

日本人の反宗教性

日本人の宗教意識と習俗論をめぐって

櫻井 園 郎

目次

序

一 宗教習俗論と宗教意識

1 津市地鎮祭訴訟・愛媛玉串料訴訟と「習俗」論

2 「習俗」の社会的意味

3 日本社会と「習俗」

4 聖書と「習俗」

5 日本の宗教と「習俗」

- 二 宗教的寛容と宗教意識
 - 1 日本人の「宗教」概念
 - 2 集团的・無意識的宗教意識
 - 3 宗教的寛容論
 - 三 日本人の反宗教性
 - 1 宗教習俗意識と反宗教
 - 2 宗教的寛容と反宗教
- 結

序

人間は神によって創造されたものとして、墮落の後もなお、神のかたちの残滓において、神を知り、宗教の種子・神的感觉のゆえに、神への礼拝という宗教的傾向を持っている。ただ、生まれながらの人間は、神知識を有しつつも、正しい神認識ができず、神知識を歪曲・抑制するために、神を神ならざるものに変え、神ならざるものを神に代えてしまう傾向を持っている。^① この人間の宗教性は、日本人においては、神道および仏教という二重宗教籍、正月における総国民的初詣、春秋両彼岸における国民的墓参、盂蘭盆会、七五三、桃の節句および端午の節句、葬儀および年忌法要、建物建築着工時の地鎮祭、自動車購入時のお祓い、入学試験合格祈願、自動車への護符の貼付、お守りの

携帯、占いおよび宗教治療の繁盛、新興宗教の隆盛、宗教書的大量出版等々において明らかとなる。

しかし、この神知識の歪曲・抑制は、一面では、「宗教性」として現われつつも、神を神として崇めないという意味において、神の無化であり、神の根底的否定でもある。それは自らを神の位置に据えることを動因とする罪の性質の当然の現われであり、直截的に、無神論、不可知論等、神を否認する形態としても現われる。これは自己を神化するという意味においては神の偽造化であり、人間の宗教性の一つの現われと見るべきであるが、「神」の一般的否定をその要因とするという意味において、神への礼拝という宗教の本質を否定する「否宗教」とも表現可能である。歪められた神知識は、一方において、神を偶像化し、神を神以外の物に代えるという神の偽造化として現われ、他方において、神否定の主張として現われるのである。

その宗教性に基因する日本人の宗教行動は、一面において、神の偶像化ないし偽造化した神礼拝という形態をとるが、その反面で、「宗教」に強い違和感を感じ、「宗教」を嫌避し、「宗教」を拒絶する傾向としても現出している。つまり、日本人の行動は、一見、宗教を維持擁護し、その助長発展に寄与しているかの如くに見えるが、その実、宗教をして宗教たらしめず、宗教を世俗化し、非宗教化して、宗教を卑しめるようにも見える。とはいえ、衆目周知の如くに、それをして「無神論」と断ずるには大きな躊躇があり、正当ではない。これは、神を直接的に否定する「否宗教」とは異なる。明らかに心の問題としては、「宗教性」を持ち、断じて「宗教性」の否定を是としないが、その表層的な行為表現においては、「宗教」を回避しているのであって、内的には「宗教性」を持ちつつ、外的には「否宗教性」を表わしているのである。

これを本稿では「反宗教性」と捉え、日本人の持つ「宗教習俗」論および「宗教的寛容」の意識を手がかりとして、日本人の反宗教性について考察したい。

一 宗教習俗論と宗教意識

1 津市地鎮祭訴訟・愛媛玉串料訴訟と「習俗」論

津市地鎮祭訴訟以来、特に神社神道式の宗教的儀式を「宗教ではない」と主張する論拠として「習俗」という言葉が盛んに用いられるようになった。「津市地鎮祭訴訟」とは昭和四十年（一九六五年）一月十四日、三重県津市主催のもとに同市体育館の起工式（地鎮祭）が神職の司式により神社神道式により行われたのに対して、同市議会議員のS氏が地鎮祭のための公金支出は憲法二条・八九条に違反するとして、市長に対して賠償を求めて提起した事件である。津市地鎮祭訴訟の第一審の津地裁が「地鎮祭は宗教的活動というより習俗的行為と見るべきである」として原告の請求を棄却した（昭和四十二年（一九六七年）三月十六日判決）のに対して、第二審の名古屋高裁は「神社神道は宗教であり、地鎮祭は習俗的行事とは言えない」とした（昭和四十六年（一九七一年）五月一日判決）。最高裁はいわゆる「制度的保障論」「目的効果論」を打ち出し、地鎮祭は「社会の一般的慣習に従った儀礼を行う」という専ら世俗的なもの」と認定するに至った（昭和五十二年（一九七七年）七月十三日判決）。以来、神社神道式の行事が公共機関および公立学校の中に宗教とは関係のない「習俗的儀式」として導入されてくることになる。^②

ここで、「制度的保障論」とは、憲法の政教分離規定は「国家と宗教との分離を制度として保障することにより、間接的に信教の自由を保障する」ものであるとして、「信教の自由」と峻別し、「完全な政教分離は不可能である」と断じて、政教分離には一定の限界があるものとし、憲法二条で禁止されている「宗教的活動」を限定的に解釈する立場である。また、「目的効果論」とは、憲法二条で禁止される「宗教的活動」を、「当該行為の目的が宗教的意義

を持ち、その効果が宗教に対する援助、助長、促進または圧迫、干渉等になるような行為に限る」とする立場である。つまり、「宗教的活動」とは宗教的「目的」を持ち、かつ、宗教的「効果」があるものに限定するものである。そもそも憲法二条・八九条における政教分離規定は、表面的には「宗教一般」について規定しているように見えるが、本来的に「宗教」とは「神社神道」を指し、「政教分離」とは「国家と神道との分離」を意味するものであった。^③ それがこの判決を期に「国家と宗教一般との分離」に転換され、更に「神社は習俗」と言つことによつて「神社は宗教ではない」とされ、結果的に、政教分離規定によつて国家から退けられる宗教とはキリスト教や新興宗教あるいは仏教に限られるものとなったのである。言つまでもなく、この立場は「神社は宗教に非ず」として、神社参拝を強制していた戦前・戦中に逆行するものである。^④

靖国神社への玉串料等の奉納に使用した公金の賠償を求める愛媛玉串料訴訟の第一審の松山地裁は宗教的意義を持つ違法の行為と認定した（平成元年（一九八九年）三月十七日）が、第二審の高松高裁は、「一般人にとって神社に参拝する際に玉串料等を支出することは過大でない限り社会的儀礼として受容される」とし、「深い宗教心に基づく」行為でなかったから、違法に当たらないとの判断を示した（平成四年（一九九二年）五月十二日）。ここでは「習俗」という言葉を用いず、「深い宗教心に基づかない」「社会的儀礼」として宗教的評価をしている。それに対して、最高裁判決（平成九年（一九九七年）四月二日）は、「既にその宗教的意義が希薄化し、慣習化した社会的儀礼にすぎないものになっているとまでは到底いふことができず、一般人が本件の玉串料等の奉納を社会的儀礼の一つにすぎないと評価しているとは考え難い」とし、「本件玉串料等の奉納は…世俗的目的で行われた社会的儀礼にすぎないもの」とはいえないとし、その違法性を認定した。

2 「習俗」の社会学的意味

「習俗」とは、「生活の様式、作法、慣習、偏見など、国民や時代によって、さまざまな姿をとっている」が、「日常の行為の中で、善・悪に関係ありと見られている慣習」である。^⑤ それは「その規範がかなり明瞭な集合的、かつ継続的、反復的行為を規整し、伴っている場合にそう呼ぶ」のであり、^⑥ 「習俗」とは、一定の社会を構成する人々に記憶され、行動を規定する社会的慣習のことで、社会共同体の認識及び行動の準拠する共通のあり方の基準、社会的規範なのである。従って、当該社会の構成員は習俗によって共同体的に認知された一定の行動へと促され、習俗によって拘束されることになる。^⑦ 習俗はこのように拘束力を持つから、習俗に従う限り安全は保障されるが、その反面、習俗に従わない者には制裁が及ぶことになる。いわゆる「村八分」が、その場合の典型的な制裁の型である。従って、制裁を受けずに、安心して生活するには習俗を守ればよいわけであるが、習俗は必ずしも明確ではない。むしろ、極めて不明確で、曖昧、主観的な様相を呈しているものである。そこで、最も無難な生き方は周りの人々のすることを真似るといふことで、常に周りの人々の行動を気にし、外の人々と同じ行動をするようになる。これこそ「赤信鳥皆で渡れば恐くない」の心理である。^⑧

「習俗」という言葉には、「珍奇な習俗（慣習・風俗）」というニュアンスも含まれている。「縄文時代の習俗」「人の習俗」「地方のお正月の習俗」などという場合がそうである。^⑨ 一般の人々が「習俗」と言う場合にはこのような意味であることが殆どである。その意味では、「神社参拝は習俗」という表現の背後には神社参拝は古くさい、前近代的な慣習・風俗ということが含意されているのかも知れない。否、宗教はそもそも前近代的な珍奇な慣習・風俗なのだということなのかも知れない。それは論理的に説明のつかないことを意味し、それゆえ無批判的な服従が要求されるものともなってくる。この際、キリスト教の習俗は信者でない者には無関係だが、神社の習俗は日本

人全員に及ぶとされる点に問題がある。つまり、神社神道の儀式は日本のあるいは日本人の習俗であると断定することによって、神社神道の儀式は拘束力、強制力を持つ「法」になってしまうのである。

「習俗」には、社会の慣習・風俗であり、皆が行っていることという意味も含まれている。それが守られるのは「自分一人だけ風変りなことはしないでなるべくまわりの皆のしているようにしよう」という気持ち⁽¹⁰⁾ からであると言われているが、⁽¹⁰⁾ 多数のすることは正しいと誤解すると大変なことになってしまう。九十九パーセントの国民が神社神道を習俗と想っているから、それを習俗としてよいのだろうか。九十九パーセントの国民がエホバの証人になつたなら「輸血禁止法」を制定してもよいのだろうか。九十九パーセントのキリスト教徒が十パーセントのイスラム教徒を抹殺してもよいのだろうか。ここで、多数者は何事でも少数者を支配できるとする「絶対多数支配論」と多数決原理が適用できる限界があるとする「制限的多数支配論」について考察してみなければならぬ。⁽¹¹⁾

九十九パーセントの国民が神社は宗教ではなく習俗であるを意識していたとしても、それを一パーセントの国民に強制することなど許されないのは当然である。生命に執着しない信仰者にとって輸血拒否はさほど不自然とは思われないとしても、これは他人に強制できることではない。⁽¹²⁾ 同様に、たとえ九十九パーセントの国民が「宗教ではない」と意識しているとしたところで、宗教が宗教でなくなるものではないが、仮に宗教ではないとしたとしても、それが一パーセントの国民の宗教的信仰に反するならばそれを強制することは許されないことである。⁽¹³⁾

3 日本社会と「習俗」

社会規範には「法」、「道徳」、「習俗」の三種があるとされているが、日本においては、共同体の構成員を拘束する規範としては「習俗」が圧倒的な力を持っている⁽¹⁴⁾。イエ、ムラ、マチ、クニ、カイシャ等、日本の中のあらゆる共

団体において、習俗が規範として、重要な機能を営み、日本社会の構造を支えている。⁽¹⁵⁾ これは日本人の「集団主義」と深い関係がある。日本人の集団主義とは、決して全体主義的なものではなく、相互依存（親身になった相互扶助が不可欠であり、人間本来の姿とする理念）、相互信頼（自己の行動に相手も意図を察してうまく応えてくれるはずだという相互の思惑）、対人関係の本質視（一旦成立した間柄を尊重し、持続させようとする事）という三つの基本的属性を有する「間人主義（Contextualism）」なのである。⁽¹⁶⁾ 日本人の行動を多く拘束し、規律しているのはこの間人主義という社会規範である。それを多くの日本人は自己の内面に内面化して自己の要求と一致させる（社会規範の内面化）か、外部の圧力に押されて当該規範に同調してしまう（規範同調行為）ので、日本人の行動には集団性が出るのである⁽¹⁷⁾。その際、日本人の行動にはウチとソトとを区別し、ウチには均質化の力が働く。本当に理解されているか否かを問わず、ウチには融和と団結の感情が生まれ、同一の行動に向いてしまう。⁽¹⁸⁾ それは理屈と理解の積み重ねにより論理的に作られた「法」や善悪を基準とした「道徳」によって規律される社会ではなく、既にあるもの・旧来なされてきたものを無条件で尊重し、それをそのまま延長しようとするものである。その規範は論理や善悪とは別の種類に属する「習俗」なのである。

日本社会は「タテ社会」などと言われると、日本は「上位下達」型の権威主義的な意思決定がなされ、強い指導力によって引き回されている社会だと誤解されがちであるが、実は全く逆に、意思決定も指導力も貧弱なのである。欧米の集団においてはトップが決断して適切に指導するのが当然の姿であるが、日本では周りを見回して大勢の赴くところを見定めてからでないと決定が下せない状況にある。いわゆる「ボトム・アップ」である。⁽¹⁹⁾ 日本のリーダーは自由に自己の成員を動かして事を運ぶどころか、逆に引きずられてしまうのである。逆に言えば、リーダーの権限が非常に小さいのである。決断ができなくてもリーダーがつとまるし、決断を鈍るリーダーも少なくない。どうして

も決断しなければならぬときには直屬の部下と相談して決断するのが常となっている。⁽²⁰⁾ 日本では何事にも明確なルールが確立されていないので、ちょっとしたことにも「タタ」と相談したり、寄り合って決めなければならぬ。戦後の日本は、それを「民主主義」と同視し、誤解してきたのではないだろうか。日本社会の癌は、「人」には従っても、「ルール」に従うという伝統をもたない日本人の習性にある。⁽²¹⁾ そのような「ルールなしの社会」のルールこそが「習俗」なのである。習俗は社会学的には規範であるが、ルールそのものではなく、「人間関係」だからである。

4 聖書と「習俗」

マルコ七章のパリサイ人・律法学者と主イエスの問答には、「言い伝え」(三、五、八、九、一三節)、「しきたり」(四節)という言葉が何度も出てくる。単純に読めば、それらは「習俗」を意味するようにも思える。その結果、「神の法」を捨てて「習俗」を堅く守り(八節)、「習俗」によって「神の法」を無効にしている(一一三節)と非難されていると理解することもできるかも知れない。しかし、この「言い伝え」は日本的な習俗ではない。本来、神の法の注解、注釈、解釈、細則なのである。それでも、人間の解釈によって神の法を無効にってしまうのですから大変である。たとえ、神の法に根拠を持ち、動機としては純粹であったとしても、それが強調され、重視されるとき、んでもないことになってしまうのである。⁽²²⁾

出エジプト後の主の言葉は「あなたがたはあなたがたが住んでいたエジプトの地の習わしを真似てはならない。また私があなたがたを導き入れようとしているカナンの地の習わしを真似てもいけない。彼らの風習に従って歩んではならない。あなたがたは私の定めを行い、私の掟を守り、それに従わなければならない。」(レビ一八・三〜四)、「あなたたちは彼らの神々を拜んではならない。また、彼らの風習に習ってはならない。」(出エジプト二三・一四)である。

この「習わし」、「風習」は「習俗」と同義である。(21)では、「宗教」であるのか、「習俗」であるのかは問題とされない。彼らの「宗教」は採り得ないのみならず、彼らの「習俗」もまた採り得ないのである。あるいは、「習俗」には「宗教」を含んでいるのかも知れない。習俗に対する私たちの対応を示唆するものである。

「あなたがたは私の戒めを守り、あなたがたの先に行われていた忌み嫌うべき風習を決して行わないようにしなさい」(レビ「一八・三」)。神の法に従い、習俗に従わないのである。「主がイスラエルの人々の前から追ひ払われた異邦人の風習、イスラエルの王たちが取り入れた風習に従って歩んだ」(列王一七・八)り、「あなたがたが私の掟に従って歩まず、私の定めを守らず、あなたがたの回りにいる諸国の民の習わしに従った」(エゼキエル一一・一二)結果、イスラエルの民は主の裁きを受けた。「異邦の民と交わり、その習わしに習」(詩篇一六・三五)ったのはイスラエルの民であった。

5 日本の宗教と「習俗」

宗教は絶対的価値を前提とし、絶対的基準を提示するものであるが、日本の場に展開された宗教においては「絶対」に関する意識が極めて希薄である。日本の神道はある意味において日本人の心の故郷的な宗教であるが、(23) 絶対的な価値観を持たないのが特徴である。「レリギオ」の訳語の考察に当たり、法学者の西周や政治家の福沢諭吉等が「法教」を主張したのに対して、靈南坂教会の開設者小崎弘道は神道を強く念頭に置いて「宗教」を主張したと言った。「レリギオ」には聖典や教義が不可欠であるが、神道にはこれらが欠けているからである。(24) 神道とは、絶対的な価値観を持たない、不安定な宗教なのであるが(25)、その神道ないし神道的発想が長く日本社会を支配してきたのである。神道は現実を超越する原理を立てることなく、現実があるがままに受容していく生き方をとる。(26) 神道は存在をそ

の根底において善なるものと受け止め、無条件に肯定するので、善悪の区別という観念がない。(27) 神道の信仰行為の中心は祭であるが、今日においては祭は世俗化し、神道的諸行事も世俗の慣行として維持されている。神道は信仰告白を要しない宗教であり、祭儀を通じて維持されるものであるから、容易に世俗の慣行と化しえ、神道的意味が忘れられて世俗の行事と化しているものも少なくない。その意味で神道は習俗と一体化していると見ることも可能である。(28)

仏教が伝えられても、仏教も神道的な発想で理解し、「仏典」等々に従ってではなく、勝手に作り出した儀式や迷信や信心が「日本仏教」を特徴づけてきた。いわば、習俗に従った仏教、習俗的仏教である。正道、本物は堅苦しく、日本の風土にそぐわないのである。(29) 偽物、紛い物、邪道に流れ、むしろ、それが主流となってきたのが日本仏教の姿ではあるまいか。『もどき』好きの国の『仏教もどき』である。(28) 葬式と仏教の結び付きも、国策によるものはいえ、仏教以前の自然崇拜的、民俗的葬法を仏教の宗教として取り入れ、死を忌み、死の汚れを怖れる日本人の精神に取り入り、葬式および墳墓の管理を寺院が引き受けることになり、(29) 仏教の習俗化に荷担することになった。

日本人は宗教を習俗的に理解するとともに、宗教を習俗化し、習俗を宗教にしてしまっている。従って、「地蔵」は習俗であり、「葬式」も習俗であり、仏教も神道も習俗であると意識されるのである。習俗と宗教が混交し、渾然一体となっている。日本社会においては習俗は宗教ではない(21)から、宗教でない習俗は見いだされない程である。従って、宗教的行事の習俗論は宗教を「宗教」以外の言葉に置き換えたただけのことに過ぎないと言つべきである。

二 宗敎的寛容と宗敎意識

1 日本人の「宗敎」概念

日本社会において「宗敎」という語によって意味するものは一見明らかによつて、実は、全く不明確である。例えば、行政庁の取扱である。宗敎法人法は宗敎団体に法律上の能力を付与することを目的とする法律であり(一条一項)、当然、対象である宗敎団体について明確に定義することが要求されるわけであるが、実際には、極めて不十分である。第一に、同法は「宗敎上の行為を行うことを制限するものと解釈してはならない」と規定し(一条二項)、宗敎団体とは「宗敎の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を強化育成することを主たる目的とする」団体をいふものと定義する(二条)が、そこにいう「宗敎」の意味が全く不明確である。本来ならば、宗敎団体の定義に当たつては宗敎を定義して進むのが順当であろうが、宗敎の定義ができないために、宗敎団体は「礼拝の施設を備える神社、寺院、教会、修道院その他これらに類する団体」(これらの)団体を包括する教派、宗派、教団、教会、修道会、司教区その他これらに類する団体」を指すものと定義せざるをえなくなつて(二条)。同法が、宗敎を規制の対象とする宗敎法ではなく、社会的実態としての神社、寺院、教会等に法律行為能力を付与することを目的とした私法であるとするなら、それで事足りるかもしれない。しかし、より現実的で深刻な問題が行政の現場において発生している。宗敎目的の使用を禁止・制限する公共施設は全国的に少なくない。宗敎目的の使用を禁止・制限する以上、当然の前提として、宗敎が明確に定義され、何が宗敎であり、何が宗敎ではないのかが判然としていなければならない。そうでないなら、「公務の執行」が極めて主観的・恣意的なものとなり、国民の権利義務を侵害する結果とならざるをえないからである。しかし、現実はそのではなく、キリスト敎的観点からは明かに宗敎的行事と見られるものが公共施設

を用いて行なわれ、公共団体やその機関が主催・共催・支援等していることも少なくない。このような「一見明らかであつて、実はそうではない」のが日本人の宗敎観の特徴とは言えまいか。であるとすれば、日本において「宗敎」を論議することは極めて厄介な問題にならざるをえない。

旧憲法下においては「神社は宗敎に非ず」とされ、神社は国家の機関、その建造物は国家の営造物、神主は国家の官吏とされ、神社参拝は国民の公法上の義務とされていた。旧憲法も「日本臣民八安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信敎ノ自由ヲ有ス」(二八条)との規定を有していたから、神社を宗敎としたのでは神社参拝の強制をできないことは明かである。その反面、「神社は宗敎に非ず」とすると、神社参拝を公法上の義務(臣民たるの義務)化することが可能となり、信敎の自由をもって神社参拝に對抗することが許されなくなる。信敎の自由は臣民たるの義務の上でのみ容認されていたに過ぎないからである。「神社は宗敎に非ず」なのであるから、諸外国の場合とは異なり、日本では「国敎」は存しなかった。「神の社」へ行き、「神を参拝」し、「現神人」が統治していたとしても、日本はあくまでも「無宗敎国家」であり、「宗敎的中立国家」だったのである。

それこそ「国家神道」の本質であろう。「神社は宗敎に非ず」は単なる言辞の問題に過ぎず、神社が宗敎であることは明白である。その認識の上になつていたのが連合国であった。日本の敗戦を目前にし、戦勝を明確に意識にした一九四五年七月二十六日、合衆国大統領、中華民国政府主席、グレート・ブリテン国総理大臣によつて出された「ポツダム宣言」は戦争終結の条件(第五条)の一つとして、「言論、宗敎及思想ノ自由並ニ基本的人權ノ尊重ハ確立セラルベシ」(第一条第二段)と規定し、「宗敎の自由の確立」を入れている。ここに「宗敎の自由の確立」とは、国家神道の廃棄にあることは明白である。それを受ける形で、「日本国民の総意に基づいて」公布されたのが現憲法であった。従つて、現憲法が「政敎分離」によつて意図していることは、第一に、「国家と神道との分離」であつたの

であり、「宗教＝神道」というのが政教分離における憲法制定時の意識なのである。

しかし、次第に、歴史を離れ、抽象的・一般的に「宗教とは何か」を問題にするようになり、津市地鎮祭訴訟を転機として、幾つかの「政教分離訴訟」を通じて、次第に「神道 宗教」とされ、「宗教＝キリスト教」ないし「宗教＝新宗教」と意識されるようになってきた。参議院で廃案とされたものの、昭和四十九年（一九七四年）に衆議院を通過した靖国神社法案は「靖国神社は宗教ではない」と明瞭に規定する。⁽³⁰⁾ 現在では、キリスト教会による公共施設の利用の拒絶と対照的に、公立小中学校では神主が来てフル開き祭を執行し、国および地方公共団体の公用車は神社のお祓いを受け、公共工事では当然のように地鎮祭が行われている。

「神社は宗教ではない」が再来している。それが日本人の「宗教」概念なのである。勿論、現代人の知識として、「宗教らしい」との認識がないわけではないが、「宗教とは言い切れない」というのが意識であろう。年に一度正月にはほぼ全国民が神社仏閣に詣で、柏手を打ち、合掌し、祈念するにもかかわらず、「宗教的行為をした」との意識を欠くのが大多数ではあるまいか。伊勢神宮や京都・奈良の仏寺などには数多くの観光客や修学旅行生が訪れるが、やはり、宗教的感覚は皆無に近いであろう。孟蘭盆や彼岸に墓参するのも一般的な国民的行事と化し季節的ニユースの題材とされているが、墓参者の宗教意識がどれほどあるのか。保育園・幼稚園・小学校低学年では正月や七夕などに神社を参拝させ、願い事をさせているが、指導する教諭に宗教的行為を強いているとの認識が全く欠如している。学校では食前に合掌させ、級友の葬式に全員で参列させ、校長の「黙禱!」の号令で全校児童生徒に祈りを強制している。反戦という観点から靖国神社参拝には猛反対する政党も、伊勢神宮参拝だとなりを潜め、国葬・公葬に文句一つ言わない。公有地に「忠魂碑」を建て、地蔵を建てるのも同様であろう。そして、それでも日本人の大部分が自分を「無宗教」「宗教的中立」だと思っているのが現状である。

日本人に「宗教」の概念が不明確なのは、何ら正式な・体系的な宗教についての知識がないからではなからうか。あるのは、せいぜい興味本位のテレビジョンの報道や週刊誌の記事や断片的な知識に過ぎない⁽³¹⁾。公立学校では「宗教教育の禁止」を「学校で宗教に触れることの禁止」と誤解し、また、その理由として、宗教はまやかしてであり、学校は科学的な無宗教の立場を堅持すべきであるからである等と思いついでいるようである。その一方で、日本的宗教行事は全く無批判のまま習俗として教育の場に引き上げられてきている。

一九七〇年頃から、いわゆる悪徳商法被害が全国に広がり、高額・大量被害が発生し始めた。マスコミ等ではこの被害を「欲ばけ」のせいにする傾向が目立つが、必ずしもそうとは言えない。悪徳商法被害の大きな原因の一つは「契約の知識の欠如」「法的知識の欠如」にある。実はこの時期は第三次宗教ブームとも期を同じくし、新興宗教被害も取り沙汰され始め、その原因の一つには「宗教の知識の欠如」が上げられている。日本的契約意識や日本人の法意識が悪徳商法被害を助長・増大させたと同様に⁽³²⁾、日本流の宗教意識が新興宗教被害を誘発しているものと思われる⁽³³⁾。悪徳商法被害の防止に消費者教育が重要視されると同様に宗教被害の防止には宗教教育が欠かせない。

2 集団的・無意識的宗教意識

「信仰」を神への絶対的信頼と定義すると、信仰は個人的・主観的・意識的な人間の営みと言うことができよう。しかし、日本人の大多数は個人的な自覚がないまま、履歴書には「仏教」あるいは「宗」と記載し、入社試験の面接や外国で問われると「仏教徒」と答えると言われている。⁽³⁴⁾ 宗教的所屬の意識は存しても、自覚した信仰・意識した信仰は存しない。それこそ日本的宗教意識の特質である。

祖先崇拜が日本人の宗教意識の根底にあるが、それは絶対的な神を求める信仰とは異なり、根源的な祖先を求める

宗教的傾向である。それは信仰者による神との間の契約的意思表示である信仰とは異なり、祖先に対する一方的な思い入れである。「信仰」と区別するため「信心」と呼ぶとすると、信仰は意識下で説明可能であり、教育によって知得しうるが、信心は無意識に作用し、多くは集団的な慣習的行動を通じて伝承される。正月の初詣、盂蘭盆や彼岸の墓参、先祖の年忌法要等々である。それはキリスト教的な救済の意識とは次元が異なり、個人もそれに救いの意識を持つてはいないが、そこに何がしかの安心を感じてはいる。⁽³⁵⁾ 日本人は民族的な集団的・無意識的な幽の世界に帰することによって安心を求める傾向があり、これが個人の意識しない深いところで個人の思想や生き方に大きな影響を与えている。⁽³⁶⁾ キリスト教は信仰をあくまで個人の次元の問題であるとするから、たとえ教団組織に属したとしても、信者個人は個人として神に対峙している(一対一の契約的信仰)。それに対して、日本人の信心は、個人の意識としては極めて曖昧・不鮮明であるが、集団としては極めて根強いものとして現われる。⁽³⁷⁾

その集団は通常、イエやムラであり、⁽³⁸⁾ それが日本人の帰属意識の源となっている。「祖先崇拜」とは言うものの、現実には、それほど宗教心があるとは思えない。そもそも個人的な信心を問題とせず、主としてイエへの帰属意識の函養を重要なポイントとしているからである。たまたま仏壇があればそれを使うにしても、別に仏壇を使う必然性はないのである。⁽³⁹⁾ 子供が生まれた時から、母親がどこある度に祖先の話をし、親の有難みを説き、食前に手を合わせることを教え、「姓」への執着心を養うことによって十分にその本旨を全うできるのである。⁽⁴⁰⁾ 神社を使うようになったのは天皇を父とする政策のためである。このような「宗教」は集団の単なる慣習と見えるのであるが、実は習俗となり、「集団の規範」となっているのである。例えば、生存中疎遠であった親族でも、葬式となると、仕事を休み、計画していた行楽や旅行を取り止めてでも、駆けつけようとするのは「宗教心」ではなく、集団の規範の強い業であろうと思料する。

日本人の規範意識は、西欧的・キリスト教的な規範意識とは根本的に異なる。神の言葉が文字として書き留められ、それが個人と社会の唯一の規範になるといって「客観的規範」に対して、日本人の規範は集団への帰属という曖昧模糊としたものである。あるいは習俗として、あるいは宗教的なものとして示されるが、極めて主観的である。そもそも東洋の法意識は規範内容の秘密主義にあるから、規範の内容を具体的に、客観的に知り、それに従うということは無理である。「規範の内容を知らずに規範に従え」というのである。その意味することは、集団に帰属し、集団の行動に従えということである。規範内容を知らないのだから、規範の要求を実現することは不可能であり、行動の自己決定ができない。具体的には、隣が何をしているか、周りの人がどうしているかを常に気にしながら、「皆と同じこと」をする以外にはない。意識的・主体的に規範を守るといふ意識ではなく、無意識的・集団的に行動を共にするだけである。従って、この社会での善悪は集団と行動を共にするか否かで判別されることになる。⁽⁴¹⁾ 集団の行動に従わない者、即ち集団の秩序を乱した者に対する制裁が「村八分」⁽⁴²⁾ である。そして、そのような規範意識を支える意識が「恥」の意識である。西欧的な規範の違反に対する「罪」の意識とは異なり、「恥」は無意識的・集団的行動を促進する。恥はムラの規範意識であるから、普遍性がなく、ムラの中でのみ妥当する規範意識である。⁽⁴³⁾

3 宗教的寛容論

宗教的曖昧さや集団的・無意識的宗教意識から帰結する日本人の宗教意識に、「宗教的寛容」がある。この「宗教的寛容」の精神も日本人の宗教意識の大きな特徴の一つである。元々、宗教とは何かが明瞭ではなく、集団的共同行為を実行してきただけに過ぎないのであるから、「宗教的寛容」といっても自ずと、西欧における「宗教的寛容」とは異なる。汎神論や多神論の宗教的環境にあるわけであるから、一見、宗教的に寛容に見える。「正月は神社に初詣

結婚式は教会で、葬式はお寺で」といっつのは宗教的に寛容なのだろうか。実は、宗教的に不貞節・だらしないということなのではないだろうか。そもそも、宗教について殆ど無知識であり、内容も知らずに拝んでいるのであるから、宗教的に淫らなだけである。

聖書は宗教的「非寛容」を本旨としている。旧約聖書には「姦淫」「淫行」「姦通」という言葉が非常に多く用いられているが、人間の男女間における淫らな行為を文字通りに意味している箇所は極めて限られており、大部分の箇所においては、神が民に向かつて「あなたがたは姦淫を犯した」「あなたがたは姦通をしている」「あなたがたは淫行にふけてる」等と叱責している。そこで語られている「姦淫」等の意味は、(1)外の神々に仕えること、(2)偶像礼拝をすること、(3)神を捨てること、(4)神を忘れること、(5)神から離れること、(6)神との契約を破ること、(7)神の律法を破ることである。これらは一つの同じことの各側面を言い表しているに過ぎず、一言で表現すれば偶像礼拝とということである。つまり、聖書は偶像礼拝を「姦淫」等と呼ぶわけである。当然、それには神との間の婚姻関係が前提とされている。「私はあなたがたの神となり、あなたがたは私の民となる」という関係は、全人格的な契約関係であり、人格的な契約関係の典型である婚姻（夫と妻の関係）にたとえられている。⁽⁴⁵⁾それはレビ記一章においても明瞭であって、アモン人の神モレクを礼拝する行為を「淫行」と呼び（五節）、⁽⁴⁶⁾霊媒や口寄せに頼る行為を「淫行」と呼ぶ（六節）。

観点を別にすれば、日本人の宗教意識も「少数者にまったく寛容でなく、⁽⁴⁷⁾絶対的非寛容である。だからこそ、キリスト教の伝道が困難となり、各地でキリスト者が村八分にあうわけである。自衛官合祀訴訟最高裁判決（最高裁昭和六十三年六月一日判決）において裁判官は原告に「寛容」を説いたが、原告に対しては提訴以来さまざまの圧力が加えられているという現実を目を向けていない。⁽⁴⁸⁾本当に寛容であるなら、自分は価値を認めないまでもキリス

ト者の宗教を認めることができるはずではある。」「寛容」という仮面を被った「非寛容」が隠れており、それが「習俗」や「ムラの掟」として生きているのである。日本人の「寛容」は、本質的に寛容ではなく、多数者の行為に対して「ノーと言わない」「ことを意味するに過ぎない」。

西欧における宗教的寛容の思想は十六世紀の宗教改革の時代に現われ、国家、政府ないし国教会・公認教会が他の教派の自由を認めることを意味するものであった。その意味で、西欧における宗教的寛容は、多数者による少数者の権利の認容ないし保護という性質を有するものであるが、日本において「宗教的寛容」が語られるのはこれとは全く異質である。自衛官合祀訴訟最高裁判決は、「宗教の自由の保障は、何人も自己の信仰と相容れない信仰をもつ者の信仰に基づく行為に対して、それが強制や不利益の付与を伴うことにより自己の宗教の自由を妨害するものでない限り寛容であることを要請している」とし、山口県護国神社の信教の自由に基づく原告の夫の合祀を受忍すべきものとした。長島裁判官はさらに補足して、「死去した自己の配偶者や近親者を自己の信仰する宗教以外の宗教で慰霊し、あるいは信仰の対象とする者がある場合でも、同様であり、たとえその宗教上の行為に対し不快感を抱いても、これを受忍すべき寛容さが求められている」とした。また、愛媛玉串料訴訟最高裁判決の三好（最高裁長官）（反対意見は「我が国においては、多くの国民の宗教意識にも、その日常生活にも、異なる宗教が併存し、その併存は、調和し、違和感のないものとして、肯定されているのであって、我が国の社会においては、一般に、特定の宗教に対するこだわりの意識は希薄であり、他に対してむしろ寛容であるといつてよい」とする。先に指摘したように、日本人の宗教的寛容は日本人の宗教的曖昧さと日本人の宗教的無関心に由来するが、宗教的意識の希薄さを宗教的寛容と解している点、三好長官の意見はその典型である。⁽⁴⁹⁾そのうえで、「特定の宗教のみに深い信仰を持つ人々にも、本件のような問題につきある程度の寛容さが求められるところである」とするが、明らかに、少数者は多数者の意識に従属すべ

きであるとの見解が採られている。⁽⁵⁰⁾ つまり、西欧における少数者の権利擁護の論理としての「寛容」は、我が国では少数者の権利否定の論理として機能しているのである。

三 日本人の反宗教性

1 宗教習俗論と反宗教

宗教を曖昧化し、宗教を習俗化する日本人の意識構造は、宗教を宗教として認めず、宗教の価値を精々世俗的な統制ないし統一の道具とみなすものである。その結果、宗教的行為は世俗社会の行事の一つと化し、意味の分からない共同行為の一つとなり、⁽⁵¹⁾ 宗教は無意味な強制を地域共同体構成員に課する道具との様相を呈する。その反面、絶対なるモノ・超越的なモノ・無限なるモノ・不変なるモノ・不知なるモノ・恐ろしきモノ等の概念に支えられた正義の基準・行動の規範という色彩は失せている。神礼拝としての宗教は、それが罪のために歪曲したものであるにせよ、単に神ないしその代替物を無意味に礼拝することを強いるものではなく、礼拝を通じてその対象としての神の存在を確認し、神を恐れ、その下に正義を行い、自己の行為を規律する機能を果たすものである。しかしながら、習俗化し、世俗化した宗教にはこの機能は見られない。逆に、カミの名のもとに不品行を行い、不正義を容認し、悪を助長するような傾向すら見受けられる。つまり、日本人は宗教を習俗化することによって、正義の観念を喪失し、それと表裏一体となっている罪の意識を持たなくなったのである。宗教の本質が真の神とその正義とを求めさせることにあるとするならば、日本人の宗教習俗論は、宗教の本質に根底から反する「反宗教」の性格を有するものと表現する

のが適切である。

2 宗教的寛容と反宗教

本来、「寛容」とは、国家、政府、国家的機関、多数者等が少数者の権利を擁護する論理であるが、我が国においては、「社会一般の理解」「社会通念」等といった概念を軸として、権力を有し、多数を占める側が、少数者の権利主張を排斥する論理として用いられてきた。同様に、「宗教的寛容」とは、宗教に対する寛容の精神をいうはずであるが、我が国においては、前記の宗教習俗論と相俟って、宗教の特異性の主張を排し、宗教を世俗に従属せしめ、宗教を排除する論理として用いられている。つまり、宗教的寛容は宗教的多数者に対してのみではなく、宗教的少数者に対しても要求されるというよりも、宗教的寛容はもっぱら宗教的少数者に対してのみ要求されるものとされた結果、個々の宗教がその教理に従って行動することを許さなくなっているのである。それは、言辞上とは正反対に、宗教そのものを主張のないものにするのであり、宗教の否定ではないが、宗教に反することである。ここにも、宗教を無化し、その価値を隠蔽する精神構造が見られ、「反宗教」の色彩を呈している。

結び

本稿においては、津市地鎮祭訴訟・愛媛玉串料訴訟の各最高裁判決を手掛かりに、日本人の宗教意識を宗教習俗論と宗教的寛容という点から考察し、そこに、日本人の宗教嫌いの構造を発見し、それを「日本人の反宗教性」と呼ん

だ。この反宗教性は、しかし、根底的な宗教排除論でないのは明白であり、いわば日本的な宗教性の発露なのである。この反宗教性の把握から、これを宗教性へ、並びに、真の宗教性へと志向させる方途を考察しつつ、日本という場における日本人を対象にした「地に着いた神学」形成の営みを展開・継続させるという可能性も生まれよう。

註

- (1) 汎神論世界の中にあつて、超越神・創造主の知識のない日本人に対する伝道実践的観点から、「神」に代えて「創造主」等の別語を用いる動きがあるが、それは天地の造り主なる神を認識させるための止むを得ない手段として、伝道の特定の局面のみに限定されるべきであろう。なぜなら異教の「神」は真の神の偽造化にほかならないからである。また、伝道実践の現場では、「真の神」「偽の神々」という表現に対する抵抗を回避するために、「神」の語を避けるという傾向があると聞くが、それは弁証・伝道の重要な接点を放棄する行為であるというのみならず、明らかに聖書からの逸脱であり、宗教多元化を志向するものであると言わざるを得ないであろう。
- (2) ちなみに、終戦直後の昭和二十一年（一九四六年）に、内務文部次官は、(1)「地方官衛及び都道府県市町村等の地方公共団体は、公葬その他の宗教的儀式及び行事（慰霊祭、追甲会等）は、その対象の如何を問わず、今後奉行しないこと」、(3)「戦没者のための葬儀その他の儀式及び行事・遺骨の出迎え等をなす場合、教師が生徒児童を引率して参加したり、一般の者に対して参列を強制するがごときことのないよう注意せられたい」、(4)「忠魂塔・忠魂碑その他戦没者のための記念碑・銅像等の建設・並びに軍国主義者または極端な国家主義者のためにそれらを建設する事は、今後一切行わないこと。現在建設中のものについては、直ちにその工事を中止すること」等を通牒している（昭和二十一年十一月一日発宗第五号通達）。横田耕一「日本における政教分離原則の意義」法律時報五八巻九号（一九八六年八月号）一四一―一七頁。
- (3) 神社は宗教ではなく、国家の機関とされていた。したがって、神社の建物は国家の官造物、神主は国家の官吏であるのみならず、神社参拝は「国民の義務」、「公法上の義務」とされていた。
- (4) アルベルト・バイエ『道徳の社会学』（名古屋大学出版会、一九八七年）一七―一〇八頁。
- (5)

- (6) 栗本慎一郎『法・社会・習俗 法社会学序説』（同文館、一九八一年）六九頁。
- (7) 斎藤篤美『日本人の「習俗」とキリスト者』（いのちのことば社、一九八九年）七七頁。
- (8) 従つて、「神社参拝は習俗」ということになる。神社参拝を拒否する者には制裁が加えられることになる。民間レベルでは「葬式は習俗」と解されているので、焼香等を拒否すると制裁の対象になってしまう。「葬式」はあくまでも「宗教」であることを弁明していかなければならない。「無宗教式の葬式」という主張には特に注意を要する。
- (9) 佐藤俊夫『習俗 倫理の基底』（塙書房、一九六六年）一五―一六頁。
- (10) 佐藤・前掲書四二―四三頁。
- (11) 加藤尚武『応用倫理学のすすめ』（丸善、一九九四年）九―九一頁。
- (12) 加藤・前掲書九一頁。
- (13) しかし、一般的にこの言つことは現実の世界では通用しない。例えば、国家を否定し、納税を拒否する宗教とか、「自然教」と称し全裸を旨とする宗教とか、幾らでも好きな宗教を作り出せる国であるからである。既存の神仏基三教を包含できる定義を作れば一応制限可能である。しかし、そうなる、九九％の国民が神道を宗教の枠内に含める定義に異議を唱えるかも知れない。「前提」なしには物事を考察できないのである。ブルンナーは「今日の西欧社会では、……慣習が異常なほどに覆えてしまひ、その結果として法律が異常なまでに増加している」と指摘する。）キリスト教と文明の諸問題』（新教出版社、一九八二年）一七九頁。
- (14) 斎藤・前掲書八三―八四頁。
- (15) 浜口恵俊『日本的集団主義とは何か』日本の集団主義 その真価を問ふ（有斐閣、一九八一年）二二頁。
- (16) 我妻洋『集団主義の心理的要因』日本の集団主義 五三頁。
- (17) 我妻・前掲書六九頁。
- (18) 豊田有恒『神道と日本人 いいかげんな神々がつくつた二千年の行動原理』（ネスコ、一九八八年）一九二頁。
- (19) 中根千枝『タテ社会の人間関係 単一社会の理論』（講談社、一九六七年）一四―一四二頁。
- (20)

- (21) 中根・前掲書四一〜四二、一四六頁。
- (22) 日本の行政庁（お役所）の「通達行政」も同様の問題をはらんでいる。本来、行政庁内部の訓令（職務執行上の命令書）に過ぎないものが、府省令や政令、法律や憲法に違反しているのに拘らず、通達が事実上の最高法規として機能し、法律を捨てて通達を堅く守り、通達によって法律を無効にするような事態も生じている（宝井力編『現代行政法入門(1)』（法律文化社、一九八四年）八三〜八八頁、新藤宗幸『行政指導』（岩波書店、一九九二年）四六、一三三〜一三五、一七八〜一七九頁参照）。
- (23) 本多総一郎『日本神道入門』（日本文芸社、一九八五年）四八頁、豊田・前掲書一〜二頁。
- (24) 豊田・前掲書二五〜二七頁。
- (25) 豊田・前掲書一三二頁。
- (26) 上田賢治『神道のちから』（橋出版、一九八八年）一四二頁。
- (27) 上田・前掲書一六八〜一七二頁。
- (28) 藤原成一『仏教とこの日本 もうひとつの精神誌』（法威館、一九九二年）二八〜二九頁。
- (29) 圭室諦成『葬式仏教』（大法輪閣、一九六三年）一一、七九〜八一、一四三頁。
- (30) 靖国神社法案第二条 この法律において「靖国神社」という名称を用いたのは、靖国神社の創建の由来にかんがみその名称を踏襲したものであつて、靖国神社を宗教団体とする趣旨のものとして解釈してはならない。
- (31) 第五条 靖国神社は、特定の教義を持ち、信者の教化育成をする等宗教的活動をしてはならない。
雑誌の旅行関係の記事の中で、外国で「宗教は？」と聞かれて「仏教」と答え、仏教の教理を尋ねられて何も答えられず恥をかいたという体験談をよく目にする。自分の宗教すら知らないのが日本人の平均像なのである。自分の宗教を知らないでいて、あるいは「宗教」ということについてはっきりとした見解を持たないでいて、他人の宗教をとやかく言うのが日本人でもある。
- (32) 日本人は契約を、欧米のように対立当事者間の厳格な法的関係の設定・維持としてではなく、気心の知れた者同士の協同的關係であると意識するので、契約に対して甘い態度をとり、内容が杜撰で曖昧になる傾向がある。契約を法的関係としてよりも、人間的つき合い関係の延長線で考えるので、契約内容を厳格に考えるよりも、親切にしてくれただから、「良い人だから」ということで安易に契約を締結してしまふ。契約締結もつき合いの延長線にあるから、契約締結に当って内容を厳密に確かめたりすることは、相手方に対して「相手方を信頼しない行為」、相手方に対して失礼な行為、として忌み嫌われ、仮に「悪徳商法ではないか」との疑念を抱いても、第三者（友人、法律家、行政機関等）に確かめることは、「信頼関係を破る行為」と見なされるので、まず第一に相手方セールスマンに確かめることになる。当然のことながら、「大丈夫です。私を信頼してください」との一言で安心し、更に大きな被害に陥る傾向にある。
- (33) 例えば、エホバの証人の信者にどれだけ説明し、どんな資料を渡しても、第三者に尋ねたり、少なくとも、自分で読み、自分で考えることをしないで、所属会衆に報告するから、それは「サタンの誘惑だ」と諭され、納得してしまふ。悪徳セールスマンとの信頼関係と同様、組織帰属に安心感を持つている限り、大きな効果は期待できない。
- (34) 米国ギャラップ社の意識調査では、「世界で最も信仰心の薄い国民」と折紙を付けられてしまふほどである（穂積与四郎『日本人の精神風土と聖書の宗教』八九頁）。
- (35) 磯部・前掲書四六〜四七頁。
- (36) 磯部・前掲書五六〜五七頁。
- (37) 磯部・前掲書一六二頁。
- (38) 明治政府は、天皇を父とする「国家」（すなわち、国をイエスとする思想）観によって、イエスを国のレベルにまで拡大し、国家神道や軍国主義による国民統治を可能にした。
- (39) 祖先崇拜は仏教本来の姿ではない。
- (40) 最近の「夫婦別姓」論議は、一見、強い個人主義的傾向を持つているように見えるが、ここにもイエス志向が根底にあるように思われる。夫婦別姓を主張し、姓へ固執することもイエスの温存に繋がらう。夫婦の平均有子女数が一人未満という少子化現象の中で、婚姻によって一方の姓を選択すると「家が絶える」危機に曝されていたところに「夫婦別姓」論議は大きな光明となって受け止められているという現状もある。拙稿「夫婦別姓」『Friends of Japan』七九号（一九九四年）、河見誠「夫婦別氏論議の落とし穴」『総合文化研究所年報』四号（青山学院女子短期大学、一九九六年）、八木秀次・宮崎哲弥編『夫婦別姓大論議!』（洋泉社、一九九六年）参照。

- (41) 「赤信^号」皆で渡れば恐くない」を逆さ読みした意識である。「赤信^号」皆と渡らぬ、さあ大変」「赤信^号」一人止まれば村八分」なのである。「信号」という客観的な規範に従うのではなく、「皆」という集団と行動を共にすべきなのである。聖書主義に立つ福音主義キリスト教の普及・定着が日本の土壌においては極めて困難な所以である。その難局を回避するために、伝道牧会実践の現場において、日本人の意識にキリスト教を合わせようとする動きが出てくるのも首肯しうる。しかし、そのこと自体、既に規範（聖書）を捨てた行為であることを認識する必要がある。ムラの中でそのイエエとの交際を絶つ、いわば仲間外れにする制裁である。
- (42)(43)(44) 自分のイエエやムラの範囲を超えた、公道や公園の塵を見れば一目瞭然である。既にそこは「恥の領域」ではないのである。外国滞在中に教会に導かれる日本人は少なくない。そこは日本的集団の宗教的領域外だからである。しかし、外国で受洗し、毎週の主日礼拝を厳格に守っていた者が帰国と同時に、教会から離れてしまつ傾向があるのも、同様の理由で説明可能である。
- (45) だからこそ、一夫一婦制なのであり、離婚厳禁なのであり、永遠（終生）の契約なのである。日本では不倫、浮気、売春、帯妾などに対して寛容な風土があり、聖書と際立つて対立している。宗教的寛容と法的寛容と性的寛容とは相互に共通しているように思われる。宗教的曖昧さは法的曖昧さを産み、性的いいかげんさの元となっている。多重信仰は重婚制、宗教的併存は帯妾制、随時的信仰は売娼制、宗教行事の強制は強姦ないし売春の強要、宗教的寛容の強要は不倫の強要ないし不倫の黙認の強要と理解すべきである。
- (46) 筆者は、人間社会における「婚姻」を神と民との信仰関係の比喩に用いたと単純に理解しているのではなく、むしろ逆に、神と民との全人格的信仰の関係を基礎として、一人の男と一人の女との全人格的契約関係としての婚姻の概念が導き出され、慣用化されたのではないかと推理している。つまり、人間間の婚姻概念が神との信仰関係の表現に援用されたのではなく、神との信仰関係を表わす概念としての婚姻が人間間の夫婦関係にまで拡大して使用されるようになったとの推理であり、神との聖婚の世俗化この推理である。
- (47) 横田耕一』『寛容』なき社会の。『寛容』論「法学セミナー」四四号（一九八八年）一三三頁。
- (48) 横田・前掲論文同頁。
- (49) 「自分があまり意識しないこととが、無関心なことについて『寛容』という言葉を使うのはカテゴリー・ミステイクで、寛容というのは、通常の自分が嫌だと思つたこととが、自分は反対だと思つたことについて初めて要求されることです」（戸松秀典・長谷部恭男・横田耕一「愛媛玉串料訴訟最
高裁大法廷判決をめぐって」の長谷部発言・ジュリスト一一四号（一九九七年六月五日）二二頁）。
- (50) 「あまり宗教意識のない人が寛容なのだから、意識のある人も寛容にしろ」というのは、議論としてはそもそも妥当性を欠く（前掲長谷部発言）。新興住宅地域における、神社や寺院の介在しない益踊り、祭り、御輿等に象徴される。