

4 小括

以上のように、われわれは、幕末から明治維新、大日本帝国憲法成立にかけて、近代天皇制が成立してゆく過程とその構造を素描してきた。現人神・絶対的存在の側面と制限的立憲君主制的側面の両面を内包する近代天皇の姿は、近代日本が封建的な諸要素を多く抱え込みながら、列強に伍する近代国家を創設しなければならぬという課題に応えようとしたときに避けては通れないイバラの道の象徴的な表現であったのかもしれない。しかし、天皇制の二重構造は優れた御者（例えば伊藤博文）がいて初めて有効に機能する。有能な政治家が枯渇したとき、天皇制は、御者のいない悍馬のごとく暴走し始めるのである。

ファシズム期の天皇制から象徴天皇制の成立（第三・四章）、そして寺園喜基『途上のキリスト論』の問題提起への応答は、紙幅の関係で次号に述べたい。

手島孝先生の大切な御退職記念号に、このような中途半端な拙い一文しか書くことができず、己れの怠慢と無能力さに恥じ入るばかりである。この点、日頃学恩浅からぬ手島先生に心からお詫び申し上げる次第である。

くるの必要なし。又如何なる国と雖も、臣民の権理を保護せず、又君主権を制限せざる時には、臣民には無限の責任あり、君主には無限の権力あり。是れ之を称して君主専制国と云う。故に君主権を制限し、又臣民は如何なる義務を有し、如何なる権理を有す、と憲法に列記して、始て憲法の骨子備はるものなり⁽¹⁾。

森のこの修正案は結局否決されたが、この森^{||}伊藤論争は、憲法原案の起草者であった伊藤博文が、憲法を制定するねらいは、第一に「君権を制限」することであり、第二に「臣民の権利を保護」するにあると考えていたことを明示した点において注目に値する。

以上のように、天皇制の二面的構造は、憲法における天皇の位置づけに関する伊藤博文の二様の解釈に由来しており、一方で民衆むけには天皇は「現人神」・絶対的存在であり、他方で知識階級・政治家に対しては制限的立憲君主としての天皇を示して反対勢力を抑え込もうとしたのである。そして「カリスマ的存在としての明治天皇をかざすこと」によって、伊藤は、こうした相矛盾する二つの要素、相異なる性質の二頭立ての馬車を巧みに御すことのできる有能な御者 (charioteer) であつたとも見ることができよう⁽²⁾。(武田清子)。

(1) 参照、稲田正次・前掲書、六二九頁。権利と権理もそのままである。

(2) 武田清子・前掲書、七頁。

統括する権限を有する最高の権威者とされ、モンテスキュー流の三権分立の思想は斥けられた。

（ロ）制限的立憲君主制　他方で明治憲法は、天皇はその統治権を「此ノ憲法ノ条規ニ依リ之ヲ行フ」（四条）と定め、主権者も憲法の下に立ちその拘束を受けるといふ立憲主義の原則を取り入れている。内容的には、「臣民翼賛ノ道ヲ広メ」（告文）るため議会主義の原則を導入して国民参政の途を開き、その議会（帝国議会）の意思の参与なしに法律や予算が成立しない点、およびその一院（衆議院）は民選の議員によって構成されている点は近代議会の性格を与えられている。さらに、この帝国議会の協賛によって成立する法律を基礎にして国政、特に行政の運営が図られ、個人の権利が保護されるという「法治主義」もまた明治憲法の採用するところであった。また、「司法権ハ天皇ノ名ニ於テ法律ニ依リ裁判所之ヲ行フ」（五七条一項）ものとされ（司法権の独立）、「國務大臣ハ天皇ヲ輔弼シ其ノ責ニ任ス」といふ大臣助言制（責任政治の原則）が確立された。

九　このように明治憲法は、「臣民権利義務」を保障し、権力分立の図式に則った「統治機構」を採用した点で、西欧式立憲君主制の成文憲法であった。従って、明確な表現は極力避けられたが、憲法の諸規定によって天皇の権力に対して各種の制限が定められてに至ったのは当然のことであるし、それに関して、憲法の起草者たちも十分に認識していた。例えば一八八八年（明治二年）、枢密院の憲法会議における「第二章、臣民権利義務」をめぐる審議の際、文部大臣森有礼が臣民の「権利」というのは不適當であるから、「臣民の分際」と修正せよと提案したのに対して、議長伊藤博文は次のように述べて反対した。

「森氏の説は憲法学及国法学に退去を命じたるの説と云うべし。抑憲法を創設するの精神は、第一君権を制限し、第二臣民の権利を保護するにあり。故に若し憲法に於て臣民の権理を列記せず、只責任のみを記載せば、憲法を設

がら、極秘のうちに憲法典の起草に着手した。このようにして明治憲法（「大日本帝国憲法」）は、国民不在のまま、有能な少数の絶対主義官僚の手で神勅主権に基づく絶対主義的な天皇制を中核とした擬似的な立憲制の「不磨ノ大典」にまで仕立てられたのである。

(6) 稲田正次『明治憲法成立史 下巻』（有斐閣、一九六二年）五六七頁。

3 天皇制の二重構造

八 明治憲法は、「天皇」、「臣民権利義務」、「帝国議会」、「國務大臣及枢密顧問」、「司法」、「會計」、「補則」の合計七章七六条で構成される憲法典であるが、それは西欧的な近代立憲主義憲法の諸原則を取り入れながらも、絶対主義的な天皇制を基盤とするという二面的・複合的な構造をもち、その意味で民主的要素と反民主的要素とを併存させるものであった。そして、この明治憲法の構造的特質は、天皇の位置・機能の解釈に見られる二重性に色濃く影響していたのである（イ、神話的・絶対主義的君主制、ロ、制限的立憲君主制）。

(イ) 神話的・絶対主義的君主制 憲法一条に「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」と規定されるように、天皇が国の最高の意思決定権をもつこと（天皇主権）が明治憲法の根本原理であった。しかもその地位は、『日本書紀』に書かれた皇祖天照大神の意志（神勅）に求められ、天皇は神の子孫として神格を有するとされ、「神聖ニシテ侵スヘカラス」（三條）と定められた。

さらに、天皇は「国ノ元首ニシテ統治権ヲ総攬」（四條）し、立法・司法・行政などすべての国の作用を究極的に

かったし、むしろ彼らは被搾取階級だったのである。農工商の庶民はひたすら武士に奉仕し武士を養うためにのみ生存を許されていた。彼らはそれ以上国家社会の運命に何らの関心もましてや責任も負担する必要がなかった。要するに、福沢諭吉をして「日本には政府ありて国民（ネーション）なし」、「唯政府に依頼して国事に関らず、百万に人は百万の心を抱て各一家の内に閉居し」ていると言わしめた「閉じた社会」状態がみられた。⁴⁾

もし日本が近代国家として列強に伍する独立性を保持するためには、国民一人一人が国家をまさに己れのものとして身近に感触し、国家の動向をば自己自身の運命として捉える国民意識を形成することが不可欠であった（政治の国民的浸透）。明治政府は天皇を「神」として神格化し（現人神）、それによって国民の「天皇への忠義」を創出して国家意識の育成を進めた。習俗的な信仰なら国民には抵抗なく受け入れられる。彼らは氏神をもち、家には神棚を祀っている。この発想から「祭政一致」も言い出されることとなった（国家神道の成立へ）⁵⁾。

（4）参照、福沢諭吉『文明論之概略』（『福沢諭吉選集 第四巻』岩波書店、一九八一年）、丸山真男『文明論之概略』を読む（下）』（岩波書店、一九八六年）。

（5）明治憲法下では、天皇は神社の祭主たる地位をあわせもち、神社は国の宗教として国民に対して、多かれ少なかれ強制された。主権が神の意志にあるとされる以上、その神を信ずるか否かは、決して自由とはいえず、「信教の自由」は実質において空文に帰していた。なお、参照、宮沢俊義『憲法Ⅱ（新版）』（有斐閣、一九七一年）三四七頁以下。

七 ドイツ流の外見的立憲君主制こそ日本の国体により適合すると確信した伊藤博文は、明治一六年帰朝後、「君権ヲ機軸トシ、偏ニ之ヲ毀損セサランコトヲ期シ、敢テ彼ノ欧洲ノ主権分割ノ精神ニ抛ラス、固ヨリ欧洲数国ノ制度ニ於テ君権民権共同スルト其ノ揆ヲ異ニセリ」⁶⁾という基本方針の下、井上毅、伊東巳代治、金子堅太郎等の協力を得な

ように答えている。

「兵を進めて会津に入らんとするに当たり、みずから思えらく、会津は天下屈指の雄藩にして、政善にして民富む。もし上下心を一つにしてもって国（藩主）につくさば、わが五千未満の官軍、如何ぞ容易にこれを降さんや。あにはからんや一般の人民は、妻子を伴い家財をたずさえ、ことごとく四方にのがれて、一人の来たりてわれに敵する者なきのみならず、やがてひるがえってわが手足の用をなし、賃金をむさぼりて、てんとして恥じざるにいたる。これを要するに、その楽を共にせざるものはその憂を共にせざるゆえんにして、国亡ぶるにおよんで、三千の士族のみこれに殉ずるがごとき、ついにこの理にはかならざるなり」⁽³⁾。

民衆が藩主を支持せず、かえって官軍を支持したから、三千の士族だけが死に物狂いで、かの白虎隊のように少年までも壮絶に闘っても、会津藩はついに官軍に敗北したのだ、と板垣は後年述べているが、この会津藩の実態はそのまま日本全体に当てはまったのである。

(2) 参照、奈良本辰也、高野澄訳編『西郷隆盛語録』（角川書店、一九七四年）、井上清『西郷隆盛（上）（下）』（中央公論、一九七〇年）。

(3) 参照、井上清『日本の歴史② 明治維新』（中央公論、一九七四年）一一六頁。

六 明治維新になって、国民一般を天皇への忠義に直結するために為政者は努力した。それまでの農民、町人など一般人民は、武士と違い幕府からも藩からも何らの給与ももらっていないから、その反対給付的な「忠義」の観念はな

2 神権天皇制の成立

四 前節で略述した天皇観の二つのイメージは、大久保利通の仕事を相続した伊藤博文によって近代天皇制成立の機軸として展開させられていった。

明治一五年、主としてドイツ系の憲法を調査するためにヨーロッパに派遣された伊藤博文がそこで見たものは、近代国家の国民の忠誠が「君主」ではなく「国家」に對していることであつた。博文が尊敬するビスマルクのプロイセンでも国民は王家への忠義心より国家への忠誠を優先させた。そのため議会与皇帝はしばしば衝突している。皇帝ウィルヘルム一世が食卓の席で、伊藤に對し、国会なるものが今や欧州の流行になつてゐる、いかに国会をもつことが非なるものであるかを懇々切々と説き、「竟ニ日本ノ形勢止ムヲ得ズシテ国会ヲ開クニ至ラバ能ク注意シ国法ヲ定メ、而シテ縦令如何様ノコトアルモ国費ヲ徴集スルニ国会ノ許諾ヲ得ズバ出来ザル様ノ下策ニ出ル勿レ⁽¹⁾」との教示を与えたというエピソードが、議会との對立に苦慮する君主の姿を印象深く伝えている。

(1) 参照、小林直樹『「新版」憲法講義 上』(東京大学出版会、一九八〇年)八五頁。

五 しかし、日本の場合事情がかなり異なる。長い間幕藩体制に閉じこめられていた日本では、「国家への忠誠」という觀念が国民の意識の内に無かつた。当時国家といへば、それは各藩のことを指していた。例えば、維新前の西郷隆盛の書簡に「国家」とあるのは薩摩藩の意であつた。⁽²⁾ また、板垣退助は官軍の參謀として会津攻略に参加した際、長途の遠征で疲れ切つていた官軍兵士がなぜ自分たちの根拠地にいる精強な会津藩軍に勝利したのかと自問し、次の

(4) 大江志乃夫『靖国神社』(岩波書店、一九八四年)六三頁。

(5) 参照、松本三之介「幕末における正統性観念の存在形態」(『天皇制国家と政治思想』未来社、一九六九年)。

三 他方、一八六五年(慶応元年)四月、長州再征を決定した幕府が再征の勅許を得ようとしたとき、これに対して大久保利通は、この勅許を阻止すべく執拗な入説活動を展開し、朝廷の実力者・朝彦親王を訪れた際、長州追討には名義がない、それにもかかわらず勅許すれば、それは非義の勅許であり誰も尊重しないであろう、「至当の筋を得、天下万人御尤と存じ奉り候てこそ勅命と申し候得ば、非義勅命は勅命に有らず候」と切言し、勅命といえども筋の通らない場合は従わないと威嚇して、親王を当惑させたという。ここで大久保が勅許の不可を朝廷側に訴えた論拠が、明らかに天皇の意志(勅命)ではなく、「天下万人」の判断に求められている点は極めて重要である。というのは、大久保のこの思考方法は前述の「天下は一人の天下なり」式の天皇観ではなく、「勅命」の実質的な正統性を問題としている点で「輿論」や「天下」を指向する性格を有しているからである。

例えば、一八六八年(明治元年)、明治天皇が維新政権の基本方針として発した「五か条の御誓文」は、天皇親政を基本としつつも「広ク会議ヲ興シ、万機(もろもろの政治)公論ニ決スヘシ」と公論尊重の姿勢を明確に打ち出しており、大久保式の制限的天皇観の側面を受け継いだものと考えることができよう。

まさしく、近代天皇制は、明治維新时期より近代日本の歴史を通じて、以上の二つの天皇観の対立・相剋を内包しながら形成されていったのである。⁶⁾

(6) 参照、毛利敏彦『大久保利通』(中央公論社、一九六九年)九五頁以下。

(7) 参照、武田清子『天皇観の相剋』(岩波書店、一九九三年)の「序説」。

章狼狽するのみで単独決定できず、老中阿部政弘は先例を破って外交の事を朝廷に奏聞し、同時に在府諸大名へ諮問して「此度の儀は国家の御一大事にこれ有り、実に容易ならざる筋⁽¹⁾」であるから、遠慮なく意見を述べるように申し渡し、挙国の協力を求めた。「主権者とは、例外状態について決定を下す者である」というカール・シュミットの定義⁽²⁾に従えば、このことは体制の流動化にとって象徴的な第一歩であった。つまり、阿部政弘が朝廷に事を奏聞したことは「尊王論」への動向のシンボリックな表現である一方、諸侯を集めて相談したという事実は、その後の公議輿論の思潮を呼び起こす引き金となったのである。⁽³⁾

(1) 参照、丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九八三年）三三二頁以下。

(2) Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Dritte Auflage, 1979, S.11.

(3) 参照、丸山真男『戦中と戦後の間』（みすず書房、一九七六年）二〇四頁以下。

二 日本をめぐる内外の情勢は切迫し、近代的国民国家の形成は緊急の課題となっていた。しかしこの課題は従来の幕藩体制では到底達成され得ない。旧幕府を打倒し新統一国家の樹立を実現しようとした倒幕運動の推進者たち（西郷隆盛、大久保利通、木戸孝允、岩倉具視等）は、倒幕諸藩連合のシンボルとして天皇を立て、彼らの思考と行動を正統化する根拠とした。けだし「天皇は、幕府の政治的支配をささえてきた儒教イデオロギーの名分論において論理的に優越した地位を持つとともに、幕府の民衆支配の思想的手段とされてきた仏教に対抗することができる宗教的地位を保持していた⁽⁴⁾」からである。夙に研究者が指摘するごとく、このような正統性の根拠を天皇の意志⁽⁵⁾、「勅命」に求める思考方法は、吉田松陰の「天下は一人の天下なり」という一君万民理念によって確立⁽⁵⁾され、幕末維新期から天皇制国家成立にかけて、政治権力の集中化を推し進める原動力となったのである（絶対主義的天皇観）。

て真に寛容かつ謙虚であり続けた人はいなかったのである。

われわれは、わが国の国家と宗教の在り方を相対化し、適正な形へと導く批判的な視座として、バルト＝寺園の家論を捉えることができるし、そこから多くの哲学的示唆を学び取ることができるのである。

次に、寺園氏の問題提起を受け止めつつ、近代天皇制が成立していく過程とその構造を辿ってゆきたい。

(3) 参照 Hans Kelsen, WHAT IS JUSTICE?, 1957, pp1-24.

(4) 参照、カール・バルト著作集『第六巻 政治・社会問題論文集(上)』(新教出版社、一九七六年) 七一頁以下。

(5) 参照、宮田光雄編『ドイツ教会闘争の研究』(創文社、一九八六年)。

(6) 参照、滝沢克己著作集『第二巻 カール・バルト研究』四三三以下。

第二章 近代天皇制の成立と構造

1 二つの天皇観

一 徳川幕府は、対内的には諸大名に対する巧妙な政策によってその勢力を抑圧し(幕藩体制)、対外的には嚴重な鎖国政策によって二六〇年におよぶ「泰平」状態を保ってきた。しかし、一八五三年ペリーが四隻の艦隊を率いて浦賀沖にその姿を現し(黒船来航)、通商要求を主要内容とするアメリカ大統領の返答期限付きの国書の受領を余儀なくされたことは、幕府を頂点とする集権的国家体制を根底から動揺させた。

「西洋列強の要求に屈して開国するか、戦争かくごで鎖国を固守するか」という大問題を突きつけられた幕府は周

(1) Karl Barth, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, 1984, S. 4.

(2) *Ibid.*, S. 89ff.

八 (ハ) バルメン宣言第五項から見た天皇制 勿論、バルメン宣言は戦前ドイツの特定の時代状況の下で生まれた文書であるので、いきなり現代日本の天皇制に適用することはできない。ただ、日本における国家と宗教（宗教性を内包する天皇制）の問題を考える際の基本的モデルとして大変重要な視座を提供してくれる。

バルトは、あるべき国家の姿について、国家は宗教的なことに関しては「寛容」であるべきと述べ、人間性に奉仕する民主主義的国家像を呈示する。寺園氏は、日本の国家が宗教に対して正しく関わっているかどうか、いくつかの疑問を投げかけ、結局のところ、宗教性を払拭できていない天皇制を採用している日本の国家は、バルメン第五テーゼおよびバルトの国家像から見て、正しい在り方から逸脱している、と指摘するのである。

以上、われわれはバルト神学をベースにした寺園氏の天皇制論を辿ってきたが、これに対して、「バルトや寺園氏の所説は、キリスト教神学者の立場からのキリストの主権を中心とした国家論であり、ケルゼンの云う非合理的な絶対主義的哲学である」と斥ける者もいるであろう。しかし「絶対主義的哲学」非合理的「全体主義、相対主義的哲学」合理的「民主主義」というケルゼンの図式³⁾を、バルト「寺園の国家論に当てはめることはできない。すなわち、神学者バルトその人が、最も早い時期から（『今日の神学的実存』⁴⁾一九三三年）ナチズムの欺瞞と危険性を見抜き、マルティン・ニーメラーと共にドイツ教会闘争を支えた闘う民主主義者であったことは周知の事実であるし、また、西田幾多郎の勧めでバルトの下に学んだ滝沢克己の美しい文章が述べているように、⁵⁾バルトほど他国民、他宗教に対し

を想起せしめ、そのことによって統治者と被治者の責任を想起せしめる。教会は、神がそれによって一切のものを支え給う御言葉の力に信頼し、服従する。⁽¹⁾

寺園氏の注釈によれば、第五テーゼは国家と教会の固有の課題と限界を規定したものである。すなわち「国家の課題とは、正義と平和と自由のために配慮し、それを基礎として公共の福祉に仕えることである」。また、国家は「人間の洞察と能力」によって動かされているという限界を有し、「したがって国家が人間生活の全領域にまで入りこみ、宗教的使命をも担うようなことは、拒否されねばならない」―国家の教会化の拒否。

他方、教会の課題は神の国と神の義（憐れみと愛の義）という福音と、神の戒め（倫理）とを宣べ伝えることである。この課題を通して教会は、国家が決して究極的権威をもつものではない―相対的な存在にすぎない―ことを想起させるのである。このことは同時に教会の限界をも示している。つまり、教会は地上的な支配権を求めることは許されない。けだし、教会が国家的な性格や価値をもつことは、教会の墮落につながるからである―教会の国家機構化の拒否。

更に、寺園氏はバルトの重要な論文『キリスト者共同体と市民共同体』⁽²⁾（一九四六年）を援用して、神の言（キリストの主権）を中心点とした国家と教会の相補的關係を次のように素描している。

バルメン第五テーゼは「国家から教会へ、さらに神の言へと、つまり外円から内円へ、さらに中心へと…展開していることが理解される」（二二二頁）。逆の方向でいえば、神の言が中心に在って、次に教会が存在し、その外に同一の中心をもった外円としての国家がある。「国家は神の言を知らず、自己の課題と限界を知らないがゆえに、教会が国家に対する政治的責任を持たなければならないのである」（二二三頁）と。

（ロ）（国家と宗教が一体となった）天皇制国家は、神学的にいえば、バルメン宣言第五項のテーマである、（ハ）バルメン宣言第五項から見た天皇制。

六（イ）天皇の宗教的性格について 寺園氏によれば、明治憲法下の天皇と現憲法下の天皇を比較して見ると、明治憲法で「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」と謳われ、教育勅語・御真影等をとおして神格化された前者と国民主権下の象徴天皇では連続性がないように思われるが、戦後の（天皇の）人間宣言によって非神話化された現憲法の天皇制においても「天皇の宗教性は顕示的ではなくても、事実的に保持され続けている」（二〇七頁）。すなわち、天皇の宗教性はその世俗化現象（昭和天皇の葬儀、皇族の婚約・結婚、大嘗祭等のイベント）を通して変容―宗教性の除去・否定ではなく！―を遂げたのである。

七（ロ）バルメン宣言第五項 次に、寺園氏は、カール・バルトがヒットラーの全体主義国家に抗議して起草した「バルメン宣言」（一九三四年）の第五項を引用しながら、国家と宗教（教団）の関係についての基本的な考え方を呈示する。

バルメン宣言は六つのテーゼから成り、なかでも国家と教会との関係を扱った第五テーゼは宣言の政治倫理を言明した条項として有名である。その内容はおおよそ以下の通りである。

「神をおそれ、王を尊びなさい」（第一ペテロ二・一七）。

国家は、教会もその中に在るいまだ救われぬこの世にあって、人間的な洞察と人間的な能力の規準に従って、権力（Gewalt）の威嚇と行使をなしつつ、正義と平和のために配慮するという課題を、神の定めによって与えられているということを、聖書は我々に語る。

教会はこのような神の定め之恩恵を、神に対する感謝と畏敬の中に承認する。教会は、神の国を又神の戒めと義

国家イデオロギー化との危険が存在していると言わなければならない。それだから神の言の下に立つ教会は、天皇制を持つ国家の在り方に、厳しい注意をはらう必要がある。神学がまさしく神の言を課題とするからには、批判的な課題として天皇制の問題を考えざるを得ないのである(二〇二―二三頁)と。

「国家と宗教」をめぐる寺園氏の各論稿は、宗教、神学等に関する議論を極力回避して(没価値的に)、「信教の自由」「政教分離の原則」の問題を捉えようとする憲法学者、法律家、知識人たちの「学問の在り方」に対して、根本的反省を迫るものであり、本書中の白眉と評することが許されよう。

以上、できるだけ簡潔に『途上のキリスト論』の内容を全体的に概観したが、次節において、本書第Ⅲ部⑩論文以下の(バルト神学的基礎視座からの)天皇制批判の論述を辿っていききたい。

2 『途上のキリスト論』の天皇制批判

五 前述したように、寺園氏の天皇制批判は彼の神学思想に基づいた学問的営為であり、その論述を理解するには、狭義の神学的・聖書学的知識が求められるところであるが、基礎法学の研究者である筆者にはその方面の専門的知識に乏しく、氏の所説を精確に紹介することは、到底その任にないと云わざるをえない。己れ的能力不足を承知しつつ、理解できた範囲で氏の論述を辿りたい。なお、考察対象としては比較的体系的で論旨が鮮明な⑩論文「神学の批判的課題としての天皇制」を中心に紹介していきたい。

寺園氏の天皇制批判の構図を叙述の順にまとめると次のように整理できる。(イ)天皇の宗教的性格について、

いる。対立的ではない。線と方向がある。別の言葉で言えばバルトからボンヘッファーを理解するということが、あるいはその反対にボンヘッファーからバルトを理解すること、それが大事だと思う。この二人を相補的に読むことによって告白教会の神学としてこの流れを捉えることができるのではないか。そうする時に具体的な問題として、例えば罪責告白と神の言葉の説教とは別問題であるというような考え方は誤りだということが言えてくる。天皇制批判では説教はできないとか、あるいは社会派と福音派という対立等は誤りである。天皇制批判を語ることは説教になるし、キリスト告白は天皇告白を拒否する。そのような具体的な問題の根底のところの問題として、バルト＝ボンヘッファーの線と方向ということを考えて、一見抽象的だが、狙っているところは具体的であるような事柄を見てみたいと思う」（一五八～九頁）。

（2）参照、寺園喜基編『バルトとボンヘッファーの線』（新教出版社、一九九六年）五頁。

四 第三部「バルト神学からの展望」は「⑨〈講演〉戦後五十年とオウム真理教問題―フォイエルバッハの宗教批判とそれへの反批判を手がかりにして」「⑩神学の批判的課題としての天皇制」「⑪天皇の宗教性と〈物語〉―世俗化時代のラディカルに私人化された宗教」「⑫メシア的終末論における天皇制批判の視点」からなる。バルトの神学および政治思想を基礎的視座においた、（オウム真理教を生み出した）戦後日本の精神風土に関する批判的考察および天皇制批判の論稿群である。

寺園氏は、日本の神学者にとって神の言葉を語ることが必然的に天皇制批判とならざるを得ない所以を次のように説明される。「日本の国においては天皇制が宗教的性格を内包しているがゆえに、たえず国家の宗教化と特定宗教の

かりに」④キリスト論的倫理学の視点」⑤生の光―バルト『教会教義学』第四卷第三分冊におけるキリスト論の意義」⑥キリスト教の絶対性をめぐって」から構成されている。

ここでは、シュライエルマッハー、ドイツ観念論、フォイエルバッハ、トレルチ等の宗教哲学的諸業績を丹念にフォローしながら、バルト神学の思想史的特質を浮き彫りにし、バルトのいわゆる「キリスト論的集中」(Christ-Logische Konzentration)の意味が、『教会教義学』第四卷「和解論」を主軸として、平明に一時には、現代の倫理学上の重要なテーマ(「男と女」論など)を援用しながら―解き明かされている。とくに⑤・⑥章は、想像するに、故滝沢克己先生の一連のバルト批判が念頭におかれており、¹⁾実に面白い。著者はバルト神学を説きながら、同時に滝沢先生と語り合っているような印象さえ受ける。

(1) 参照、滝沢克己著作集『第二巻 カール・バルト研究』(法蔵館、一九七五年)。

三 第Ⅱ部「線と方向―バルトとボンヘッファー」は、「⑦ボンヘッファーのキリスト論」「⑧線と方向としてのバルト||ボンヘッファー」の二つの章からなる。寺園氏はかつて、「バルトとボンヘッファーを対立的にはなく一つの線として理解」²⁾する注目すべき神学者として、クラッパート教授(ドイツ、ヴッパータール神学大学)をわが国の教会および神学界に紹介されたのであるが、著者はクラッパート教授との学問的交流のなかで「バルト||ボンヘッファー」問題を更に深く掘り下げ、現代日本のコンテクストの中で展開しようと試みる。著者は問題対象への切り込みの手法を次のように説明する。

「バルト神学とボンヘッファーの神学は同一ではない。これはふたつの神学である。しかし、一つの線で結ばれて

八七年）に続く、著者・寺園喜基氏の、バルト神学とその周辺に関する三冊目の著書であり、一九八九年から一〇年間のそれぞれの珠玉の作品を彫琢して一卷に纏められた（親しみやすくかつ深遠な！）組織神学の専門書である。

「まえがき」で寺園氏は次のように述べる。「キリストはわたしたちと共に途上にある。キリストは生きておられ、先に立って歩いておられる。キリストが途上にある限り、キリストを語る神学的試みも途上にある。完成され、成就された神学やキリスト論はありえない」（二頁）と。本書の主タイトル『途上のキリスト論』は著者のこのような基本的な神学観に由来する。

寺園氏は更に続けていう。「バルト、ボンヘッフアーの神学は生けるキリストを語る試みであり、その限り途上にある神学であると思う。この神学が途上にあるからこそ、今日のわたしたちにも神学的思索をうながし、課題を示しているものであり、しかもばらばらではなく線と方向を指しているのである。本小著はこの偉大な神学者から学んだほんの少しのことを自分の事柄にしようとした試みにしか過ぎない」（二頁）と。

カール・バルトのような偉大な思想家を研究対象として取り上げるとき、取り組みが真剣であればあるほど、その神学的・哲学的所説の学問的・現代的「意義」を示すと同時に、先達の学説に対する後学としての批判の義務を、「限界」を指摘することによって遂行しようとするステロタイプのパターンに陥りがちである。しかし、著者はそうした陥穽には決して落ち込まない。バルト『教会教義学』それ自身の思想内容および論理構造を、徹底的に内在的に理解しつづけることのなかからバルト神学の積極的意義を酌み出し尽くそうとされる。このような著者のカール・バルトへの尋常ならぬ思い入れに対して少なからぬ感激を覚えるのは筆者だけではなからう。

二 本書は、以下の三部一二章からなる。第I部「バルト神学の諸相」は、「①信仰について」「②復活使信の神学的コンテキスト―普遍的解放史の中のキリストの出来事」「③十字架理解の諸相―クラッパートのバルト理解を手が

て努力を重ねたいと思う。⁽³⁾

本稿は、以上のような基本的な心構えに基づき、寺園喜基『途上のキリスト論』に触発されて、現代日本の国家と天皇制に関する筆者の見解を素描したものである。

(1) 参照、吉川幸次郎監修『論語(上)』(朝日新聞社、一九七八年)六三頁以下。

(2) 社会学者M・ウェーバーのキーワード「Wertfreiheit」の訳語とその含意する事柄については、参照、安藤英治『マックス・ウェーバー研究』(未来社、一九六五年)八七頁以下。なお、宗教を社会科学的に考察することの困難さについては、参照、相沢久『現代国家における宗教と政治』(勁草書房、一九六九年)。

(3) 手島孝先生の最近の御著作「私の哲学―五一年間の大学生活から―」(アドミネストレーション第7巻2号、二〇〇〇年)は社会科学・法学にとって哲学的思考が如何に大切であるか(実学と哲学の統合!)を解き明かした注目に値する論考である。本論は、敗戦後まもなくの頃から現在まで五一年間におよぶ著者自身の大学生活を、第一期||摸索期、第二期||衝撃期(大学紛争)、第三期||混迷期(総合化への摸索)、第四期||ヘーゲル弁証法で云うところの「正―反―合」の合に当たる真の完成期(熊本県立大学・総合管理学部の創設)と纏められ、最後に著者の学問論・大学観が展開されており、まさしく手島先生の哲学を基軸にした戦後日本大学論といった内容である。本論考の中に、精神的雰囲気として、M・ヴェーバーが大学論の総決算として信条を告白した『職業としての学問』と類似のものを感じ取るのは筆者だけではなからう。

第一章 寺園喜基著『途上のキリスト論』の問題提起

1 『途上のキリスト論』の概要

一 本書は、『カール・バルトのキリスト論研究』(創文社、一九七四年)、『バルト神学の射程』(ヨルダン社、一九

はじめに

国家と宗教、天皇制に関しては、政治学、憲法学、歴史学それに法哲学等の各学問領域において多数の優れた研究業績が、汗牛充棟の様相を呈する程に積み上げられ、それらの文献を渉獵するだけでも極めて困難と見られているのは周知の通りである。そのような中、筆者の恩師である寺園喜基先生（西南学院大学神学部教授、九州大学名誉教授）の御著書『途上のキリスト論―「バルト」ボンヘッファー』の今日的意味¹が新教出版社より刊行された。後述するように、本書は組織神学の専門書であるが、バルト神学的視座から国家と宗教の在り方を鋭く追究する論考を含んでおり、その論述は、社会科学の理論枠組みの中で国家と宗教を考え、天皇制を捉えてきた筆者にとって大変刺激的であり、目から鱗の落ちる想いで一気に読み進んでいったのである。

いささか唐突な引用であるが、孔子の学問論としてはなほだ重要な条りに「学んで思わざれば則ち罔し。思うて学ばざれば則ち殆うし」（『論語』巻第一・為政第二）という名句がある。むやみに書物を読みあさるだけで、思索しなければ、則ち罔し、混乱を来たすばかりである。逆にまた、思うて学ばず、空な思索をするばかりで、読書をしなければ、則ち殆し、必ず独断に陥り不安定となる、ということの意味している。¹

大学で憲法や基礎法学を講じてきた関係で筆者の読書傾向が社会科学の諸著作に偏っていることはやむを得ないと思うが、しかし、「政教分離」「象徴天皇制」等について考え論じていたとき、そもそも「宗教とは何か」「人間とはいかなる存在であるのか」といった哲学的思索は確かに抜け落ちていたような気がする。今回の寺園先生（以下、寺園氏と略称する。）の御著書に接してそのことを痛感させられた次第である。社会科学者として考察対象に対して *wertfrei* に関わるというスタンスを堅持しながら、²しかし、哲学的思索に方向づけられた社会科学の構築を目指し

現代日本の国家と天皇制

— 神学と社会科学の対話 —

目次

はじめに

第一章 寺園喜基『途上のキリスト論』の問題提起

1 『途上のキリスト論』の概要

2 『途上のキリスト論』の天皇制批判

第二章 近代天皇制の成立と構造

1 二つの天皇観

2 神権天皇制の成立

3 天皇制の二重構造

4 小括(以上、本号)

第三章 ファシズムと天皇制

1 大正デモクラシー

2 昭和の反動

第四章 日本国憲法と天皇制

1 ポツダム宣言受諾と国体の変革

2 象徴天皇制

おわりに