

日本の宗教団体が持つ政教分離に対する 考え方についての一考察

岩 隈 道 洋

1、はじめに

我が国における政教分離の原則は、憲法問題としての側面のみならず、政治的イシューとしても取り上げられる問題でもある。近年では、日本国憲法の改正に関わる論議の中や、教育制度を巡る「道徳」教育改革といった具体的な政策課題の中でも取り上げられるようになってきている。神社と国家や天皇制との関係性や、国公立学校の教育内容における宗教的中立性をめぐる議論の中には、宗教者の立場や、靖国神社の公的性質を再興しようとする政治的立場などから、現行の政教分離制度や最高裁判例に対して極めて敵対的な言説が見られることは、戦後間もないころから現在に至るまで変わっていない。

我が国の憲法体制の理解において、政教分離は信教の自由の制度的保障と理解され、条文上も同一の第20条各号にまとめて規定されている。つまり、国民個々の（しかも内心の自由の一部をなす）基本権と密接に結びついている制度であり、日本国憲法の立憲主義的な立場と運用におけるその重要性は言うまでもない。

また、時事的に、政権が立憲主義に対して否定的な態度を隠さず、憲法改正を目指す状況下において、宗教団体またはその影響を受けている政治団体が政教分離に対する敵対的な意見表明を組織的に行なっているという現状は、

政教分離によって保障しようとしている信教の自由更には市民的自由全般の在り方について、宗教者や一定の政治的立場を持つ者が批判的な眼を向けているということの兆候といえよう。

しかし、本来、宗教者にとって、戦前の帝国憲法体制における、制限的かつ管理的な宗教団体への法規制と比べ、戦後大幅に拡大された現行憲法の保障しようとする信教の自由と政教分離は、宗教家の活動にとっての沃野と考えることが可能であるとも考えられるのだが、現実的には必ずしもそのように捉えられていない。むしろ信教の自由と政教分離のみならず精神的自由全体を、自らが代表するところの伝統的価値を否定する世俗人を爆発的に増やすことを助長した敵視すべき存在と考え、その考えを公表している人が斯界には存在する¹⁾。その原因として、明治期以来、西洋から移入してきた世俗の法に、社会規範の主としての地位を奪われたという被害者意識の影響は軽視出来ない。

筆者は、このような宗教者やその影響を受けた論者の政教分離観に全面的に与することはできないが、日本の宗教団体にとっての政教分離制度の意義を積極的に理解してもらい、一部の宗教者の主張に含まれる誤解を解くことは、今後の健全な政教関係を作ってゆくために不可欠と考えており、併せて宗教者や宗教団体が、政教分離制度に対してどういう理解をしているかということ認識し、その立場に応じた政教分離観、さらには立憲主義的な憲法観について説得できるような対話の在り方を探ることが必要であると考えている。さしあたり本稿では、現行憲法の政教分離制度に対して、日本の伝統宗教の流れを汲む宗教団体の持つ、教義や宗派の沿革における国家とのかかわり合いの特徴を把握し、信教の自由と政教分離を定める日本国憲法20条との間の、考え方の位相を探ることを目標とする。

¹⁾ 宮坂有洪『仏教が救う日本の教育』角川書店（2003）27-28頁、杉原誠四郎『日本の神道・仏教と政教分離（増補版）』文化書房博文社（2001）217-219頁などが挙げられる。

2、日本における政教分離制度の特徴

信教の自由と政教分離に関する憲法上の制度の在り方は、憲法上の他の制度の在り方と比べ、各国の文化なかならず宗教とその周辺文化と、それらを巡る歴史上の政治過程によって形成された要素が多く多様性に富み、比較法的な研究を行う際に興味深いと同時に、各国の制度の相違が際立ち、異なった類型に属する諸国間の制度比較が、現実の制度の運用や立法の改革に結びつきにくい面もある。

また、本稿が対象とする、宗教に関わる人や団体が、日本の現行政教分離制度について、批判的な言説を述べる際には、しばしばイギリスやドイツといった、日本とは異なった類型の政教関係に関する制度を持った国々の個別的な例を持ち出して、その批判の論拠とする場合も少なくない²⁾。それは、直ちに日本の政教分離制度の改革をもたらす提言とはなり得ないが、日本の宗教家や宗教団体にとって、望ましい政教関係とは何かということについて、一定の理解を得るために役立つと考えられる。

政教関係に対する各国の憲法上の仕組みは、

- 1、アメリカ・フランスの厳格分離型
- 2、イギリス・北欧の寛容型
- 3、ドイツ・イタリアのコンコルダート型
- 4、パチカン・イランの政教一致型

の諸類型に分類され、日本における政教分離制度は、比較法的に見た場合、アメリカ・フランス流の厳格分離型に属するという理解が一般的である³⁾。フランスは、政教分離の母国とも呼ばれ、革命前の王権とカトリック教会の密接な関係（これにより教会は反共和主義の牙城となる）はもちろん、革命後の社会の中でも隠然とした影響力を持ち続けたカトリック教会の社会的影

²⁾ 宮坂前掲註1, 82-97頁

³⁾ 芦部信喜（高橋和之補訂）『憲法（第六版）』岩波書店（2015）160頁、長谷部恭男『憲法（第2版）』新世社（2001）196頁

響力を削いでゆくために、コンコルダート型であった政教関係を1905年に改め、政教分離法を制定し、欧米諸国の中でも特徴的な厳格な政教分離制度を持っていた。その後、徐々に、宗教に敵対的とまで言われた政教分離法や関係諸法令も改正され、現在では宗教系私立学校への財政補助や軍隊のチャプレン制度など、政教分離法制定当初よりはかなり緩やかな政教分離制度の運用がなされている⁴⁾。アメリカ合衆国は、憲法制定の最初期である1791年に、合衆国憲法修正第1条において国教樹立の禁止と信教の自由の保障を明文で規定した。移民国家として出発し、その後現在に至るまで多民族国家として存立している合衆国にとり、構成員たる国民の宗教的な多様性は自明の前提であり、それが国教樹立の禁止と信教の自由を連邦憲法の最初の修正条項として結実させた背景にあり、フランスのような特定の宗教団体と国家との敵対的な関係から発生した政教分離制度でないことは意識されてよい⁵⁾。その後の合衆国の政教分離は、判例法により展開してゆくが、直接個人の信教の自由に関わる政教分離問題に関しては厳格な分離を、宗教団体の関与する施設に対する公金支出の問題については我が国でもしばしば引用される「レモン・テスト」に代表されるような、政府の支出の目的・効果・関わり合いを要素とした基準により、宗教とその他の世俗的な公益の境界線を明確にし、過度の関わり合いにならなければ公金支出も認めるという厳格ではあるが友好的な政教分離を、それぞれ採用している⁶⁾。

フランス・アメリカと同じ類型に属するとされる、日本の政教分離制度が形成されてきた要因として、いわゆる「国家神道」の問題がしばしば論じられる。すなわち、明治期から太平洋戦争の敗戦までの間に施行されていた、神道を「祭典の古俗」として、宗教団体法制上は非宗教としたうえで、他の

⁴⁾ 大石真「フランスの政教分離をどうみるか」大石・桐ヶ谷・平野編著『憲法20条』第三文明社(2000)66-87頁

⁵⁾ 熊本信夫『アメリカにおける政教分離の原則』北海道大学図書刊行会(1972)186-201頁

⁶⁾ 木下毅「アメリカにおける宗教団体とその紛争処理」佐藤・木下編『現代国家と宗教団体』岩波書店(1992)105-110頁

宗教団体と区別された特別な存在すなわち事実上の国教であり、国家の責任によってその祭祀が行われるものとする制度が確立したこと、神社や神道儀式への参加を国民に対して強制したこと、神社の参拝と天皇制や軍国主義が結び付けられ、それにより一部の宗教団体やその信者の宗教的活動が圧迫されてきたこと⁷⁾などが挙げられる。その後GHQによる神道指令により神道に対する国家の関与が禁止されたわけだが、信教の自由および政教分離を規定した日本国憲法第20条の解釈は、このような国家神道のもたらした弊害を再来させないといった観点から展開してきたと言ってよい⁸⁾。

3、宗教の持つ「公共性」と国家

日本国憲法の定める信教の自由と政教分離制度は、他の人権条項と同様に、上にみてきたような欧米諸国の歴史的な経験を下敷きに、大日本帝国憲法下での日本の経験を踏まえて形成されてきた。憲法学においても、これまでは、厳格分離型を採用してきたアメリカとフランスにおける政教分離論、特に日本国憲法の直接の母国たるアメリカの判例法理をモデルとした政教分離に関する議論がなされ、判例もその影響を強く受けてきた⁹⁾。日本国憲法の成立過程や、司法と人権にかかわる憲法制度における類似性に鑑みると、そのような学説と判例の展開には十分な理由と実益があると考えられる。

一方で、宗教に関する社会的事象は、その宗教の持つ教義や儀礼が慣習化し、また歴史的な長い時間をかけて、あるいは意図的な教育過程を経て、ある時は一国¹⁰⁾の文化の基層を構成し、その国の倫理観や法的正義と部分的に一体化することもあるが、またある時は逆に一国の統治のあり方を批判し、

⁷⁾ 伊藤満『帝国憲法』八千代出版(1977)115-116頁

⁸⁾ 松井茂記『日本国憲法(第3版)』有斐閣(2007)429頁

⁹⁾ 芦部前掲註5, 161頁、長谷部前掲註5, 197頁、松井前掲註8, 436-437頁

¹⁰⁾ ここでは憲法単位での考察を行うため、あえて「一国」と表現した。世界宗教や、同一の宗教が複数国家・民族に跨って文化的基層をなす場合があることは認識している。

そういった批判的立場が反権力的な運動を導くこともある。宗教は国家と価値を共有したり、価値の優越を争ったりすることで、一国の社会の中における規範の発信者として、国家と並び立つ存在であった、あるいは、あるべきである、という認識は、近代憲法の成立以前においては多くの宗教者や宗教団体に共通に見られたし、現代でもそのような認識の宗教者や宗教団体は存在する。寛容型やコンコルダート型の政教関係を維持している国家は、特に自国の歴史上、国家と関係の深かった宗教団体の、そのような側面を現代においても認めたとうえで、国家との、規範の発信者としての領分のシェアリングを憲法や政教条約によって実現していると言い得る。

厳格分離型の国家においては、宗教団体は市民社会内の一団体（法人格を取得しても一私法人）として取り扱われ、税制等における優遇措置は有れども、他の民間団体（一般・公益・営利の法人）と並立して、国家から客体視される存在となる。それは、公私二元論に基づいた法制度の単純な切り分けであるにとどまらず、宗教が持つ公共的な側面を象徴的に国家の実現すべき公共性の外側に括り出したことになる。宗教が持つ公共性については、「市民宗教」「公共宗教」といった側面から、特に宗教学や社会学の立場から盛んな理論的考察が行われている¹¹⁾。そのような現代の個別宗教的活動の帰納的な観察の集積から導き出されてきた理論的な公共性は、そのような考察の主体対象であろう。しかしそれに止まらず、前近代社会から現代に至るまでの、変化はありながらも連続してきた各国や各民族の文化の流れの中で、特に社会規範の発信という公共的で重要な役割を、為政者と協力し、時には為政者以上の権威を持って担ってきたことに対する自信と、国家と社会の近代化の過程の中でその社会規範の発信者という公共の地位を喪失していったことに対する不満が、一部の宗教者にはあるようだ¹²⁾。自由主義や民主制、政教分離といった近代憲法の持つ諸原則に対する、宗教的立場からの敵対的な主張

¹¹⁾ 島蘭進・長谷川正浩『宗教法人の公益性を考える』日蓮宗現代宗教研究所（2008）、島蘭進『日本仏教の社会倫理』岩波書店（2013）

¹²⁾ 宮坂前掲註1、51-81頁

の原因は、そういった公共的な役割を担う力を持った宗教者や宗教団体が、制度的に国家の作用から排除されているという認識に基づいていると考えられる。

こういった認識は、必ずしも日本の宗教者や宗教団体に特有のものではなく、フランスにおいても革命期や政教分離法の制定期にはカトリック側からの強い反発が見られたし¹³⁾、アメリカにおいても独立13州の中には排他的な公認宗教を持っていた州があったために連邦憲法制定時には政教分離を厳格に定める必要があったという経緯もある¹⁴⁾。また、現代においても、公立学校における宗教的シンボルや所作、行事に関する紛争が米・仏・日それぞれの宗教事情に応じて発生し続けている¹⁵⁾点は、規範意識や倫理観といった、公共面の文化伝達をも担う教育現場における、宗教的価値の教育とそれに反発する世俗的立場との衝突であり、宗教を公立学校で実践するという、宗教者の公共性への志向が過去のものではないことを示している。

日本の伝統宗教として代表的なものを挙げるとすれば、仏教と神道ということになる。日本国憲法第20条の信教の自由と政教分離に関する規定は、既に述べたようにフランスやアメリカの憲法の影響を強く受けて形成され、また運用されてきた。言うまでもなく、フランスはローマ・カトリック教会、アメリカはプロテスタント諸派の信者を大多数の国民として擁するキリスト教文化圏の国家である。そしてその憲法の形成過程、すなわち近代世界の政治体制と人権確立に最も大きな影響を与えてきた2つの市民革命は、少なからずそれぞれの宗教伝統の影響の中で進行し、政教分離制度もその中で形成されてきた。このようなキリスト教的伝統の下で形成されてきた政教分離の考え方を、異なった宗教伝統を持つ日本に適用することは不適當だとする考

¹³⁾ 小泉洋一『政教分離の法』法律文化社(2005)35-52頁

¹⁴⁾ 佐藤圭一『米国政教関係の諸相』成文堂(2001)7-8頁

¹⁵⁾ 佐藤・木下前掲註6・第三章・四章・七章、内藤正典・阪口正二郎編著『神の法 vs. 人の法』日本評論社(2007)、ルネ・レモン『政教分離を問いなおす』青土社(2010)、参照

え方は、政教分離制度に敵対的な考え方を表明する論者によりしばしば主張される¹⁶⁾。しかし、政教分離制度だけではなく、それを包摂する立憲民主主義は、国家的・公共的意思決定を巡って行われる絶対的価値を標榜する勢力同士の価値優劣争う衝突と、それによって発生する終わりのない闘争を防止するための制度的な枠組みであるとする立場である。この立場に依れば、宗教が、国家によって強制しうるような、究極的・絶対的価値の体系や、一民族・共同体の存在の根拠、といった、反論者の存在を容認しない規範の源泉となり得る限りにおいて、政治権力の行使に関わることを許さないとする結論が導かれる¹⁷⁾。日本の伝統宗教は、そのような意味において、キリスト教と比べて、立憲民主主義に基づく政教分離制度の適用範囲外であると主張する根拠があるかどうか、検討してみる意義がある。

4、日本の伝統宗教教団の沿革・教義と国家観

本節においては、日本の伝統宗教として、仏教と神道を採り上げ、それぞれ、現存する宗教法人、なかんずく大規模な宗教法人で、個別の寺院や神社を傘下に置く包括宗教法人の代表的ものの略史を遡る形で、国家観に関わる教義・沿革を、可能な限り現存する当該宗教法人が関係している教義のテキストを参照しながら整理し、それら宗教および主要教団の政教関係についての考え方を概観してみたい。

1、仏教

A、国家論に関する仏教教義とその沿革

a、初期仏教

仏教は当初、古代インドにおいてゴータマ・シッダールタ（以下、釈迦と

¹⁶⁾ 宮坂前掲註1, 243-252頁、杉原前掲註1, 259-264頁

¹⁷⁾ 長谷部恭男『比較不能な価値の迷路 リベラル・デモクラシーの憲法理論』東京大学出版会（2000）61-62頁

する)が、個人の人生における苦しみを取り除くための修行の成果として獲得した悟りの境地を、当時の他の論争的な宗教の議論を価値中立的に超越する形で達成する教えとして成立した¹⁸⁾。そのための手続として同じ悟りを求める修行者に出家を求め、世俗の人間とは異なった規範に従って共同生活することを求めた¹⁹⁾。そこで、国家に代表される世俗的な社会組織の持つ規範(国法・王法)と、出家者共同体(サンガ・僧伽)の持つ規範(戒律)とが分化する。いわば、世俗的な法と、宗教的な戒律を相容れない、それぞれ独立した社会の規範として別個に維持するという方法を採用した。そういう意味では、規範としては最初から政教分離を指向した宗教であったと言い得るが、一方でサンガはその経済生活的側面を世俗の生活者からの布施によって維持するという方法を採用したため、外護者(檀那)を常に必要とした²⁰⁾。そしてしばしば国王がその立場に就くこととなり、サンガが国王を教化すると同時に、国王からの経済的支援をサンガが受ける枠組みも珍しいことではなかった。前三世紀頃のアショーカ王に代表される、このような、サンガを支え、仏教の教義の一部を世俗の法の中に取り入れて臣民の心の安定を図る君主像を転輪聖王と呼び、仏教が理想とする国家像の原型が確立する²¹⁾。現代においても、初期仏教の継承者を自認する、上座部仏教を国教ないし国民宗教としているスリランカ・ミャンマー・タイ・ラオス・カンボジアの各国においては、この初期仏教の仕組みである国家とサンガの二元的な統治体制を国法上も保持している²²⁾。我が国においては、スリランカとミャンマーの上座部仏教の僧侶を指導者として2003年に宗教法人格を取得した、日本テーラワーダ仏教協会が活動している²³⁾。

18) 中村元『原始仏教』日本放送出版協会(1970)46-63頁

19) 愛知学院大学宗教研究会編『宗教と人間』大東出版社(2005)64-65頁

20) 石井米雄『タイ仏教入門』めこん(1991)33-130頁

21) 三枝充憲『仏教入門』岩波書店(1990)20-22頁

22) 石井米雄『上座部仏教の政治社会学』創文社(1975)58-69頁

23) <http://www.j-theravada.net/> <last accessed at 01Aug2016.>

b. 大乘仏教

このような初期仏教の在り方は、時代が下るにつれて、ともすると釈迦の到達した悟りの境地へ至る方法論は精緻化・学問化し、それらを、生産活動をしないサンガが学習に専念することで権威的に独占し、世俗の人間は、出家の可能性を留保するか、サンガの外護者の地位に甘んじて、来世での悟りへの道を待つしかない、という状況をも生み出したらしい。また、仏教修行の精緻化・学問化が、サンガの中でも学派の対立を生み、部派仏教と呼ばれる分派が多数発生した。このように、仏教に関心を持ちながらもその信仰の核心から排除された俗人や、硬直的で煩瑣な学となったサンガの仏教に批判的な部派の僧が、俗人も含む広範な衆生を全て救済しうる思想として、新たな仏教経典を生み出した。戒律を緩和し、救済対象者を拡大したこの仏教は、大乗仏教と呼ばれるが、インドから中国を経て日本に入ってきて定着した仏教は、概ねこの大乗仏教のカテゴリーに含まれる²⁴⁾。大乗仏教の経典は非常に種類が多く、それぞれに独自の教義を持っている。初期仏教以来、悟りを目標とする宗教であるという側面は変わってはいないが、唯識や空といった、認識論や存在論を哲学的に深める分野もあれば、法華や華嚴、浄土といった平等思想や多様性の認容といった思想的価値を文学的に表現する分野もある。また、禅や密教といった、大乗経典の世界観を、瞑想を中心とした修行によって感覚的・直感的に体感するための方法論も併せて発達した。日本にはこれらの経典が順次導入され、現存する現代伝統仏教各派の所依の経典となっている²⁵⁾。日本以外の国や地域においては、チベット・モンゴル・韓国そして中国文化圏の諸国・地域でも広く信仰されている。国家観との関係では、チベットとモンゴルは密教系の宗教実践と空思想を重視し、国家との結びつきも歴史的に非常に強い時期があった²⁶⁾。大韓民国では、伝統寺刹保存

²⁴⁾ 竹村牧男『大乗仏教入門』佼成出版社（2003）

²⁵⁾ 田村芳朗『日本仏教史入門』角川書店（1969）、渡辺照宏『お経の話』岩波書店（1967）

²⁶⁾ 石濱裕美子『チベット仏教世界の歴史的研究』東方書店（2001）、田中公明『活仏たちのチベット』春秋社（2000）

法により伝統的な仏教宗派の寺院とその文化財を任意団体または非営利法人としての宗教団体（寺院）に管理させる制度を採用している²⁷⁾。中華人民共和国においても、政教分離制の下で、政治協商会議に参加している主要宗教の連合団体として中国仏教協会が加盟しており、この傘下に入ることで仏教寺院は公式の宗教団体となることができる。また、すべての宗教において、礼拝所の政府への登録が義務付けられている²⁸⁾。現代日本においては、以下の日本仏教各宗派のほとんどが大乗仏教に含まれるため、以下（B）において現状を示す。

B、国家論に関する日本仏教諸教団の教義とその沿革

a、奈良仏教

奈良時代には南都六宗（華嚴宗・法相宗・三論宗・律宗・俱舎宗・成実宗）が栄えた。これらの宗は当時、現代的にいわゆる宗教団体としての宗派というよりも、学派、学科としての色彩が強いものであったとされるが、現代では華嚴宗・法相宗・律宗とその分派が宗教法人として現存している。華嚴宗は東大寺を大本山とする包括宗教法人であるが、教義としては、華嚴経に説かれる、世界は無限の関連性の連鎖によって構成されているとする重々無尽の縁起と、すべての人が悟りの種子を心に宿していとする如来蔵思想が特徴的である²⁹⁾。聖武天皇が深く帰依し、大仏の建立を行うなど、鎮護国家の寺院として伝統的に国家との関係は強かったが、後に東大寺は、平安仏教である真言宗や天台宗の教義も併修する八宗兼学の寺院となり、その方向で国家との関係をさらに強めることとなる³⁰⁾。法相宗は興福寺と薬師寺を大本

²⁷⁾ 延基榮（尹龍澤訳）「韓国の宗教関係法令の問題点と立法政策的課題」創価大学比較文化研究7号（1990）193-212頁

²⁸⁾ 楊玉輝『宗教管理学』人民出版社（2008）73-92頁、宗教事務条例（中華人民共和國國務院令第426号）

²⁹⁾ 鎌田茂雄・上山春平『無限の世界観〈華嚴〉』角川書店（1969）、山田史生『渾沌への視座—哲学としての華嚴仏教』春秋社（1999）

³⁰⁾ 凝然（鎌田茂雄訳著）『八宗綱要』講談社（1981）

山とする包括宗教法人であり、かつては法隆寺（現在は聖徳宗）や京都の清水寺（現在は北法相宗）も属していた³¹⁾。教義としては、世界は人間の心が認識したものに過ぎず、この真理を体得することにより大乘仏教の縁起説も理解できるとする唯識説に立つ。その体得のために僧侶は瑜伽修行を行う。また、日本で現存している大乘仏教の宗派としては珍しく、人間には今生で悟りを得られるものと得られない者がいるとする五性格別説を採用しており、法華経や華嚴経の悟りに関する平等思想と対立する³²⁾。教義上は国家や社会と結びつく契機が少ない宗派と考えられるが、中心寺院の興福寺は平安時代から江戸時代までの間、実質的に大和国（現在の奈良県を中心とする地域）の封建領主（鎌倉時代以降は守護）として軍事力も擁する一大政治権力であったことは特記されてよい³³⁾。律宗は唐招提寺を総本山とする包括宗教法人であり、奈良時代に鑑真和上が唐から日本に伝えた四分律という部派仏教の戒律を研究、実践するとともに、奈良時代の官僧となろうとするものに授戒をするという仏教の国家化に関わる重要な役割を果たしてきた³⁴⁾。平安時代以降は真言宗の影響を強く受けることになり、西大寺を大本山とする真言律宗も包括宗教法人として現存している。西大寺は律の実践と同時に、鎌倉時代以降は仏教福祉実践の面において注目すべき社会的活動を行っている³⁵⁾。

b, 平安仏教

平安時代に日本において確立した天台宗と真言宗は、ともに奈良仏教の鎮護国家的性格を継承しつつ、そこに新たに同時代の中国から、それぞれの宗祖が日本にもたらした経典や論書（学説）、仏教実践を展開した宗派である。

³¹⁾ 平岡定海編『奈良仏教』雄山閣出版（1980）

³²⁾ 服部正明・上山春平『認識と超越〈唯識〉』角川書店（1970）、高崎直道『唯識入門』春秋社（1992）、菊池勇『徳一菩薩』オーエス出版（1982）

³³⁾ 黒田俊雄『寺社勢力』岩波書店（1980）、泉谷康夫「鎌倉時代の興福寺と国司・守護」高円史学1号（1985）1-17頁

³⁴⁾ 平岡前掲註31

³⁵⁾ 松尾剛次『救済の思想—叡尊教団と鎌倉新仏教』角川書店（1996）

天台宗は、比叡山延暦寺を総本山とする包括宗教法人であるが、分派した三井寺（園城寺）を総本山とする天台寺門宗や西教寺を総本山とする天台真盛宗、四天王寺（現在は和宗）、浅草寺（現在は聖観音宗）など、宗旨を同じくする教団が多い上、後述する鎌倉新仏教の各派の宗祖もほぼ例外なく比叡山で天台教学を学んだうえで分派立宗したという点において、日本仏教の原点と呼ばれることもある宗派である³⁶⁾。天台宗は、妙法蓮華經（法華經）を中心的な經典とし、大乘仏教の中でも特に平等思想を徹底した教義を持つ。また、遣唐使船に乗り中国での天台教学の学修経験もある宗祖の最澄は、天台宗で修行する僧を国の宝と位置づけ、国家が僧侶を通じて仏教的な救済を人民に施すことで、多くの衆生の救済が可能となるという鎮護国家の考えから、積極的に朝廷との関係を取り結んでいった。そのために、法華經を中心としながらも、基礎実践としての禪や戒律、そして特に朝廷に好まれた密教や浄土教といった現世・来世の救済を期待、確信させる実践など、当時得られるすべての仏教理論と方法論を体系化していく³⁷⁾。最終的に最澄は、それまで南都仏教（律宗）による戒壇（僧侶に授戒し、正式な官僧とするための機関）の独占を排し、大乘仏教式の戒に基づく新たなスタイルの戒壇を比叡山に設置することを朝廷に認めさせ、独自に僧侶を養成できるようにした³⁸⁾。最澄の死後も、朝廷と天台宗の関係は強く、多くの莊園を持つようになり、京都において興福寺と同様の一大封建領主に成長してゆく。また、江戸時代においては幕府との緊密な関係を保ち、上野の寛永寺や、日光の輪王寺や東照宮といった、江戸の町や徳川家を宗教的に守護する特別な寺社をその傘下においたことも特記されるべきであろう³⁹⁾。

真言宗は、現在非常に多くの宗派に分派しているが、最大の包括宗教法人

³⁶⁾ 塩入良道編『天台宗』雄山閣出版（1979）

³⁷⁾ 天台宗務庁編『天台学綱要』金聲堂（1976）

³⁸⁾ 小島信泰『最澄と日蓮—法華經と国家へのアプローチ』第三文明社（2012）115-150頁

³⁹⁾ 田村前掲註25、150頁、黒田前掲註33

は、高野山金剛峯寺を総本山とする高野山真言宗である。また、京都の智積院を総本山、千葉の成田山新勝寺等を大本山とする真言宗智山派と、奈良の長谷寺を総本山、東京の護国寺を大本山とする真言宗豊山派がこれに続く規模を誇る。同じ弘法大師空海の宗旨を継ぐ他の宗教法人との間で、真言宗各派総大本山会を結成し、法人格は異なっているが、一部の教義の共有や、重要かつ大規模な宗教行事を共同で実施している⁴⁰⁾。真言宗は宗祖の空海が最澄と同時期に遣唐使船で唐に留学し、当時唐で隆盛していた密教を習得し、日本に導入して成立した宗派である⁴¹⁾。密教は、それまで人の心と悟りを巡る哲学的思弁や文学的共感表現を中心としてきた仏教に、イメージトレーニングを伴う瞑想と、そういった宗教的価値を表現する美術的道具や儀式の体系を悟りへの手法として積極的に活用する仏教の実践形態である⁴²⁾。真言宗が経典の中心に据える大日経と金剛頂経に示された、身体の所作や絵画・記号・彫像によって象徴される仏教の諸概念を、曼荼羅という幾何学的な配置で表現し、これを瞑想の道具として活用する。特にそれら象徴を、梵語の音声によって表現する真言は、この宗派の名称にもなっている⁴³⁾。曼荼羅の諸要素は一つ一つが仏教的な価値観や倫理観と結びつけられており、それらの幾何学的配置には仏教建造物の伽藍配置や国王の宮殿配置の比喩が用いられ、そこに集う仏・菩薩・明王・天といった尊格の序列や組織にも現実の教団や国家・社会の構成員の相互関係を投影することができるようになっており、個人の悟りへの階梯を示すフローチャートやマインドマップのようなものとして修行に使われると同時に、国家やその他の組織体を仏教的価値観に基づいて運営するための概念モデルとしても使えるようになっていた⁴⁴⁾。空海は、密教を中心とする自らの宗派を真言宗と名付け、最澄が天台宗で行ったのと

40) 宮坂宥勝編『真言宗』雄山閣出版（1980）

41) 高木神元『空海—生涯とその周辺』吉川弘文館（1997）、立川武蔵『最澄と空海—日本仏教思想の誕生』講談社（1998）

42) 生井智紹『密教学概論』高野山大学（2006）、松長有慶『密教の歴史』平楽寺書店（1969）

43) 八田幸雄『主要密教経軌解説』平川出版社（1985）

44) 森雅秀『仏のイメージを読む』大法輪閣（2006）

同様に、独自に僧侶を養成することができる権限を朝廷に認めさせた。また、僧侶のみならず、俗人の教育や福祉にも意を用いており、律令国家の官僚には欠かせない漢籍の文体論の執筆や、庶民の子弟を教育する学校の設立、水害防止の工事など、公共的な事業にも空海は積極的に関わっており⁴⁵⁾、これには後代の真言宗の僧侶も影響を受けたと考えられる例もある⁴⁶⁾。さらに真言宗が国家との関係において特異なのは、空海がその晩年、宮中に真言院という密教の礼拝施設を建立し、天皇の身体または衣服を曼荼羅上に配置して加持祈禱を行う後七日御修法という儀式を成立させ、それが明治維新まで継承されてきていたことである。現在でも、毎年1月に、京都の教王護国寺（東寺・東寺真言宗）に場所を移し、先述の真言宗各派総大本山会の高僧が集い、勅使から受け取った天皇の衣服を加持する形で、後七日御修法が行われている⁴⁷⁾。

このように、奈良仏教および平安仏教の各宗派は、教義上も、政治史上のふるまいの上でも、国家との関係は深く、科学的知見の乏しい時代に救済の力を感じさせる仏教経典や仏教儀礼、それらに付随して僧侶によりもたらされた実用性の高い学術書や技術書のもたらした新知識、中国舶来の道具や薬品、芸術作品などの新奇なアイテムも併せて、まずは国家に貢献するためにそれらを天皇や貴族に提供してきた。そしてその地位を、途中それぞれ何度かの危機に遭いながらも、明治維新までは維持し続けてきた。このような点から、平安仏教を権力に阿った貴族仏教、迷信を煽って利得を貪った祈禱宗教として、批判的にその限界を指摘する説⁴⁸⁾もあるが、その教義や活動の指針の中に、明確な国家論が存在している。それら宗派が現代も宗教法人として存続している点に鑑みると、政教関係を考えるうえでその国家論と政教

45) 加藤精一『弘法大師空海伝』春秋社(1989)98-99頁、高木前掲註41、222-225頁

46) 松尾前掲註35

47) 榊義孝・本多隆仁編『真言密教を探る』大正大学出版会（2009）124頁、山折哲雄『空海の企て—密教儀礼と国のかたち』角川書店（2008）83-91頁、渡辺照宏『日本の仏教』岩波書店（1958）78頁

48) 佐藤得二『佛教の日本的展開』桂書房（1965）50-55頁

分離制度との関係性をより深く考察する必要があるだろう。

c. 鎌倉新仏教

奈良仏教の学理的な側面や、平安仏教の儀式・祈祷を重視する側面は、僧侶の専門化をもたらし、奈良や比叡山、高野山は高度な教育研究機関に変化した。また、朝廷や幕府といった政治権力との関係性や、荘園の保有による寺院自体の封建領主化により、僧兵を擁して政治的、経済的要求を朝廷や他の勢力に対して暴力的に要求するなど、奈良・平安旧仏教の大寺院が権力体としてふるまうようになってきた。一方で、平安時代末期の戦乱の時代の中で、朝廷は政府として治安維持の機能を十分に果たすことはできず、旧仏教の大寺院も民衆の救済に何ら役割を果たすことはできていなかった。そのような中で、哲学的・文学的な教理の理解や、高価な法具や供物などを支弁する費用が掛かる密教儀礼といった、貴族階級のみがアプローチできる仏教実践ではなく、民衆や武士といった貴族的教養とは無縁の人々でも理解し、容易に実践できる仏教が求められ、それに応えた僧侶達が、いわゆる鎌倉新仏教の祖師として、主として天台宗から離脱する形で宗派を形成してゆくことになる⁴⁹⁾。

浄土教の流れを汲む現代の宗教法人は非常に多い。浄土宗は、京都の知恩院を総本山とする包括宗教法人である。この他に、浄土宗の流れを汲む包括宗教法人が3つ存在する⁵⁰⁾。また、日本の伝統仏教宗派の中で最大の信者数を誇る包括宗教法人である浄土真宗本願寺派は、京都の西本願寺を総本山としている。それに次ぐ勢力をもつ法人が真宗大谷派であり、やはり京都の東本願寺を総本山としている。これら2大宗派と合わせて同じ親鸞の教えの流れを汲む10法人が、真宗教団連合を結成し、教義や行事に関する協力関係にある⁵¹⁾。この他の浄土教系の包括宗教法人としては、大阪の大念仏寺を総

⁴⁹⁾ 田中久夫『鎌倉仏教』教育社(1980)、末木文美士『日本仏教史』新潮社(1992)

⁵⁰⁾ 藤井正雄編『浄土宗』雄山閣出版(1979)

⁵¹⁾ 早島鏡正・坂東性純編『浄土真宗』雄山閣出版(1979)

本山とする融通念仏宗⁵²⁾と、神奈川の遊行寺を総本山とする時宗⁵³⁾を挙げることができる。

平安時代末期の戦乱により、生存が困難な状況に陥った民衆が現世での生活に絶望する中で、念仏による来世での救済を説く浄土教が貴族階級だけではなく、民衆に浸透していくようになる。浄土三部経をはじめとする浄土教の經典群は、鎌倉時代を待つまでもなく、奈良、平安時代を通じて日本でもよく知られており、天台宗では修行のテキストとして重視していた。しかし鎌倉時代になって、天台宗や真言宗においては密教的な多数の尊格に礼拝し、それぞれについて複雑な作法に則った儀礼を執行し、修行を続けなければならないことに対し、結局そのような苦しく煩雑なそのような修行を重ねても悟りが得られないと悩む者や、修行が続かない者、修行の機会が与えられない者が救済されないことについての疑問が僧侶の中からも持たれるようになった。特に、華嚴経の如来藏思想や法華経の平等思想との矛盾として理解されたり、密教祈祷の効果に対する疑問を持たれたりする形で、その間いは始まった⁵⁴⁾。そのような中、法然が『選択本願念仏集』を著し、阿弥陀仏という単一の尊格に帰依し、その名をよぶ(念仏)ことにより、来世において阿弥陀仏が主催する、煩惱の原因のない世界である極楽浄土に転生し、悟りを開くことができるという、無量寿経に説かれる他力門の教義を多くの民衆に勧めた⁵⁵⁾。親鸞は法然の弟子としてこの教えを継承し、さらには法然のように念仏を悟りへの修行と位置付けるのではなく、既に信仰している阿弥陀仏による救済を確信できる感謝の行為として位置づけることで、他力による救済の教義を徹底した⁵⁶⁾。このような親鸞の教義は一神教であるキリスト教

⁵²⁾ 島田裕巳『浄土真宗はなぜ日本でいちばん多いのか』幻冬舎(2012)204-206頁

⁵³⁾ 大橋俊雄『一遍と時宗教団』教育社(1985)

⁵⁴⁾ 田村前掲註25, 102-105頁、末木前掲註49, 193-200頁

⁵⁵⁾ 知恩院浄土宗学研究所編『浄土宗の教え』山喜房仏書林(1974)、高橋弘次『法然の宗教』浄土宗出版(2003)

⁵⁶⁾ 真宗大谷派教師養成のための教科書編纂委員会『浄土の真宗』東本願寺出版部(1989)

の教義と近い考え方だともいわれる⁵⁷⁾。しかし、比叡山を中心とする旧仏教勢力は、念仏を異端とみなして自らも弾圧に乗り出し、併せて幕府や朝廷を通じて迫害を行った。法然はその中で流罪となり、間もなく死去し、親鸞は同様に流罪となりながら、国家権力による念仏への介入に対して強い怒りを、主著の一つである『教行信証（顕浄土真実教行証文類）』に書き残している⁵⁸⁾。これらの出来事は、浄土教本来の教義の影響も手伝い、浄土宗や浄土真宗の教義が、現世に対する厭世的な世界観や、国家に敵対的な思想を持つ原因になった⁵⁹⁾。しかし、近世に至り、一向一揆という形態の浄土真宗門徒による特定地域での政治権力の奪取⁶⁰⁾や、親鸞の妻帯による浄土真宗の指導者（門主）の世襲と皇室や大名家との姻戚関係⁶¹⁾、浄土宗の檀家である徳川家による幕府の設立など⁶²⁾、政治的に濃厚に国家権力との関わりを持つようになり、明治維新を迎えることになる⁶³⁾。また、神道に対する政府支出が問題となった政教分離関係訴訟である愛媛玉ぐし料訴訟⁶⁴⁾において、原告団長となったのが真宗大谷派の僧侶であることは、現代における真宗教団の政教分離に対するスタンスを知る上でも注目すべき点である⁶⁵⁾。

禅宗に属する宗派として現代活動しているのは、福井の永平寺と神奈川の総持寺を大本山とする包括宗教法人の曹洞宗と、14の大本山ごとに包括宗教法人を個別に設立している臨済宗、京都宇治の黄檗山万福寺を大本山とす

57) 藤本晃『浄土真宗は仏教なのか?』サンガ（2013）、雲藤義道『親鸞の宗教的実践』教育新潮社（1986）

58) 真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』東本願寺出版部（1982）398頁、浄土真宗教学研究・浄土真宗聖典編纂委員会『顕浄土真実教行証文類』本願寺出版社（2000）641-642頁

59) 知恩院前掲註55, 174-181頁、

60) 佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』吉川弘文館（2010）232-248頁、菊村紀彦『蓮如』社会思想社（1997）

61) 渡辺前掲註47, 78-79頁

62) 島田前掲註52, 116頁

63) 高橋前掲註55, 35-39頁

64) 最大判平成9年4月2日、民集51巻4号1673頁

65) 安西賢誠『浄土の回復—愛媛玉串料訴訟と真宗教団』樹花舎（1998）

る包括宗教法人である黄檗宗がある。臨済宗14派と黄檗宗は、その教義、実践の共通性から、臨済宗黄檗宗連合を形成している⁶⁶⁾。

浄土教と同じように、奈良仏教の時代から禅に関する典籍や実践は日本にもたらされていたが、禅宗が本格的に興隆し始めるのは、12世紀の鎌倉幕府の成立以降、政治権力の中心が朝廷から武士の手に移行してゆく時代である。戦闘という自らの生業が常に死と隣り合わせであるという状況におかれた武士階級が、死に関わる現実を客観視し、精神を落ち着かせる方法論として、無の瞑想を中心的な方法論に据えた禅宗が注目されることとなった⁶⁷⁾。2度の中国（宋）留学を終えた栄西は、禅宗の教化を推進するが、比叡山の弾圧を受ける。そこで天台僧でもあった栄西は、『興禅護国論』を著し、禅は天台教学と矛盾せず、また禅の普及が天台宗の目指す鎮護国家を促進すると主張した。のちに鎌倉幕府の外護を得て鎌倉に寿福寺、京都に建仁寺と、精力的に禅寺を建立し、幕府との結びつきを強めながら、武士を中心に臨済禅が日本に根を下ろす先駆けとなった⁶⁸⁾。道元は最初天台宗を、次いで栄西の弟子から臨済禅を学んだが、後に入宋し、密教的要素や公案が特徴となる臨済禅とは一線を画した、坐禅に専心する禅を日本に持ち帰った⁶⁹⁾。道元は京都で禅の教化に当たったが、やはり比叡山からの迫害を受け、福井の大仏寺（後の永平寺）に拠点を移し、禅僧の育成に力を注いだ。道元は自身の禅を「釈迦正伝の仏法」と呼び、インド初期仏教的な本来の意味における出家修行を重視し、政治権力や経済力との関係を可能な限り避けるような教団の在り方を指向していたといわれる⁷⁰⁾。後に道元死後の教団が経済的困難に陥った時に、道元が忌避した密教的な祈祷や在家に対する布教、貴顕からの布施の受け取りなど、教団を維持するために潜在的な信者へのサービスとも理解

⁶⁶⁾ 奈良康明・西村恵信編『禅宗』雄山閣出版（1979）

⁶⁷⁾ 岡田宜法『禅學研究法と其資料』名著刊行会（1969）35頁

⁶⁸⁾ 平田精耕『栄西』集英社（1985）35-48頁

⁶⁹⁾ 駒澤大学仏教学研究室編『宗教学II』更正社（1994）158-165頁、愛知学院前掲19、

⁷⁰⁾ 渡辺前掲註47、82-86頁

しうる活動を再開し、曹洞宗教団の基礎を築いたのが瑩山である⁷¹⁾。また、室町時代から江戸時代にかけて、武家政権における宗教的ブレイクとして、非常に多くの臨済宗の僧が歴史に登場する。それは天台宗的な鎮護国家論の要素を色濃く受け継いだ臨済宗においては必然的な帰結ともいえよう⁷²⁾。

また、天台宗の唱える、法華經に基づいた平等思想の国家や社会への浸透による衆生の救済を換骨奪胎し、国家権力や民衆による法華經の信仰が疎かなのでの戦乱や天変地異が収まらないのだとして、痛烈に幕府を批判し、民衆には文盲であっても法華經の題目を唱えることで仏教的な社会の調和に貢献できるとした日蓮の教えを汲む宗派も生まれた⁷³⁾。現代活動している伝統仏教教団としての包括宗教法人として代表的なものは、山梨県の身延山久遠寺を総本山とする日蓮宗である。また、日蓮宗と他の法華宗系10法人が日蓮聖人門下連合会を結成している⁷⁴⁾。日蓮の教えの流れを汲み、近代以降に成立した新宗教法人の代表格として、霊友会や立正佼成会が挙げられる⁷⁵⁾。その他に、静岡の富士大石寺を総本山とする包括宗教法人の日蓮正宗⁷⁶⁾は、信者数や法人規模において我が国最大級の新宗教法人である創価学会の母体ともなっている⁷⁷⁾。上述のように、日蓮の教えは、法華經を唯一最上の真理とする観点から、他の宗教宗派を批判し、それらを否定しない国家権力を諫め、批判するという方向性を強く打ち出している⁷⁸⁾。法華經のみを帰依の対象とするところから、キリスト教や浄土教と似た側面があり、他の宗教宗派

71) 駒澤大学前掲註69, 174-189頁

72) 田村前掲註25, 150頁

73) 高木豊「法華題目の世界—日蓮」田村圓澄・田村芳朗編『日本仏教のこころ—入門 日本仏教思想史』有斐閣(1977) 109-119頁

74) 渡辺宝陽・中尾堯編『日蓮宗』雄山閣出版(1978)

75) 新宗教研究会『新宗教ガイドブック』KKベストブック(1995) 22-37頁

76) 日蓮正宗宗務院編『日蓮正宗要義』大日蓮出版(1999)、富士学林研究科編『日興上人身延離山史』日蓮正宗布教会(1961)

77) 創価学会教学部編『教学の基礎』聖教新聞社(2002)

78) 創価学会教学部編『折伏教典』創価学会(1958)、日蓮正宗宗務院教学部『正しい宗教と信仰—折伏弘教の手びき』大日蓮出版(2007)

や政治権力に対する不寛容の態度が紛争を生むこともあった。その意味では国家権力そのものを教化し、その権力により他宗との優劣関係を決定しようとする、鎌倉新仏教の中では珍しい国家観を持つ宗派であるということができる⁷⁹⁾。

II, 神道

神道は、既述のように、明治期より太平洋戦争の敗戦まで、名目的にははともかくも、実質的側面では大日本帝国の国教として機能してきた時代があり、また日本国憲法の政教分離規定の先駆けとなったGHQの神道指令によって、国家から権力的に分離され、民間の宗教法人となった経緯がある。また、現代に存在している神道系の宗教団体の多くは、神道の教えや制度が記紀に遡る日本神話や天皇との文化的な関係性も深いこともあり、政教分離制度については、折に触れて積極的に意見表明をしている。神社の宗教としての神道を、便宜的に神社神道と呼ぶこともある。これにたいし現在、神道の流れを汲む包括宗教法人で、最大規模のものは東京に本部を置く神社本庁である⁸⁰⁾。神社本庁包括下でない神社も、現行宗教法人法では自由に設立することができ、神社神道の流れを汲んでいても現在では神社本庁に属していない神社も存在する。また、神社神道は、先史時代からのアニミズムや、記紀の淵源となったであろう各地の神話や伝説に登場する自然神や祖先神に対する崇拝が、天皇制との関係において体系化されてきた宗教だということができよう。伊勢の神宮や熊野、出雲など、記紀神話と皇室を結び付ける神社の祭祀は、朝廷のイニシアティブの下で続いてきた⁸¹⁾。また、仏教の伝来以降、特に平安仏教の時代に神仏習合が進み、多くの神社には別当としての神宮寺が建立され、神前での読経が行われるなど、仏教と神道の融合が進んだ。天台宗と真言宗が朝廷との関係を緊密にしたことは、この傾向を促進したと

⁷⁹⁾ 田村前掲註25, 118-121頁、渡辺前掲註47, 79-81頁

⁸⁰⁾ 庄本光正・波川謙一『改訂・神道教化概説』神社新報社(2007)24-35頁

⁸¹⁾ 宮地治邦『神祇史概論』神社新報社(1976)

考えられる。醍醐寺や聖護院、金峯山寺や白山寺など、神仏習合によって生み出されたハイブリッドな宗教実践である修験道の霊地として栄える寺社も現れた。鎌倉新仏教においても、浄土真宗を除けば、程度の差はあるものの、神仏習合は行われた⁸²⁾。江戸時代後期に国学が興隆した折に、本居宣長や平田篤胤らによって、神仏習合状態の日本宗教を、日本独自の神道に純化すべきであるとする思潮が打ち出され、儒家や神道家が影響を受けた。明治時代に入り、政府が新国家の統治イデオロギーとして天皇制と連続性を持った神道を採用することを狙い、国学者の説を利用して1968年に神仏分離令を発し、激しい廃仏毀釈をもたらした。これを経て、一部を除いて、神社と仏教寺院が分離されることとなり、神社神道は国家の祭祀として他宗教とは別格（そもそも宗教ではない）の扱いを享受することになる⁸³⁾。また、招魂社から発達した靖国神社や護国神社のような、国家のために落命した軍人軍属を神として祭祀し、もって軍国としての国の責務とする、それまでの神社神道から見ても特異な形態の神社が、この時期に創造されたことは特記されるべきであろう。現在、靖国神社は神社本庁の包括には属さない単立宗教法人であり、護国神社の多くは、神社本庁の包括下の単位宗教法人である⁸⁴⁾。また、仏教のように長い時間をかけて分化したわけではないが、江戸時代後期から明治時代にかけて、神道の神話や教義に影響を受けて成立した教派神道が存在する。天理教や大本、金光教、黒住教といった特定の教祖によって開設された教団や、御嶽山（御嶽教）や富士山（実行教・扶桑教）の修験的なグループを基礎とした教団、古神道の教義の研究実践を行うグループ（神道大教・禊教など）を基礎とした教団、特定神社の崇敬者集団（神宮教・出雲大社教など）を基礎とした教団がある。神社神道や神社本庁との関係は、各教団により大きく異なっている。それぞれが独立した宗教法人格を持っている

⁸²⁾ 達日出典『神仏習合』臨川書店（1993）、村山修一『本地垂迹』吉川弘文館（1974）

⁸³⁾ 安丸良夫『神々の明治維新』岩波新書（1979）、圭室文雄『神仏分離』教育社（1977）

⁸⁴⁾ 三土修平『靖国問題の原点』日本評論社（2013）、子安宣邦『国家と祭祀—国家神道の現在』青土社（2004）

が、神宮教や出雲大社教のように単立宗教法人でありながら、その運営・関与する神社は神社本庁の包括下にあるというような複雑な組織形態を持つ法人も存在する⁸⁵⁾。

5、まとめ

日本の伝統宗教とされる仏教と神道は、それぞれ宗教としての原点を共有するものの、依拠する教典や教団の形成過程によって、非常に多様な個別団体へと分化を遂げ、その教義、なかんずく国家との関係性や国家観に関わる態度や考え方も、仏教であれば仏教、神道であれば神道の特徴と、一括りにできないほどの多様性を持つに至っている。しかし、既に述べたような、宗教的立場から現行憲法の政教分離規定の価値を全否定するような立場に対しては、仏教・神道いずれの流れを汲む教団であったとしても、教義上世俗国家の価値観を超越する究極の価値を追求するという宗教一般の共有する方向性のみならず、それぞれの教団が歴史的に大きく国家権力と結びつき、また対立した経験を持っており、それが教義や活動に影響を与えていると、法人自身も認識している例に事欠かない。一神教の信仰者が国民に多い国の政教分離制度と、日本のそれとは必然的に異ならなければならないという主張には、この点から賛成できない。一方で、現行の政教分離制度の運用実態に鑑みると、厳格分離型の運用としては厳密さに欠ける点も指摘されており⁸⁶⁾、判例法理の批判的考察が必要であろう。また、母法であるアメリカ法上の政教分離の考え方と、憲法20条の文理上、アプリアリに日本の政教分離は厳格分離である、とされてきたが、天皇制や文化関連法制の運用実態と神社の関わり方に着目すると、そもそもその前提に疑問を呈することも可能であるように思われる。そのような観点からも、宗教団体やその構成員たる宗教家

⁸⁵⁾ 岩本徳一『新訂・神社神道序説』国書刊行会（1986）78-95頁

⁸⁶⁾ 土屋英雄『思想の自由と信教の自由』尚学社（2008）157-211頁、土屋清「政教分離訴訟における目的効果基準の廃棄に向けて」早稲田法学80巻3号281-299頁

に対し、憲法学サイドから、政教分離制度とその依って立つ根拠となる信教の自由、立憲主義について、対話と説得が可能となるような情報発信や、立法論も含めた熟議を行う機会を提供する必要があるであろう。