

宗教法研究における方法と「天皇制」の問題

はじめに

杉原 誠四郎
(武蔵野女子大学)

本論発表の契機は次のようなものである。日本仏教教育学会紀要『日本仏教教育学紀要』七号(一九九九年)に「日本の神道・仏教と政教分離―そして宗教教育」は研究書か―研究と研究論文の関係について」なる長文の論文を発表した。これは当紀要五号(一九八九年)に、日本仏教教育学会会員川村覚昭氏が、この私の本「日本の神道・仏教と政教分離―そして宗教教育」(文化書房博文社、一九九二年)の書評をされて、それを受ける形で発表したものである。その書評で川村氏は、「随所に著者の主情的直観が見られ、理論展開の上に論理的甘さが指摘されなければならぬ」(二〇二頁)とし、それゆえ、「学術書である学会の研究紀要に本書の書評を載せることは一抹の不安を禁じ得ない」(二〇二頁)と指摘された。

実は、私自身も実はこの本を出版して以来、いささか同じような不安に襲われていたことを告白しなければならぬ。私自身が出版以来、本書が研究書のように見えないうところひっかかり、研究書とか研究論文というものとは何か、特に社会科学における研究書とか研究論文とは何か、そしてその方法とは何か、ということについて考えてきていた。そこから、研究者と研究の問題を考えることになったわけだが、もう一点、内容上の問題となるの

が、外ならぬ「天皇制」の問題である。我が国における宗教法をめぐる研究で「天皇制」の問題である。「天皇制」をいかに考えるべきか。この「天皇制」の問題に触れずして、日本における宗教法の問題は解決しないことは明らかである。しかるに、日本の宗教法の問題で「天皇制」の問題をずばり真正面から取り上げた研究発表は本学会でもいまだ見当たらないのはなぜか。本論は、あわせてこの問題に若干でも迫ろうというものである。

一 研究と研究論文、そして研究者が研究する目的は何か

(二) 研究論文における手続の問題について

まずは、「学問」または「科学」とは何かということから考えていきたい。

「学問」または「科学」とは何かと言えば、それは、個別的な、または個別経験的な認識ではなく、整理された社会的認識であると言つてよからう。そしてこの認識にたどりつくための努力の過程、または作業の過程が、「研究」ということにならう。

そして、人間のこの認識にかかわる、最小単位の「認識」のかたまり、またはその最小単位のものがいくつか組み合わせられてまとまりをもったとき、これを認識一般と區別して、「知識」ということにならう。とすれば、研究というものは、原則として、この「知識」の増加への貢献であると言えよう。そしてこの研究成果を文章化したものが(一部、図表化等を含む)、研究論文とか研究書とかいうものになる。社会的に「研究者」と言われる者は、研究を行い、その研究成果を研究論文(以下、適時、研究書を含めて言う)にまとめ、公表することが広い意味で義務づけられていると言えよう。

ところで、こうした研究論文には、「注」を必要とするなど、一定の形式、手続が必要である。後に述べる研究論文作成の目的などに照らし合わせてみれば、極めて当然のことのように思われる。がしかし、このように当然守るべき研究論文作成の手続が、逆に、研究および研究の対象を限定する現象があることを我々は知っておかなければならない。つまり、右のように、当然守られるべき研究論文と「注」の関係など、つまり研究論文作成の手続上の要件を厳格に強調すると、その要件を守りやすい研究と研究対象に、研究を限定してしまう傾向がある。⁽¹⁾

(二)「知識」の開発のためには、研究論文作成の手続を厳格には守れない場合がある

ということとは、「知識」の開発、増加のための研究論文は、逆に、先に述べた「注」の付記という作成の要件を必ずしも守れない場合が存在するということを明らかにしている。アインシュタインの相対性理論に関する最初の論文には「注」がまったくなかったということでも有名であるが、研究論文の本来の目的が正しく新しい「認識」の提供であるとすれば、その目的のために「注」を付すなど手続についておろそかになるということは十分にありうることである。

特に社会科学に関する論文である。社会科学は社会を運営するための「科学」であり「学問」であるとする、社会科学に関する論文では大局を述べる論文の存在が必至となると言わざるをえない。とすると、大局を述べようとする「認識」は、最初からそれゆえに「注」を付すなどの手続はあまり強調しないで、そのまま大局的「認識」として述べていくよりはかほかないようである。大局を論述する研究論文では、関連する先行研究が無限にあるという原理的事実からもこのことは補強される。

そこで、曖昧だとも言うべきこのような社会科学と研究の在り方、つまり自然科学的には未完成な(原理的には

永久に未完成なものしか作れない) 研究論文を発表してもかまわないという在り方に対して、それゆえに補完しなければならぬ手続の問題があることを指摘しなければならぬ。それは、研究者どうしがぶつかりあつて「議論」しあふことである。自然科学における「議論」は原則として、発表された側が発表された研究を理解するための「議論」であつて、もし発表された側が直ちに理解できれば、原理的には「議論」は必要ないものである。発表された研究が正しくあり、理解可能であれば、「議論」は原理的に必要ないと言えるからである。しかし社会科学は、社会に関する「認識」を提供して社会に貢献するためのものであるが、何をもちつて正しいかは自然科学のそれと比べると必ずしも一義的ではない。そのためにより完全な「認識」を求めて「議論」を起し、そのことによつてよりよい「認識」に高めていくことである。因に社会科学における「議論」の意味について、万学の祖アリストテレスがその著「政治学」で実質的に同じことを述べている。⁽²⁾

社会科学における「議論」の必要の意味はさらにもう一つあると考えられる。社会科学は結局、社会を運営していくためのものである。そのためには、その「認識」が社会に広まらなければならぬ。社会の構成員がその「認識」を理解しなければならぬ。この点、自然科学は極端に言えば真偽の問題だけであるから、自然科学の研究者だけの理解があれば、原理的にはそれで問題ないというのと著しく異なる。そのため、あまりに初歩的な未完成なもの論外であろうが、たとえ未完成なものでも発表し「議論」を起し、社会の理解を求め、そしてそのことによつて社会に貢献するわけである。

このように考えてくると、社会科学にあつては、研究者はいかに「議論」に真摯でなければならぬかを物語っている。

(三)「議論」の際に必要な、研究する目的は何かという確認

この「議論」の際、社会科学では、自然科学の場合以上に確認しておかなければならないことがある。それは、研究、または研究の過程における「議論」において、研究の究極の目的は何かという確認である。

そもそも自然科学の場合も社会科学の場合も、研究者が研究する究極の目的は何か。研究が、社会的になされるときれば、結局、それは抽象的ではあるが簡単に言えば、社会に善をもたらす、社会の人々をより幸福にするということであろう。実際の個々の研究で、研究のこのような目的を直接に意識することは少ないかもしれないが、しかしそもそも研究が研究として社会的にもはやされるのは、研究にそのような意義があると社会的に暗黙裡に前提があるからであろう。

上述のごとく自然科学研究の場合は、自然に対する「認識」の真偽の問題であり、「議論」の問題はそれだけ簡単な問題であるが、社会科学研究の場合は、当為の問題、つまり価値観の問題があり、それだけに研究の問題は複雑になりやすい。しかしいかに複雑になるとしても、研究の目的として言えば、研究の目的は社会に善をもたらすということであると一致できよう。自然科学と違って、社会科学研究は価値観の問題で錯綜するけれども、否、錯綜するがゆえに、社会科学研究の究極の目的は再三再四確認しなければならなくなる。価値観とは社会を運営すること、に資する社会科学において何をより重視するかという問題である。もつともポピュラーな例で言えば、自由と平等の問題で、自由をより重視するか、平等をより重視するかによって社会科学としての論述は異なってくるであろう。しかしそれでも社会科学研究の目的は社会に善をもたらすことであるということにおいては一致しよう。実は価値観の問題があるゆえに、社会に善をもたらすという目的は再三再四確認しなければならなくなるのである。

(四) 社会科学における研究の優劣はいかにして決まるか

以上、社会科学というものは、社会を運営するための整理された社会的認識であり、価値観の問題はあっても、その科学を発展させるための研究の目的は、社会に善をもたらす社会の人々をより幸福にすることとし、そして社会の運営にかかわる社会科学は議論が不可避な研究方法上の要素となることを述べてきた。

とすると、当然ながら、社会科学の研究または論文にも優劣があるということになる。ただの民主主義に基づく政治的意見の表明ではなく、「科学」または「学問」としての表明であるのだから、価値観の問題を除いても、あるいは含んでもかまわないが、社会科学としては研究または論文においても優劣があるということになる。優劣があれば、社会科学の目的からして、優劣をはつきり指摘しなければならぬということになる。

この、社会科学研究における優劣の問題は、どのようにして判明するのか、決まるのか(政治的に「決めるのか」ではない)の問題は、それこそ社会科学研究方法上のもつとも重大な問題であり、ここで簡単に扱いきれる問題ではない。しかし、社会科学研究の目的からして、研究者はつねにこの方法上の問題に鋭敏であり、謙虚でなければならぬことは確実に言える。⁽³⁾

そこで、本論の「天皇制」の問題とか、その宗教法にかかわる問題たる政教分離の問題で研究論文の優劣を明らかにする方法で、いまここで確認できる、そしてしなければならない尺度が少なくとも一つ指摘できることを言わなければならない。

社会科学の一つの研究および研究論文は、言うまでもなく、社会のある部分を対象として何かを論述するのであるが、その際、その対象の範囲内では齟齬がなく、論理的にも矛盾なく論理整然として論述することが必要である。もしその論述そのものに論理的矛盾があればもはや研究論文としては見なされない。少なくとも論述する社会の対

象に對して、その対象の範囲内で矛盾をきたす研究論文は研究論文としては見なされないのであろう。が、問題はその対象の範囲内だけの問題ではない。その社会の対象を少しでも広げたときにどうなるかの問題である。研究論文の範囲内では、その研究上の主張が矛盾をきたさなくても、少し社会の対象を広げると、たちまち矛盾をきたすものは、それは結局、社会的には誤った「認識」を提供しているということになる。誤っていないければ対象を広げても矛盾をきたすはずはないからである。それゆえにその研究および論述は、社会的に善をもたらしえない研究および論文ということになる。

社会科学においては、「議論」が方法上の必須要件であると先に述べたが、そこでさらに確認すべきことは、「議論」とは、その研究における論述が、より広い範囲で矛盾なく説明できるかどうかの検証の過程でもあるということである。「議論」によつてより広く、矛盾なく説明できるかどうかという検証が必要なのである。

二 宗教とは何か

(一) 宗教法研究と宗教の定義

さて、宗教法研究の対象たる宗教の問題に移る。宗教法を取り扱う者にとつて、宗教に対する深い理解がなければならぬことは言うまでもない。

そこでこの際、極めて注意しなければならないのは、宗教法研究に際して、宗教研究者の宗教に対する対応、態度である。宗教の定義は宗教学者の数だけあるとか言われるが、問題は単純に定義の問題ではない。宗教にかかわる問題が宗教法の問題として提起されたときの宗教法における対応、態度の問題である。

具体的例で述べよう。「宗教的情操」なる言葉がある。戦前の文部省の宗教教育にかかわる指導でも用いられた言葉であるが、これは現行教育基本法九条の宗教条項の草案でも「宗教的情操の涵養は、教育上これを重視しなければならぬこと」として用いられたことがあった。⁽⁴⁾ また憲法改正の帝国議会でも、昭和二十一年(一九四六年)八月十五日「宗教的情操に関する決議」が行われ、この言葉は用いられた。

ここで教育基本法において「宗教的情操」の言葉が用いられなくなった経緯については本題ではないので割愛するが、この際、「宗教的情操」について例えば宗教学会や教育学会でどのような定義がなされようとも、教育基本法草案および右決議に用いられた法律用語としての「宗教的情操」は、そのようなところでなされた定義に直接に拘束されるのではなく、社会科学のなかの社会科学たる宗教法の研究者として「宗教的情操」にどう対応するか、しなければならぬか、を研究することである。そして教育における否定しがたい宗教教育の意義を押さえ、宗派宗教に基づかない一般的な宗教教育と宗派宗教に基づく宗派宗教教育の違いを明らかにし、公立学校でも一般的な宗教教育が可能となるように保障することである。人間にとって宗教とは何かを明らかにし、事物の本質、性質に應じた法研究が必要となってくる。そしてそのような問題に際してたえず、法研究の目的(社会科学研究の目的)は何かという確認が必要となってくるのである。

(二) 信教の自由、信仰の自由が基本的人権中の基本的人権となる理由

そもそも宗教法研究者にとって、信教の自由、信仰の自由は何ゆえに、基本的人権中の基本的人権として考えなければならぬのか。信教の自由、信仰の自由は、いかなる意味において基本的人権中の基本的人権であるのか。

人間は、肉体に制約された肉体的存在であるが、しかしそれは肉屋の店先にあるに肉片のような存在ではなく、

精神の自由をもった精神的存在である。この精神は、自己の存在（精神の存在）を自覚し、少なくとも、時間的には有限な存在であることを、その有限を越えようとする期待をもつて自覚する存在である。自覚する主体たる精神の自由それじたいが、ほんらい有限に反する存在である。

他の一般の動物は、その精神的能力が限られているゆえに、つまりその精神の自由が限られているゆえに、その有限を自覚する知的、感情的能力がない。それゆえ、他の一般の動物の場合、その有限なる存在への知的自覚、感情的自覚というものが原則的にはない。しかし人間の場合、幼児の段階ですら、自己の有限なる存在を精神の自由において自覚する。有限と自由との対立が起こる。それゆえに、人間の場合、幼児の段階ですら、宗教的存在であるということになる。

信教の自由、信仰の自由の根源は、まさにこの、人間は普遍的に宗教的存在であるということを知り、認めておく必要がある。この出発点を正しく押さえておかなければ、宗教法の研究も正しく行うことはできないであろう。すなわち、思想・良心の自由とともに、信教の自由、信仰の自由が基本的人権中の基本的人権たるゆえんは、これが人間の精神的自由を前提としているからにほかならない。

もし信教の自由、信仰の自由が、単に宗派宗教の信仰の自由であれば、既存の宗派宗教のなかには、迷信程度のものが多々あり、そして反社会的なものも多々あり、そうしたものを何ゆえに基本的人権として保障しなければならぬのか、その保障の根拠は極めて薄弱となる。

(三) 最高裁判事に見る宗教認識の浅さ

このように宗教法にかかわる者は宗教に対して極めて深い洞察をもっていなければならないのに、現実には必ず

しもそうではないことを、最高裁判事の例で見ておこう。

すべての最高裁判事と言うことでは決していないが、平成九年（一九九七年）四月二日に出たいわゆる「愛媛県玉串料訴訟」の最高裁判決に見た個別意見には、率直に言つて、これでも最高裁判事なのかと思われるような意見が堂々と開陳されていた。最高裁判事と言えば、社会的には知性の最高水準にあるものと言わなければならないが、この個別意見を見ると、法曹界にかかわる経歴は優れていても、知性の深まりはなかったと言わなければならない。が、振り返つて、この最高裁判事の宗教に関する認識の浅さは、けつきよくは我々宗教法研究者の宗教に関する認識の浅さの反映ではないかと、我々研究者の反省へつながらなければならないであろう。

例えば、園部逸夫判事の意見である。園部判事は靖国神社への玉串料が違憲である理由について、靖国神社は「他の宗教団体と同等の地位にある宗教団体（宗教法人）となっており、その施設は宗教施設である」と言っている。現在、靖国神社が宗教法人法に基づく宗教法人であることはまぎれもない事実であるが、しかし国家が靖国神社を宗教法人法に基づく宗教法人としてしか存在できないようにして、他の宗教法人と同じであるとするのは暴論であろう。靖国神社をして無理に宗教法人に閉じ込めておいて、他の宗教法人と同等に扱うというのでは、最高裁判事の判事とは思えない粗雑な言い方である。

次に述べる「目的効果基準」への批判とも重なるが、宗教を社会的に見た場合、宗教的儀礼なるものがある。一面ではたしかに宗教的行為であるが、他面では個々の宗派宗教を越えた社会的儀礼としての宗教行為である。これがつまり民法三十四条で言う「祭祀」である。民法は国民の私的生活を法制化したものだが、その結果、三十四条で言う「祭祀」の領域の存在することを明らかにしている。そして民法上では公益法人として祭祀に関する法人を設立することを可としている。しかるに今日の我が国の宗教法制では、この「祭祀」に関する公益法人設立の制度

が整備されていない。そしてすべて一律に宗教法人でくくつてゐる。宗教の意義を考え、宗教を広く深く考えたとき、宗教的団体なるものが、この宗教法人法で一律に律せられて、それで適正なる宗教法制であると言えるかどうかは、はなはだ疑問である。

もちろん「祭祀」は他面では宗教であり、それゆえに憲法二十条の政教分離の規定にかかわるものであるが、しかしそのなかでも、現行の宗教法人法に基づく宗教法人でさしつかえないものと、「祭祀」を主とする団体とを相対的に区別する必要がある。そのようにならざる宗教の社会的存在に対して別々に取り扱う必要がある。そしてそれが宗教的存在たる人間によつて形成される社会の、宗教に対する細かな配慮といふべきものであらう。

この最高裁判決の個別意見でさらに驚いたのは、高橋久子判事の個別意見である。堂々と、憲法に言う政教分離について「国家と宗教の完全な分離を意味する」と述べている。⁽⁵⁾政教分離に関する研究論文を読んだことがないのか。パーセントのうえではともかく、数のうえではおびただしい政教分離の研究論文が、国家と宗教の完全分離はできないことを証明している。それでも無理に完全分離をしようとすれば、社会主義国家の宗教政策と同じになつて、宗教弾圧と同じことになる。宗教の自由を、精神的自由に基づく基本的人権とする日本国憲法において、完全な政教分離は意味していないと指摘している論文は無数にある。最高裁の判事としてこのような論文を読んではないのであらうか。宗教に対する謙虚さがなく、最高裁の判事としての知的誠実さにおいて問題である。

しかしこの高橋久子判事の個別意見では、正解と思われることを別に述べていた。いわゆる「目的・効果基準」を批判したところである。「個別意見要旨」から直接に引用しておこう。

目的・効果基準は極めて曖昧な明確性を欠く基準である。「社会的・文化的諸条件」とは何か、「相当とされる限度」というのはどの程度を指すのか、諸般の事情として何をどのように評価するかが明らかでない。したがって、右基準によって判断された判決が、同じ事実を認定しながら結論を異にするものが少なくないし、本判決においても、多数意見と反対意見とは、全く反対の結論に到達している。

「目的・効果基準」はアメリカの判例を応用して日本では昭和五十二年(一九七七年)、津市地鎮祭の最高裁判決で初めて用いたものだが、このような基準で言えば、たしかに高橋判事の言うように「相当とされる限度」というのがどの程度を指すのか、よくわからない。社会における宗教がおおよそキリスト教ということでも一元化しているアメリカでは、宗派宗教と祭祀の区分が不明瞭で、そのためこのような不明瞭な「目的・効果基準」でも適用せざるをえなかったであろうが、日本のように宗教がおおまかには神道と仏教に分かれ、重層信仰が一般化している社会では、宗派宗教とは別に「祭祀」が相対的に区分されている社会では、必ずしもこのような曖昧な「目的・効果基準」を用いる必要はない。それより「祭祀」の部分がより相対的にはつきりしているのであるから、「祭祀」の領域とそうでない部分とに区分して、政教分離の原則を適用すべきであろう。

三 宗教法における「天皇制」の問題

(一)「天皇制」に触れないのは社会学者として誠実な在り方ではない
 いよいよ「天皇制」の問題を論じるべきところに来た。

「はじめに」で示したところの、本論発表の契機となった川村寛昭氏の、私の本『日本の神道・仏教と政教分離』

に対する書評で、次のように私の論を批判された(六二―六三頁)。

著者が自ら、人間は本来宗教的存在であると認めていることから言えば、たとえ日本の特殊性があるにしても、天皇制とリンクさせない限り、日本の宗教の問題は語れないというのは過言ではないか。確かに天皇制と直接している宗教形態が存在することは認めなければならないが、「日本における宗教の問題」が有無をいわせず天皇制と結合するという主張は、イデオロギー的と感じざるを得ない。宗教についてはもつと開かれた議論をしてもよいのではないだろうか。

この指摘はたしかに一理あると思われる。日本の社会のなかに「天皇制」を直接には意識しない宗教現象はいくらでもある。そしてそれらを持ち出して論じるとき、「天皇制」にリンクさせる必要は毛頭ないではないか、との川村氏の指摘はたしかに当たっている。したがって「天皇制」を持ち出す必要のない我が国の宗教法研究がありうることは明らかである。

しかし「天皇制」の問題を広義に取り扱ったとき、一見「天皇制」とは関係ないその宗教現象も、それは「天皇制」国家によって存在が保証されているのではないか。一見、国家の保障とは関係なく存在しているように見えるものも、国家が崩壊すればたちまち存立しなくなるものは例をあげるまでもなく、いくらでもあるであろう。少なくとも国家の崩壊によつて、その存在の形態が著しく変わってくるものはいくらでもあるであろう。そのように考えれば、日本の宗教法の問題で最大の問題は、それじたいが宗教的側面をもつ「天皇制」の問題ということにならないか。物体の存在は空間の存在を前提にしているが、あまりに常なる前提であるため、物体の存在を考えると、いちいち空間の存在を前提に置かないのと似ている。

しかるに、宗教法を専門に研究する本学会においても「天皇制」を正面から取り上げた研究発表がまだないと

ういう現実はどういうことなのか。それはけつきよくは宗教法研究者が社会に必要な「認識」を提供していない、つまりは社会に必要な研究をしていないという怠慢を示していることにはならないか。研究が研究者の生活のためという研究者の側の都合だけによる研究になっていると言われたとき、どのような申し開きをするのであろうか。川村氏の「天皇制とリンクさせない限り、日本の宗教問題は語れない」というのは過言ではないか」という指摘は、確かに一面で真理であるが、しかし他面では不十分なのである。

(二) 政教分離の原則に関する、より広い範囲の対象で矛盾のなく説明できること

宗教法研究において、見解が分かれたとき、どちらが優れた見解であるかについては、どちらがより広い対象において矛盾なく説明できるかにおいて優劣が決まると述べたが、今日、日本の宗教法問題で「政教分離」の問題は「天皇制」とのからみで最大で、日本の宗教法の問題はほとんどこの問題から出ていると言つて過言ではない。

先に紹介したように、最高裁の高橋久子判事は、政教分離の原則に対して平然と「国家と宗教の完全な分離を意味する」と述べた。

しからば次のような問題はどうか。もし高橋判事の言うように、現行憲法二十条の政教分離の原則を厳格に適用すれば、憲法八十九条の公の財産の用途制限の規定と相俟つて、宗教系の私立学校への国、地方公共団体からの補助金は違憲となる。

また、政教分離の原則の厳格適用の主張は、例えば京都の祇園祭、東京浅草の三社祭など、全国各地で行われる地域の神社を中心とした祭典が公道で行われるのを違憲としなければならなくなる。そうすれば全国でくりひろげられている祭典は不可能になるではないか。逆の場合もある。富士山の山頂は、宗教学人浅間神社の聖地である。

だとすれば、私的法人たる浅間神社は、一般の人の立ち入りを禁止してよいことになる。

考えてみるとよい。憲法二十条の規定の本来の目的は、信教の自由、信仰の自由を保障するための規定である。宗教を弾圧するための規定ではない。本質は友好的分離のほずである。だとすれば、この規定の適用は、信教の自由、信仰の自由がもつとも順調に保障されるところで止められるべきである。事実、それ以上の厳格な適用は、信教の自由、信仰の自由を抑圧し、やがてはかつての社会主義国の宗教政策のように、宗教を弾圧するものとなるのである。

宗教は宗教文化として歴史的側面をもつて存在するものである。その歴史的側面を十分に尊重することによつて、人間の本来の宗教心、信教の自由、信仰の自由は具体的に保障されるものである。

日本において、政教分離を緩やかに適用したとき、もつとも利するのは神道であると考えられるが、と言うのも、神道は他の宗派宗教と比べて明確な教義はなく「祭祀」の側面を濃厚にもつ宗教であり、政教分離を緩やかに適用すると、この社会儀礼のような宗教が存在しやすくなるからである。そして神道は「天皇制」に直結している。そこで政教分離を厳しく適用しようとする人たちの、情熱も出てくるのであるが、しかしそれは大局的には社会から宗教を排除し、宗教心、信教の自由、信仰の自由に反することを主張していることは、明らかである。明らかに反宗教的なことを主張しているのである。

とすれば、日本の宗教法を考えると「天皇制」の問題を外して考えることはできないということが改めてよく分かる。

(三)「天皇制」は日本の歴史の発展に貢献したこと

宗教法とかわかって、「天皇制」に関する大局観として、まず「天皇制」が日本の歴史の発展に貢献したことを明確に押さえておく必要がある。ドイツの社会学者、マックス・ウェーバーは、ヨーロッパにおいてプロテスタントイイズムが資本主義の発展に貢献したことを実証したことで有名である。そのウェーバーが『宗教社会学論集』の「序文」で次のように述べている。⁽⁶⁾

近代ヨーロッパの文化世界に生を受けた者が普遍的な問題を取り扱う場合、彼は必然的に、次のような問題の立場をするであろう。いったい、どのような事情の連鎖が存在したために、他ならぬ西洋においてのみ、またそこにおいてのみ、普遍的な意義と妥当性をもつような発展的傾向をとる文化現象が姿を表すことになったのであろうか、と。

五世紀、六世紀、日本に大和朝廷が誕生したころ、日本には文字もなかった。当時の巨大な文明国、中国からすべて学び日本という国家を建国した。そのように遅れて出発しながらも、十九世紀中葉の江戸幕末、日本国民の識字率はアジアで群を越えて高く、当時のヨーロッパに十分に伍していた。そして唯一、欧米諸国と伍して文明開化をなしとげることができた。

そこで「天皇制」の意義を否定する人たちに答えてほしいのである。五世紀、六世紀には文字も知らなかった日本国民が、そして日本国民のみが、十九世紀中葉に、どうして欧米諸国のアジアへの侵食に対抗しえたのか。その合理的理由を「天皇制」以外に指摘してほしいのである。日本は地政学的に、中国という途方もない巨大な文明国の傍らで、韓国ほどには近からず、ハワイほどには遠からず、中国に恐れは抱きながらも、直接に侵略を受けるほど大きな恐怖はなく、ために巨大な他国を意識しながら、国家を自主的に運営しえた。中国に対する国家意識と、直接には侵略のない関係のなかで、国家を自主的に運営しえた。その決定的成果が「革命」のない「天皇制」であ

る。「天皇制」形成のなかに、ウェーバーの言う「事情の連鎖」があつたのである。逆に「事情の連鎖」が「天皇制」に収斂したと言つてもよい。つまり「天皇制」には、中国を含む東アジアでは、何十年か、何百年かに一回、文化の大破壊を引き起こす「易姓革命」に対抗する意味があるのである。つまり「天皇制」の対立概念は「易姓革命」であつたと言えるところがあるのである。そして「天皇制」は歴史の進展において文化の破壊を最小限にする証しの意味があり、その最たる証拠が、ほかならぬ日本の宗教文化である。日本に仏教を伝え、仏教文化の先輩であつた、中国、韓国が、大まかには仏教文化を捨ててしまつてゐるのに、日本は大和朝廷のもと、いったん取り入れた仏教は、これを破壊せず、むしろ深化させて今日を迎えているのである。

(四) 戦争認識の問題

が、不幸にして、今日の日本の「天皇制」を考え、宗教法の問題である政教分離の問題で、日本国民が容易に致できない原因として、この前の戦争にかかわる深刻な対立がある。

発表者杉原も、この前の日米戦争は避けられたという見解をもつており、勝てない戦争に日本の側から自ら入り、日本の歴史のなかでは未曾有の災厄を国民が被つた、そして対外的にも多大な災厄をもたらしたこの日米戦争、およびそれを含めた日中戦争において「天皇制」が必ずしも適正に機能しなかつたという認識をもつている。

が、しかし、合わせて同時に、当時の人たちが、当時の時点に立つて戦争をせざるをえないとした何らかの理由があり、その理由は堂々と明らかにしなければならぬという認識をもつている。何の理由も必然性もないところに、日本側が一方的に侵略戦争を引き起こしたという見解は明らかに誤つてゐると思つてゐる。日米開戦の際、日本は明らかに生存を脅かされていた。約六年の日本占領の責任を終えてアメリカに帰国したマッカーサーは、一九

五一年、上院議院で「日本は安全保障の必要に迫られて」いたと述べた。約六年の日本占領を通じて、日本の戦争に入る状況を熟知して、日本は生存を脅かされていた、と述べたのである。⁽¹⁾そして日本に解放の使命があったかどうかはともかく、欧米の植民地になって久しくあえていたアジア諸国が独立のきっかけを掴もうとしていた時機と重なっていたことは明らかであり、そして明らかにその独立を促進させたことは確かである。

問題は、今日の日本で、日本にもそのとき戦争をする理由があったと、なぜ国家的に言えなくなっているのかということである。そしてその理由をなぜ明示することができなくなっているのかということである。総じて言えば、愚かな戦争ではあったし、避けられる戦争でもあったが、戦争をする理由もあつたことは確かであり、にもかかわらず現在の日本では、このときの戦争せざるをえないとした当時の理由を国家的に言えなくなっている。それはなぜか。

これは、私が昨年十一月出版した『杉原千畝と日本の外務省』(大正出版)で明らかにしたことであるが、外務省はこの避ける日米開戦について、その無能と失態のために阻止できなかったという戦争責任を、見方によっては、当時の軍部以上にもつている。にもかかわらず、敗戦となるや、ワシントンの日本大使館の怠慢によって宣戦布告が遅れ、ために真珠湾攻撃が「騙し討ち」となり、日米戦争が必要以上に凄惨なものになったという失態についても、それは東條英機がしたと昭和天皇に嘘の報告をし、占領解除前後には、この失態の直接の責任者二名を外務次官に就任させた。それだけではなかった。この占領期の外務省の中樞を占めていたのは、かつて軍国主義に加担するか、または日米開戦という最悪の外交の失敗にもっとも責任を有する者たちであつたのである。戦争責任をせつせと軍部に押し付けながら、その中樞に残ったのはもっとも戦争責任を有する者たちであつたのである。

外に向かつて、日本はなぜそのとき戦争をせざるをえないと思つたかを語らなければならぬ外務省が、自己の

戦争責任を隠しているのであるから語れるはずはない。現在の日本国民は、こうして外務省によって作られた「歪んだ言語空間」に閉じ込められているのである。

過去を正しく知ることは、社会科学者の一つの大きな使命である。過去を正しく知らないで、これからの社会を運営するための、正しい「認識」を提供することはできない。大方の社会学者が社会科学を研究するとき、陰に陽に影響を受けることになる過去の「認識」について、それがまちがっていては社会学者としての使命を果たすことはできない。宗教法をめぐる「天皇制」の問題に、戦争認識の問題をもちださざるをえないゆえんである。

(五)「重層信仰」について

先に示した川村覚昭氏の、私の本『日本の神道・仏教と政教分離―そして宗教教育』に対する書評のなかで次のように述べている(二〇五頁)。

著者が従来の西洋のキリスト教文化を中心に考えられてきた一元的な宗教信仰形態から見ると、前近代的な宗教形態としてしか評価されなかつた重層信仰を、高度に発達した現代社会の宗教的寛容の態度の形成に直接する積極的な宗教形態と見る卓見は、高く評価できるように思える。

ヨーロッパの凄惨な宗教戦争を念頭に置いての川村氏のこの指摘は、宗教というものを、人間の精神の自由にかかわる最も尊厳なものとの理解から出発するとき、極めて重要な指摘と言わなければならない。

先に述べたように、精神の自由の、有限な自己の存在との絶対矛盾を示す、人間の宗教的存在の立場からは、原理的に言つて、精神の自由に基づく宗教的解決は、単一、画一な解答にたどり着くものではない。

また、そのような宗教的探求ゆえに、他方で言うべきは、有限な世界の合理性を無視してはならないということ

である。絶対矛盾に対する宗教的解決は、現実の有限を越えて成そうとするものではあるが、しかしだからと言って、その単一、画一ではない宗教的解答をもって個々の人間が現実を勝手に切り刻んでいくことは許されない。もしその宗教的解答に基づいて現実を切り刻んでいけば、現実の合理性の世界は破壊されるからである。

人間が宗教生活をするとき、唯一求められる共通の格率は、現実世界（世俗）の合理性を現実の合理性として尊重するということである。そうしなければ世俗の平和は破壊される。

このように一方では深く宗教的生活をしながら、他方では現実の合理性を侵さない生活態度というものは、信仰という宗教生活においてどのようなようにもたらされるのか。

その歴史的、経験的に結論される最たる方法と考えられるものが、「重層信仰」である。現実には、少なくとも「接する」という程度では、多数の宗派宗教に接しながら宗教生活をしている。今日の文明社会では、大なり小なり「重層信仰」を強いられているのである。一つの宗派宗教にのみめり込み、他の宗派宗教にまったく接しないで生活することは不可能である。死者儀礼、婚姻儀礼など他の宗派宗教の儀礼にかかわらないで生活することは事実上不可能である。知らず知らずのうちに「重層信仰」を強いられる。

すなわち現代のような高度な社会では、他の宗派宗教に接触しながら自己の宗派宗教の信仰をすることになる。そしてこのことによって個人は自己の信仰に合理性の光を照射することになる。そのことによって、現実の合理性をまったく無視した非合理的な信仰生活からは解放される。と言うようなわけで、「重層信仰」なるものは、現代の高度な文明社会における宗教生活で大きな意義をもっていることになる。川村氏の右の指摘は、このことを前提に、発表者杉原の「重層信仰」の意義に同意しているのだ。

そこで日本ではどのようにして「重層信仰」が形成されたかということになるのだが、それが「天皇制」に基づ

く仏教の取り入れである。

日本の仏教は、歴史的に見ると、神道の祭主たる天皇が、積極的に中国、韓国から取り入れたものであることがわかる。なかでも人間個人として仏教を学ぶのに熱心であった聖徳太子は、天皇を助ける摂政として、この仏教導入の事業を積極的に推進した。そして大和朝廷は、奈良、平安時代、僧侶を国家公務員として仏教を研究させ、日本に仏教を広める基礎を築いた。

こうして日本は仏教国になったが、神道の祭主たる天皇が仏教を取り入れたのであるから、仏教がいくら広まっても神道が減ぶことはなかった。それどころか、神道も仏教の影響を受けて洗練されていったし、仏教は神道の宗教基盤のうえに神道と調和しながら哲学的宗教として、日本国民に重大な貢献をして広まっていった。

このような神道と仏教の関係、そして「重層信仰」に基づく豊かな宗教生活は、広くは「天皇制」に基づく宗教生活であることを自覚する必要がある。一宗派宗教が個人を過剰に支配し、個人をして非合理的な行動に走らせる例が、キリスト教圏より少ないのはそのためである。宗教戦争が少ないのもそのためである。

(六) 神道と仏教の協力

我が国の宗教は歴史的にどのような展開をしたのか。これも宗教法にかかわる重要な歴史認識である。その大局をよく押さえ、誤ってはならない。

ヨーロッパのキリスト教の歴史的展開と比較するとどうか。キリスト教は極めて優れた宗教であるが、一神教としての教義のもと、凄惨な宗教戦争を繰り返したことは誰でも知っている。

中国ではどうか。日本に仏教を奨めた唐の王朝ですら末期には、仏教を弾圧し、仏像を鑄潰し、貨幣にしたりし

た。そして王朝は頻繁に交替する。交替した王朝は必ずしも先王朝の大切にした仏教を大切にするとはいえない。人民を恣意的に支配することを原理とする「易姓革命」の理論に基づく中国の王朝は先王朝の大切にした宗教を平気で破壊、追放することがまれではなかった。こうして仏教は中国で長く存続することはできなかった。現在の中国で断片的には仏教が残っているものの、全体としては仏教は滅び、中国は仏教国とは言えなくなっている。

隣国、韓国はどうか。韓国は中国ほどには頻繁に王朝は交替しなかった。しかし中国にあまりに接近した位置にある韓国は、中国の「易姓革命」の理論に冒されざるをえなかった。そのため国民を恣意的に統治する度合いが日本のそれよりはるかに高かったのだ。一四世紀末成立した李朝は、前の高麗王朝の家臣が建てた王朝であるが、中国に倣い、高麗王朝の大切にした仏教を激しく弾圧した。日本に仏教を熱心に奨め、多くの僧侶を日本に送った韓国でありながら、李朝の弾圧のために仏教は衰微し、現在、必ずしも篤い仏教国とは言えなくなっている。

中国、韓国、日本のうち、日本のみ、一度取り入れた仏教を継続して大切にし、いまなお全国各地に仏教伽藍を見ることができるよう、少なくとも形式的には仏教国となっているのはなぜか。大きな仏教弾圧の歴史もなく、一度建てられた寺は、そうめつたには壊されなくなることはなく現在に続いている。政治権力の実質的保持者である幕府が交替し、実質的な政治権力の交替はあっても、それは大和朝廷の権威のもとでの交替であるから、大和朝廷が熱心に導入し、育てた仏教を大々的に弾圧することはなかった。

こうして神道と仏教は協力関係をもって発展し、国民の宗教心をよく満たしてきたのである。人間が普遍的に宗教的であると言うとき、この神道と仏教の協力的な歴史展開を見落とすことはできない。仏教関係者はこのことを十分に自覚すべきである。新たに二十一世紀を迎えるに当たり、日本の仏教は神道とともに協力関係にあつてその生命力を保ちうるということを改めて認識すべきである。

もちろん、近代以降、欧米のキリスト教も入ってきた。ギリシャ哲学とともに欧米文化の柱として、キリスト教も必要なかぎり十分に理解されているし、かつてのキリシタン弾圧のようなことは絶対になく、社会的に存在の場所が与えられている。

神道と仏教のあいだには、けっして平和的な関係ばかりではなく、小競り合いもあつたことは確かである。近代になって、例えば明治初期の「廃仏毀釈」である。神道が仏教を弾圧した例にすることができる。しかしヨーロッパの宗教弾圧、中国や韓国の仏教弾圧と比べればもの数ではない。そしてこれを社会科学として歴史研究をするときには、外国の例と比較して検討しなければならぬ、その正確な意味は分からない。神道と仏教のあいだに確かにある小競り合いについて、どの程度に考えればよいのか、そのことが分からない。過大に解するのも、過小に解するのも、ともに誤っている。他国の例を考えると、大局的には、神道と仏教は協調関係にあつたということが分かる。

しかも明治初期の「廃仏毀釈」で言うべきは、必ずしも神道の仏教に対する弾圧とは解せないことである。「廃仏毀釈」の直接の、最大の原因は、江戸末期の仏教退廃に対する民衆の怨嗟であると言えるようだ。これも歴史認識として、過去を正しく知るといふ点で見落としてはならないことである。⁽⁸⁾

(1) 藤田英典他編『教育史像の再構築』(教育学年報六)世織書房 一九九七年 一八一—一九頁 によると、東京大学教育学部が戦後に創設されてすでに三十年を優に越えるが、創設以来三十年間に提出された博士論文は、体育、生理学と、そして心理の実験系ものを除けば、十九件あつたそうだが、そのうちの十七件は歴史研究であつたという。歴史研究であれば、限定された資料、または史料に基づく整理によつて、研究論文の手續を嚴格に守りながら、初めての「知識」を提示することができる。たしかに新しい「知識」の増加である。研究

の手続としてはまったく問題ない。研究に要する時間も手頃である。それゆえに手続的にもまちがいのない、そして確実に「知識」の増加となる研究論文が一定期間内にできる。研究論文作成に不可欠と思われる手続が、逆に、研究者の一人上の都合を反映させて、研究の主題と対象を限定してしまうのである。

(2) アリストテレス(加来彰俊訳)「エウテモス倫理学」(「アリストテレス」(世界の名著八卷)中央公論社 一九七二年)五二〇頁

(3) 発表者杉原は、社会科学の方法論について体系的に考察したことはないが、本論発表に当たって、社会科学の研究者は、その方法論について、例えば、ポパー(Karl Raimund Popper, 1902-1994)・クーン(Thomas Samuel Kuhn, 1922-1996)・ラカトシュ(Irre Lakatos, 1922-1974)らの研究を視野のどこかに置いて、たえず方法論的反省をしなければならぬと思っている。

(4) 杉原誠四郎『教育基本法』その制定過程と解釈、協同出版 一九七二年 二〇五頁、鈴木英一『資料・教育基本法三〇年』(教育基本法文献選集別巻)学陽書房 一九七八年 一三四頁

(5) 高橋久子判事はいとも簡単に政教分離の厳格適用を主張しているが、例えば、教育界の次のような例はどうするであろう。『産経新聞』平成十年(一九九八年)七月二十八日によれば、金沢市の学校では給食の時間に「合掌」という挨拶が、宗教に関係するということで自粛されていると言う。宗教教育の要素を抜き取られた教育で、教育は日に日に荒廃に向かって進んでいるのである。日本の社会には宗教の意義、宗教教育の意義を認める人は数多くいながら、現実には、社会から宗教的要素が日に日に消えて行き、教育からは宗教教育の要素が日に日に消えていき、教育は生命力を失っているのである。

高橋判事は宗教に対する浅い認識のもとに憲法二〇条の安易な文理解釈をしたのであろうが、ならば憲法二〇条の厳格な政教分離の規定はどう解すべきなのか。水は摂氏四度のときに最小体積となる。グラフで考えて、 x 軸を温度、 y 軸を体積とすると、摂氏四度のとき水の体積 y は最小になるということである。政教分離の規定はちょうどこの水の温度と体積の関係になぞらえて考えることができる。もし、政教分離を厳しく適用していく度合いを x 軸で表し、それによってもたらされる信教の自由、信仰の自由の妨害される度合いを y 軸で表すとすると、摂氏四度のときの厳しさのときが、信教の自由、信仰の自由にとつてもっとも快適な、適正なときとなる。そして憲法の規定を、摂氏零度のときの状態で規定するとすればどうなるか。政教分離の原則を厳格に適用するような方向での規定になるはずである。すなわち憲法の規定は、摂氏零度の時点での規定なのだということである。

(6) マックス・ヴェーバー(大塚久雄・生松敬三訳)『宗教社会学論集』みすず書房 一九七二年 五頁

(7) 小堀桂一郎『東京裁判―日本の弁明』講談社 一九九五年 五六五頁

(8) 例えば、辻善之助の『日本仏教史』(第一〇巻・近世之部)(岩波書店 一九五五年)を見ても、江戸末期の仏教寺院の退廃は相当なものである。江戸時代、約二世紀半、「寺請制度」によって行政の末端に位置づいていたのであるから、その点でも退廃するということは極めて自然な成り行きである。民衆の怨嗟は相当あったようだ。したがって「廃仏毀釈」は神道の横暴によるものとするよりも、民衆の長い間の怒りと解すべきであろう。たしかに「廃仏毀釈」は明治政府の成立にもなつて出た「神仏分離令」がきっかけとなつてはいるが、それが直ちに「廃仏毀釈」を指示したわけではない。それが「廃仏毀釈」に至つたのは、それ以前に民衆の怨嗟を受けていたからである。神道は広い意味ではそのなかに国学を生み出し、幕末の国家危機に際会して明治維新のエネルギーを生み出したのであるから、その自負から神道が多少横暴になつて「廃仏毀釈」にかかわつたところがたしかにあるが、「廃仏毀釈」の本体はあくまでも仏教の退廃に対する民衆の怒りであつたらう。

「廃仏毀釈」に明治政府が直接に積極的にかかわつたかどうかは、いま直ちには言えないが、明治政府としては「廃仏毀釈」を大々的に咬したり、意図的に放置したりすることはできなかつた状況があることも考慮に入れておかなければならない。と言うのも、明治政府には仏教の側から受けた恩義があつた。仏教全体としては、幕末にあつて、危機を傍観しているだけであつたが、仏教のすべてが無行動であつたわけではない。真宗西本願寺は、徳川幕府への怨念か、明治政府の成立に、その財政面で莫大な貢献をしているのである。西本願寺にはそのこの大名とは比べようもなく財貨を蓄えていたが、西本願寺はその金蔵を空にして明治政府を財政的に助けたのである。その功があつて、真宗は明治になつて「真宗」という宗名を用いることができるようになり、親鸞は明治天皇によつて「見真大師」という大師号を与えられたのである。このような周辺の事情を考えたととき、「廃仏毀釈」を神道や明治政府のせいにするのはまちがつていゝと思われる。