

神道の根據について

—homo religiosus の擁護と再生のために—

小堀桂一郎

(一) 緒言

ここで〈根據〉といふ語を用ゐることの辯解してみた説明がまづ必要であらう。或る特定の判断を述べる際の論理的な根據、といった一般的な文脈での使ひ方としてこの語を出すとすれば、〈神道の根據〉とはいつたい如何なる關聯を云はんとしてゐるのかどうも不分明だといふことにもならう。ところで學殖該博にして公正、且つ極めて懇功な基礎的教科書である脇本平也氏の『宗教學入門』によれば、キリスト教に於ける創造と主宰の「主」、原始佛教における「法」、或いは又ウパニシヤツド哲學の「梵」や老莊思想の「道」の如く、一つの宗教體系の據つて立つ所の根本概念、究極の據りどころについての見解をその宗教の「實在觀」と呼んでゐるといふ、その實在に當るものをここでは根據と把握してみたまでである。つまり標題は「神道の

實在觀について」でもよいのであるが、それではあまりに宗教學といふ一科の専門學に近づきすぎた視角と見られようし、脇本氏自身も認めてをられる如く、「實在觀」は日本語としてはまだ十分に熟してゐるとは言ひ難い。専門術語の生硬を避け、稍々曖昧であるとしても論を進めてゆくうちには理解を得られるであらう一般的表現「根據」を採用ことにした所以である。

キリスト教の教義の究極の根據なるものが「主」であり、佛教のそれが「法」である、といふ構造を説き聞かされた場合に直ちに思ひ出す關聯がある。

周知の通り歴史文献に〈神道〉といふ二字成語が出てくる最初の例は『日本書紀』の飛鳥時代の部で、用明天皇即位前紀に〈天皇信佛法尊神道〉との文脈で出、次いで孝徳天皇即位前紀に前例を一部逆轉させて〈天皇……尊佛法輕神道〉と記されてゐる。〈輕神道〉は古來〈神の道をあな

づりたまふ」と訓ぜられてゐる。(但しそのことがそのま
ま非難の意味になるのではなく、すぐそれに續けて「人と
爲り、柔仁めくみましまして儒はかせを好みたまふ。貴き賤しきと擇ば
ず、頻めくみのことりに恩勅めぐみのことりを降したまふ」と讀へられてゐる。)そし
てその同じ孝徳天皇が即位の年の翌々年、大化三年には「惟
神の道を諭し且つ庸調ちかづきを賜ひて官民を慰諭し給ふの詔」を
下したまうてその冒頭で「惟神かむがら(惟神とは神道に隨ふを謂ふ。
亦自づからに神道有るを謂ふ)も我が子應治みこたまはらさむと故寄こよせせき。
是を以て天地の初より君と臨しるめす國なり……)と仰せられて
ゐる。この挿入注の部分にも「神道」の字は用ゐられ、且
つ既に安定した用法に乗つてゐるが如き使ひ方をしてゐる
ことが讀み取れる。思ひ出す關聯といふのはこの詔勅の文
脈もさることながら、「神道・佛法」といふ對語的用法が
二度現れてくることである。この事は村岡典嗣が『神道史』
序論でこの名辭の最初期の用例として夙に注意を促してゐ
る。

聖徳太子が三經義疏を撰述されてより以來日本人は佛教
といふ信仰體系の根據が「法」に存することを夙に認識し
たであらう。「いつくしきのり」としての憲法十七條の二
にも「篤く三寶を敬へ」を受けて(その次の「三寶とは佛・
法・僧也」は後世の付注との説が有力で、なるほどとはして讀ん
でも脈絡に亂れは生じない)「何の世、何の人か、是の法を

貴びずあらむ」と説かれてゐるのを見れば、佛の教なるも
のを指して「萬よろの國の極宗きはめのむね」であり、ひたすら貴ぶより他
なき「法」である、との判斷を宣べられてゐることが浮び
上る。

佛の教の實體にして根據である「法」と對をなす形で、
かうして神の「道」が把握されてゐるのならば、即ちこの
時期に於いて正しく一つの信仰體系としての佛法の理解に
刺激され、それに模する心理に發して、祖先神としての神々
の遺訓の體系が「神道」と認識される様になつたのではあ
るまいか。つまりこの神々の教が一箇の體系たり得る根據
が惟神の「道」である、との認識は十分に古い。言ひ換へ
れば「神道」といふ命名が行なはれた時が、即ちこの信教
體系の根據が成立した時であると理解してよいのではない
か。

(二) 世界宗教と「言葉」

「名」と共に「體」が現れたことは確かであるが、この
信教體系が佛の法と拮抗し並立し得るほどの教義「神學」
を形成するまでにはなほ長い熟成の歲月を経なくてはなら
ない。

これも周知の史實であるに過ぎないが、『倭姫命世記』
をはじめとする神道五部書の如き、ともかくも神道神學と

稱するに足る教義學的文献の成立は漸く鎌倉時代後期に入つてからのことである。古代に於ける諸神の祭祀の様式を斷片的に留めてある各種宣命、『令義解』神祇官部、『延喜式』の内十卷に互る「神祇」、或いは『新撰姓氏錄』等の古文獻はいづれも事實的「史料」か行事の「記録」であるにとどまつてをり、それ等は全て教訓、主張、判斷に類する言説といふものを缺いてゐる。

思へばかなり不思議な話だが、何故然うなのかを問ふ事は姑く措いて事實にのみ着目してみるならば、我等の民族宗教としての神道は、その現像化の當初から凡そ「言葉」による表現を志向しなかつた。これは先づ「神道・佛法」と並稱されたその佛教と比べてみても直ちに眼につく差異である。

聖徳太子によつて我が國で最初に講ぜられた、即ち衆生の耳に送りこまれた『法華經』にせよ『勝鬘經』にせよ、本文各節は皆（如是我聞）で始まる。阿難なり勝鬘なり、その他の佛弟子達が世尊の語る言葉聞きとめ、書きとめたものが經である。教の根據である「法」は言葉を以て語られることによつて人の胸に達し、教となつて生きる。今に残る經典の分量の龐大なるを見ただけでも、世尊は實に多辯の人であつたこと、弟子達も亦實に根氣よく世尊の言葉を聞き、倦きることなく文字に書きとめたものと感嘆に

堪へない。「法」とは何か、と問ふ時、先づ外形としてはそれは龐大な量の「言葉」だ、と答へざるを得ないほどに、佛法の體系を構成するものは言葉・言葉・言葉である。

ユダヤキリスト教に於いて、この構造は更に顯著な特徴を成す。何しろ宇宙・世界として存在する全てのものを存在せしめたのは創造主の「言葉」であるとされる。有名なヨハネによる福音書の冒頭は（太初に言ありき）である。言葉は主と共にあり、言葉が主であつた、といふ。この主はもちろん創造主のことなのであるから、萬物を作つたのは言葉だ、といふことになる。

佛法の根據といふより佛教徒の解する限りでの全ての存在の根據である「法」を説き明かす者としての佛陀釋迦が出現した如くに、ユダヤキリスト教徒の考へた限りでの存在の根本である「主」の言葉を人間達に正しく説き明かす役目を擔ふ者としてのイエスが誕生する。イエスは「主」の言葉の代言人であるから、彼の語録（福音書）を見れば、その主要な言説は多く（イエス言ひ給ふ）、そして時に強く（誠に我汝らに告ぐ）と説き起される。佛典の（爾時世尊、告（佛弟子各人の名）といふ定型と同じことである。キリスト教がユダヤ人の民族宗教の枠を越えて文字通りの世界宗教として地球上に宣布されるに至つた、その大布教運動の最初のきつかけも、福音書記者のマルコ

によれば（全世界を巡りて凡ての造られしものに福音を宣傳へよ）とのイエスの一言が決定的な動機である。その福音といふのは即ち造物主の言葉のことなのだから、つまり人間の言葉を以て主の言葉を世界中に語つて歩け、と命じたわけなのであり、キリスト敎文化の持つ「言葉」の意味の重大さに、有史以來の傳統としての寡黙の文化に生きる我等神道民族は、何か氣迫だけで壓倒されてしまふ様な戰鬥性をそこに感じ取つてたぢろぐ。

實際、日本人が初めてキリスト敎文化の持つ「言葉」の強さにふれて驚いたのは、言ふまでもなく、フランシスコ・サヴィエルを先陣とし、その後随つて續々とこの國を訪れたイエズス會の神父・修道士達の言説によつてのことであるが、彼等は敎會から托された使命を忠實に奉じて、實に多くを、且つ雄辯に語つた。彼等の奉ずる信敎體系の根據は即ち「主」であるが、その「主」の有する「無始無終」「不可視の實體」「全知全能」「絶對の正義」等々の屬性を代辯する者として、宣敎師達の示す自信の強さは、それまでの（和を以て貴しと爲す）、穏和な自然の秩序の中で常に他者との調和を當爲として生きて來た日本民族が初めて觸れた異質の感觸だつた。

その異質さは、直接には、何とも御大層な言葉を使ふ奴が居るものだ、との對人的な驚きを喚び起したままであら

うが、その表面の下に生じてゐたのは正しく異文化間接觸と摩擦の發生といふ重大な世界史的現象だつた。その接觸と摩擦には當然様々の局面があつて、文化交渉史の賑やかな項目を作り成してゐるわけだが、當面本稿の主題に限つてこれを言ふならば、言葉を武器として戦ふ文化と言葉その様な霸道の用には供さない文化との接觸と見てもよい。實はこの接觸を機として、相手の文化の特性に文字通りに「觸發」されて、日本人の中にも不干齋ハビアンのように「觸發」されて、日本人の中にも新井白石の如き見事な論争家が出現し、その系譜の中に新井白石の如き homo loquens が出現しもあるのだが、それはなほ後の話である。

(三) 惟神之道の寡黙性及價值の範疇について

僧が「法」を説く事がその敎團の「用」である佛教「主」の言葉を宣べ傳へることを宣敎師の使命とするキリスト敎に比べると、神道は確かに言葉を以て敎義を述べるといふ志向を本來有してゐないかの如くに映る。然し、だからと言つて神道は「沈黙の宗教」といふわけではない。前記の如く寡黙だといふまでの事である。神の道の發祥の段階に於いて既に、道の履むべき様を説いてゐる「みことり」といふ重要な言葉がある。第一、日本の國土と國民の創始は『古事記』及び『書紀』の中の「一書」^{あるかみ}によれば「天つ

神」の「修理國成」の「詔」を諸冉二神が奉じて實踐したことによる、と記されてゐる。日本國の統治は永久に天照大神の子孫の系統に委任する、との詔も、著名な「神勅」の明言するところである。更に、同じ大神の「寶鏡同床共殿の神勅」「齋庭の穗の神勅」「思金神に下されし皇政扶翼の神勅」(以上の勅の題號は森清人撰『みことり』による)は、神祇祭祀の在り方、民生の基本、天皇統治の政治形態といふ國家基本問題についての在るべき様を指示したもので、民族宗教の神道の枠内では、ユダヤキリスト教に於ける「主」の創世の言にも當る重みを有すると言へよう。茲に少しく注意を惹く事は、天照大神は「寶祚之隆 天壤無窮」の神勅を皇孫に宣り給うた際、「一書」の本文によれば、八坂瓊曲玉、八咫鏡、天叢雲劍(日本武尊の逸事以後草薙劍)なる三種の寶物を確かに皇孫に賜つてゐるのだが、この神器については神勅の中に何の言及もなく、又第二の「一書」なる「寶鏡同床共殿の神勅」でも、今度は曲玉と神劍について一言もふれてゐない、といふ事である。惟ふに、——日本民族よ、神々の道を神々の後に随つて歩め、それによつて民族の永遠の繁榮は保證されよう、とのお諭しを遺された皇祖の神々は、他の多くの、といふより一般の宗教體系の創始者と同じく、この世界の構造を解讀し、以てこの世界に對する人間の對應の在り方を構想し

教示するだけの「象徴の體系」を把握し、それを腦裡に收めてはゐた。但、その象徴の體系を言葉で表現し説明する必要を感じてはゐなかつた。然るが故に、爾後一國の統治者たるの道を踏み出さうとしてゐる皇孫に對し、象徴そのものである寶器を授與し、鏡の扱ひ方に對する形の上の注意だけは與へたが、これら神器の有する象徴性の解讀、及び實踐の場に於けるその取扱ひ方については格別の説明を聞かせることはなかつたのではないか。

このため、三種の神器とは、併せて皇位の御しるしであること確かであるが、三種夫々の象徴する價値がいつたいそれ自體としては何々であるか、後世の學者達が種々の解釋を施して世に問ふといつた事態が生じることになつたわけだが、それは別段難しいものでもない。學者と言はず、一般の民衆の誰にも十分可能な思辨の課題であらう。といふよりも誰の眼を以てしても大して見紛ひ様のない、單純明快な象徴性であるが故に、皇祖の神々は言葉による説明を添へることをせずに、象徴そのままの形でこれを皇孫にお授けになつたのであらう。學者達の論辯については多田義俊『三種神器辨書』をはじめとし、凡そ『三種神寶』を題號に取入れた著書が十種近くある事を宮地直一・佐伯有義監修『神道辭典』が教へてゐるが、今筆者はそこに擧げられた書の何れをも參照するまでもないと思つてゐる。象

徽の解讀といふことであれば北畠親房『神皇正統記』の次の一節を引くだけで必要にして十分の解は得られるだらう。

〈鏡は一物をたくはへず。私の心なくして萬象をてらすに是非善惡のすがたあらはれずといふことなし。そのすがたにしたがひて感應するを徳とす。これ正直の本源なり。玉は柔和善順を徳とす。慈悲の本源也。劍は剛利決斷を徳とす。智恵の本源也。此三徳を翕受^{あはせ}すしては、天下のをさまらんことまことにかたかるべし。神勅あきらかにして、詞つづまやかにむねひろし。あまさへ神器にあらはれ給へり。いとかたじけなき事をや〉

解としてはこれで十分なのだが、筆者としてはこの三種の象徴への意味づけについて一言付加へておきたいことがある。それは、この神器が象徴する三種の徳とは、單に萬世一系の皇統といふ脈絡の中での代々の皇位の徵證であるのみならず、凡そ日本民族にとつての「價値の最高の範疇」をなすものではないか、といふことである。

明治二十四年に政教社の同人にして江湖新聞の主筆であつた國粹主義の代表的言論人三宅雪嶺が『眞善美日本人』を著してゐる。雪嶺は確かに國粹主義者であるが、同時に國際社會との調和を念頭に置き「世界文明」といつた高い次元に向けての文化的寄與を目指した、規模の大きな思想

家でもあつた。その彼の國際性乃至世界性が「眞・善・美」といふ價値觀の尺度の取り方に明瞭に表れてゐる。そしてその點を、筆者などは、所詮は彼も文明開化時代特有の、西歐中心の世界觀の束縛から免れてゐない、敢へて言へば歐化主義者の徒輩の一人であつたか、との物足りなさを覺えてゐる者である。何故ならば、「眞・善・美」の價値の尺度を宛てがつて日本人を測つたり、督勵したりといふ發想が即ち既に西歐精神史の流れの中に日本人の位置を定め、彼の奉ずる價値基準に我から追隨しようとの屈從の姿勢を示してゐるからである。

この事に關聯して、ユダヤ系ドイツ人の經濟學者にして哲學者クルト・ジンガー（AD一八八六一一九六二）が昭和六年から十四年にかけての日本滞在の體驗に基いて著した日本文化史論「鏡・劍・玉」（現行邦譯名は「三種の神器」）は感嘆すべき焔眼を示してゐる。この書は日本人の學問・藝術の歴史のみならず法體制、社會習俗、日常の生活風景、宗教生活、世界觀といつた廣汎な文化現象についての卓拔な考察集なのだが、書中の本文では題名に反して三種の神器そのものについてはかいなで唯一箇所と言及があるだけである。その箇所以外では一切ふれてゐない。眼目は著者の自序の結びの一節にある。曰く、

〈鏡、劍、勾玉は、日本の朝廷で、正統の皇位のしる

しとして歴代天皇に傳へられてきた。十五世紀の著作者は、これらを國民が身につけるべき徳目の象徴と解釋した。鏡は、よくも悪しくも物のありのままの姿を映すので、公平と正義の眞の源泉になる。劍は、堅く、鋭く、すばやく決着をつけるので、あらゆる英知の眞の起源である。勾玉は、「月」の様な形で、溫和と敬虔の象徴になる。日本人の精神を研究するに當つての尺度を、これ以上簡潔に述べるのは困難なので、私は、この三つを本書の題名に選んだ（鯖田豊之氏の譯による）。

三つの象徴の解釋に『神皇正統記』の提示するそれとは微かなぶれが生じてゐるが、それは少しも問題ではない。この様に解讀者の有する精神的文化的背景によつて幾種類かの解を許容するのが、象徴の象徴たる所以であり、この柔軟性自體が又、正に勾玉の示す如き日本人の精神の一特質だからである。因みにジンガーが勾玉を指して「月」の様な、と言ふのはたぶん三日月の映像を腦裡に置いてゐるのであらう。單數の玉ならば、人が軽く腰をかがめた様な、その形のやさしさは溫和と敬虔の象徴と見てよいのであらうし、又一方『記』『紀』のうけひの場での敘述で、天照大神が身につけてをられた五百箇の御統の珠を、（瓊音ももゆらに、天の眞名井に振り濺ぎて）、といふのは連なつ

た多數の珠が互ひに觸れ合つて美しい響を發する様を述べてゐるのだから、複數で考へた珠は多數者の協同と調和の比喩でもあり得る。

いづれにせよ、ジンガーが日本人の精神を研究する際の價值測定の尺度として西歐的價値の範疇たる「眞・善・美」ではなくて、「鏡・劍・玉」を以てしたことは他民族の文化の研究姿勢として極めてすぐれた着眼である。このことを、日本の學界は十分に評價し、稱揚すべきであらう。簡單に言つてしまへば、神道の文化現象を測る尺度としてキリスト教的一神教文化圏の尺度を以て測らうといふのは、豫想される測定誤差の發生以前に、方法として基本的に誤つてゐるのだといふ事を、ユダヤ的賢人ともいふべきジンガーはよく知つてゐたのである。

(四) 寡黙の実態及「畏敬の心」

扱、ここで漸く本稿の本論に説き進むことができる様である。

日本人の民族宗教として二千年餘の搖るぎなき道統を保有する神の道は、その抑々の發祥の時から極めて簡潔にして均衡のとれた價値の範疇（三種の神寶）を中核とする象徴の體系を形成してゐた。この見事な象徴體系を神話といふ共同表象として共有しながら、それを教説にも教義

にも生成し展開しようとしないう日本人の言語に對する關係は、主としてロゴスこそが自分たちの信念體系の根據であると思得てゐるキリスト教文化圏の民から見れば、おそらく不可解なことであつたらう。彼等にはそれが或いは日本人が homo sapiens として未發達なるが故である、と映つたこともあるかもしれない。

我々日本人自身にしても、我が民族の祖先の神々は、あの様に見事な古代歌謡の詞藻を驅使するだけの力を持ちながら、世界を解讀するための象徴體系としての言語に對して何故これ程に控へめな態度を取つてゐたのだらうか、と時折不審に思ふことがある。言語能力そのものが乏しかつたからだ、とはとても思へない。あの豊かな口誦傳承歌謡を含んだ『記』『紀』の物語世界の充實にふれてみれば、神の道を言葉を用ゐて説き明かす試みをしてゐない、その點での古代人の不作爲はやはり差當つては一種の謎である。ところで、これも改めて言ふまでもない周知の話であるが、この謎を、いやそれは謎といふべきほどのことではない、かういふわけなのだ、と至つて明快に説き明かしてくれたのが、『直毘靈』『玉くしげ』に於ける本居宣長である。宣長は『直毘靈』の冒頭に近い部分で、本稿でも既に引いた孝徳天皇大化三年の惟神の道に言及された詔書を取り上げて、〈書紀の難波長柄朝廷御卷に、惟神者、

謂い隨かみ神の道を亦た自ら有ら神の道也とあるを、よく思ふべし。

神道に隨ふとは、天下治め賜ふ御しわざは、たゞ神代より有こしまに／＼物し賜ひて、いささかもさかしらを加へ給ふことなきをいふ。さてしか神代のまに／＼、大らかに所ところ知し看みせば、おのづから神の道はたらひて、他にもとむべきことなきを、自有おのづからかみのみちあり神道ことありとはいふなりけり。……古の大御世には、道といふ言舉ことあげもさらになかりき。故古語かふることに、あしはらの水穂の國は、神ながら言舉ことあげせぬ國といへり。／＼其はただ物にゆく道こそ有けれ」と道破してゐる。(ここで筆者ははたと氣がつく。はて〈道破〉とは敢然と言ひ切ることだ。我が國の上古に「道」といふ言舉げはないといふ、その道が「言ふ」といふ意味を有してゐるとは此如何に、と。諸橋博士の大漢和辭典によれば、確かに〈道猶言也〉〈道、言説也〉といった釋がある。なるほど、「道」とは「言説」であるとすると國と、道とはたゞ物にゆく路である、語ことばを以て言ふことではない、と考へた我が上代人との違ひがここにも鮮明に表れてゐる。)

この様にして宣長は、言はば神道の「寡黙」に對する理解を示し且つ擁護するわけのだが、次の一節も趣旨は同じである。(引用は岩波文庫本『直毘靈』と『古事記傳(一)』を照合しての上であるが、なほ引用者による「校訂」を含んでゐる。)

……故皇國かみすめらみにいしへの古は、さる言痛こといたき教をも何もなかりしかど、下が下までみだることなく、天下は穩あめのしたに治まり

て、天津日嗣いや遠長に傳はり來坐り。さればかの異國の名にならひていはゞ、是ぞ上もなき優れたる大き道にして、實は道あるが故に道てふ言なく、道てふ言なけれど、道ありしなりけり。そをことごとしくいひあぐると、然らぬとのけぢめを思へ。言舉せずとは、あだし國のごと、こちたく言たつることなきを云なり。

この部分は甚だ重要なことを言つてゐる。〈言舉げ〉といふ概念については柿本人麻呂の歌集に出てゐるといふ次の歌を通じて有名になつたことは是亦多くの人の知る所である。

葦原の 水穂の國は 神ながら 言舉せぬ國 しか
れども 言舉ぞわがする 言幸く まさきくませと
つつみなく さきくいまさば 荒磯波 ありても見む
と 百重波 千重波にしき 言舉す吾は 言舉す吾は
／反歌 しき島の日本の國は言靈のさきはふ國ぞまさ
きくありこそ（萬葉集 三二五三・五四）

人麻呂はさすがに誇高き宮廷歌人として、言葉の持つ力についての明瞭な意識を有してゐた。又その言葉を駆使することを職業とする者としての自負も有したことだらう。それは又我が國が神代の昔から〈言舉せぬ國〉であつた、との認識が先づあり、その傳統に十分に敬意を拂ひながら、

それにも拘らず吾は言舉するものなり、との覺悟を昂然と謳ひ上げたのがこの一首である。

人麻呂はこの自覺に達したが故に、確かに見事な「言舉げ」をした。例へば〈大君は神にしませば天雲の雷の上にいほらせるかも〉（萬葉集 二三五）などはその好例である。これは人麻呂が持統天皇の飛鳥の雷丘への御遊に供奉した際に側近の一人として儀禮的即興的に詠んだ偶作にすぎず、天皇の神格についての思慮をめぐらした上でその判断を述べたといふ如き深い作意のある歌ではないのだが、結果として當時の廷臣の天皇崇敬の心情を見事に表現し、後世に傳へる重要な作となつたものである。古代の我が國人の天皇についての心情のあり方を言舉げた第一級のものと評價してよいだらう。然しながら、宣長のいふ「道」といふことについて見れば、それが天皇に仕へる臣の道の態度を表明してゐることは確かであるが、その言及が間接的なものであるのは否み様もない。宣長が〈古は道といふ言舉なかりし故に、古書どもに、つゆばかりも道々しき意も語も見えず〉と判定を下してゐる、その範囲内に收まつてゐて、直接に「道」についての言舉げにはなつてゐない。

といふことは、實は、宣長の表現を借りて言へば、〈ことごとしくいひあぐると、然らぬとのけぢめ〉を自づから心得てゐたことから來るので、上古には道が行はれてゐ

たが故に、特に言葉に出して道を言ふ必要がなく、人が道の名を呼ぶことはなかつたけれども道は現に存し履み行はれてゐた、といふ事態のありのままの反映なのである。

この判断を肯定する場合、それではその裏を考へて、人が道について盛んに言擧げをするといふ状況は即ち道が見失はれて、人々がそれを履み行ふ術を持たぬといふ事態を示す、といふことになるわけだが果してさうであらうか。宣長をして言はしむれば、まさにその通り、といふことになる。彼は『玉くしげ』の冒頭で次の如くに云ふ。

「まことの道は、天地の間にわたりて、何れの國までも、同じくただ一すぢなり。然るに此道、ひとり皇國にのみ正しく傳はりて、外國にはみな、上古より既にその傳來を失へり。それ故に異國には、又別にさまざまの道を説て、おのおの其道を正道のやうに申せども、異國の道は、皆末々の枝道にして、本のまことの正道にはあらず、たとひこゝかしこと似たる所は有といへども、その末々の枝道の意をまじへとりては、まことの道にかなひがたし。」

宣長の論理は一見奇説の様に見えるのだが、よく考へてみると實は少しも偏でも僻でもない。支那大陸である様に「道」や「徳」についての議論が盛んで經部・子部等に分類される龐大な聖賢達の語録・言行録が生産されたのは、

つまりは夙に道が失はれてゐて、諸子がいくら説いても一向にそれが行はれなかつたが故であらう、とは下世話にもよく用ゐられ、流布してゐる論理である。「大道廢れて仁義あり」の老子の逆説は古往今來、人口に膾炙する所だが、有名なのはそれだけ事の真相を穿つてゐる故であらう。

ではその「道」が漢土では口々に説かれるばかりで實踐の次元では失はれてしまつてゐると見る、その認識の根據は何か。宣長はこの點でもいと明瞭に論斷する。〈異國には、さばかりかしこげに其道々を説て、おのゝ我ひとり尊き國のやうに申せども、其根本なる王統つゝかず、しばゝかはりて、甚だみだりなるを以て、萬事いふところみな虚妄にして、實ならざることをおしはかるべきなり〉（『玉くしげ』）と。

この點でも亦、この判定を裏返してみると、本朝には道の議論がないままに道が行はれてゐるといふ事態の徴表は、皇統が天照大神の勅令のままに連綿として途切れも歪みもなく續いてゐるといふ、このことである。〈此勅令はこれ道の根元大本なり〉（『玉くしげ』）、世の中の全ての道理、人の道は神代のままに（即ち惟神の道として）今でも健やかに行はれてゐる——。

『玉くしげ』からは引用しておきたい章句が更に多くあるのだが、これ以上はまあ控へておかう。宣長の立論は、

事態の経過説明としては洵に危ふ氣のない、明快で懇切なものである。だが我々としてはそこをもう一目盛問ひ進めたくなる。即ち我が國では道についての言擧げが聲高になされることなきままに、惟神の道が言はば「黙々と」履み行はれて来た。このことを可能にしたのは畢竟蒼生の衆庶に自づからに具はつてゐた、道に對する畏敬の心である。人々は極めて素直に「天皇は神にしませば……」の姿勢を見習つてゐた。彼等は惟神の道がそれに支へられて遙かなる太古から現時まで遠く連る象徴の體系を解讀するだけの鋭敏な感性を有してゐた故に、聲と言葉による言説を用ゐなくとも、この道の方向を見定め、その路程を辿ることができた。鋭敏な感性とは云ふが、それはその基盤に神の道の聖性に對する畏敬の心といふものがなくてはあり得ない感受機能である。論理の順を追つて言へば、神道を可能にしてゐるのは、つまる所日本民族の上古からの民族性として血の中に承繼がれて来た、この聖なるものに向けての畏敬の心ではなかつたか。

(五) エリアーデを借りて、*homo religiosus* としての日本民族

扱、以上に記した所を、これは神道といふ信教體系の構造を自分なりに分析し理解してみようとした試みの原案の

如きもののだが——と、或る若い研究者に話してみたところ、彼は多少憐む如き蔑む如き表情で、——汝の考へた様なことは夙の昔に先人が考へてしまつてゐる、之を見よ、とて何やら筆者には魔法の様に思へる電子機器を操作して十枚足らずのプリントを取出して手渡した。見れば *A Synopsis of Eliade's 'The Sacred and the Profane'* と題する論文體のものである。何だ、エリアーデか、とつい口に出したが、實はこの高名な著者の小ながら代表的著作となる『聖と俗』を筆者はまだ讀んでゐなかつた。ともかくも先づ、といふことでそのシノプシス(要約)に眼を通してみると、忽ちにして、なるほど、と思はざるを得ない説明につき當る。曰く、エリアーデのこの著作を理解するための三つの標識語は *the numinous, hierophany, homo religiosus* である。エリアーデは R・オットーが名著『聖なるもの』(一九一七)によつて企てた、人間の宗教的體験の本質についての解明の試みに共鳴し、且つその「聖なるもの」の全體像を別途から把握するために「俗なるもの」との對比といふ方法を以てした。そして彼なりのその構想の中の「聖なるもの」を人間が體験する際の構造を分析する手がかりとして上記の三つの範疇を提起した、といふのである。

筆者が、神道といふ信教體系の成立を可能にするのは、日本民族の眼に見えぬ神への畏敬の心であるといふ

時、念裡にあつたのは要するに我が民族は本質的に homo religiosus なのではないか、との假説であつた。しかも エリアーデは God, gods, Nirvana 等の特定宗教の實在觀の名を以てではなく the numinous, the Sacred と homo religiosus との間の一般的關係としての人間の宗教的體驗の構造に迫らうとしてゐる。それならば彼の方法は神道研究の方便の一として有效なのではないか、との豫想が先づ浮上するのも自然であらう。

もちろんこの試みに對し筆者の覺える大いなる躊躇については正直に記しておくべきであらう。それはこの試みは所詮誰か或る先人の成した事の二番煎じといふ結果に終るのだらうことが一つ（筆者は専門學科としての宗教學に對しては全くの門外漢であり、その學界内部の既出研究實績にも全く不案内である。何しろエリアーデの原者の刊行が一九五七年、そのドイツ語版による邦譯の刊行が一九六九年、以來三十七年の間にこの邦譯版は24刷が出てゐる。如何に多くの研究者が本書を読み、その教示を受けて論文を著してゐるかは想像に餘る。そして筆者はそのうちの一篇をも眼にしてゐない。邦譯書自体も上記のシノプシスに教へられて初めて手にしたばかりである）。

次に、エリアーデといふルーマニア生れのカトリック教徒の比較宗教學者の方法を借りて日本神道の構造を分析してみようといふのは、ありふれた比喩であるが、やはりイ

ンド・ゲルマン語の文法を適用して日本語文法の法則を編み上げようとする如きものではないか、との反省がある。そしてその類の方法借用は筆者の平生最も忌むところのものであるはずだつた。

この種のことについて、實はエリアーデ自信に甚だ慎重にして思慮深い見解の披瀝が見られる。『聖と俗』の「序言」の中で彼は以下の如くに言ふ。その大意を取るならば、——人間の精神は自然の現象に對し、民族や文化の差異を越えて常に同様の反應を呈する、と決めてかかるのは、タイラーやフレイザーが犯してゐた十九世紀の誤謬の線に逆戻りすることである。然し、だからといつてそれがそれだけの民族の文化によつて、つまりは歴史によつて規定されるのであつて、そこに共通項を抜き出すことはできないと決め込むことも亦正しくない。人間の宗教的體驗の基本型の如きものは、世界の如何なる宗教を材料として試みるにしても、およそ宗教的なるものの本質にふれる抽出が可能ならずである——と。

彼のこの見解は、他でもない、以下に試みる筆者の考察によつて正否を判ずることができるであらう。（正しさが證明できよう、と言つてゐるわけではない。失敗に終るかもしれぬことを覺悟の上のことである）。

宗教的なるものの本質を抽出し提示してみようといふ工

リアーデの方法に於ける三つの範疇であるが、この三つの中で筆者の主題の字眼をなすところの *homo religiosus* は、三十七年通用し續けてゐる邦譯本では、「宗教的人間」と譯されてゐる。確かにかうとでも譯すより他なかつたであらうし、今でもその事情は變らないかもしれない。そこに問題がある。もし英文シノプシスによつてではなく、邦譯版を通じて『聖と俗』にふれ、そしてこの「宗教的人間」なる範疇に遭遇したのだつたとすれば、筆者はエリアーデを應用してみるといふ着想には至らなかつたかもしれない。何故ならば、惟神の道を二千年黙々と歩んで來た日本民族は、いづれの宗派にせよ佛教徒やキリシタンの門徒に於いてさうであつたといふ意味での宗教的人間といふわけでは決してなかつたからである。

では「宗教的人間」といふわけではないところの *homo religiosus* とは何か。*religiosus* はいふまでもなく名詞としての *religio* に由來する。その *religio* については、西洋近代語にせよ、國語のそれにせよラテン語辭典による限り、賑やかに十數語の譯が掲げられてゐて、どれがその最も本源的なものであるかの指示がない。ここでは敢へて通用期限の切れた「古い」説と思はれてゐるであらう加藤玄智の言を借りて「宗教」の語源としての *religio* の理解を試みよう。

加藤によれば、中世のキリスト教神學者ラクタンティウスは *religio* の語源は *religere* で、即ち「結びつける」であり、キリスト教の文脈では主（神的なるものの根本概念）と人とを結びつける關係性である、と説く。他方ローマの哲人キケロは *religare* が *religio* の前段階の概念で、即ち對象を注視し熟慮するの意との見解を示してゐる。兩者夫々に後世贊否の説が寄せられてゐるが、加藤自身はラクタンティウスの説を妥當と見、西洋近代語に共通なる *religion* なる語が（最も非宗教的なる國民たる羅馬人の語に由來せしは如何にも奇なる現象）との感想も記してゐる。然し一方で加藤は、古代のギリシヤ人とローマ人との祭儀に對する姿勢の違ひは、ギリシヤ人にとつて神々は人間の理想的本性が人間の形をとつて顯現した典型像であつたのに對し、ローマ人は（不可思議的神力に對する畏怖の念に滿され）たる人々であつた、と述べてもゐる。この着眼が重要であつて、即ちキケロが熟慮深考を語源としての *religio* を言ふとき、そこで意味されてゐるのは、ローマ人に於ける不可見的神格に對する畏怖の念なのである。

加藤玄智が、宗教といふ概念に名辭が、（キリスト教的文脈から見れば）最も非宗教的な國民とされたローマ人の言語に由來してゐる精神上の大なる皮肉に着目してゐるのは、我々にとつても甚だ興味深い遭遇である。何故ならば

我が日本民族も、聖徳太子による佛法の教を聴くまでは、そして或る意味では佛法受容以後今日に至るまで、宗派への所屬にこだはらぬといふ意味では非宗教的な民族であつたし、今日でも大部分の民が非宗教的心性の持主であると思はれてゐる。但し、それは古代のローマ人が非宗教的と斷ぜられたと同じ意味でさうなのであり、全て日本人は古代ローマ人と同様の、不可思議な神の力に對する畏怖の念を生れながらにして身に帯びてゐた。その意味で、日本人こそは民族を擧げて *homo religiosus* = 「畏怖する事を知る人間」だつた。そして是亦今でも平均的日本人は神に對する畏怖の心情と感性とを具へた民族である。

ついでに眼を向けてみると、日本人はその畏怖し崇敬する對象の神々の體系に關しても古代のローマ人と共通する點が多い。

第一に彼等も我等も家の神を有してゐる。つまり祖先(靈)崇拜といふ民族的習俗を有つ。この習俗は列島と大陸との間に文化交渉の環流が動き始めて以來、儒教と佛教の影響を受け、檀那寺や各家の佛壇の位牌といつた眼に見える形をとる様になつたが、それは日本に於ける儒教・佛教文化の様式化といふより以前に民族心理の深層に底流する祖靈崇拜の情のなせる業であることは、家の神が共同體共有の祖神といふ形をとつた氏神信仰が我が民族に特有の

信仰體系であることからわかる。

第二に職業や生活の守護神がある。農業、林業、漁業、手工業といつた人間の原始時代からの生業の多種多様に應じての守護神があり、山の神、木の神、水の神、火の神といつた自然生活環境自體の神があり、又戰の神の如く、生業とはいへない、戰士といふ社會的職業にかかはる神がある。

第三に國家の神がある。ローマ人の場合、その原始時代以來の民族神はギリシャ文化の(直接には神話の)強い影響を受け、ローマ人の國家構造神話の神々はギリシャ人のそれと習合してゐるらしい不純性を見せてゐるのに對し、我が民族の國家の神は日本獨自固有のものであつて、そこに異文化による征服や支配の痕を留めてゐないことは幸ひである。もちろん神々の事蹟を語り傳へる象徴の體系の中に大陸文化の要素が混入してゐる(記紀神話に於ける淮南子の脈絡の如き)例は見られるけれども、それは神話口傳の途上に生じた文學的影響の如きもので、神々の在り方にとつての決定的な因子ではない。

肝腎なことは、日本民族の神話が傳へてゐる、上記三種の基本型に様々の變奏が付加されて展開する神々の世界が、人間にとつてやがてエリアーデの言ふ *the numinous, the sacred* として昇華し、夫々固有の性格のままに神格化し、

そして以後長い安定を保つて今日に至つてあるといふ、この傳統の姿である。

日本の神々はその發生期に於いては、まるでギリシャ神話の神々の如く、現實の人間世界の喜怒哀樂愛憎欣戚をそのまま投射して造型されたらしく見える、生々とした人間的な活躍ぶりを見せてゐる。ところがこの人間とよく似た姿の神々が、一旦神として人間の祀りを受ける様になると、一轉してローマ人の神々にも似た、人間の畏怖崇敬の對象となり、即ち神になる。

そこで、日本人の「神」とは何か。話がここまで来れば、本居宣長の『古事記傳』中の語釋を借りて論を立つべきこと、これはもう不文の約束の如きものであらう。そこで同書三之卷の「神名」(かみのみなは)以下、長文に互る挿入注部分は省略して本文だけを引いてみよう。

〈迦微と申す名義は未だ思ひ得ず。(注は略)さて凡て迦微とは、古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐す御靈をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸本草のたぐひ海山など、其餘何にまれ尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり。(注略)抑迦微は如此く種々にて、貴きもあり賤きもあり、強きもあり弱きもあり、善きもあり悪きもありて、心も行もそのさまぐに隨ひて、とり

ぐにしあれば、(注略)大かた一むきに定めては論ひがたき物になむありける。(注略)まして善きも悪きも、いと尊くすぐれたる神たちの御うへに至りては、いともいとも妙に靈く奇しくなむ坐しませば、さらに人の小き智以て、其の理などちへのひとへも、測り知らるべきわざに非ず。ただ其の尊きをたふとみ、可畏きを畏みてぞあるべき。〉

なるほど神々の世界は廣大な象徴の體系を成してゐるのであるから、神々の相互の相對的關係に於いては、善惡・貴賤・強弱と様々の位階に分かれて各々の位置を保つ。然しそのいづれもが、人間と比べては隔絶して靈妙な存在であり、神々の取て以て準則とする理法は人間の小さな智を以てしては測り知ることのかなはぬ深遠なものである。人はその理法をただ認めて、畏れ尊ぶ以上のことはできない……。

この神々の準則たる理法のことを、エリアーデは「聖なるもの」the numinous, R. Otto の唱へるところの das Numinose (= das Heilige) と呼び、敢へて既成の宗派宗教的概念を以て譯すことを避けるかの様に「超越的存在」(transcendent referent) と何か無機的な説明にとどめる。この「聖なるもの」の存在と機能を感得できるだけの知性と情緒と感受性を具へた人間が即ち homo religiosus なのだ

が、この「聖なるもの」が人間の経験領域に侵入してくる時と場所は、即ち「俗」とは一線を劃した、象徴的にでよい隔絶された聖なる時間と空間に限られよう。その様な場に於いてならば、homo religiosus たるの人間は、聖なるものの現れとその啓示・託宣を象徴的に聴き取り、即ち聖性との交感を所謂神がかりをした如き精神状態に於いて實現することが出来る。この示現と感受をエリアードは hierophany と呼ぶのだが、この極めて「宗教的」には違ひない心理現象をエリアードがこの「的」を付した形の名を以て呼んだことは本稿の冒頭に引いた脇本平也『宗教學入門』でも紹介されてゐる。

(六) 日本人と神々との関係

ところでこの hierophany といふ現象は神道の象徴體系そのものの構造を説明してゐるかの如く、我々には至つてわかり易い話と評すべきであらう。即ち日本の神々は多くは森に棲んでゐた。森が聖なる空間だつた。森の中で人々は象徴的に神々の示現を見てとることができた。時間的には例えば夢・寢目いづめの中が神の示現の時だつた。日の神の示現は朝の旭日昇天がその象徴だと見るのが最も自然である。だから太陽に畏怖の念を覚えるほどの能力を具へた homo religiosus は拍手を打つて日の出を拜んだ。この感

覺を具へた人間の類型は今日でも往々にして登山者の中に見出すことができる。

森を神の棲處であると思つた古代人は、更に空間を細分し、神の示現の場として磐境いはまがかりや磐座いはくらを見出したり、人間の方から神の示現の場を設定しようとして標しめを結むすつて神籬ひもぎを作ることもした。「やしろ」(社・屋代)や「みあらか」(御舎・御在處)は神の示現が恆常化する聖なる空間であり、即ち神の宿り給ふ家としての神殿を建てて神を勧請するといふことも生じた。

聖なるものが恆常的に示現し得る空間としての神社が、後述する世俗合理主義からの壓迫に耐へぬいて、この平成の御代に於いても全國に約八萬の所在が數へられるといふことだが、その他に、我が民族は日常生活の到る處、あらゆる時點に於いて、一時的に hierophany の生じ得る機縁を作り成す、不思議な感受性を具へてゐる。その機縁は、上記の磐境などもその一種と見てよいのだが、例へば一本の樹木であつたり、一掬の泉であつたりする。樹木も、所謂御神木とは限らない。庭園の中の一株の老木であつてもよいし、更に注目すべきことだが、それは繪畫に表現された、濃い霧の中から仄かに浮び出て見える松林の景であつてもよい。人がそこに單なる藝術の美以上の聖なるものの示現を感じ取る、靈妙な交感の實現は、例へば「神韻縹緲」

といった褒め詞の中に無造作に看取ることが出来る。

かうした hierophany が實現し得る條件も亦、謂つてみれば極めて簡単なことで、それは我が民族が homo religiosus といふ性格を有する人間集團だから、といふことに盡きる。既に別の文で度々筆者の引用するところなのだが、日本民族のこの性格が手ひどい傷を負ふより以前の、即ちさきの大戦以前の日本に駐日フランス大使として滞在した経験を有するポール・クローデルは、大正十一年に或る日本人學生の團體に向けての講演の中でこんな風に語つてゐる。へ——日本人の心の傳統的な性格とは、宗教の氣持であり、敬ふべきものを前にした時自らの個性を縮小することであり、自分たちを取巻く生物や諸々の事物に注意を向けることである、といふことを私は理解できたと思ひます。今に到るまで、皆さんの宗教は或る超越的な存在の崇拜ではありませんでした。皆さんの宗教は、それが力を及ぼしてゐる自然や社會的な場と密接に結びついてゐます。——原文を見ての引用ではないので、テキストの嚴密な解釋には涉らぬことにしておくが、クローデルは茲で日本人の宗教性とは或る特定の教義に向けられたものではなく、聖なるものの發現する「場」に結びついたものであり、それはその時その場で示す日本人の畏怖崇敬の念によつてそれと認めることができる、と言つてゐるのである。それは

この講演の少し前のところで彼が述べてゐる、(宗教の目的は全て、永遠なるものとの對比の下に、精神を謙遜と沈黙の態度の中に置くことにあります)との命題に照してみれば、彼が、教義・教團の上に成立つ特定の宗教とは關係なく、日本人の對世界態度は宗教的である、との判断を下してゐるに等しい。

偶々クローデルの如き炯眼の觀察者が斯様な證言を書き遣しておいてくれたのは有難い事であるが、此を引用したのは、彼を唯一の證人として借りて以てこの判断を下さうといふわけでは全くない。我々の見る神道とは正にさうしたものだ、といふまでの事であつて、聖なるものへの畏怖と崇敬の念を懐く知と情と意とを兼ね備へてゐる日本人の民族性こそが即ち神道の根據なのだ、との命題は客觀的にはクローデルの觀察に聴くまでもなく夙に成立してゐるのである。

同時に判明してくるのは、古代以來の日本の民族性と多分に共通點を有する古代ローマ人の religio を語源として成立した西洋近代語の religion が、現在「宗教」といふ譯語を得て漢字文化圏で通用してゐるわけであるが、この語は人間精神のこの領域での諸現象の説明原理としては如何にも頼りないものだ、といふことである。既成の概念規定と語史上の閱歷に束縛される限り、「宗教」なる語の内包

を以て神道の性格を説明することはできない。

不用意に「宗教ではない」と言へば、葦津珍彦氏が苦心慘膽の末にその「世俗合理主義的」淺薄を厳しく批判した明治三十三年以來の日本の行政府による「神社非宗教論」に、百年後の今日から遡つて加擔するつもりか、と見られてしまふであらう。そんな役割は御免蒙りたい。

他方「神道は立派な宗教の一つである」と主張しようものなら、それではマツカーサー憲法第二〇條の規定する政教分離原則が改廢されぬ限り、教育基本法に謂ふ所の公立學校に於ける宗教教育の禁止條項に基き、學校での聖なるものに對する畏敬の念を育てる教育も罷りならぬといふ、現今のこの妄狀に屈從することになる。それでもよいのか、との聲が聞えて來さうである。

この板挟み状態は今後もなほ當分續くであらう。假令我が國民が自主憲法の制定公布に成功して、マツカーサー憲法の第二〇條三項が破棄されたとしても、例へば平成九年の愛媛玉串料訴訟最高裁判決、殊に園部、尾崎、高橋の三判事の個別意見に見る如く、國家と宗教との關係については政教完全分離が文明の理想である、といった野蠻な妄見が、我が國では既にその様な「思想」として日本人の物の見方の中に浸透し始めてゐるからである。

憲法の中に嵌入して生き残ることに成功した神道指令の

效果として、「國家神道」といふ虚像に幻惑された米占領軍と、その權力に便乘した國內の過激「世俗合理主義」勢力とは、神社信仰の深層にひそむ民族意識を撲滅せんとして、結果的には日本人の「聖なるもの」に對する畏怖の心」自體の破壊に出精することになった。それは勝者の傲りが敢へてした敗戦國國內の宗教彈壓の形をとつてゐたが、實は更に深刻な禍害、*homo religiosus*であつたところの日本人の民族性の腐蝕を結果する蠻行だつた。

我々日本人の二千年來の傳統的民族性はもろろんこの蠻行に劫掠し盡されてしまつたわけではない。占領の終了と共に、再生の芽は靜かに萌し始めた。然し占領後遺症といふ形での「世俗合理主義」勢力による民族性破壊活動は依然として蠢動を止めず、破壊は確實に進行してゐる。我々が日本人として將來もこの世界に生き残り得るか否かは、*homo religiosus*として我々が再生を遂げ得るか否かに懸つてゐる。

参考書目（基礎的文献史料は除く）

（本文中で言及した順序に排列してある。注番号を付さなかつたが、少しくそれに近い効果を有つと思ふ。）

脇本平也『宗教學入門』講談社學術文庫 平成九年

村岡典嗣『神道史』創文社 昭和三十一年

聖德太子『法華義疏』岩波文庫 昭和五十年

同『勝鬘經義疏』 岩波文庫 昭和二十三年

アルーベ神父他譯『聖フランシスコ・デ・サビエル書翰抄』 岩波文庫 昭和二十四年

不干齋ハビアン『破提字子』 (各種版本)

新井白石『西洋紀聞』 岩波文庫 昭和十一年

森清人撰『みことのり』 錦正社 平成七年

宮地直一・佐伯有清監修『神道大辭典』 平凡社 昭和十二年

覆刻版 臨川書店 平成二年

北畠親房『神皇正統記』 岩波文庫 昭和九年 (昭和五十年新版 他各種版本)

三宅雪嶺『眞善美日本人』 富山房百科文庫『日本人論』 所收 昭和五十二年

クルト・ジンガー『三種の神器』 講談社學術文庫 平成六年

本居宣長『直毘靈』 岩波文庫 昭和十一年 『玉くしげ』 同 昭和九年

『萬葉集』 卷十三 各種版本

A Synopsis of Eliade's *The Sacred and the Profane* <http://www.csun.edu/~rcummings/sacred.html>

ミルチア・エリアーデ『聖と俗』 法政大學出版局 昭和四十四年

R・オットー『聖なるもの』 岩波文庫 昭和四十三年

加藤玄智『宗教』 「ローマ人の宗教」 『哲學大辭書』 所收 同文 館 大正五年

本居宣長『古事記傳』 岩波文庫他各種版本

ポール・クローデル『日本人の心を訪れる目』 『朝日の中の黒い 鳥』 所收 講談社學術文庫 昭和六十三年

葦津珍彦『國家神道とは何だつたのか』 神社新報社 昭和六十

二年 新版 平成十八年

政教關係を正す會編『最高裁への批判——愛媛玉串料訴訟判決に

接して——』 政教關係を正す會 平成九年

(東京大学名誉教授)