

〔講演〕

「宗教と自然法」

高橋広次

はじめに

- 一 宗教的自然本性について
- 二 宗教的生活への社会的本性
- 三 実定宗教の多様性と宗教的自然法の共通性
- 四 実定宗教と実定法との差異
- 五 宗団(教会・僧伽)と国家との区別と関係
むすびにかえて

はじめに

ただ今ご紹介にあずかりました南山大学の高橋です。お招きくださった貴学の宗教法制研究所は、刑法学の大家でありまた敬虔な仏教徒でもあった小野清一郎先生が昭和39年に創設されたことで有名ですが、わが国で宗教に不慣れな政治家や行政官たちのため、宗教にからむ多くの法律問題を解決する手助けの一環として、宗教法学の方面に開発の手を初めたいというご趣旨から生まれたというふうに伺っています。それ以降、宗教法制の歴史的研究をはじめとして、外国法の比較研究だとか、それから国内慣習の実態調査、具体的な法律問題については、判例研究も深められ、たくさん課題を追究し、そして多くの業績を残してこられました。

こうした、伝統ある研究所の方から私のような、そう専門ではない者に講演の機会を与您にいただき恐縮に存じております。南山大学には、こちらにある宗教法制研究所と似たような研究所が2つ、1つは宗教文化研究所、もう1つは、社会倫理研究所というのがありまして、部分的にオーバーラップしているような課題を追究しています。私は法哲学を専攻しているものですから、社会倫理研究所の役職を兼任していたこともあり、そうし

たご縁でこちらの研究所からこのような講演のご依頼があったものと推察しております。

私は、恩師の水波朗先生のもとで、カトリック自然法論について、学生の頃から研究を続けてきましたが、同時に仏教についても関心を持ち、ある程度著名な書物は読んできたつもりであります。しかし、こちらの研究所でなさっているような専門的な宗教法制に関する研究をやっているわけではないので、それ以上のことをこの講演で述べる力というのは、正直言ってないのです。ただ、私は、人間には普遍的な宗教的本性が具わっていることを信じているものですから、特定の宗教教義、たとえばキリスト教だとか仏教の教義を前提せずに宗教と法との関係につき基本的なことは皆さん方にお話しできるのではないかと思ひ、あえて講演をお引き受けした次第です。ですから、特定の宗教的信仰や知識を知らなくても私の話は聞けるというふうに受け止めて下さい。私が話すのは、皆さんの人間としての共通の本性に向けてお話をしているからです。

要するに、意識するとしないとに拘わらず、宗教に対する傾向性というもの人間には共通にあります。これが実は、宗教的教義以前に妥当する宗教的自然法と呼ばれているものなのです。ここで、大切なことを申し上げますが、たとえばカトリックの自然法の教義を知らなければ自然法が分からないということはありません。確かに自然法論は、アリストテレスによって基礎を置かれ中世のトマスによって完成されたと大学の授業では習います。しかし、自然法なるものが、かれらが生まれてくるよりもはるか以前に従われていたことは、原始人の洞窟壁画にえがかれた祭祀の様相から明瞭に窺われます。ピタゴラスの定理は、ピタゴラスが生まれる前には妥当していなかったのでしょうか。それと同じように、アリストテレスが生まれなければ自然法は妥当していなかったのでしょうか。ただしマルクス主義思想となると話は違います。その思想は、マルクスが生まれなければこの世に登場することはなかったでしょう。ここに、自然法と個人名を冠する思想イデオロギーとの違いが認められます。この辺の事情は本論で

ゆっくりご説明しましょう。

ベルグソンというフランスの哲学者に、『道徳と宗教の二源泉』という代表作があります。そこに、「科学も哲学も、それから芸術も持たぬような社会は、過去に見出されている。今日でさえもこういう社会は見出されるであろう。しかし、宗教のない社会は、かつて存在しなかった」という言葉があります。つまり、宗教というものは、人間の文明生活が始まると同時にどこの社会でも認められる。こういうふうな現象ですから、それはよほど人間の本性というものに密着しているものだろうと推察されるわけです。というのは、やはり人間には死という、体験したことのないことが、頭の中に先行的にある。そうすると、不安だとか、あるいは救済を求める心の傾向は、当然どの人間でも起こりうることだろうと思うのです。科学の進んだ現代の無神論者のあいだでも、このような宗教的本性から免れるものではありません。

「生命とは何であるか」とか、「善く生きるとはどういう態度か」、そういうことを考え出すと、こうしたことをそもそも考えるのは人間以外にならないことに気づきます。そこで、人間の存在に何か神秘的なものがあるのではないかという予感が頭をかすめます。自然法なるものを考えていくと、その背後に開かれた宗教という領域へと自然的に思考が移行します。「自然的に」思考が移るということは、高度な宗教的教養を要しないということです。この意味で、自然法は俗と聖との狭間に位置していると言えます。

それでは前置きはこれくらいにして本論に入りましょう。本テーマを掘り下げる手がかりとして、既に察せられているように「宗教的自然本性」という言葉を選び、それを説明しながらお話を進めていきます。

一 宗教的自然本性について

1. 自我の存在

まず、私とは何であるかという、こういうふうな問いを立てます。そうすると、私というものは、私の身長や体重という身体的な特徴、それから喜怒哀楽といった私の心理的な現象、そういうものは「私」自身ではありません。「私」とは、形のないものでありまして、外界の事物のように、手でふれたり、目で見たり、耳で聞いたりとか、そういうふうなことができる対象ではありません。これは何であるかと改めて反省して、学問的に把握しようとする、心理学とかいろんな科学が出てきますけれども、それは本当に私というものを捉えたものではない。手でもって掬い取ろうとしてもその手から洩れてしまうそういう独自の「存在」なのです。その限りにおいて、この人間の「存在」というのは、ある意味で1つの謎である。そこから神秘的なところがあるというふうにも思われるわけです。

ところが、この超越的な「私」というものは、実は知られていないわけではない。というのは、皆さんは、「今」という時間を把握しようと思う時には、「今」は、もうなくなっています。「今」は絶対に対象化的に把握することはできません。しかし、「今」という時間は、これは把握できないけれども、皆さん知っているわけです。「今」は、どういうものであるかを知っているわけです。知らなければ、自分の消え去った過去の責任を引き受けたりできるわけではありません。反省して対象化することはできないけれども、自分の本性に融合して、これを直接的に把握するという、何かこういう別種の認識能力が人間に備わっていると考えるを得ません。

難しい話になりますと、かえって皆さん混乱するかもしれませんが、問うとは何か、質問するとは何かという場合を念頭において下さい。質問するということ、問うということは、実は問われている対象をある程度知っていることを暗黙のうちに前提しています。ある程度知っているからこそ完全な知解を求めて、問うという姿勢が可能になるわけです。『ただけよ、

さらば戸は開かれん』という言葉がありますけれども、たたいたら戸は開かれるのです。問うということの中に、実は答えが半分潜んでいる。皆さんは、その答えを先行的に半ば知っているわけであります。

まとめて言いますと、この捉えどころのない「私」というのは、直観的に自分の本性に融合をして捉えられているものです。それは、事物のようなあり方をしていない。私とは、事物、ローマ法というレスではない。事物のように対象化できない、格別の人格ペルソナ、いわば尊厳を具えた存在らしいということは直観的に皆さん分かっている。だから、一人一人を事物、物のように扱ってはいけない、道具のように扱ってはいけない、そういう尊厳を持った存在であるということをおのずと知っているといえるかと思います。

2. 自我の有限性と超越性

このような尊厳性はとりわけ魂の精神部分に由来するものですが、人間は同時に身体、肉体を備えていることを忘れてはなりません。従って、どうしてもその肉体に伴う生老病死ということが、つきまとして離れないわけです。自分が、自分のせいで苦しみを招き寄せることもあれば、今度のような地震とか津波のように、何も自分は悪いことをしていなくてもその害悪を被るとか、こういった不条理な被害というのもあって、人間の世の中はとかく生きにくいものです。それは、やっぱり人間が身体を持っているという制限性に由来するものと思われれます。

こう見て来ますと、諸悪の根源には、人間の本性は、実はある程度傷ついている、完全ではないという実情があるらしい。つまり、神は、存在の完全な充実ですから、存在の欠如たる悪は存在しないが、人間は存在の完全な充実を持たず、一部分、その虚無を抱えています。その虚無の中から、いろんな人間の制限性、限界性、そして悲劇が出てくる。これもおのずと皆さん知っていることであります。

でもこの事態を逆に考えることもできます。人間が有限であるというこ

とを知ったということ、人間に「限り」があることを知ったということは、「限りがない」という事態を反対側に立てているということになるわけです。つまり、限りあるということを知るためには、何か無限ということについての感覚というもの、これがなければ、限りがあるということの意識はそもそも出てこないはずで、限りがあるということを受容すると、何か無限なものに対する傾きというもののおのずと現れ出します。

たとえば普段は、皆さん、健康ですから、そういうことはあまり考えないかもしれませんが、長い人生の中で、死に直面するような病を抱えたり、あるいは事業に失敗したりして、ドン底まで追い詰められていくと、もうにっちもさっちもいなくなる状況が現れます。そのときに、普段考えもしなかったようなことが、突然自分の意識の全面を占めてくる。そういうふうなときに、自分の抱えている虚無、苦しみ、これを埋めるために何か完全で無限の存在、こういうものを求める。こうした傾向性をおのずと生じていくということが認められるかと思います。つまり、人間は、本性の毀損ゆえに、無化、虚無化の傾向を抱えながら、これを絶えず埋めていこうと努力する、超越を志向する存在であるといえます。

ところが、悟りを開いたひとにしてみれば、逆に私の存在は、今度は超越者の方から見返されます。私の存在は、超越者から限定されて、今ここにあるというふうにつまみこまれてくるようになります。つまり、私の存在は、無限者から今この時に送られてきているという、こういう贈り物として理解されます。解決を求めたあげく窮して通じるといいますか、心を向き返すことで追いつめられたところから忽然と脱する。これは、『回心』と多分仏教でも、そのように言われるかと思いますが、そういう共通の姿勢が認められるかと思います。

3. 人間の自由意思

以上申し上げましたように、人間は虚無化を抱えながらも絶えず己の存在を充足していこうとする努力の本性を有しています。ところでこの「努

力」は、人間本性の固有の中心をなす理性と、動物とも共有する生命充足の傾向性との離反という事態のなかで、「人間らしく振る舞うべし」という理性の当為の命令を伴います。幸福追求は人間の本性ですが、複雑な状況の中で、理性の尊厳を保ちながらの行為はどのようにしたら可能となるかは、複数の選択肢があるので一筋縄で決定できるようなものではありません。結局どの選択肢がもっとも幸福実現に適しているかは意思の決断によります。ここに人間の行為が責任を問われる所以があります。

言い換えますと、理性の指導の下に、意思が自らの存在の虚無化への傾向に対抗して、不断に「善なすべし」というふうに決断して、自らの行為を方向づけなければいけません。善なすべしということは、存在を充足するということです。「悪避けるべし」、これは、悪というのは、存在の欠如のもとになります。だから、そのような欠如を産み出すような悪は、避けるべきであるというふうに、みずからの存在の充足、自分が抱えている虚無を埋めて、充実をはかるべしと命令するわけです。そこの中に、理性に指導されている自由意思というものがあります。「善をなすべし、悪を避けるべし」、これが、自然法の第1原理と呼ばれるものです。

人間の場合、幸福追求は、本性の部分的な未規定の中で、自由意思によって行われます。つまり、理性に根ざしている命令ですから、それは事物の必然的な法則から解き放たれている。あるいは、権力者の横暴といいますか、暴力的な強要だとか、そういうものから免れていなければならないという意味で、この意思は自由です。それから、この意思はもろもろの事物の間で人間の存在充足の上で重要なものとそうでないものを選び分けて決断している点において自由であります。その選択を正しく行うことの結果として、存在充足を、これを「幸福」と言いますが、この幸福を得るに至る。そういう意味で自由です。人間の理性は行為の大綱を定めるのみで、複雑な状況で幸福実現にいたる算段の詳細は、理性に馴致された意思に委ねられます。ここに、法則に決定されているのみの天上界にも動物界にも見られない柔軟な社会形成に至る可能性が人間に開かれている根拠があり

ます。

みずからの本性と調和した仕方では自己完成を遂げる課題は、物理学や生物学によって解くことのできない人間の自由選択の問題です。それは言ってみれば霊的生命の問題です。我々は行為を行う際、理性によってもろもろの善の価値を比較し決断しますから、行為における理性の役割は重要です。しかし、意思が理性の命ずる目的へしか向かい得ないとするならば、それは自由とは言えません。むしろ、ひとは悪と知りつつ行為できるのであり、自らの知識を善のために用いないこともできます。自由は、人間を地上の他の一切の存在者から分かつ天与の贈り物とも言えますが、それが最善の自己を実現させうる力となるためには、そして自己を失う可能性とならないためには、不断の努力の内に自由を獲得するよう努めねばなりません。自然法が機械的法則ではなく、「べし」という当為をもってわれわれに命じてくるのは、この人間本性に由来しています。

4. 人間本性の毀損

「理性に即して行為すべし」という命令は、本質的に強制になじまない自由な人格者の平和な営みを求める宗教的生活へと傾く本性に基づいています。そうした生活を理想として我々は暗黙に共通に求めているわけです。でも、その本性は部分的にどうしようもなく「悪」に蚕食されているという反面を再度思い出す必要があります。宗教的にいえば、神は人間の自由のために罪惡の餌食となって墮落する実存的リスクさえ許していることとなります。根源的に人間は原罪から免れ得ないと腹をくくれば、その現実を踏まえた対策を自力で講じなくてはならないでしょう。

この点、カトリックの自然法論は、人間本性の理想化を拒否する点で現実主義的です。近代の啓蒙合理主義のように、人間理性には真理や善に至る無限の力があると信じて、精神的物質的領域での無限の進歩を楽観したりしません。さればと言って、ルター的悲観主義のように、人間本性は完全に破壊されてしまっているのです。人間は自力で個人的社会的生活の倫理

化を図ることができない。ひたすら神の救いを頼む以外にないとなれば、これは一種の敗北主義です。近代合理主義もプロテスタンティズムも、人間本性の毀損に対する無知を抱えています。いずれの主張も、それを認めれば、人間の倫理的な努力は全く無意味になってしまうからです。

自由で平和な生活は、暴力によるその否定から防御されなければ絵に描いた餅同然です。殺傷盗を禁じる自然法規範のみではそうした生活を維持できません。なぜなら、自然法はいわゆる犯罪を禁じる掟を各人の良心に刻印するのみで、その違反に対する具体的な制裁方法を定めていないからです。どういう行為が犯罪であるかを公定し、それに対する制裁処分を行うに十分な実力をもった組織が公定されねばなりません。また実力行使は大変なことです。その任に当たる権力者自身の腐敗も考慮して、その適正な手続きが公定されねばなりません。この組織全体が国家です。人間が、自然法の要請に基づき、その補強を図るために国家を組織して実定法秩序を定めるのも、政治的本性に促されての自然的な成り行きです。

社会の戦争状態は、人びとの二度と無い生を享受し、そして永遠を観想する最重要な生活の妨げになります。人間の宗教的本性は、その裏側で、こうした平和な生活を妨げる事態を克服する傾きを持った国家的本性に媒介されていると言えるでしょう。外的侵略を防ぎ内的犯罪を処罰することは、何ら裸の暴力ではなく、国家の追求目的である「共同善」(信教の自由の保障もここに含まれますが)によって倫理的な正当化を受けます。そしてまた国家の活動もここに倫理的限界を持ちます。つまり国家権力はあくまでも共同善保持のために行使されるのであって、それに違反すれば自然法上の正当性を失います。非暴力に向かう宗教的本性は、実力を具えた国家によって背後から支えられているところに人間本性の複雑さがあります。

5. 存在と所有

最後に、宗教生活にとって、所有するということ、つまり財産所有の意

義について触れましょう。人間は、霞を食べて生きているわけではありません。やはり、自分の体を養わないといけないので、ある程度の財産を持たないといけない。衣食住についての需要が満たされていなければなりません。ところが、この所有物は、自分の本来的存在を満たすために必要なものであって、もしその所有物があり余るならば、あるいはそういう所有物を獲得することに生涯を費やすことになれば、本来の自己実現、真の自己充足は不可能になってしまいます。

いやしくも財物の主が主人であるというならば、持たれる財物によって主が使われるというのでは、左右されるようなことでは、本末転倒の話です。肉体を養うに必要なものさえあれば、これで足りるわけです。自給自足、つまりアウトルケースというアリストテレス『政治学』で重要な言葉の解釈などもここに係わってきますが、それは英語でいうenoughの意味で理解すべきです。自由という言葉には、剰余財を有する富裕者が、所有物を必要とするひとのために己の財産を施与する寛裕という意味があります。剰余財があるならば、それは他人に与えるということ、これが古代ギリシャ人にとって理想となる「自由人」、エレウテリアと呼ばれる「徳」を持ったひとです。

日本人は、自由というのを、やりたい放題のことをやるとか、あるいは本能の衝動から免れて理性が自己決定するとかいうふうに理解しますが、古代ギリシャ人における自由というのは、気前の良さといえますか、大切なことには物惜しみをしないという気質があって、財産の蓄積にそう拘らないところがあります。自由人は必要財以上に高い価値があることを知っているからです。「清富のひと」とでも言えましょうか。

だから、真の人間本性の充足を目指す宗教というものは、蓄財法を教えるものではなく、むしろ反対に貪欲を戒めます。富に限らず、名誉や知識を含めた所有物を多く獲得することが、存在充足であり、幸福であると一般には思われていますが、それは、かえって人間としての真の生き方を追求する上での障りとなりがちです。精神を支える必要物の過度の獲得、つ

まり貪欲にふけることは、みずからそうしつつもやはり心の底では、それは人間としてのまっとうな生き方ではないという叱声を心の奥で聞いています。これが宗教的本性です。二度とないこの人生を生きる。それを追求する上で、貪欲はむしろ妨げになる。人間は端的に「在る」ということ自体が、「持つ」ということに先立って評価されるべきである。そういうふうなことを人間は、暗々の内に理解しています。そういう心の奥での傾向性をそれとしてはっきり自覚させるのが宗教だといえましょう。

以上は、宗教的本性のパーソナルな側面、個人的な人格的な側面について申し上げました。しかし人間の本性には、人格的な側面のみならず、社会的な側面があります。心の奥に潜む宗教的本性といえども同時に社会的側面を併せ持つこともまた当然であります。つぎにこの方面についてお話しします。

二 宗教的生活への社会的本性

1. 「信じる」とは

人間というのは、実は、あまりにも知らないことが多過ぎる。知らないことが多いと困り、知っているひとに尋ねます。こうして、その道の権威あるひとの言葉に一応従い、自分の生活を修復なり前進なりさせることができます。だから、子どもは親の言いつけを聞きますし、生徒は教師の言葉に権威を認め、自分が理性を自由に使えるようになるまで、一応これに従います。あるいは、患者は、医師の診断、これに従います。団体生活を営む上でも、構成員はその団体指導者に何がしかの権威を認めて、その判断を信頼し従います。やはり、権威あるひとに頼るという姿勢が、こういうひとの助言を信じるという根っこにあるわけです。

同じことは国家についても言えるわけで、政府与党の意見については、国会審議など聞いていますといろいろな質疑がとんで批判されているよう

ですが、それでも政府与党が実際にやっていることは「共同善」に仕えていることだと一応信じて、国民はこの実現に協力するという姿勢を取ります。よほど、その国家機関の発する法令が、明白に不正でない限りは、国民はこれに服従する義務があるというわけです。

以上申し上げたことの延長で、なおさらに宗教生活というものに、まさにこの「信じる」という態度が顕著に現れると思います。とりわけ死への恐れだとか、あるいは罪の苛みだとか、それから自暴自棄になってしまったとか、要するに非常事態に陥ったというときに誰も救ってくれない。そのときに人生の師というのは、多分安心立命の境地に達している宗教家です。そういったひとの権威に頼って、この言葉を信じ、そしてこれを実行する。その中で救いを得ると、その言葉が普遍的な真理を具えていたことをあらためて自覚するという飛躍が起こってきます。

2. 宗教の団体的性格

こうしてみますと、人間の人格というものは根源的に社会的なものと言えます。人間は、自分の人格の成長というものを自分自身で成し遂げることはできません。他人による援助が、どうしても不可欠になります。そうした援助というものを組織化して1つの社会集団を形成して、その中で成長、つまり存在充足を遂げていくわけです。

宗教の場合も同様でありまして、たとえばキリスト教にしろ、あるいは仏教にしろ、最初の内は、釈迦やイエスの個人的な宗教体験というものに端を発しまして、それから漸次その教えがある範囲のひとたちに伝承され、そして信仰されていくなかで、しだいに一般民衆の間で大きな影響力を獲得するようになります。

つまり、宗教は、開祖の個々の信仰や悟りが、やがて熱心な教徒により教義として確立され、広く一般に普及しまして、これを信ずるものが、祈願、礼拝する、あるいは儀式をおこなったりするという宗教行為をおこないます。そして、同一の信仰を持つ人たちが、相集って信仰共同体、いわ

ゆる宗団、キリスト教では教会、あるいは仏教では僧伽(サンガ)、こういった宗教団体を形成するようになります。ここで組織を維持するために、独自の秩序、つまり自治的な戒律が定められます。この戒律というのは、戒と律の両方を含む言葉で、「戒」は教団秩序の自発的な遵守です。強制されなくて、教徒や信徒は、その秩序を自発的に守る。これが戒です。「律」というのは、違反したときに、これを咎める罰則規定です。こういう戒律が制定されます。

ところが宗教団体のほとんど全ては、そのようにしてできた宗団の範囲を超えて、まさにその布教、伝道を通して広く社会団体としての性格を濃厚にしてきます。ですから、集団的な現象である宗教規範というものは、歴史的にはそれぞれの狭い宗教団体を越えて実は1つの社会規範として、機能してきたわけです。とりわけ古代や中世では、それは現実的拘束力をもって、社会に生きる各人の意識に働きかけていました。

3. 「教義」(ドグマ)とは

さらに、核心に入っていきますと宗教団体は、必ず教義つまりドグマというものを具えております。この教義の形成という作業も実は、非常に社会集団的なものでありまして、最初は教祖を取り巻く弟子たちの中で開示されていたものですが、やがて信仰共同体の中で共同に理解され、記録されるようになります。とりわけ神学者たちが、この教義を解釈し、注釈し、そして一般信徒にこれをわかりやすく教え導くということになります。

もろもろの宗教や宗派の「開祖」の言葉は、信仰箇条に簡約化されます。ところがこの信仰箇条のあり方は、後世の神学や教学の難解な解釈によって多岐多様に分かれます。こうして真の解釈が何であるかについて、専門家としての神学者や教学者たちの間に論争が巻き起こされます。でもそうした宗論はかれらにとって重要な仕事かもしれませんが、それは一般衆生、我々の仕事ではありません。一般衆生にとっては、そういう難しい議論はわかりません。むしろ無関心であるといってよいでしょう。宗教生活にお

いて、確かに教義というドグマの核心は、これを抜きに語ることはできないでしょうし、神学とか、あるいは宗論とかいうものは、それなりに必要かもしれません。

しかし、一般の宗教生活、信仰生活にとって、それは実は第二次的なものでしかありません。むしろ第一次的なものは、万人がそれに基づいて異論の余地なく宗教の要諦を直観、洞察しているところの人間の宗教的本性なのです。これは、実は我々悟りを開いてない者にとって、第一に明らかになるものでして、この安心立命を求める宗教的本性によって暗黙のうちに通に把握されるのが宗教的自然法と言われるものです。

大体が、人類の過去の歴史において立派な宗教的信仰を地で生きていた圧倒的多数の人は、無知な衆生でありました。彼らは、難しい教義の細部を知らない。むしろ教義の簡単な言葉の核心さえ把握すれば、それで十分認識され、救われてきていました。浄土真宗で、「妙好人」と呼ばれるひとがおります。彼らは、学問的には、そんなに知識のあるひとではないでしょうけれども、なまじっかの聖職者よりも立派な宗教生活を営んできたということで有名な人物です。肝腎なのは、教義の精通ではなくして、永久の安心を求めて生きるよう促してくる人間の本性があり、そういうものに対しての直接的な洞見があるということです。これは、人間本性に根差しているものですから、後天的に得られる学問のあるなしに関係しません。

多元的な宗教や宗団のうちで何かの縁で、いずれかの教義を信奉することになるにせよ、永久の安心を求めよう促してくる人間本性の傾きと、それへの万人の暗黙の洞見との二つのことが、人間世界におよそ宗教なるものが存在することの第一根拠です。この意味で、宗教は、一般衆生の問題であります。神学者や教学者の独占問題ではありません。宗教は、万人のものでありながら、それを反省したところの教義が多元化する。そのために宗教の多元性が、どうしても発生してしまいます。それは免れえない事態だと理解することが大切であります。

4. 実定宗教と自然的宗教

いま、宗教につきまして、2通りのことを言いました。つまり、特定のドグマを持っていて、そのドグマというのは、誰か特定の開祖がいて、その教えの所産となっているものです。これが一応信仰箇条として文章化されておりますので、これを「実定宗教」と、こういうふうに言われます。それは制度化された宗団によって担われるので、その宗教団体は制度的教会というふうに言われます。これに対して、我々一般衆生に暗々の内に知られ、制度化される以前の、自然本性に埋め込まれている宗教、それを「自然的宗教」であると、こういうふうに分けておきます。

実定宗教に対比して自然宗教と名づけますと、神道みたいな特定の教祖や教義をもたない祭祀宗教が入ってしまいますから、それらからとも区別するために、紛らわしいのですが、「自然的宗教」と名づけておきます。まとめますと、実定宗教は、実定化されている宗教、戒律や経典を具えている宗教です。経典というのは、ユダヤ教の場合はトーラとか、キリスト教の場合は福音書だとか、イスラム教ではコーランとか、こういう聖典を指します。それらは絶対的の權威をもつ正典を不動の要としますので、啓典宗教と呼ばれます。同様に仏教の場合でも、釈迦の残した言葉について、たくさんの経典がありますが、教相判釈によって経典の優劣が後の学僧によって決められるので、仏教は経典宗教です。

これらが実定宗教であるというならば、これに対して、自然的宗教とは人間の自然本性に基づく宗教、いわゆる宗教法人として登録される法人団体ではなくして、特定の開祖、教義を持たないものです。というのは、それは、人間であるというその1点において、もう既に本性に刻み込まれているものですから、別に教義が必要ありません。特定の開祖も必要ありません。

これは、また感覚における恐怖に由来するアニミズム信仰でもありません。迷信や神の功利的利用、いわゆる願掛けといった現世的な救いに応じて発揮される超能力、そういう超能力をうたうようなものでもありません。

また、カントが言っているように、狂信や魔術を産む独断的信仰に対し、理性的反省によって崇高な感情の中で畏敬の対象となる啓蒙された高等宗教でもありません。そうではなくして、何がしか人間の本性に一体化されて誰にでも直知されている非反省的な理解のなかにあります。

以上申し上げた宗教における実定宗教と自然的宗教との違いは、法哲学の議論で重要となる実定法と自然法との違いに並行することに気づけば、面白い議論の展開ができそうですが、指摘に止めておきます。

三 実定宗教の多様性と宗教的自然法の共通性

1. 指月の譬え

さて、実定宗教の多様性と宗教的自然法の共通性に現れた相違を分かり易く示す具体的な比喩として、「指月の譬え」を引き合いに出しましょう。楞嚴經りやうごんきやうに「月を指せば、指を認む」という言葉があります。仏陀やイエスは、死んで存在しません。そうすると、その教えを直接聞くということは、もはやできないわけです。そこで、どうしてもその教えを書き留めた教典、あるいは経典、こういうものが信仰の拠り所となってこざるを得ません。ここに1つの危険が潜んでいます。というのは、楞嚴經の中で説かれていますように、月はどこにあるかといえば、あそこにと指を指します。月を指でさし示して教えているのに、相手は指ばかり見て月を見ない。その指先に相手はこだわってしまう。指先が何であったか、指先の中は真っ黒ではないか、それは爪の垢だというふうに、そんなことを言う落語もありますけれども、そんなことを言っているのではない。指先とは、爪先にたまっている垢のことを言っているのではない。指先の向こう側にある月は何であるかというのに、爪先のことを一所懸命詮索しているという次第です。

言うまでもなく、月というのは、仏教が説いている真理、つまりダルマ、

「法」であります。指先というのは、これは經典のことをなぞらえています。經典は、真理そのものではない、それに至る1つの指図、ドイツの哲学者ヤスパースの「暗号」に当たるものなのでしょう。ところが、理論に関心のある学僧たちは、どうしてもその教典解釈の方に夢中になってしまうわけです。それは、月を見ようとして、指先の分析に囚われ切っているようなものです。

同様のことを、もう1つ別の角度から説明しましょう。「分け登る麓の道は多けれど、同じ高嶺の月を見るかな」という割合有名な道歌があります。「分け登る麓」というのは、山がありまして、山の頂上へ向かって登山をしていきます。それは、北口からでも南口からでもどこからでも頂上を目指す麓の道はあるわけですが、最終的には頂上に行くということが目的です。だから、東西南北と登山口が違っているからといって、別に相争う必要はないわけで、究極的には、その頂点、頂上にあるものが肝腎だと言おうとしているのだと思います。もっとも、どのコースが早くて、どのコースが難所にさしかかるか、さらには行き止まりになるかの知識は重要になるでしょうけれども。

ところが、世の中には宗教の到達するものが、同じだと言いますと、これを厳しく拒絶するひとたちがいます。むしろ、この宗教でなければ駄目だ、他の宗教は邪教だというふうに言ったりして宗論の激しい論争が行われているわけです。場合によっては、そういうひとたちは、神とか仏とかキリストそのものよりも彼らの説いた教えとか教義とか、そういうものの方を信じて、論争しているのではないだろうかとも思われます。教義、あるいは信仰というものは、仏、神、あるいは真理そのものではないのであって、それに至る手段である。言い換ええますと頂上に登るための道であります。信仰の絶対化は非寛容の迫害を産み出しかねません。それは少なくとも教祖の教えたことではないでしょう。この意味で、いかなる宗教も相対的なものであるという自覚をもつことが肝要です。

最近、神とか仏という言葉を用いずに、サムシング・グレートという言葉

葉がよく使われているのを見受けます。そういう宗教色の薄い言葉を用いますと、もろもろの宗教・教義はこのサムシング・グレートに至るための道の 1 つであると言えます。こういう考え方に徹しますと、自分の信仰する宗教というものが相対的であって、そういう自覚が出てくれば、他の宗教あるいは異教徒に対しても寛容にふるまうことができるわけですし、そこさえ踏まえるなら、おのおのそれぞれの宗教目的を追求していけばいいわけです。麓の道は、あくまでも麓の道でしかないということを自覚して、その役割をはたしていくことが寛容に通じるかと思えます。

2. 諸宗教間の相互理解を可能にする場所

人間の宗教的本性というものは、結局宗教の教義の多義性、宗団の多様性を含むことになります。特定の宗教・宗派の帝国主義・覇権主義、つまり特定の宗教・宗派の下に全人類が、同一の信仰告白をするという日待ちを待らざるというのは、幻想でしかありません。

ヒックという宗教学者がおります。彼は、多元的宗教論を説いたということでも有名です。その提案によりますと、もろもろの宗教は、それぞれを代表する神学者を集めた世界会議の中で、自由な討論と対話によって、「世界神学」を同一の教義とする「世界宗教」なるものを目指すべきだと言います。しかし、そうした発想自体、彼自身の宗教的多元論の持論を裏切るものといわなくてはなりません。宗教に関する人間の自然的本性は、教義へと実定化されれば必然的に多元的になります。宗教は多元的にしか存在しえない。このことをヒックは理解していないというふうに思います。世界宗教の企てというのは幻想でありまして、むしろ諸宗教の対話による相互理解が実りあるために、自らの教義を破壊してまで他宗教の教義にすり寄る、そういう必要は毛頭ありません。その結果現れる世界宗教なるものは、あたかも 에스ぺラント語のように何か形式的で、画一的な内容の教義を持つに終わるでしょうから、そのような教義を持った世界宗教を産み出す必要は一切ありません。

むしろ、どの宗教・宗派の信徒、学者も自ら信じる教義の確信、これをその真理性を確信しながら他の宗教の言い分をお互いに理解しあい、そして対話を実りあらしめることが肝要であります。その宗教間の対話を可能にする一番基礎になるものが、宗教的自然法と呼ばれる人間の潜在的直知であって、これは学問あるなしに拘わらず万人がおのずと踏まえているという事実を指摘することで十分です。このような学問あるなしに拘わらず、人間が本性的に知っている、こういう認識を本性適合的認識というふうにいひまして、これは反省的な概念的認識と異なった独特のあり方をしています。直知と推論とは異なる働きですが、同じ「理性」の名で一括されることがあります。わが国の、否世界の法哲学者のなかでも、この認識上の区別を再三繰り返して強調して有効に活かしたのが、九州大学の故水波朗博士です。つぎに本講演の哲学的な要ともなるこの「本性適合的認識」の特徴を「概念的認識」と対比させながらいつまんで説明しましょう。

3. 自然法認識の特性

まず、人間は自らの内に感覚的認識を超えた霊知的認識能力を持っています。これは、感覚的認識が各個の存在者についてどれほど精密に行ったところで、その存在者の全体的「ある」を理解させません。本性適合的認識とは、この不可視の「ある」を、端的に把握できる直観能力のことを指します。つぎに、万人は存在しつつ、この存在に融合合体して万人斉一の内容をもった存在理解をもちます。人間であれば可能的にみなこの能力を具えています。それは、外界からくる可変的な物質的認識に阻害されないもので、原理上誤ることがありません。

正常の理性を有するならば、自然法に関する無知はありえず、ただ屁理屈を弄し、情欲に左右される者においてその認識は曇らされることがあります。ただしそれは知性にではなく意志に由来するものです。また、不幸にも生まれた家庭が倫理的に退廃している中で育つ場合、極端な思想イデオロギーや新奇をてらうマスコミの聲が世を覆う場合など、好ましくらぬ

影響のもとでは、藪の中に落ちた種が芽を出しにくいように、自然法の芽は伸びにくく委縮してしまいます。これが、本性適合的認識が「可能的に」具わっているということの真意で、完成されるためには、知性に導かれた情意の陶冶により徳性が身につくことを条件とします。本性適合的認識の完成に後天的教育が肝腎となる所以です。

これに対し、概念的認識とは感覚を通じて得られた対象を反省的に表象し、そこから諸概念を形成して普遍的体系を目指す学問認識で、迂回的な論証のスタイルを取るものです。本性適合的認識は、外部に客観化されない内的言語になぞらえることができますが、その直知内容を客観的言語によって知るためには、主語と述語を「である」によって結合する判断形式において言表せざるを得ません。この媒介によって、深い認識の一端が示されますが、また誤謬に陥る可能性もでてきます。ただ概念の組み合わせの正しい推論によって、試行錯誤を重ねながら、「知性」が端的に把握する真理認識へ迫るのみです。

たとえば「自然法」自体の認識は、言葉こそ違え通訳可能な共通の事態を表現していますが、これを学問的に概念によって表現すると、歴史上、相異なった言語によって語られるさまざまな自然法「論」が生じてくるようなものです。「純粋法学」の提唱で有名なハンス・ケルゼンは、歴史上さまざまな、しかも矛盾する内容さえ持つ主張が同じ自然法の名のもとで正当化される事態を捉えて、自然法とは、それを主張する者の信念を言い表した主観的イデオロギーでしかないと批判しました。これは、自然法と自然法論の区別を踏まえていない議論であると言えます。

それから、本性適合的認識は規範的認識であって、理論的認識ではありません。たとえば、「親」と「孝行」という言葉が知られるや我々は本性に基づき「べし」をもって結合して、「親孝行をすべきである」という規範を形成します。それは、実践的レベルでのアプリオリな総合判断で、三段論法から論理的に引き出される分析判断ではありません。このような当為判断の必然性は、「熱は金属を膨張させる」というように、多様な感覚

の表象を時空形式と悟性により「である」の判断形式で結合するような因果的判断の必然性とは全く異なります。孟子も『尽心上』で、「ひとの学ばずして能くするところのものはそれ良能なり。慮らずして知るところのものはそれ良知なり。孩提の童もその親を愛するを知らざるなし」と述べていますが、この良知・良能こそ天与の性として具わる自然法認識です。

最後に、本性適合的認識はあくまでも自然的理性の働きであって、超自然的理性の働きではないことを指摘しておきます。それは、本性に即した論証するまでもない日常的理性認識で、信仰のいかに拘わりなく妥当します。「本性」という場合、それは人間を身体と理性との結合体として捉えた表現です。ですからそれは、身体から離れて存在する理性の否定を意味します。超自然的理性の働きとは、このような離存する理性の働きであって、一方的な恩寵として注入される超自然的な光に照らされて知る認識のことを言います。キリスト教という「啓示」がそれに当たるでしょう。自然的理性の光の下で万人が暗々裏に知る宗教的自然法は、超自然的な恩寵の光に浴して天啓の教義内容を開示された者にとっては、より完全な知解によって完成されるべき下級のものでしかありません。「自然は恩寵によって完成される」と言われる所以です。仏教では禅宗でよく不立文字ということを言いますが、公案による悟りは、それこそ「言語道断」であって、言語を組み立てる知的判断では到底言い表せない真如の境地を指すもので、「以心伝心」のものです。

四 実定宗教と実定法との差異

さて、人間の本性には人格的な傾向性と社会的な傾向性との2つがあるというふうに申し上げました。宗教につきましても、人格的目的を追求するという精神的な側面から見られるとともに、他方、宗教は必ず教義を作り、団体を形成するという社会的側面からも見られます。宗教は、個々人

の内面的・精神的価値に傾く道徳的色彩の強い面とともに、多数人の集合的・社会的関係の規律たる法的色彩の強い二側面を持っていると言えます。そこで、これからは宗教の持つこの二側面を考慮しつつ、この四で、規範としての実定宗教と実定法との相違を、つぎの五で団体組織としての宗団と国家との関係と区別を説明することにします。

1. まず、宗教は、個々人の内面的、精神的な価値に傾く極めて道徳的、あるいは道徳を超える色彩が強いという側面の方からいいますと、実定宗教は、神や仏といった絶対者への帰依と信仰に基づきます。そして、個人の救済や解脱、こういった内面の問題に深くかかわる規範を立てます。それは世俗を超えた聖なる世界からの呼び掛けに応じるものです。信仰の強さは、公衆の面前で証されるのではなく、「戸を閉じて隠れたる神に祈る」単独の真摯な姿勢の中ではかられます。

実定宗教の規範が教祖の教えによる愛もしくは慈悲に基づくとするならば、実定法は対他関係における正義や衡平といった理念のもとに国家によって認定・公定される規範であります。それは、個人の魂の救済に直接関わるのではなく、社会秩序の維持に関する外面的な形式を通して間接的に関わると言ったらよいでしょう。内容としては、世俗的共同善を追求いたします。世俗的共同善とは、生命・身体・財産・自由・福祉の保全、国家の独立、最近では環境保存、こういった信仰の有無に関係なくだれもが共通にその維持を願う価値が規範追求の主目的となります。

2. つぎに、規範において追求される価値の高さ、それに伴って規範違反に対する強制の態様につきましても大きな違いがあります。実定宗教は、他の社会規範に比べまして、課せられる行為の理想の程度がきわめて高いです。精神的価値に比べれば世俗の価値は卑小にしか見えませんから、普通のひとでは、到底成しえないようなことも命令されるというわけです。たとえば法規範では禁止される殴打や追剥に対し、『聖書』で有名な聖句

によれば、無抵抗でいるよう命ぜられます。「天にいます父のように完全になりなさい」とキリスト教では教えておりますけれども、道徳の命令すら超える高い人格の形成を実定宗教は追求しますので、それは大変価値の高いレベルのものとなります。

しかし、法というものは、各人の意思に反してでも国家権力によって追求されねばならないものですから、平均人が達成できる能力内での行為、これが求められるものであります。従って、その平均人ができるようなこと、つまり倫理的にみて最小限のことすら為しえないようなことであれば、それは共同善の維持に大きく係わってきますので、その維持に責任を有する機関によって有無を言わさぬ強制力をもって処罰されます。違反に対する強制、つまり制裁が、相手の良心に訴える勧告と異なる所以です。

ただ問題となるのは、まったく見知らぬ旅人の困難を救うために無償の施しをおこなった「善きサマリア人」の類の行為を、国家の法によって命ぜられるかどうかです。20世紀のアメリカで「ジェノヴェーゼ事件」という痛ましい事件が起きました。それは、ある婦人が暴行を受けその結果ついに死亡するにいたったのに、周りにいる30数名の人びとはただ傍観するのみで誰ひとり助けようとせず、警察に通報しようとしなかったということです。これをニュースで知った民衆は、義憤に駆られて救助を義務づける法律をすぐにでも制定すべきだとの声が高まりました。しかしながら、法律によって義務づけるということは、違反したら処罰されるという結果を含みます。自分の体を張って救助に入ったら、逆に自分が被害に遭わないとの保障はありません。我が身を顧みぬ犠牲的救助行為を法律は強いることができるかどうか、それは法律の名宛が平均人の有する行為能力を基準に設定されているという面を考慮することで解決されるでしょう。

これに対して宗教戒は違反したからということで、強制力をもって処罰するのであれば、宗教本来の面目・趣旨を失ってしまいます。宗教の本質は、あくまでも愛にありますから、その自分の過ちというものを心から自覚させるところにあるわけで、強制力をもって、その規範違反に対して罰

するやり方はなじまない、そういう性質のものであります。ロボットミーク手術でも加えないかぎり、心底は強制できないものです。法律は、定める行為の外形的一致をもって満足しますが、宗教戒は、その定める行為に踏み切った者の心情や動機の善さを問題にします。戒に形だけ適合しているのを超えて、教祖や祖師の教えが本人の心に内面化されているかどうかが肝腎です。

3. 強制なき平和の維持に関しても宗教と実定法では目の置きどころに大きな違いが認められます。平和はどの宗教も求めるところですが、一切の暴力を否定する絶対的平和についてはどうでしょうか。「法句経」につきのような句があります。「まこと 怨みごころは いかなるすべをもつとも 怨みをいやくその日まで この地上にはやみがたし ただうらみなさによりてこそ このうらみは息む これ易りなき真理ぞ」と。怨みなき心によってのみ怨みを解くことができるというわけです。でなければ報復合戦が続くだけです。しかし相手が非道な攻撃を仕掛けてきたとき無抵抗でいることは、正義に反することではないでしょうか。イエスの教えは、正義を重んじた誇り高い古代のギリシア・ローマ人にとって奴隷道徳のように映ったことでしょう。

わが国の法学者穂積陳重はその著『復讐と法律』で、自己の生命の保全を禁じることは本能に反することであり、「復讐は、自己の生活の安全に危害を加える者に対する唯一の制裁にして、存在競争の最要の利器なり。もしこれなくんば、個人は強暴者のために害せられ、種族は優强者のために亡ぼされん。もし原始民族にして、右の頬を打たれば左の頬を向くべしとの聖訓を墨守するが如き習俗を有するものありしならば、その民族は必ずや夙に他の亡滅するところとなりて、その種族は既に跡なきに至らん」とまで述べています。

一部の宗教家は、あらゆる力の行使の禁止を訴えますが、これはおそらく平均人のレベルをはるかに超える高い規範の順守を要請するものでしよ

う。個人の生命にとっても、国家の独立にとっても防衛の権利は自然本性に基づくものです。非道な攻撃に対しては実力をもって対抗しなければなりません。平和は、非暴力と必ずしも結び付くわけではなく、個人には自力救済を禁じて、国家にのみ実力の行使を独占させることで共同体や個人を守る手立てが発達してきたのです。この意味で、実定法は絶対的平和ではなく、相対的平和を目指すものです。あのキリスト教の教父アウグスティヌスですら代表作『神の国』で、天の国は真の神を礼拝すべしと教えるかの宗教を妨げないかぎり、地上に平和をもたらず世俗的国家を善用すると述べ、無政府状態を退けたのです。

4. それから、それぞれの規範の拘束力が及ぶ人的範囲の問題になりますけれども、宗教規範は、信仰者の自発的な信仰に基づいて遂行されます。ですから、時には国法以上に絶大で強固な拘束力を発揮いたします。神や仏に帰依して国法にあえて背く例として、わが国では、一向一揆や島原の乱にそれが認められますし、キリスト教徒の殉教はいたる所に見られます。ところが、その宗教を信じない人びとに対しては、拘束力を持ちえない。それを信じない人びとは、その教えを無視すらできるわけです。

ところが、国法は、そういうわけにはいきません。それは、国家権力を背景にして、これによって維持されるものでありますから、その規範は国家権力の及ぶ限り全ての国民に対して普遍的に強行されます。国民がどのような信仰を持っていようがいまいがかまいなしに、少なくとも基本的な世俗的共同善を侵害する行為者は処罰されます。

また、その規範の妥当する領域的範囲でありますけれども、宗教の場合は、それは信徒のみしか拘束しませんが、しかし国境を越えます。宗教は、国境を越えて跨って広がっていきます。いわゆる世界宗教なるものがそうであって、たとえばキリスト教は欧米をはじめ、アジア、アフリカに広く宣布されています。しかし、国法の場合は、これはその宗教を信じるか信じないかに関係なく全ての国民を同じように拘束するけれども、ただしそ

の効力は国内に限定されます。当該の国法の効力は外国には及びません。わが国の法が、中国や韓国の国民を拘束するわけがないし、またその反対も成り立ちません。

5. それから、権利と義務の方向性について、このポイントからも、宗教と法とは大いに違っていることが判明します。法が目指す正義には、ある負い目を返すことによって責任を果たすという意味が含まれています。これは対等の間で本来的に現れます。「等しいものに等しく」が配分的正義の基準です。対等の関係においてははじめて負い目を返すことができます。ところが関係が不対等になればなるほど、負い目を返すことは不可能になり、正義を語る余地が少なくなります。

ところが、神仏と私との間の関係というのは、これは対等関係ではありません。全く一方的な関係。超越者が一方的に恩恵を与えて、我々は一方的に恩恵を受ける、そういうふうな関係です。我々はどのように逆立ちしてもこの恩恵を返すことはできません。借りたものは返すのが法の鉄則ですが、宗教の場合、国法に基づく法律関係のように、権利と義務を法主体間でいかに均等化するべきかといった類の問題は生じません。結局、ひたすら祈りと感謝でしか表現できません。つまり、宗教の場合、一方的に神仏に対して帰依するという関係が出てきますが、法の場合ですと、ギブ・アンド・テイクの関係を基礎として、義務をおこなうものに対しては、相手は権利を持つという双務関係が成り立っているとと言えます。宗教関係は片務的であるのに対して、法は基本的には双務的な権利・義務関係にあるということが大きな違いであるかと思います。

ただし、同じ宗教関係でも、その内容が神と信徒との絶対的不对等の関係から、国家と宗団もしくは信徒との相対的対等の関係に移りますと、宗団もしくは信徒は、信教の自由に基づくさまざまな「権利」を国家に対して主張することができます。宗団は信仰について独自の戒律を発達させるのに対し、国家は国家で固有の関心から信仰に関する規整をおこないます。

そのため規整が二重になって、問題がややこしくなります。たとえばキリスト教では国法と並んで教会法がありますが、特に婚姻や生殖などの問題については、国法と規整が重複するので権限の対立問題を生じやすいといった面が出て来ます。この面はつぎの五で考えることにしましょう。

五 宗団(教会・僧伽)と国家との区別と関係

以上、実定宗教を実定法と比較し、とりわけその人格的な側面を浮き彫りにしましたが、実定宗教は制度化され集団としての組織をもちます。それは「神の国」を名乗っておりましても、国家内の一社会組織でありますから、国法の規整から完全に免れるわけではありません。最後に、やっとこれで宗教法制関連のテーマに近づいてきたわけですが、教会あるいは僧伽と国家、これら両者の区別と関係はどうなっているのだろうかという問題を取り上げることにします。

1. 全体(完全)社会と部分社会

まず、皆さんにここで知っていただきたいのは、全体社会と部分社会という言葉の区別であります。両者の関係については、伝統的な自然法論において、2つの原理があります。それは、「多元性の原理」と「補完性の原理」という、この2つの原理が、これからお話しする「全体社会」と「部分社会」の理解を助けるものとなっていきます。

我々は、人間は一人で生きていけないと言いました。当然社会的本性を持っておりますので、様々な社会的目的を追求します。まず、家庭は子どもを産みかつ育てる。そういう目的があります。それから、学校には、その生徒たちに対して教育を授けるという目的があります。家庭や学校生活の機能を補充するために地方公共団体というものがあります。構成員である労働者の生活保障を追求するために労働組合が結成されます。また精神

生活の安定を求め、信仰を同じくする人たちの宗教団体というものも現れてくるわけです。そしてこれらの団体や組織には、必ず特有のルールがあります。「社会あるところ法あり」といわれる所以です。

人間の生き方は多様なので、社会的法制は多種多様であります。この多種多様な社会的法制に規整されて、国家の中に多種多様な部分社会というものがあるわけです。だから、国家は、決して一枚岩ではありません。多くの異なった特殊目的をめざす社会の存在を前提として、その部分的な目的、特殊な目的を、大所高所から総合的に統合する共同善、これを追求するのが全体社会である国家であるといえるわけであります。ここで、国家の活動というのは、もろもろの部分社会の活動を前提にして、とりわけ共同善を実現するというところにその使命が限られるということす。国家は追求目的が限定的な部分社会を包括するという意味で全体的であり完全な社会ですが、部分に依存する偶有的存在ですから、実体性を有する人格である構成員よりも、その尊厳段階で下位に立つこととなります。このことは国家権力行使の重要な限界をも指し示します。つまり、国家機関は人格目的を逸脱してそこから先を行ってはいけないということが出てくるわけです。この共同善原理は、国家と下位の社会団体との正しい関係を示す補完性の原理と不可分に結びついています。

自然法論は、おのおのの人格のイニシアティブを尊重します。ですから、その各個人あるいは各小集団が、自分自身の力によって、それぞれの目的を実現できるのであるならば、国家がその仕事を奪いあげてはいけない、彼らのやるとおりにさせていくのが望ましいわけです。そうしたほうが生きがいを感じ、内発的で自由な働きが出てくるので、仕事の成果もまた豊かになります。自分の不得意で気の進まない仕事を命令されれば、ひとは命令されたノルマ以上の成果を求めて働くような意欲を持たなくなるでしょう。

もっとも個人は万能ではなく、やれることには限度がありますので、身近の近隣社会に頼りますが、そうした部分社会でもやはり力が及ばず、所

期の目的を達成できない、そのときに、それよりも大きな社会が、より下位の社会を援助します。それでもなお力が及ばない段階に至って、最終的に国家が登場し、足りない部分を、共同善をもって補完してあげるということで、もろもろの社会の統一を保っていくという、こういう関係になるわけです。近代主義は国家と個人とのあいだに栄えていた中間社会、言い換えると部分社会を消滅させることによって、社会構成単位として個人と国家しかなく、個人主義に立脚する最小政府か福祉主義に立脚する大きな政府かという両極端の政治しか考えることができなくなりました。補完性原理はそれらの中庸を狙うのです。

社会保障制度を例にとって分かりやすくいえば、何か問題が生じて解決を迫られるとき、まず自助努力が求められます。この自助努力こそ人間の生きがいに不可欠なもので、最初から「ゆりかごから墓場まで」国家が国民の生活の面倒を見るのであれば、生涯の安定路線にはまり込んで創造的精神が萎縮してしまいます。自助でカバーしきれないとき彼に家族や近隣社会から差し伸べられる手がインフォーマルな互助です。この自助や互助でも不十分なき、職域の自治組織によるセーフティネットが登場します。現代では、かつてこのネットを担っていた中間社会の機能が衰えたので、社会保険制度にとって代わられているようで、それが共助と呼ばれるシステムです。そしてこの共助システムによっても救いの手からもれてしまうに至って、行政側からの生活保護、すなわち公助が発動されます。自助－互助－共助－公助という支援の順序の中に人格を尊重する補完性原理の意義が現れています。

ちなみに今でこそ、社会の最高原理とうたわれるこの「補完性原理」に基づく思考は、世界中の政治家や政治・法学者、さらには企業家のあいだに普及し、EU共同体の理念ともされていますが、もともとは、ローマ教皇ピオ11世が1931年に信徒に向け発した社会回勅『クアドラジェシモ・アンノ』に端を発しているものです。このように世俗のあいだでも承認されているところを見ると、この回勅の重要な内容である「補完性原理」は、

それを理解するにあたって、特定の信仰を前提としない自然法原理であると言ってもよいように思います。

前置きが長くなりましたが、以上の2つの原理を皆さん念頭に置いていただいて、いわゆる「部分社会論」をご説明したいと思います。これは、カトリック自然法論者であり、戦後に国際司法裁判所裁判官も務めた田中耕太郎という最高裁判事の持論ですが、最近では憲法理論において一般化しているようです。彼によりますと、家族とか企業だとか組合だとか教会だとか、あるいは大学だとか、そういったところにもおのずと行われている自治的な規律だとか法だとかいうものがあるといいます。

今は宗教のお話をしていますので、宗教に限っていいますと、宗教団体のようなものは、とりわけ国法や公序良俗や公共の福祉、こういった世俗の共同善に反しない限りは、伝統に培われた固有の自治法に従って規律行動をなすうとされます。ですから、宗団に内部紛争があっても、これは原則的に自治的な処理に委ねられるべきでありまして、常に裁判所による公権的な解決をなすべきものではないというのが彼の部分社会論の骨子です。これは、先ほどお話したカトリック自然法原理に乗っかっている議論であることがお分かりかと思えます。

有名な判決で、昭和58年に出たものに「日連正宗管長地位存在確認請求事件」というのがあります。つまり、日連正宗の管長の地位が、正統なものであるのか、それとも正統じゃないものであるのか、内部では決着がつかないものだから、とうとう裁判所に訴え出て、そこでの判決を得て事態の解決をはかろうとしたものであります。この判決、第1審判決の一部を引用しますと、「自律的な法規範を持つ社会ないし団体にあつては、当該法規範の実現を内部規律の問題として自治的措置に任せ、必ずしも裁判に俟つを適当としないものがある」と、こういうことを述べております。

従つて、宗教団体の内部紛争への介入は、信教の自由の尊重という観点から排除されることになりました。つまり、訴訟物が、宗教上の教義や信仰に影響を及ぼすことが明らかな場合には、国家機関である裁判所による

公権的な解決によるべくではなくして、宗教団体内部の自治的な解決に任せる方が、憲法の趣旨にかなうのだということで、裁判所法第3条にいう「法律上の争訟」には該当しないという理由で、裁判所はこの訴えを却下した次第です。

国家は、部分社会との関係において、この部分社会が自らの創意工夫と責任において、それぞれ固有の使命を遂げる、こういうことを補完するために存在するわけです。従って、国家は全体の統合目的である共同善を実現するという必要以上に出て、こういう部分社会の創意を圧殺して、そしてそれらの社会の機能を自ら背負い込むべきではありません。

国家が、前面に出てきて何もかも解決する。外見上これは非常に国家の存在が大きいのうに見える。国家がより多く存在しているように見えますが、伝統的な自然法によれば、実はたくさん国家の出番が多いというのは、その国家の存在は、実は小さいのです、大きい存在ではないのです。むしろ個々人の人格上の行為が、はつらつと行われている事態が認められ、率先して「わが国」を助けるという恰好になっているときにはじめて国家の存在は大きいといえるのです。各人、各部分社会がそれぞれに課された義務をそれぞれの場できちんとやっていれば、国家は余計な問題に精力を割くことなく、国家固有の仕事に打ち込めるわけです。自然法に従って個々人の人格目的が充足されればされるほど、国家の存在密度は高くなるわけです。

2. 政教関係について

次に政教関係につきまして、それにまつわる基本問題を考察しましょう。それは有名な政教分離の話につながってきます。この問題を考えるにあたって再度、これまでに申し上げた国家存在の理由に戻って出発することが必要です。国家は、万人が、その自然的理性の光でもって知りうる人間の国家的本性に推し促がされて、結集した社会集団であります。このように生存しうる限りでの人間存在の全面的な充足、この基本的な条件をはか

ということに国家の使命があるわけで、そういう意味で国家は全体社会だといえますが、と同時に人格目的達成のところに国家活動の限界を理解することが大切です。

これに対して、宗教教団、たとえば教会は、そうでなく、超自然的な理性の光の下で結集している信徒の来世での至福を含めた永遠の幸福を補完することに固有の使命を見出す共同体です。それは、国家的共同善とは異なる別個の共同善を追求目的とする別個の完全社会、全体社会といえます。

そこで、この2つの追求目的の相違を念頭に置いて政教の優越関係を考えることにします。まず、観点を自然的理性、我々の世俗的な自然的理性ですが、この観点から見れば、国家の方が宗教団体よりも優越すると見ることができます。国家は、単に一宗教団体の存在を守るためにあるわけではありません。その他、国内にあるいろんな各種の社会団体の目的追求を補完する。そういう働きによって、全体社会と言われるのに対し、宗教は、単に部分社会でしかない。そういう意味で、自然的な理性の観点から見れば、教会の追求する共同善が高いとはいえ、国家の共同善の方が、生活需要の必要度においてそれよりも先行していると言えます。ですから、宗教法人法、これは国法であります。宗教団体といえども、この国法には、世俗目的の範囲に限り、やはり従わなくてはならないということが要請されます。

逆に今度は、信仰者の立場から、つまり超自然的な理性の光の下で見れば、この順番は逆転いたします。国家が追求する目的は、生命・身体・財産、衣食住といった生存に最も基礎的な必要の充足に置かれています。けれども、いくらそれが充たされても、高々数10年間しかこの地上に生きられない厳然たる事実を前にすると、心からの満足をもたらすものとは言えません。九州大学の三島淑臣名誉教授は、アウグスティヌスに連関して、「彼の目からすれば、悪と罪にまみれたこの地上の生活は、所詮、天の国に向かって巡礼しつつある旅人の仮の宿にすぎず、宿の善し悪しは受忍の対象ではあっても、その改善のために真剣に取り組むに値する対象ではな

かった」と述べ、『神の国』から「ローマ人が戦争から得た利得、および彼らが征服した人々に与えた恩恵について。— これらすべての事柄は、僅々数日にすぎないこの滅ぶべき生に関して、どんな意味をもつのであろうか。統治者が不信仰や邪悪を強制しない限り、だれの統治下にあろうと何の違いがあるだろうか」と引用していますが、信仰者から見た政教関係の消息をよく伝えていると思います。

教会あるいは僧伽、こういった宗教団体は、地上での生存目的の充足、いわゆる幸福の実現に満足しません。そういうものを超えて永世の存在を追求するわけです。その焦点は、人間の「ある」にあって、「もつ」にはありません。こうした眼の置きどころは、到底国家の追求するあたわざる非常にレベルの高いものであります。この観点から見れば、世俗目的の追求をこととする国家は、そうした人間の奥深い精神的領域に介入してはならない。この意味で、宗団教会の方が国家に優越すると言えます。

この両者のせめぎ合いは、典型的な仕方で、イタリア政府と教皇庁の間で結ばれた1929年のラテラノ協定で調停され、現行のイタリア憲法第7条に実定化されました。そこにご覧になるように「国家とカトリック教会は、各々その固有の領域において、独立であり、最高である」と、こういう規定があります。この条文は、今申し上げた政教間の異なる目的に関する基本原則を定式化したものであります。

国家とカトリック教会とは、ともに至高の主権的存在である。しかも、この2つの言葉は矛盾しない。なぜかというと、それは観点の相違に基づいているからです。つまり、自然的な理性の観点から見れば、全イタリア国民は、国の民です。これに対して、超自然的理性の観点から見れば、大多数のイタリア人、カトリックを信じているイタリア人は、神の民であります。この両者の関係というのは、観点の違いでありまして、これを同一次元で論じたら、矛盾になってしまうわけです。

さらに国家と教会の関係は、双方向的な関係にある。対立するのではなくして、互いに持ちつ持たれつの関係にあるということも指摘しておかねば

なりません。といいますのは、国家権力が弱かったら、どうなるのか。殺人や強盗が横行します。そうすると、社会が、恐怖状態に陥ることになります。そんな社会ですと、落ち着いて永世を観想するという人生の究極目的を全うすることができなくなってしまいます。信仰の自由を全うするためには、ともかく国の基礎が安定してはなりません。そのためには、国家権力が違法行為に対しては実力をもってでも排除し、きちんと国民の安全を保障してくれている環境が必要なわけです。そういう点で、実力を用いない教会は国家の権力に頼っているということができます。

逆のこともまた言えます。教会の宗教活動によって人々の間に道徳的な心というものが高められていきます。そうするとおのずと殺人だとか強盗だとか、そういった犯罪行為が減っていくことになるわけで、法の支配が行われやすくなります。そうすれば、国家は、そのつど、頻繁に強権の発動をしなくてもすみます。だから、国家が、強権の発動をしなくてすむのは、宗教的な情操が人々の日常生活に染み渡り、そのために、違法行為が自然と行われなくなるという効果に依存しているといえるわけです。そういう意味で、両者は相補的な関係にあるのであって、いたずらに対立関係を煽るといことは適切ではないかと思えます。

3. 世俗的共同善と宗教団体

最後に政教関係の各論問題として、「国教制度」と、それから「宗教政党」の可能性、この2つの問題を取りあげることにとしましょう。これにつきましても、さきほどから何度も言及している水波朗博士の考察が参考になります。

(1) 国教制度

多くの憲法学者によって国教制度というものは、宗教を重視した中世的制度の遺物であるとか、あるいは後進国的なものだというふうにいわれます。また、それは国家の宗教的中立性、あるいはライシテ原則、これが徹底していない宗教と国家の未分化状態であって、やがてこの原則が徹底す

る未来の世界では、こういう国教制度はなくなって然るべきものだと、こういうふうに言っている憲法学者たちが多いようであります。しかし、ここで考えなくてはならない点は、国教制を採る国家のどの憲法も、選ばれた特定宗教が他の宗教に比べて格別優れた教義を持つから、だからその国教制を採っているというわけではないということです。国教制の存在理由は、特定宗教の教義とは無関係です。

加えて、それらの国々の憲法には、必ず少数派宗教の信奉者の信仰の自由を保障するという条項が含まれております。そのような事態を見ますと、国教制度には、国家のライシテ原則とは矛盾しない何か別の理由があるのではないかということ推測させます。この理由は、国家の共同善目的において他にはないと思います。つまり、1国を構成する内の圧倒的多数の人たちが、特定の同一宗教を信じている。そういう国家においては、国家的行事や儀式が、その宗教とは違った宗教の儀式で行われたり、あるいは全くその儀式が宗教的色彩のない下で行われたりするということなどは、やっぱり人の心を不安にさせる。ひいては、国民の団結心、こういうものを致命的なところで損なうところが出てくる。だから、世俗的共同善の維持という理由から、国教制度というものが導入されているのだろうと考えられます。

もっとも、このことは、同一国家内でいろんな宗教の信徒が混在していたり、あるいはあるイデオロギー的な操作によってその人民の宗教的な本性の発現が妨げられていたりすれば、話は別です。意識の表層面では、宗教に無関心であったりする国家ではまた別の判断が働くと思います。それから、全人民のほとんどが同一宗教を信奉しておりましたが、歴史的な経緯から前々教会は非常に反人民的な抑圧をしていたという事実を踏まえて、革命後は反教會的な国家政策がとられたりすることもあります。メキシコのような国がそのようでありますけれども、ほとんどの人が同じ宗教に属しておりましたが、政府の立場として国教制度は採らないという国もあつたりするわけです。

ですから、国教制度を採るということは、ある特定の宗教を信仰面で優遇するというのではなくして、世俗的な共同善の実現に裨益するところが大きいか、あるいはそうでないかという視点から、人々はそれを認めるか認めないか、そういう判断にもとづくものだと思います。

(2) 宗教政党

最後に、いわゆる「宗教政党」の可能性はどのように根拠づけられるかという問題に取り組みましょう。宗教と政治、これは別個にしなくてはいけない。「政教分離」が原則だと言われておりますけれども、ドイツでは「キリスト教民主同盟」というれっきとしたキリスト教という名前を冠する政党があります。日本では「公明党」という政党があります。こうした宗教政党の存在理由も、同じように世俗的共同善の保持という観点から説明できるのではないかと思います。

共同善の基本的な内容は、人間本性の目的の普遍性に基づき、一応万民一致して直観できる。ところが、特定の歴史的状況の下においては、国ごとに非常に複雑な内容となるので、その理解は多種多様なものに、場合によっては対立したものになったりします。ですから、共同善の内容を具体的に確定するために不断の改新を要する地上の政治というものは、当然に対話的でなければなりません。

実際、独裁政治というのは事実上不可能です。ですから、昔から国王の傍らに枢密顧問といった諮問機関が置かれておりました。現在では、民主化に伴い国民の教育が普及しましたので、議会制政治へと進化してきました。その議会制というものは、人間の対話的な本性に根ざした共同善解釈の異なる意見の対話の場であります。文明化が進むにつれ議事内容が特殊な専門知識を要するので根気のいる多角的な検討が求められます。

この事実を踏まえて、水波博士は次のような「政党の原則」を導いています。かいつまんでご紹介します。

- ① いずれの政党も公党である。論争は、共同の善益をめぐる公的なものであって、私事のための私闘ではない。

- ② 各政党の綱領は必然的に相対的なものであって、絶対唯一不可謬のものではない。各政党は他の政党の存在を前提し、それを尊重することの上に成り立つ。
- ③ したがって単独政党制は誤っている。これは、政治の対話的な本質に反する。
- ④ 各政党間の妥協は必要であり、かつ常に可能である。時間を限られて討論している課題については、自らの政治綱領の基本に触れない限り、暫定的な妥協の道はある。
- ⑤ みずからの共同善解釈に反した多数決決定が議会で決まっても、各政党はこれに服すべきで、決定が自然法原則に明白に矛盾しないかぎり、抵抗権は問題にならない。
- ⑥ 政党は国家の内に自生的に発生した部分社会の1つである。したがって国家権力を用いて創設されてはならない。

以上のような政党の本質を踏まえて、「宗教政党」を考えると、おのずとその像が明確になってきます。まず宗教政党は公党でなくてはなりません。それは、制度的共同善の解釈をなし、自らの解釈を公衆に訴える公党です。したがって、そこではその宗教の教義の真理性は本来的に何ら問題とはなりません。みずからの教義の真理性を確信することは各信者にとってのことであり、その真理をその宗教教団が宣伝することは私的な部分社会としての宗教団体の関心事です。こうしたことを目的に宗教政党が結成されたのであれば、それは「私」党であって、「公」党とは言えません。どのような宗教政党にあっても問題なのは、この世の世俗の善益に関する解釈でありまして、超世俗的な本来の目的、つまり信仰のことではありません。ですから、もし布教目的で政党が立てられるならば、国庫からの政党援助を受ける資格もないといわねばなりません。

むすびにかえて

(1) 「法前仏後」

仏教では、絶対的なものは「法」(ダルマ)であり、これを悟ったものが仏となると理解するのが基本です。したがって、仏陀が現れても現れなくても「法」は厳然としてある。法が第一で、仏はその次にくる。これを「法前仏後」と言っているようです。しかし、自然本性的な宗教上の「法」の理解は、釈迦の教えによる「回心」によって、われわれの向きが変えられ、その面目を一新させられると考えるならば、「仏前法後」とも言えるでしょう。大乘仏教で、一切衆生悉有仏性というとき、万人は仏となりうる普遍的可能性をもっているとして理解できます。

(2) 「恩寵は自然を排除せず完成する」

仏性の種子を誰もが持っていると言くと、これを如来蔵思想といいます。この教えは人間の本性を本来「無」と説いた釈迦本来の教えと異なるという論争があるようですが、その是非はともかくとして、如来蔵思想は、自然法の普遍的認識が潜在的に万人に可能であると説く伝統的自然法論に似ているように思います。仏教もキリスト教もその教義は専門教学者でなければなかなか理解が困難ですが、アリストテレス的意味において、われわれにとって第一なのは宗教的自然本性であるといえます。自然法が重要なのであって、アリストテレスやトマス・アクィナスの構築した自然法論が重要なものではありません。これらは、確かに自然法が何であるかの本質を説明するうえで我々を啓発する優れた理論ですが、自然法は、かれらの学問体系が現れる前から既に人間の生と共に働いていたのです。彼らはこれを客観的な理解を得るために学問的な形で人類の前に表現して見せたのです。

このことは、仏性の普遍性を説く仏教においても確かめられないでしょうか。なぜなら、仏が現れる以前に「法」が存在していたのであり、釈迦はこれを自覚して仏陀となったわけです。なるほど、かれによって悟得された「法」は、同じ「法」でも、われわれ衆生とは別次元からの光を受けて光芒を放つものでしょう。その風光を表現すれば、「仏前法後」と言え

ます。釈迦の残した言葉を集めた経典は優れた学僧によって緻密な理論が与えられ、今日に伝えられています。しかし、「法」の見方に深淺はあっても、人間の本性という基底の場所から離れた話ではないでしょう。「眼横鼻直」とか、「花は紅、柳は緑」というように、同じ事態を見ても、その捉え方が悟達者にはまるで違う深さを示しているわけです。

宗教法制研究所は、宗教団体や宗教をめぐる諸問題を、もっぱら法律的側面から研究することを目的に設置されています。それは宗教をめぐる紛争が私人間のみならず、国家との関係においても発生するからです。この紛争は、聖職者といえども人の子であるという認識を新たにさせます。教会に属しているからと言って聖人とは限りませんし、世俗にまみれて生きているからと言って、聖人ではないとも言いきれません。人間の本性は靈肉一体のものであることを押さえることが肝要かと思えます。

宗教法制研究所の業績は、そうした聖俗にまたがる人間間で起こされた深刻な紛争が、どのように法的手段によって処理されてきたか、あるいは制度化を見たか、先人たちの知恵を蓄積したものであると思います。いまなお続き、今後も発生するであろう宗教紛争を克服し、防ぐために、今一度、人間の罪にまみれた有限性と、それにも拘わらず持つと言われる仏性の永遠性を、暗黙のうちに認識させる宗教的自然法に立ち帰る必要があるのではないのでしょうか。つまり、一般衆生間でコミュニケーションを可能にする宗教的言語と、もろもろの宗教のドグマならびに組織の中でのみ通用する特殊言語との間を往復しながら、いわば異なる言葉を本性適合的認識に基づいて比較しつつ、通訳可能な言語を探し当てる姿勢こそ、実証的な宗教法制研究の宝を見出し、また活かすことになりはしないのでしょうか。

皆さんが期待しておられた宗教法制の話からずれるような結論になりました。とりわけ自然法論議は分かりづらかったかもしれませんが、何度も触れましたが、我々の本性は一部毀損されていますが、完全にではありません。我々の認識能力は誤り易く、意志の力は弱いものですが、相互了解の可能性は閉ざされていません。もしお聞きになって、別の角度から、今日

あまり顧みられない自然法論議の不易性について、私の話但至少でも拾えるところを見出され、そのうえでなお宗教法制研究の糸口とされるような創造的な試みが出てくれば嬉しいかぎりです。人文科学や社会科学といった価値判断を含む学問研究の方法論は、自然科学をモデルとする方法論とは異なった独自の性格を持ちます。そうした方法論の基礎として、人間の持つ本性適合的認識の提供する意義には大きいものがあります。もう時間もなくなりかけました。以上をもって終わりにします。ご清聴有難うございました。

【参考文献】

以上の講演の基本構想は、恩師の故水波朗先生に負うところ大である。それを含めて、本講演に際して参考にした主要文献・論文を以下に掲げる。

水波朗「宗教的自然法・教会・国家」(一)・(二):『自然法と宗教』Ⅰ・Ⅱ所収、創文社、1998年、2001年。

水波朗『自然法と洞見知』、創文社、2005年。

ヨハネス・メスナー『自然法』、水波朗他訳、創文社、1995年。

三島淑臣『新版法思想史』、青林書院新社、1993年。

小野清一郎『仏教と法律』、愛知学院大学宗教法制研究所、1987年。

善家幸敏『国家と宗教－政教関係を中心として－』、成文堂、1993年。

木村俊夫「日連正宗管長地位不存在確認請求第1審判決」(公法判例研究)、『法制研究』51(2)、九州大学法政学会、1985年。

宇井白壽『仏教汎論』、岩波書店、1976年。

小室直樹『日本人のための宗教原論』、徳間書店、2000年。

南山宗教文化研究所編『宗教と宗教の〈あいだ〉』、風媒社、2000年。

J. ヒック『神は多くの名前をもつ－新しい宗教的多元論－』、間瀬啓允訳、岩波書店、1986年。

ピオ11世『クアドラゼジモ・アンノー社会秩序の再建－』、岳野慶作訳解、中央出版社、1966年。