉矯」を引用するのもうなずける。それにもかかわらず、日本語の「中立」と漢語の「中立」がまったく思想を持っているとはいえない。というのは、中正独立型の場合、「中立」はなにより君主に要求される正しさの徳であったが、日本語の「中立」では、政治的に最高の権力者にかかわってそのあるべき正しさの徳が語られることはないからである。いったい、政治の最高権力者にあてていわれない「中立」は、その本人が自己を保持する正しさの徳を備えていても、勢い処世的な態度の表現にならざるをえない。なぜなら、本来のあり方を決定したり、それに影響を与えたりする能動的な市民に対して、本来のあり方を受けて行為し、しかもそれに深入りしない受動的な小市民とは区別できるし、後者の場合に、処世的な態度として「中立」はありうるからである。

⑦の引用例「又曖昧中立にして時としては右となり時としては左となるが如き会員は」(矢野龍溪『経国美談』⁽¹⁵⁾)の文脈は、次のようである。

イバミノンダスが公会堂に入ったとき、前面に会長席があり、少し低いところにそして会員より少し高いところらに発言台があった。会堂の平面に会員の席があり、左右側にじよじよに高くなる層級席があり、そこにも議員

席があった。そうした議員席の周囲に人民の傍聴席があった。この国の旧来の慣習によれば、「或ル一主義リ政党若シ右側ノ層級席ヲ占ムレバ之ニ反対セル他ノ政党ハ左側ノ層級席ヲ占ムル事ナリ。又曖昧中立ニシテ時トシテハ右トナリ時トシテハ左トナルガ如キ会員ハ多ク皆ナ平面席ヲ占ム。」

この文脈からすれば、「中立」とは、右派と左派のどちらにも属さない曖昧な会員の態度をさしている。実際「中立ノ曖昧会員」は「ソフィズム」を巧みにして、容易に破られないという表現も見られる。それゆえに、曖昧会員が曖昧である由縁は、時によって右派か左派に属し、特定の思想・立場・意見などに片寄っていないからである。決して彼らは、固定して「反対・敵対しているものどちらの味方もしない」のではない。そうではなくて、詭弁・都合・利害によって「反対・敵対しているものどちらの味方」にもなりうることを表わしている。それゆえに、こうした便宜的で可変的な局外中立という意味では、日本語の「中立」も、漢語の「中立」も同じ思想を表している。

引用例「貨財を敵して中立の連中を味方に引き入れ」(未広鉄腸「花間鶯」)と引用例「公求中立於秦」(『戦国策・韓策』)⁽¹⁶⁾は、上と同じ内容なので、ここでは説明を省く。

⑧の引用例は日本の平和条約十六条「戦争中中立であつた国にある「日本国及びその国民の資産」」である。この「中立」は、欧米で発達した国際法上の概念である。その内容は、双方の交戦国に対して、「公平と無援助」を原則とするものである。そして、⑧は、「中立」を局外中立と表現している。

しかし、次の点は注意される。すなわち、日本語の国際法上の「中立」には、「公平と無援助」の内容があるが、漢語の局外中立型には「公平と無援助」のごとき特定の内容がない。それだけでなく、局外中立型は打算的で可変的性質をもち、いつな時、「中立」を計ったものが寝返るか分らないことをいう。したがって、日本語の⑧

が「中立」を局外中立と解説し、他方漢語の③も「中立」を『局外中立』と解説したとしても、局外中立と『局外中立』が同じ内容を示すわけではない。言葉の多様で紛らわしいが、両者は質を異にしている。

以上日本語の「中立」を検討したところ、⑥⑦は漢語の「中立」思想の影響下にあるものといえよう。⑧は、国際法の影響を受けていて、漢語の「中立」思想の影響下にはなかった。そこで、漢語の「中立」の語義を整理して類型化を計ったことに即していえば、⑥は中正独立型に、⑦は局外中立型に近い。今「中立」と「局外中立」との違いをあまり強調しないでいえば、⑧にかんしては、国際法的中立型という類型も認めなければならない。しかしながら、『大漢和辞典』と『日本国語大辞典』という文献を参照した範囲でのごとに過ぎないが、日本語の「中立」には、独立自尊型の語義はない。

このような類型の探究は、本稿には重要な意味をもってくる。そこで、次に話を転じてみよう。

3 日本語の「中立」は、neutral, neutrality; neutral, Neutralität などと同じ語義をもっていると素材に信じられている。はたしてそうであろうか。

① O.E.D. を参考してみる。その主なものは次のようである。

⑨ 支配者や国家にかんしていい、戦時における一方の当事者に援助したり積極的に荷担したりしない。⑩ 意見などの論争、不一致、相違に際して、どちらにも荷担しない。⑪ 特定あるいは暗黙の両極端のどちらにも属しない。二つの極の中間を占める。強い個性を持たない、明確でない、不特定の、あいまいな。

これら⑨⑩⑪のどれも、正しさの徳という漢語の「中立」思想に相当することはいわない。そのために、漢語の「中立」思想の核心にあった中正独立型に近いものを *neutral* に求めることは出来ない。

次に、*neutral* の解説には注目すべきいくつかのことがある。

第一に、⑨の解説は、*neutral* を戦時における「中立」として理解している。したがって、それは国際法的中立型に近い。

第二に、⑩の解説は、戦時における「中立」を核としながら、意見などの論争においてどちらにも負担しないことをいう。したがって、*neutral* も、漢語の「中立」と同じく、対立するどちらかに片寄らないという意味を持っている。しかし、どちらにも負担しないことが正しいことであるとはいわないから、*neutral* は中正独立型より局外中立型に近い。そのために、*neutral* は、⑪の解説のように、あいまいな態度を指摘する言葉ともなっている。

第三に、語史的にいえば、漢語や日本語の「中立」の語義は、片寄らないということから国際法上の「中立」へと発展しているが、*neutral* は国際法上の戦時における「中立」から、態度の曖昧さを表現するように展開している。進む方向が、いわばアジアとヨーロッパでは逆になっている。

第四に、いずれにしても、O.E.D. の *neutral* の三つの解説で共通していることは、両極端とそれに規定されない独立したその中間における態度という三者の構造である。この三者の構造を踏まえていえば、筆者の指摘した「中立」の類型のうち、*neutral* には独立自尊型はないことになる。したがって、独立自尊型がない点では、日本語の場合と同じである。

二 「中立」の歴史的展開

「中立」に関する国際法の文献は、日本語でも少なくはない。そこで「中立」に関する一般的な文献に注意したい。注目されるのは、次の二つである。

1 シュタイガーは次のようにいう。⁽¹⁸⁾

① Neutralität はラテン語の *neutralis* に由来するが、それは、二つの内のどちらでもない、どちらの側にも属さないことを意味する。②それは、戦時における「中立」の意味で古代から使われた。しかし、現代では、それは、特定の事件・利害・集団などに対する、政治的・国家的権力とりわけその担い手である国家などの態度をあらわす。③上述のような意味の拡大は、元来政治権力の宗教問題に対する関係、すなわち国家の教会に対する関係にかかわっていた。中世における政治的権力の宗教的権力からの独立という事件を通して、はじめて宗教問題における政治的権力の *Neutralität* が可能になった。④ *Neutralität* は、一世紀の叙任権闘争から始まった教会内における大分裂に際して、特にフランスの場合、政治的集団の教会からの分離独立を表現する手段であったし、教会に対する近代の独立した主権的国家への歩みを示す。⑤宗教改革期には、*Neutralität* は、宗教団体の容認（すなわち寛容）とそうした宗教団体から内面的に距離をおくことを意味した。ジャン・ホタンは、君主との関連で *Neutralität* を *non-alignement*、*Neutralität* と主権を関係付けた。争いが生じたら、君主は、寛容（*Güte*）か脅しによってこの争いを調停するようにしなければならない。一七世紀になって、国家は、諸宗教を同時に保障した。その保障方式を *Parität* という。⑥一九世紀になって、完全な良心の自由、信仰の自由、文化の自由が保

障され、それによって、国民の権利義務も宗教的告白いかんにかかわらず平等に保障されるようになった。たとえば、三月革命のフランクフルト憲法(一八四八)やプロイセン憲法(一八五〇)が教会の自律性を明確に規定したことによって、教会と国家の分離が実現し、諸宗教を同等に保障する *paritatis* の保障方式は克服された。こうして、「国家の *Neutralität*」の概念が現れ、政教分離が宗教を個々人の私的事項にする見方ができた。⑦国家の宗教問題にかんする *Neutralität* は、法概念になった。その違反は、教会と個人の自由への侵害になった。

こうしてみると、シュタガーは、なにより国際法との関連で *Neutralität* を取り上げているのが分かる。それはすでに述べた O.F.D. と一致する。しかし、それを越えているものがある。その特徴を筆者の関心から整理してみよう。

(a) *Neutralität* は「中立」に相当するので、それでいえば、それは、古代から現代にいたまで、基本的には、戦時の「中立」を表わした。それは、したがって、三者の構造をもった国際法的中立型に近い。そして、中世において国家が教会から分離独立する主張として用いられたときには、二者の構造をもった独立自尊型に近い。なぜなら、国家と教会との対立において、国家は教会に自己のレーゾン・データを主張しているからである。ところが、一六世紀の宗教改革期になると、国家は、諸宗教間の対立に際して、調停者としての役割をはたそうとするために、三者の構造をもった中正独立型に近いものを主張している。さらに、諸宗教間の対立が消えて、一九世紀に憲法が良心の自由や信仰の自由を保障するようになると、国家がその自由を侵害するかどうか問題となっている。ここでは、国家と宗教一般との対立の構造の中で、国家が宗教一般に対して消極的に干渉しないという意味で「中立」を保たねばならない。「中立」は、再び、二者の構造をもった独立自尊型に近いものを主張している。こうしてみると、「中立」は、事柄とのかかわりで、いろいろな現れ方を示している。

(b) 「中立」のいろいろな現われ方は、宗教そのものとのかかわりでは、基本的に、国家と宗教との対立という二者の構造に規定されている。ここでは、国家が宗教から分離独立し、宗教を私的なものに留めるべきであるというのが「中立」であり、この「中立」は政教分離に等しい。すなわち、一六世紀のヨーロッパの国家は、教会の影響を脱して主権を獲得する。それが国家の宗教からの「中立」であった。他方、国家が教会の影響から逃れて教会を私的事項にすることに成功したとき、今度は、国家が個人の良心の自由と信仰の自由を侵害する問題が生じたのである。一九世紀の国家は、憲法による自由の保障を課題とし、それによって国家の宗教的な「中立」が、個人との関係で実現したのである。そうすると、「中立」という一つの言葉の中に、二つのことがいわれている。一つは、国家が宗教から分離独立して宗教の影響を受けないようにすることであり、もう一つは国家が宗教に干渉しないようにすることである。

たしかに、シュタイガーによれば、こうした国家の宗教的「中立」性の二つの事柄は、歴史的な発展の相連に由来する。しかし、歴史だけでなく、論理的にも、二つの事柄は区別されるべきである。単純化していえば、分離独立と自由の保障とは別な事柄である。自由の保障を徹底しても、それは分離独立に至らない。なぜなら、ボダンがいったごとく、「中立」は、国家が、宗教から分離独立して国家そのものにならうとする要求として、近代的国家の主権を成り立たせる不可欠な視点だからである。

そうならば、「中立」という一つの言葉で、分離独立と自由の保障の二つの事柄を表現したとき、次のことは意識されるべきである。まず、自由の保障は国家の侵害に対するものとして、それ自体においても追求されるから、こと改めてその保障を不干渉という意味の「中立」でもってカバーする必要はどれほどあるだろうか。そのようなことは必要かもしれないが、それはほとんど同義語を繰り返すに等しいことも注意される。それに反して、分離独

立という意味の「中立」が国家の属性である主権を実現する視点であれば、自由の保障とは関係なく、主権の維持のために、国家の宗教からの「中立」は追求されるに値する。こうした意味の「中立」は、一般に政教分離といわれる。

したがって、筆者は次のように考える。国家の宗教的「中立」性における分離独立と自由の保障とは、いわば向かうべき国家のベクトルを異にする。国家は一方で宗教から離れようとし、他方で宗教に干渉しない。どちらか他方をカバーしきれるものではない。言い換えれば、分離独立と自由の保障あるいは政教分離と自由の保障は、そして、突き詰めていえば主権と自由は、それぞれ独自に存在するのであって、一方が他方に従属したり、優位に立ったり、また、目的に対する手段になったりしない。

2 (a) シュライヒは、シュタイガーと相互に影響しあいながら、国家の世界観的宗教的あるいは世界観的イデオロギー的「中立」を主張する⁽¹⁹⁾。そして、国家的なものとは非国家的なものとの相違、不干渉や抑制的態度の中に、「中立」の本来の性格たる消極性を見いだす。しかしながら、もう一方で、裁判官が法にしたがって職務を執行する際における非党派性(Unparteilichkeit)のごとくに、非党派性の中に、「中立」の積極的側面を見出し出している。すなわち、彼によれば、非党派性とは、規範を守ることによってえられるのであり、単に当事者の一方に同一化しない(Nicht-Identifikation)だけではない。こうして、彼は、「中立」にかなする消極性と積極性の区別を独自に指摘することによって、国家が宗教に対して消極的に抑制的態度をとるだけでなく、法に具体化された非党派性の内容を積極的に実現する道を主張している。

したがって、シュライヒの「中立」の両面性の主張は、単に国家の宗教からの分離独立であるだけでなく、多元

的社會における多様な価値實現のために國家に積極的な役割をも付与している。宗教的「中立」性にかんして、行政國家の要請に対応しようとしているというべきであらうか。

(b) たしかに、國家の宗教的「中立」性にかんする消極・積極の両面性の指摘は興味深い。この点で、シュライヒとシュタイガーを比較してみたい。シュタイガーは、國家の宗教的「中立」性の中に二つのベクトル（國家の宗教からの分離獨立と國家による自由の保障）を見出し出していたが、その相互の關係を十分論じていなかった。しかし、注目すべきことに、二つのベクトルは、共に消極的な國家のあり方にかかわることを認めていたが、國家が積極的に「中立」を實現することは考えていなかった。それに対して、シュライヒは、國家の宗教的「中立」性の中に二つの側面（消極的・積極的）を見出し出して、消極的な國家のあり方にかかわる「中立」とは別に、積極的な國家のあり方にかかわる「中立」をも提示したのである。

シュライヒの「中立」の両面性の主張は、戦後ドイツ公法学の大勢である基本権の二つの側面の主張と軌を一にする。しかし、その検討は今とは別として、本稿における筆者の関心からすれば、シュライヒの両面性の主張よりも、積極性の前提になっている消極性のとらえ方こそ注意されるべきである。というのは、彼は、「正しい規準」（das rechte Mass）としての「中立」を強調しているからである。この主張によれば、「中立」は「それぞれの具体的な物事に即していなければならない」ことである（je weils vom Sachgebiet her goboten）。物事に即しているところに、正しさがある。しかし、そういっても、かかる正しさは、形式的であり、特定の法的価値を持たないのは、明かである。

シュライヒのこうした「正しい規準」の主張は、次のような特徴と問題を示す。すなわち、「中立」が正しさとかわると主張したことによって、シュライヒは、シュタイガーによって暗示されたあるべき國家の正しさの論点

を浮かび上がらせた。

では、そこでいわれた正しさはどういうものか。筆者の見るところ、それは対立する一方の他方への法の適用である。そのために、「中立」にかかわる正しさは、対立する二者の構造においてとらえられている。この点では、正しさの徳を主張し三者の構造を前提にした中正独立型とは異なる。そのために、シュライヒが裁判官を前提として構想した「中立」理論はひどく曖昧になる。なぜなら、裁判官のイメージを前提にすえるなら、そこには原告と被告という二者に裁判官が加えられる三者の構造があるはずだからである。彼の「中立」理論に三者の構造が反映されていなければ、筋は通らない。しかし、そうした筋を別とすれば、彼は、国家と宗教という対立する二者の間に「中立」を機能させている。したがって、彼も、シュタイガーと同じく、漢語の類型ではとらえきれないものを示している。

(c) シュライヒは、三者の構造で「中立」の本質をとらえないで、あるべきものとそうでないものとの二者の構造で「中立」をとらえている。しかしながら、その際、彼は、単純に一方の他方に対する独立自尊を主張しているのではない。それどころか、両者のあるべき状態を前提としている。

いうまでもないが、漢語の場合には、両極端あるいは対立する二者の双方に決定的な真理はない。そうした二者がどちらも正しくないのは、おのおのが真理の一部を極大化させているからである。そこに間違いがあり、正しさの徳を欠く原因があった。そのために、それら二者の中間に、第三者が中庸としての真理を実現できる、こう考えられていた。

それに対して、ヨーロッパのキリスト教の伝統からすれば、シュタイガーが指摘した中世の国家と教会の分離独立の場合、あるべき国家像とあるべき教会像が共に展開されていた。そこでは、自らが存立できれば他方は滅びて

もよいあるいはどうなってもかまわないという意味での自己保存としての独立自尊型の対立観は存在していない。むしろ、国家も教会も共に生きる上での分離独立が主張されていた。

かりに対立という言葉を使うならば、一方が破滅する対立と共に生きる対立とは、根本的な相違がある。少しキリスト教の伝統を述べてみよう。国家と宗教の分離の思想は、アウグスチヌスの神の都と地の都の区分にまでさかのぼる。それを背景にして、中世には両剣論が展開された。それは、教皇が霊的な剣を持ち、他方、王が世俗的な剣をもって統治する。そして、両者は教会の下にあるというものである。教皇と王の権力闘争を通して、宗教改革時代には、ルターは二つの王国論を展開し、カルヴァンも霊的統治と世俗的統治の区分を継承した。王が世俗の権力を掌握するとしても、神の支配の下にあることは前提になっていた。こうした背景のもとで、霊的統治と世俗的統治の対立は、憲法による自由の保障の登場によって、自由と権力の二つのカテゴリーに転換された。

(d) 以上の説明で明らかなくとく、漢語の中正独立型とキリスト教的伝統を踏まえた「中立」とは、正しさにかんしても、対立するものの構造にかんしても、それぞれ根本的に相違する。それにもかかわらず、自由の保障と国家権力の関係となると、この文化的伝統の相違は、あまり重視されるべきでない。なぜなら、漢語の中正独立型の文化的影響を受けた日本でも、今日、欧米諸国の場合と同様、憲法は、国家の宗教からの分離独立とくに厳格な政教分離を規定し、他方、同じ憲法が、個人に良心の自由や信仰の自由を保障しているからである。そして、文化が相違しても、自由と権力は、どちらも普遍的な性質をもっているからである。しかし、シュタイガーやシュライヒが強調した国家のあるべき姿としての正しさを問題にすれば、そうした正しさを求める人々の文化的伝統が問題にならざるを得ない。日本語の「中立」は、間違いなく漢語の影響を受けたとしても、中正独立型の正しさの徳となると、どこまで漢語の文化的伝統の影響を受けているであろうか。漢語の背景では、中庸の上に、天の思想があ

るそうであるが、そうした絶対神に近い思想は、日本文化には存在しない。したがって、日本の場合、あるべき国家の正しさを求める力が、欧米だけでなく、中国と比べても、はなはだ弱いことになる。ここに、普遍的な憲法の法制度を突き動かすあるいは運用するのは日本人であるから、その文化的特徴が、憲法運用の上に現われるはずである。この特徴をどのように見い出すかは、難しいが興味深い課題である。

三 日本における国家の宗教的「中立」性の課題

1 たしかに、日本にも、キリスト教的伝統の靈的統治と世俗的統治に類似した思想があった。それは、仏法(ぶつぽう)と王法(おうほう)である。いうまでもなく、仏法は、仏教の法であり、王法は、天皇をはじめとする諸支配者の法を意味する。

黒田によれば、九世紀のはじめから一二世紀の後半にかけて国家政治権力と仏教との関係について定式化された教説が、「『王法』と『仏法』とは相依り助ける関係にあるとする王法仏法相依論であった⁽²⁰⁾。そして、王法仏法は、互いに癒着しながら時代の課題を担いつつ国家全体の秩序を構成するものであった。

また、靈的統治と世俗的統治に類似したものに、真宗で展開された真俗二諦(しんぞくにたい)論というものもある⁽²¹⁾。真俗二諦の語自体は、親鸞が『教行信證』の中で引用した最澄の作といわれる『末法燈明記』とに出てくる。すなわち、真諦とは仏法を意味し、俗諦とは王法を意味する。そして、互いに顕われて物を開し、互いに因りて教えを弘むという。そうすると、これは明らかに相依を語っている。しかし、それは、「どこまでも開物、弘教をめざすについて明かすもので、仏法中心の立場に立つ」。すなわち、「真諦、仏法を絶対優位とし、俗諦、王法は、その

仏法に随順奉仕し、それに教導されるべきである」といわれる。そして、これは、当時の専修念仏の弾圧に対する王法への批判を意味するといわれる。

親鸞の真俗二諦が王法への批判であったか、それとも王法との相依であったかの真偽は筆者には分らないが、真宗は、その後蓮如に至って、たしかに俗諦の優位の下に真諦を位置付けた。親鸞の仏法優位のもとにおける王法とは、話しが逆になったのである。そして、この俗諦優位のもとにおける真俗二諦論は、仏教による世俗支配の正当化の議論として、江戸から戦前まで続いた。世俗支配の正当化を果たした真俗二諦論は、戦後になって、ようやく批判的に取り上げられるようになった。それほど強固な理論であった。

世俗支配の正当化を果たした真俗二諦論ではあったが、注目したいのは、蓮如の真宗布教の中で、門徒たちによる仏法領が形成されたことである。それは、農民による領封支配にまで発展し、戦国時代を生き抜いた。こうした真宗による農民国家は、加賀地方では一〇〇年間続いたのだが、信長と真宗門徒との石山戦争による真宗門徒側の軍事的敗北によって否定された。その結果、真宗は、世俗に生きる信仰を貫くことができなくなり、内面化・精神化をはかり、俗諦優位の下での真諦という状況が生じた。以後、国家権力に勝るものは日本に存存しないこととなり、内面への沈潜こそ宗教の本質と捉えられるにいたった。そのために、明治憲法のもとでは、信教は絶対だが、行動に出た場合には法律により制限されるという法解釈が一般化しても疑われなかった。

したがって、日本にも、ヨーロッパの両剣論のように、宗教が世俗権力を限界付ける思想と歴史があったことは忘れられてはならない。しかし、問題は、近世の一元的主権的支配を求める世俗的権力が優勢な戦いをしたために、それが思想としても現実としても育たなかったところにある。それだから、視点を変えれば、日本では、国家が社会的勢力としての宗教団体から分離独立しなければならぬ状況が、一六世紀にそもそも存在しなくなってしまっ

たのである。その結果、権力は自らの限界を人々の内面に見いだしたにすぎない。しかし、それで問題がなくなつたのではない。

明治になってから、今度は、国家と神道との一致が理想とされたから国家と神道の両方から分離独立の要求は出てこなかった。むしろ、政教一致のために、他の宗教への圧迫と干渉が生じていた。シュタイガーの分析ならつていえば、分離独立と自由の保障の二つのベクトルのうち、戦後になって初めて分離独立は現実の課題となり、他方、明治憲法以来信仰の自由が保障され続けているとしても、相変わらず自らの信仰を心の中に閉じ込める傾向は強い。真宗が信長に軍事的敗北を喫した歴史的影響はまだまだ残っている。

こうしてみると、日本では、国家が宗教の要求から分離独立して宗教性を帯びない国家となる、あるいは、宗教との関係で国家の主権を確立する課題があったとしても、それを実現しようとする人民の力はそれほど強くはないであろう。むしろ、国家が支配のために宗教を利用し続ける余地は確実にある。たとえば、靖国神社の国家管理の要求、靖国神社への天皇・総理大臣の公式参拝の要求、総理大臣などによる伊勢神宮への年頭の参拝の実行、皇室神道による大嘗祭の実行。これらは、支配者が宗教を利用する明らかな事例である。そのために、国家の宗教的「中立」性は、日本では不十分にしか実現していない。

2 判例に見られる「中立」性の二つの傾向

(a) 津地鎮祭事件最高裁判決²²⁾が示した国家の宗教的「中立」性の叙述は、それを分析的に示せば、次のようである。

「A」①宗教や信仰の問題は「もともと政治的次元を超えた個人の内心にかかわることがら」である。②政教

分離原則とは、「世俗的権力である国家」が、宗教や信仰の問題を「公権力の彼方におき、宗教そのものに干渉すべきではないとする、国家の非宗教性ないし宗教的中立性を意味する」。③ こうした「国家と宗教との完全な分離を理想とする」。「B」④ 「しかしながら」、「宗教は、信仰という個人の内心的な事象としての側面を有するにとどまらず、同時に極めて多方面にわたる外部的な社会事象としての側面を伴う」から、国家と「宗教とのかかわり合いを生ずることを要求するものではあるが、国家が宗教とのかかわり合いをもつことをまったく許さないとするものではない」。

「中立」にかんする叙述は、「しかしながら」の言葉によって、「A」の部分と「B」の部分に分けられる。内容的には、「A」の部分でいわれたことが「B」の部分で反転されている。したがって、この反転の理由をはっきりさせるべきである。筆者の見るところでは、要点は二つある。

(イ) 最高裁は、「A」の部分で、宗教や信仰がもともと内心にかかわるものであるといいながら、「B」の部分では、それだけでなく、社会的事象の側面をももつと述べた。たしかに、筆者の理解では、宗教が、「B」のように、内心と社会事象の二つの側面をもつという認識は正しい。しかし、「A」の部分で、最高裁は、宗教を公権力の彼方におき、それに干渉しないというとき、決して、宗教をそのように内心と社会事象の二つの側面をもつものとして認識してはいない。つまり、最高裁は、「A」の部分では宗教の本質を社会事象の側面を欠いた内心の問題に凝縮させてしまっているのである。そうならば、最高裁にとっては、依然として、宗教は内心に留まるべきものであり、外部にかかわるときには制限されるべきものである。これは、まさに、すでに述べた近世以来の伝統的な宗教理解である。

そのような文化的伝統の影響を考慮するために、シュタイガーやシュライヒを思い起こしてみたい。彼らは、内心

会的条件によって異なる」ことはない。それにもかかわらず、「それぞれの国の歴史的・社会的条件によって異なる」という理由で政教分離を不徹底にすることがゆるめられるとすれば、それは、国家権力と宗教との癒着を断ち切ることなく、宗教性を帯びた支配が行なわれることを認めることになる。すでに指摘したように、日本では、国家が宗教性を身に纏う事態は、今日でも克服されていない。国家が国家として存立するために神話から解放されることあるいは国家の非神話化が要請される。それは、人民が宗教的呪縛から解放されることでもある。こうした解放なくして、人民が国家権力を自覚的にそして民主的合理的に統制するのは難しい。

(b) 最高裁が、他の場面で「中立」をいうときはどうか。

国家公務員の政治活動の禁止にかかわる猿払事件最高裁判決は、「公務員の政治的中立性」を本質的に「行政的中立的運営」から要請されるという。ここでは「中立」は「党派的偏向」に対立するものである。

そこで、以上の猿払事件最高判決と津地鎮祭事件最高裁判決を比較すると、次のようなコントラストが見えてくる。すなわち、最高裁は、公務員が政治活動をして行政の「中立」的運営を阻害するということでは、その制限にかんして峻厳な態度をとりながら、自治体が宗教にかかわって行政が党派的偏向を受けることについては不安を示すことなく、それに実に寛大である。行政の「中立」的運営を問題にするなら、なぜ、こうした極端とさえ思える相違が生ずるのであろうか。行政の「中立」的運営という観点からすれば、国家と宗教との間には、未だに曖昧な事態が存在し、それが歴史や社会条件で正当化されている。もしほんとうに正当化されるとすれば、日本国家の全体像は、実際には赤裸々な支配がありながら、その実体を宗教のベールで一見包んで、人々の厳しい目を回避しているというべきではないか。

む す び

國家の宗教的「中立」性の原則を、思想、歴史、解釈のレベルから検討したとき、津地鎮祭事件最高裁判決のいう國家の宗教的「中立」性の思想は、ヨーロッパの國家論・憲法論に大變近い理論構造をもちながら、その實際の運用になると、強く伝統的な発想にとらわれている。したがって、國家のあり方にかかわるところで、國家權力は未だに宗教性を帯びている。そして、この事情があるために、自由の保障もまた、正体を白日にさらさない國家のあり方に制約されざる得ないであろう。それゆえに、日本において政教分離を実現する課題は、ヨーロッパ諸國とは違つて、もっと權力の中枢に及ばなければならぬ。

紙幅の都合上注は必要なものに限った。

- (1) 『大漢和辭典』一、大修館（一九五五）、三二四頁。
- (2) 赤塚忠『大學・中庸』新釈漢文大系一、明治書院（一九六七）、二二五頁。
- (3) 同上、一六二—一三、二〇四頁。
- (4) 服部宇之吉・小柳司氣太『修訂増補詳解漢和字典』冨山房（一九五二）、四四頁。
- (5) 赤塚忠『大學・中庸』二二六、八頁。
- (6) 竹内照夫『韓非子下』新釈漢文大系二、明治書院（一九六四）、六一九頁。
- (7) 林秀一『戰國策上』新釈漢文大系四七、明治書院（一九七七）、三五七頁。
- (8) 同上、三五八—九頁。
- (9) 栗原圭介『大戴禮記』新釈漢文大系一—三、明治書院（一九九二）、一五三頁。なお、一四六、一五四—五頁参照。
- (10) 『史記列伝下』漢文大系七、冨山房（一九二一）、五〇七頁。司馬遷著野口定男訳『史記下』中國古典文學大系二、平凡社（一九七

- 一)、二八一—二頁参照。
- (11) 『日本国語大辞典』二三、小学館(一九七五)、四七〇頁。
- (12) 『日本外史上』漢文叢書、有朋堂(一九二四)、六七九頁。
- (13) 「一条良基」赤瀬信吾、平凡社大百科辞典二(一九八五)、三二八頁参照。
- (14) 徳富健次郎『思出の記』蘆花全集六(一九二八)、三三六頁。
- (15) 矢野龍渓『経国美談』明治政治小説集・日本近代文学大系二、角川書店(一九七四)、一九二—四頁。
- (16) 末広鉄脈『花間鶯』明治政治小説集二・明治文学全集六、筑摩書房(一九六七)、一八三頁。福田巽之介・森熊男『戦国策下』新釈漢文大系四九、明治書院(一九八八)、一四—一頁。
- (17) O.F.D., 2nd ed., 1989, p. 356.
- (18) Steiger, Heinrich, Neutralität, in: Geschichtliche Grundbegriffe, O. Brunner u.a. (hrsg.), IV, 1979, S.315ff.
- (19) Schlach, Klaus, Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, 1972, S. 2, 8, 60, 218-221; derselbe, [Neutralität], in: Evangelisches Staatslexikon, Bd. II, 1987, S.2240ff.
- (20) 黒田俊雄『王法と仏法』、法蔵館(一九八三)、二二頁。
- (21) 龍谷大学大学院信案ゼミ編『真俗』三論資料集(一)論文編、同『真俗』三論資料集(二)資料編』参照。なお、信案峻磨「真宗における真俗」二論論の研究(その二)同上『論文編』四頁。
- (22) 津地鎮祭事件最高裁判決一九七七・七・一三、判例時報八五五、二八頁。
- (23) 壇柘事件最高裁判決一九七四・一一・六、判例時報七五七、三四頁。