

民法，祖先祭祀条項に関する倫理的一考察

立花希一

An Ethical Reflection on Ancestor-Worship in the Current Civil Code

Kiichi TACHIBANA

Abstract

Article 897 in the current Civil Code contains the following provision : Despite the provision of the preceding Article [on inheritance], rights to ownership of a genealogy, equipment used in rituals, and any grave, shall be succeeded by the person who custom dictates shall preside over rituals for ancestors; provided that if the decedent designates a person who shall preside over rituals for ancestors, this person shall succeed rights to ownership. If, in the case referred to in the main text of the preceding paragraph, the custom is not evident, the family court shall determine who shall succeed the rights in that paragraph.

The article may seem to be only a residue of the Japanese patriarchal family system, but the sentence, "the person who custom dictates shall preside over rituals for ancestors," is an addition which did not exist even in the Meiji Civil Code. This sentence, in my opinion, may produce some crucial problems concerning the relationship between law in general and the specific religion of ancestor-worship, from the viewpoint of individualist ethics.

In this paper, I shall clarify the nature of the problems and indicate ways to solve them.

キーワード：祖先崇拝，個人主義的倫理，集団主義的倫理，自律，信教の自由

Key words : ancestor-worship, individualist ethics, collectivist ethics, autonomy, freedom of religion

系譜・祭具及び墳墓の所有権は，前条の規定〔遺産相続〕にかかわらず，慣習に従って祖先の祭祀を主宰すべき者がこれを承継する。但し，被相続人の指定に従って祖先の祭祀を主宰すべき者がいるときは，その者がこれを承継する。前項本文の場合において慣習が明らかでないときは，前項の権利を承継すべき者は，家庭裁判所がこれを定める。 民法，第897条，傍点引用者

明治以来，家族制度は単に重要な道徳問題であっただけでなく，重要な法律問題であり且つ重要な政治問題であった。このことは戦後においても変わっていない。

川島武宜，『イデオロギーとしての家族制度』，岩波書店，1957年，iページ，傍点引用者

一人一人の個人が - どんなに卑小であろうとも，他者の命を故意に危うくすることはせず，また自らの意志によってではなくあるいはその意志に反して - 世界から喪失することは，あらゆる政治的・宗教的・国家的出来事よりも，また全世紀にわたってすべての人々が一緒に取り組んだありとあらゆる科学的・芸術的・技術的進歩よりも，はるかに重要な出来事である。これを誇張だと思ふ人は，その死んだ個人が，自分自身かあるいは最愛の人であると想像してみれば，直ちにそれを理解し，確信するようになるだろう。

ポパー・リュンコイス，『個人，および人間存在の価値づけ』，1920年，モットー¹，傍点引用者

I. 問題のきっかけ

友人Aに関するエピソードから始めさせていただきたい。

Aは，東北地方〇県の出身者で，高校卒業後，進学のために上京し，大学卒業後，実家には戻らず，東京で就職し，彼女を見つけ，将来はその彼女と結婚し，ずっと東京で暮らしていくつもりであった。Aには二人の姉がいるが，男子は彼一人であった。二人の姉が

¹ Joseph Popper-Lynkeus, *Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen*, Dresden, Verlag von Carl Reissner, 1920, Motto.

結婚し、しばらくしてからのことである。Aの父からAに連絡が入り、「いつまで東京で暮らしているのだ。実家に戻って来い」と言われたそうだ。Aは東京での生活を止めたくはなかったが、結局、実家に戻った。父親による最後の決定的な言葉は、「先祖代々の墓をいったい誰が守るのだ」だったという。Aは、彼女とも別れることになったが、地元で就職し、別の女性と結婚し、現在、幸せな生活を送っている。Aの父は、○家の本家の長男であった。その長男であったAはその家の墓を守るために、実家に帰らなければならなかったのである（その父はすでに亡くなった）。同窓生仲間で、毎年、旅行に出掛けているが、本家の長男としてのいっさいの祭祀を主宰しなければならないAは、その旅行がお盆の時期と重なった場合には、一度も、参加したことがない。

内面の葛藤はあったと思われるが、最終的には、「墓守」のために実家に戻るといふAの決断は、私にはまったく理解できなかった。当時の私には、戦前の「家族制度」の呪縛に囚われているばかりか、それを最優先事項・最終的判断の規準として行動する人間がいまだに存在するということが、想像を絶する、ありえないことのように思われた。明治民法²（1898年施行）の「家族制度」は、戦後の民法改正によって明確に廃止され、とうの昔に消滅したと思込んでいたからである。ところが、である。自分の無知をさらけだして恥ずかしい限りであるが、改正されたはずの現行民法の中に、題辞の最初に記載した（明治民法の条項ではないかと錯覚するような）条文があることを、今頃、知ったのである³。

系譜・祭具及び墳墓の所有権は、前条の規定〔遺産相続〕にかかわらず、慣習に従って祖先の祭祀を主宰すべき者がこれを承継する。但し、被相続人の指定に

従って祖先の祭祀を主宰すべき者があるときは、その者がこれを承継する。前項本文の場合において慣習が明らかでないときは、前項の権利を承継すべき者は、家庭裁判所がこれを定める。

明治民法では、第987条に次のような条文がある。

系譜、祭具及び墳墓ノ所有権ハ家督相続ノ特権ニ属ス

現行民法第897条は明治民法で規定された戦前の家族制度の残滓だと思われるが⁴、この条文を知ったことをきっかけに、20数年前のAの決断は、「想像を絶する、ありえないこと」などではなく、むしろ、条文にある「慣習に従って」のことなのかもしれないと思い始めた。しかも、「慣習に従う」という判断や決定はそれほど不合理なことではない。あるいは、「不合理」だとは決めつけられないからこそ、どう対応したらよいか、苦慮する厄介な問題であり、逆に言えば、考察に値する重要な問題となりうる。「慣習は第二の天性」という格言があるように、慣習は人為的なものでありながら、自然的なものと混同されるぐらい、個々人の思想や行為に浸透してしまうからである。

そもそも、慣習は、自然と人為の境界に位置し、自然と人為という二分法（dichotomy）では把握し得ないものと思われるかもしれない。しかしながら、ある慣習がどんなに当然で自然に思われようとも、所詮は、人為であって、人間の手で変更可能である。

先のエピソードのなかに、「家」という言葉が何度か登場したが、日本における「家」の概念には、独特なものがあり、日本では、その「家」の永続を願う心性は、祖先祭祀と不可分のものとして展開してきたといっても過言ではない。祖先祭祀（祖先崇拜）⁵は、後で論ずるように、宗教にほかならず、その宗教儀礼に関して、民

² 明治期には二つの民法が存在した。1892年に公布されたものの、大きな政治問題となり施行されないままに廃止された民法は「旧民法」と呼ばれ、それに代わって、1898年に公布され、施行された民法が、普通、「明治民法」と呼ばれる。1947年の民法改正によって、「家的家父長制」の家族制度は解体された。施行されなかった旧民法も、親族編と相続編の部分についてはボアソナード（1825-1910年）の関与はまったくなかったので、個人の自由と平等を標榜する個人主義を原理とするフランス民法とはまったく異質のものであった。三人の起草委員の一人でフランス法学系のリベラルな法学者とされる梅謙次郎（1860-1910年）ですら、祖先祭祀と密接に関わる系譜、祭具、墳墓という宗教的事柄が民法に盛り込まれることに異論はなかったという。竹田聰洲、『日本人の「家」と宗教』、評論社、1976年、175-85ページ。

³ 傍点、引用者。相続編にあるこの第897条の祖先祭祀条項と関連する規定として、親族編に769条（749条、751条2項、771条、808条2項、817条）が存在するが、ここでは触れない。現在、民法改正の動きがあり、そこでは、（選択的）夫婦別氏や戸籍制度の廃止（見直し）に伴う個人登録制度について議論されているが、祖先祭祀に関する条文の廃止・削除の議論は寡聞にして聞かない。

⁴ 現行民法では、戸主権や家督相続は廃止され、遺産相続だけになったが、系譜・祭具及び墳墓だけは別枠として残った。現行民法に記載されている「慣習」が戦前の特権的な家督相続人に相当する者（長男）であれば、実質的に明治民法と同一の内容となる。その慣習によれば、墳墓の場合、（夫婦と未婚の子女という）核家族だけではなく、同じ氏の複数の家族が、代々同じ墓に埋葬されるからである。それだけではなく、明治民法には暗黙のものだった、「祖先の祭祀を主宰すべき者」という文言が明記されており、「祖先祭祀」という特定の宗教的規定が、しかも、当為として述べられていることに注意されたい。

法が「祖先の祭祀を主宰すべき者」について規定していることは、(個人主義的)倫理の観点からは看過することのできない重要な問題をはらんでいるばかりか、日本国憲法第20条、信教の自由の規定と抵触するかもしれない、法的にも問題をはらんでいると思われる(筆者は法学者ではないので、この抵触問題には深入りしない)。この「祖先崇拜」を手掛かりに、宗教と法のあるべき姿について個人主義的倫理の観点から具体的に考察することが本稿の目的である。

「祖先崇拜」など、若い世代にとってはあまり価値がなく、世代交代していくにつれて、祖先崇拜はいずれ衰退・消滅していくのだから、本稿の問題はあまり重要ではないと判断する者もいるかもしれない。この事情を、孝本貢は次のように述べている。少し長くなるが、重要な論点だと思われるので、引用する⁶。

社会学において近代化、産業化の進展は社会システムの機能分化を推し進めるとともに、農業社会段階において形成されていた伝統的社会関係、日本社会においては家、同族、村落結合が弛緩・解体していくという捉え方が一般化し、自明の前提とされてきたといえよう。日本の伝統的家族である家⁷については、給与所得を主たる収入源とし、家産・家業に依存しなくなり、核家族化に伴い夫婦家族制理念が浸透、定着し、家族の私事化は進み、さらには社会移動の増大、家族機能、親族機能の縮小、人々の意識の個人主義化によって、家は解体していった⁸。その結果、共通の先祖を持つという意識は希薄になり、祖先祭祀は衰退・廃絶の方向に突き進んでいくという結論が導き出されて

きた……。これが研究の暗黙の前提とされてきた。事実、一九六〇年代までの先祖祭祀の研究は、先祖祭祀の展望については、衰退・消滅を基軸にしていた。

ところが、一九七〇年代に入ると、先祖祭祀が衰退・廃絶していくであろうという見方が再検討を迫られていく。その第一の要因として、さまざまな世論調査の結果、先祖祭祀に関する項目において、衰退の傾向が示されていないことが挙げられる。……。第二の要因として、先祖供養を標榜する新宗教の教勢伸長が挙げられる。……。第三の要因として、隣接文化圏での先祖祭祀をめぐる今日の状況が挙げられる。中国漢民族の社会、朝鮮社会、さらには沖縄社会では先祖祭祀は社会結合の最も重要な原理を構成してきた。その意味において日本社会を含めて先祖祭祀文化圏として捉えられるであろう。……。中国社会においても改革開放政策が取られて以降先祖祭祀の復活が報告されている……。前述の先祖祭祀衰退説は検討されなければならない状況に追い込まれているといえるだろう。

孝本の分析が正しければ、祖先崇拜が、事実として、いずれ衰退・消滅していくというような歴史的・社会的状況にはない。さらに、今日、法的には家父長制ではなくなったとはいえ、仮にいろいろな旧家で、自発的に家父長制が採用されているとすれば、その成員が何らかの政治権力と結びついて、解体しつつある家族制度を復活させようとして、そのために、まだあまり衰退していない祖先崇拜を利用することもありうるかもしれない(明治期に、政治指導者が、旧武士層の家族秩序を全臣民の家族秩序へと拡大・再生産することを意図し、それを実

⁵ 現行民法では、「祖先祭祀」が使われており、さまざまな本では、祖先崇拜、祖先祭祀、祖霊崇拜、祖霊祭祀、先祖崇拜、先祖祭祀等いろいろな表現が使用されているが、現行の改正民法の元になる明治民法の起草者の一人で、その民法成立の背景にある思想を英語論文で明言した穂積陳重の用語である ancestor-worship にしたがって、本稿では、以下、文献引用以外、その直訳である「祖先崇拜」を統一的に用いる。

⁶ 孝本貢、『現代日本における先祖祭祀』、お茶の水書房、2001年、7-10ページ。傍点、引用者。この結論およびその反対の結論はともに、予測言明になっている。社会学者(社会学者)は、自然科学者の模倣をして、予測こそが科学の任務であるとみなしてしまいがちである。過去および現在の事実究明は、事実を探究する科学としては当然の営みであるが、自然科学とは異なり、社会科学の場合、未来は人間の選択・行為に依存する側面があるので、未来の事実は自動的・必然的に生じるものではない。過去・現在の事実を踏まえたうえで、未来のあるべき姿、政策を提唱することも可能である。倫理学者は、倫理的主体として、この仕事を当然のこととして行うが、社会学者(社会学者)も倫理的主体であることを免れ得ない。但し、その場合には、科学的研究から論理的に導き出される政策を提唱しているわけではないので、科学者として振る舞っているのではないことを自覚する必要もあるだろう。孝本は、先祖祭祀の変容に関する研究における、変容(および出現)の方向性として提出する研究者の立場を3つに分類しているが、「方向」という概念も「予測言明」に属するものである。仮に、社会科学的研究によって、Pが生じるならば祖先崇拜が衰退するという因果関係が認識された場合、衰退を避けるべきと考える人は、Pが生じないような政策を提唱するであろうし、逆に、祖先崇拜は望ましくないと考える人は、Pを積極的に生じさせるような政策を提唱するであろう。

⁷ ここで、家が日本の伝統的家族として言及されているが、この伝統は明治以降に人為的に作られたものであり、しかも、旧武士層の家族秩序が、臣民に拡大・再生産されたものに過ぎないことは、川島武宜が喝破したところである。注32, 34参照。

⁸ 「解体していった」とあるが、事実上、「解体していく傾向・趨勢がある」ということであろう。傾向・趨勢は法則ではないので、衰えていたものが、再び、勢力を増し、復活を遂げるという可能性もないわけではない。家制度や祖先崇拜制度については、存続すべきかあるいは廃止すべきか、という倫理的判断を避けて通ることのできない問題なのである。

現させたように)。

現行民法第897条の規定が一見時代遅れのものに見えようともその規定が残っている以上、再度、重要性をもつようになるとも限らないのだ。アガシは一般的評言として次のように述べている⁹。

時代遅れの法はときに重要なものとなることがあるが、それは、その法が正式に廃止されていないからであり、またその法を誰かが注目して、自分の置かれている状況の論理にしたがって、その法を利用するからである。

日本独特の「家」概念に基づく、戦前の家族制度を支える思想は「個は全体のために存在するのであって、全体が個のために存在するのではない」という全体主義(holism)、集団主義(collectivism)の思想の典型とも言えるものであり、ポパーが、『開かれた社会とその敵』で論じた、個人主義(individualism)と集団主義の問題とも関連するので、先ず、この個人主義と集団主義の問題を取り上げて考察することにしたい。

II. 倫理的問題としての個人主義と集団主義

個人主義と集団主義の問題は、それぞれの言葉の前に方法論的(methodological)が付加されて、「方法論的個人主義」、「方法論的集団主義」と呼ばれ、社会科学の方法論の問題として、1950年代から60年代にかけて、アングロサクソン圏、特にイギリスにおいて活発に論議されたが、ここで取り上げる問題は、社会科学の方法論としての個人主義、集団主義ではなく、倫理的問題とし

ての個人主義、集団主義である¹⁰。

ポパーは、オックスフォード辞典に言及し、「個人主義」という用語には、集団主義の対立概念と利他主義(altruism)の対立概念という二つの意味があるが、利他主義の対立概念としては、利己主義(egoism, selfishness)が別にあるので、「個人主義」という用語を利他主義の対立概念としてではなく、集団主義の対立概念としてのみ用いることにすると明言し、個人主義と集団主義の問題を論じている¹¹。しかしながら、個人主義が利他主義の対立概念として、イギリスにおいても日常的に用いられている以上、ポパーは個人主義を利己主義とは別個の概念として用いるけれども、西洋でも個人主義と利己主義が同一視される場合があるのも事実である(ポパーは、混同だと主張するであろうが)。個人が集団全体のために奉仕したり、犠牲になったりしないと、利己主義者とみなされるかもしれないからである¹²。

個人主義の根や萌芽は古代に遡って存在するであろうが、個人主義が社会の倫理的規範、さらには法的規範として確立したのは、西洋においても近代になってからのことである。西洋人も、もともと個人主義者だったのではなく¹³、個人や、個人の自由、個々人の間の平等に価値を見だし、人間(個々人)と社会・国家の関係の在るべき姿を論じた社会哲学・政治哲学として個人主義を核に据えるようになったのである¹⁴。エドワーズは、日本に特徴的とされる集団主義的な思念はアメリカ社会でも作用しているのではないかという反論を想定したうえで、次のように述べている¹⁵。

しかしながら、[日本とアメリカという]二つの社会にみられる現象の多くがどんなに経験的類似性

⁹ Joseph Agassi, *Methodological Individualism and Institutional Individualism*, Joseph Agassi and Ian Charles Jarvie, eds., *Rationality: The Critical View*, Nijhoff, 1987, pp. 132-3.

¹⁰ ポパーが『開かれた社会とその敵』で論じた問題は両者を含んでいた。社会科学の方法論としての個人主義、集団主義の問題は、拙稿「批判的合理主義と伝統」(『秋田大学一般教育総合科目研究紀要 科学論II』, 1990年, 31-46ページ)で、アガシの制度的個人主義(institutional individualism)の議論を援用して考察したことがあるが、方法論の中にも規範性、倫理的規範性が含まれているので、方法論の問題と倫理的問題を単純に分離することはできない。ここでは、後者に重点を置いて考察する。

¹¹ K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, 1966 (1945), pp. 99-106.

¹² 個人主義と利己主義(利他主義)の関係の考察については、拙稿「隣人愛における個人主義の位置」(『秋田大学教育学部研究紀要』, 第46集, 1994年, 1-8ページ)で論じたことがある。利己主義と利他主義は自己と他者のどちらに重きを置くかという相対的な関係であるが、個人主義は、自己と他者のどちらに重きを置くかではなく、自己も他者も個に包摂されることによって価値があるのだという、個に価値を置く立場であって、そもそも利己主義や利他主義とは次元を異にすることを明らかにした。本稿はこの議論を踏まえているが、それとは別の問題を扱う。

¹³ 当然のことながら、今日でもすべての西洋人が個人主義者だというわけではない。

¹⁴ その先駆的業績は、しばしば看過されるが、スピノザの『神学・政治論』であろう。通常、対照されるカントとミルの思想的萌芽を垣間見ることでもできる。さらに、ポパーは、閉じた社会から開かれた社会への移行という観点から、集団主義から個人主義へというこの変化を考察しているが、個人主義に焦点をあてて考察した書物がある。Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, the University of Chicago Press, 1986. 同書には、ポパーの「閉じた社会」、「開かれた社会」への言及もある。P. 61, 88.

¹⁵ Walter Edwards, *Modern Japan Through Its Weddings*, Stanford University Press, 1989, pp. 7-8. 傍点, 原文イタリック。

(empirical similarity) をもっているとしても、社会生活がどうあるべきかに関する価値の背景を比較・対照することによって、二つは区別される。個人の自律 (individual autonomy) を成人であるための道徳的に相応しい条件とみなすことは、西洋の社会的理想の伝統の中にしっかりと植えつけられている。それに対して、一人の人間のどんな個人的な行為もより大きな集団に影響を及ぼすのだとか、一人の人間の人生の目的はその人の家全体の責任とすっきり切り離すことはできないとか、結婚は世間から一人前として認められるための必須条件であって、心情 (heart) という純粋に私的な事柄ではなく、したがって、社会における個人の尊重は個人の有する必然的な権利ではないとかという主張は、まさにまったく異なった価値の集合体を表現していることになる。

さて、ポパーによる、個人主義と利己主義の峻別の議論は単純明快である。先に述べたことからわかるように、ポパーは、個人主義／集団主義、利己主義／利他主義の4項目に分類しているが、階級的利己主義 (class egoism) といった集団的利己主義 (collective or group egoism) が存在する以上、集団主義は利己主義と対立しないし、利他主義とイコールでもない。他方、利他的な個人主義 (altruistic individualism) が存在するので、個人主義は利他主義と対立しないし、利己主義とイコールでもないというのである¹⁶。

もし利己主義が倫理的に望ましくなく、利他主義が倫

理的に望ましいとするならば、この単純な議論だけからでも、個人主義イコール利己主義ではないのだから、少なくとも、個人主義が倫理的に望ましい立場ではないという結論は導出され得ない。しかしながら、日本人と結婚し、日本で生活していたフィッツジェラルドの観察によると、日本では、集団主義的ではない振る舞いをする「利己的」として否定的にみなされるという。彼は次のように述べている¹⁷。

日本では利己的な個人主義 (selfish individualism) は未熟とみなされる。重きが置かれている価値は、自分の依存性 (dependence) を認めて、階層的な関係の網状組織 (hierarchical network of relationships) に自ら進んで従うことであり、各人 (each person) はそのような組織の中に埋め込まれているように見受けられるのである。

もし彼の観察が正しければ¹⁸、日本の社会は個人主義を核にした社会ではないばかりか、集団主義と比べて、個人主義の方が未熟とみなされているのだから、集団主義の方が倫理的に望ましいとされていることになるだろう¹⁹。

さらに、彼は、エドワーズの研究書に言及しつつ、現在日本で行われている結婚式が、集団主義的価値を祝福しかつ永続させているとも指摘している。まさにその結婚式を通して、日本社会を研究したエドワーズの指摘によると、戦後、新憲法制定や民法改正²⁰によって、集

¹⁶ ポパーによれば、利他主義と集団主義を同一視し、個人主義を利己主義と同一視したのはプラトンだという。Popper, *op.cit.*, pp. 100-1. もしこれが真実であるならば、今日においても見られる個人主義と利己主義の混同はプラトンにまで遡ることになるだろう。

¹⁷ Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, 2000, p. 163.

¹⁸ 日本の集団主義に関する研究がともすれば、思弁や個人的観察に依拠しており、科学的研究に値しないのではないかという反省から、自己、他者、自己と他者の関係についての自己理解に関する心理学的研究から、個人主義、集団主義を研究する動きが1990年代から出ているようである。S. Yamaguchi, Empirical Evidence on collectivism among the Japanese, U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S-C. Choi, & G. Yoon, eds., *Individualism and Collectivism: Theory, method, and applications*, Newbury Park, 1994, p. 176. その集大成の邦訳としては、H. G. トリアンディスの『個人主義と集団主義』、北大路書房、2002年がある。トリアンディスは、序論の冒頭 (1ページ) で、集団主義と個人主義の概念が、日本を含めさまざまな社会における人間の行動を説明する際に有益かつ強力であることを単純明快なエピソードを使って明らかにしているが、さらに集団主義の特徴を説明する際に日本にしばしば言及し (13-4ページ, 54-5ページ)、集団主義文化の事例の筆頭に日本を取り上げている (95-6ページ)。集団主義を望ましいとみなすかどうかについては、研究者の間で意見の相違はあるかもしれないが、日本の社会がきわめて集団主義的であることについては、事実問題としては、もはや異論はないといってよい。事実と当為の二元論によれば、事実を探究する科学研究だけからは、倫理的規範、当為は論理的に導き出され得ないので、本稿の倫理的考察に直結するものではないが、集団主義、個人主義の概念が社会における個人の行動の説明に有効であることは重要な成果であろう。

¹⁹ 後でも取り上げる、濱口恵俊、公文俊平編の『日本の集団主義：その真価を問う』(有斐閣選書、1987年)は、成功しているかどうかはさておき、日本の集団主義が西洋の個人主義より優れていることを示そうとして編集された論文集である。

²⁰ この民法改正でも残ったのが、本稿の主要問題である、(戦前の家族制度に準拠する)祖先祭祀条項である。民法改正の議論の中でこの条項が残った経緯については、我妻栄、村上朝一、中川善之助、他の座談会を収録した、『戦後における民法改正の経過』、日本評論社、1989年、参照。回想的には、この条項が残った理由が、起草者全員がその必要性を認めたためではなく、家族制度の廃止に反対する保守派との妥協策だったようである。逆に言うと、この一条項だけで、家族制度の精神的支柱が維持されるほど重要なものだったとみなすこともできよう。

団主義的であった「家族制度」が廃止され、一見すると個人主義に価値が置かれるようになったように見えるが、実はそうではないという²¹。

例えば、西洋人にとっては、成熟 (maturity)、成人 (adulthood)、自立 (self-reliance) の概念は個人の自律 (individual autonomy) のテーゼからの当然の帰結として一体のものになっているのに対して、日本では、この三つの概念は明確に区別されていると、彼は指摘し、その端的な例として、結婚してようやく一人前とみなされることや、さらに実は結婚した当初はまだ未熟者だと自他共にみなされること、自立よりも不完全さ (incompleteness) や依存 (dependence) の自覚のほうが逆に成熟とみなされることに言及している。さらに、彼は、この本の全体を通して、結婚式で行われる日本特有の儀式の意味や参列者のスピーチにおいて、集団主義的倫理が体现され、温存され、助長される事情を解明している²²。集団主義的倫理とは、集団を最優先にして、個人主義的倫理を無視ないし軽視する立場である。

では、個人主義的倫理とは、一体、何か。それは、先に述べたように、「個人や、個人の自由、個々人の間の平等に価値」を置き、それを実現すること、それに接近すること、あるいは少なくともその逆の方向に進まないよう努力することが望ましく、したがって、そうすべきであるという立場である。ポパーは、集団主義的倫理の典型としてプラトンを挙げ、次に、個人主義的倫理の要

素を主要2項目および付帯的条件3項目にまとめたうえで、もしプラトンが、これらの要素の一つでも認めるとするならば、「自分の主張は確かに間違いであり」、プラトンは集団主義的倫理の標榜者ではないとまで言い切っている²³。5項目の中で筆頭に挙げられているのが、次の項目である²⁴。

(a) 市民としての負担 —すなわち社会生活上必要とされる自由の制限— の平等な配分

要するに、個々人の「自由の平等な配分」であるが、ポパーによれば、カントがこの原則を明確にしたという²⁵。

日本の社会ではきわめてマイノリティである日本の哲学界では²⁶、カントの影響を受けて、「自律 (autonomy)」と言えば、「個人の自律」として捉えられるのが通常である。カントは、自らの倫理学の中心に自律を据えたが、その「自律」概念は、集団的自律ではまったくなく、個人の自律を意味する²⁷。

しかしながら、カントの「自律」概念はきわめて厳格なものであり、峻厳な自律／他律の二分法、理性／感性の二分法に基づいており、カントによれば、感性に左右されることは他律にほかならず、感性の影響をまったく受けることなく、理性の命令 (定言命法) にのみ従うことが自律とされる²⁸。この「自律」概念によれば、おそらく、カント自身は自律的だったのかもしれないが、ほ

²¹ Walter Edwards, *op.cit.*, p. 129. この本でも、日本では個人主義と利己主義が同一視される傾向があることが指摘されている。筆者は、日本人から「アメリカ人は我儘 (selfish) だ」としばしば言われたそうである (p. 4)。しかも、この表現自体が集団主義的であることにも注意されたい。すなわち、筆者個人に対してではなく、「アメリカ人」という集団として一般化されているのである。

日本の集団主義価値観に反して、自分が他者に依存していることにあまり気かけず、世間的・人間的関係から生ずるしがらみを素直に認めてそれに従うことに異議を唱えて自己主張をする者さえ、日本では我儘な利己主義者とみなされがちであるが、まさにこの把握の仕方自体が、ポパー的に言えば、個人主義と利己主義を混同するものであろう。

²² *Ibid.*, pp. 125-34, pp. 143-4.

²³ Popper, *op.cit.*, p. 89.

²⁴ 残りの項目は、以下の通りである。(b) 法の前での市民の平等な取り扱い、但し、当然の条件として、(c) 法は、個々の市民、集団、階級などに対して厚遇も冷遇も示さないものであること、(d) 裁判所の不偏性、(e) 国家構成員が市民に提供する利益 (負担ばかりではなく) の平等な割り当て、の成立。

²⁵ 注14で言及した、『神学・政治論』の最終章である第20章の結論も参照。

²⁶ 日本の哲学界をマイノリティと述べたが、今日、世界中のほとんどの大学に哲学科があり、哲学の教育・研究がほとんど普遍的に行われていることは、哲学が古代ギリシャという特殊な環境で生まれ育ったことを考えると、もっと注目してもいい事実であり、今後、哲学の影響力が強まれば、伝統的な西洋／東洋という二分法は不要なものとなるかもしれない。

²⁷ エドワーズが、単に「自律 (autonomy)」ではなく、「個人の自律 (individual autonomy)」と述べているのは、autonomyには少なくとも二つの意味があり、日本語では、「自治」と訳される「集団的自律 (collective autonomy)」があるからだろう。集団的自律は、個人的自律と相容れない場合がありうる。集団が他の集団から独立し、自律的であるとしても、その集団の構成員である個々人の自律が認められるとは限らないからである。

²⁸ 笹澤豊は、カントの定言命法によれば、禁煙が導出されるという解釈をしている。『自分の頭で考える倫理：カント、ヘーゲル、ニーチェ』、ちくま新書、2000年、第1章。禁酒については触れられていないが、同様の解釈をすれば、禁酒も導出されるだろう。カント倫理学では、全面的な禁煙、禁酒の義務が普遍的に帰結するとすれば、まさに厳格主義以外の何ものでもない。因みに、筆者はここまで厳格な解釈は採らない。理性的吟味・検討の対象は、カントの場合、自発的に最初に立てられる格律 (Maxime) であるが、何を格律とするかは個々人に委ねられており、しかしかを格律として立てて吟味・検討しなさいなどは、理性は命じないからである。

とんどの人間は他律的になってしまうであろう。

この厳格な「自律」概念に対して、よりゆるやかな「自律」概念を提案したのがアガシである。アガシは、すべてか無か (all or nothing) や、あれかこれか (either...or...) のような二分法は思考を硬直化させ、敵味方の二分法を引き起こし、リベラルで寛容な民主主義社会の思想に相応しくないとして、多かれ少なかれ (more or less) という視点を提起するが、ゆるやかな「自律」概念もその視点の延長線上にあるといえるよう²⁹。

注10で、アガシの制度的個人主義 (institutional individualism) に言及したが、この見解は、社会や社会組織が個人の目的に影響を与えたり、個人の行為を抑制したりすることを認め、さらにその社会が部分の総和以上の「全体」であることすら認めているので、一見すると、個人を他律的なものとして捉えているように思われるかもしれない。しかし、他方では、個々人だけが目的や利益をもつこと、社会的組織は個々人の行為の結果として変革可能であること、社会は個人の良心に基づく批判に従うことなどが主張されており、個人のもつ自律的な要素はあくまでも消去されることなく確保されている。そもそも自律的である人間の自律性を暴力的な外的な破壊によって完全に奪ってしまえば、人間は他律的となり、そのような人間の社会はまさに集団主義、全体主義 (holism) になるが、もともと人間に備わっている自律性を尊重するのが個人主義であり、個々人がより自律的に振る舞えるような社会をめざすことが望ましいとされている。さらに、より自律的になるには、力の行使は必要なく、平和的になされうるので、自律の方向性と他律の方向性には、興味深い非対称性が存在している。

かくしてカントとアガシの「自律」概念は対照的であることが判明する。カントの場合は少しでも他律の側面があれば、「他律」とみなされるのに対して、アガシの場合は、少しでも自律の要素があれば「自律」とみなされる。しかも、事実問題として、人間は多かれ少なかれ自律的であって、したがって、人間が自律しているのは事実である。しかしながら、カントによれば、人間には他律の側面があるので、理性によってそれを克服しない限り、「他律」とみなされるので、アガシの「自律」概念は、カントの二分法では「他律」に分類されてしまうだろう。

アガシの場合、個人主義と集団主義の分類自体も二分法ではなく、どの社会も多かれ少なかれ集団主義的であるが、個々人がどちらの方向をめざすのかによって、社会はより集団主義的にも、より個人主義的にもなりうる。事実問題ではなく、当為問題として、集団主義的倫理を選択するのか、個人主義的倫理を選択するのかは、最終的には個々人の判断に委ねられている。この意味での個人主義は、集団主義的倫理か個人主義的倫理かの問題とは次元を異にするレベルで成立していると言えるかもしれない³⁰。

先に自律と他律の間に非対称性が存在すると述べたが、個人主義的社会と集団主義的社会にも非対称性が存在する。個人主義的社会では、個々人が個人主義的倫理と集団主義的倫理のどちらの選択も可能であるのに対して、集団主義的社会では、個々人は個人主義的倫理を選択することができず、集団主義的倫理しか選択できない、あるいはむしろ、個人主義的倫理がまったくと言っていいほど存在しないので、個々人には選択の余地はほとんど

²⁹ Joseph Agassi, *Towards a Rational Philosophical Anthropology*, Nijhoff, 1977.特に注目すべき評言に次のようなものがある。倫理学的見解においてポパーはカントの影響を多分に受けているが、アガシは、そのポパーの自律概念を批判して、「ポパーの〔教育〕理論は、・・・子どもは自律的でありえないという想定に依拠している。私が同意できる唯一の点は、子どもの方が大人より容易にその自律性が奪われ易いということだが、これですら一般的に言ってということであり、そのような面があるということではしかない。・・・ほとんどすべての教育理論は、子どもの自律を考慮していないという主たる理由で間違っている」と。p. 350. 傍点は引用者。ここにアガシの「自律」概念が端的に示されている。子どももおとなと同様に自律的であり、したがって、人間は多かれ少なかれ自律的であると。この本が書かれたのは今から30年以上も前のことであり、教育理論も大変貌を遂げたようだ。ドイツの教育学者、ギドー・ボラックは、「人間が知的かつ倫理的に自律した個人であることは人間学的前提 (anthropological premise) であって、・・・あらゆる教育理論もこの人間学的前提に基づいている」とまで述べている。Guido Pollak, *On Writing the History of Critical Rationalism and Its Influence on Educational Thought: Preliminaries and Problems*, Gerald Zacha ed., *Critical Rationalism and Educational Discourse*, Rodopi, 1999, p. 132. 傍点, 引用者。

子どもを含めすべての人間は多かれ少なかれ自律的であるとみなすアガシのユニークな「自律」概念をさらに展開して、そのような「自律」概念と合理性、個人主義や集団主義 (彼は全体主義 (holism) の用語を使っているが)、制度、倫理との関係を論じ、アガシの制度的個人主義をさらに練り上げようとしている野心的な著書に、J. Wettersten の *How Do Institutions Steer Events?: An Inquiry into the Limits and Possibilities of Rational Thought and Action*, Ashgate, 2006 がある。

³⁰ 個人主義に反対し、日本の集団主義を「間人主義 (contextualism)」と命名し直して、それを擁護する濱口恵俊ですら、この高次のレベルでの個人主義を認めているふしがある。「個人主義」という言葉ではなく、「自分の利害」という言葉を使っているけれども。彼は言う。「組織に対する成員の熱心な態度も、・・・あくまでもそれが自分の利害に直結しているという判断から出たものである、とする見解も十分に納得できる」と。濱口恵俊、「日本の集団主義とは何か」、濱口恵俊、公文俊平編、前掲書、17ページ、傍点、引用者。この判断は、究極的には、個々人の判断になるからである。

どなく³¹ 集団主義的倫理を受け容れざるを得ないからである。

日本において、もし個人主義的倫理を選択すれば、その結果として、これまでの集団主義的社会がより個人主義的社会に変化する可能性があるし、実際のところ、戦前と比較すれば、変化していると言えるであろうが、それは個人々の選択の結果である。

Ⅲ. 集団主義的倫理を体現した戦前の「家族制度」³²

(1) 旧武士層の家族秩序の全臣民への拡大再生産

明治民法で規定された戦前の家族制度は、当時においても、あらゆる階層の家族に適合的な制度ではなかった。いわゆる「民法論争」の延期（廃案）派の代表であり、有名な「民法出デテ忠孝亡ブ」と述べた穂積八束（1860-1912年）の次の発言から明瞭である。

百姓ノ慣習ハ慣習トスヘカラス、士族トカ華族トカニ則ラネハナラス³³

川島によれば、この基本原理に基づいて、旧武士層（主として明治の貴族・官僚を構成した）の家族秩序を政府公認の理想的家族の姿として、明治民法の「家族制度」が定められ、さらに、本来武士階級のみ独占的道德であった儒教を、全国民すなわち「農工商」の庶民に教えこみ、教育勅語を通してさらに教化され確立されたという³⁴。そして、家族制度に関する明治民法の規定の果たした役割を5点にまとめている³⁵。

- 1) 民法は「伝家の宝刀」として、いつでも家父長権を補強する装置として、潜在的に威力を発揮した。
- 2) 民法は「法」の名において政府公認のイデオロギーを公権的に具体化し、教育における家族制度イデオロギーに権威的基礎づけを与えた。

3) 旧武士層の家族道徳を全国民にとって価値あるものとして政府が公権的に宣言することにより、このような家族秩序をもつ天皇家・華族・官僚たちは道徳的に高い水準にあるものとして、これに反してそのような家族秩序・家族道徳をもたない一般庶民は道徳的に低い水準にあるものとして、位置づけられることになった。

4) 民法の家族制度は、血統の連続を尊重し家系の古さをほこる旧武士層の価値体系に基礎を置いている。

5) 民法の家族制度は、家系にもとづく家の身分階層的秩序の制度に公権的な権威づけを与える役割を果たし、・・・天皇ならびに華族や官僚層（旧武士出身者よりなる）や農村の上級身分層の家系にもとづく身分的優越性、その世襲制、宿命性を正当化する。特に「万世一系」と称せられる天皇家の身分的優越性は絶対的なものとなる。

結局のところ、戦前の臣民³⁶は、権力を背景とする法、道徳、教育によって、家族制度の維持が義務づけられることになり、そこでの個人は個人の総和を超えた全体である家の永続という目的のための手段にすぎないのであって、婚姻関係、夫婦関係、親子関係、兄弟関係、本家・分家関係、等もすべて「家」の存続のためであり、個人は、個人より優先される「家」の中に埋没せざるを得なかった。戦前の家族制度は、まさに集団主義的倫理で一貫していたといえよう³⁷。「家」を中心に据える集団主義的倫理は、血統や家柄など、個人の力ではいかんともし難い面で階層性（hierarchy）をもち、しかもその階層の上位になればなるほど道徳的に優れているとみなされることになっているので、個人主義的倫理が標榜する平等原則と相容れない倫理になっているからである。

しかしながら、この家族制度がいかに強固であったとしても、また慣習として定着してきたとしても、明治期に人為的につくられたものに過ぎず、したがって変更可

³¹ 「ほとんど」という言葉を使っているのは、自律の要素がゼロにはならないからである。

³² 「家族制度」の詳しい分析については、川島武宜、『イデオロギーとしての家族制度』を参照。彼は、日本の家族制度を「家的家父長制」と規定し、家および家父長制の二つの要素によって説明している。それは、（主として明治の貴族・官僚を構成した）旧武士層の家族秩序の反映としての「家族制度」の基に、儒教、国家神道、天皇を中心とする家族国家観が重なった権力支配の道具としての「権威主義的家族制度」だとみなしている。さらに、当初の「封建的」な家族制度からより庶民的な「家」的家的家父長制へと歴史的に移行したことも解明しているが、本稿ではそこまで立ち入らない。

³³ 法典調査会議事速記録第129回、川島武宜、同上書、31ページ。この言葉が「明治民法の家族法を貫く基本原理」であるとまで、彼は指摘している。

³⁴ 同上書、30-40ページのごく簡潔な要約。

³⁵ 同上書、傍点、引用者。

³⁶ 川島は、戦前においても、「国民」という言葉を用いているが、明治憲法体制下においては、「臣民」が適切である。

³⁷ このような家族制度を批判する人間がいなかったわけではない。家族法を研究した河田嗣郎（1883-1942年）や岡村司（1867-1922年）、等。しかしながら、政治的に抑圧・排除され、実を結ばなかった。そればかりか、明治民法には「家」制度にそぐわない規定もあると批判する、より保守的な陣営も存在した。井戸田博史、『家族の法と歴史：氏・戸籍・祖先祭祀』、世界思想社、1993年、18-22ページ。

能であることは論をまたない。ところが、この人為性すら看過される場合がある。川島は、1954年3月13日の犬養健法務大臣の答弁に言及している³⁸。犬養の発言はこうである。

アメリカの占領政策というものが・・・日本の社会制度にまで根本的な変改を加えたということを極めて遺憾としておるものであります。殊にご承知のように、我々の伝統であり、我々の社会の根本をなしておる家族制度等にまで手を加えられたということは極めて私には行過ぎのものであると思っております。

犬養の発言の中の「伝統」であるが、伝統と言っても、明治から戦前までの伝統、しかも、先の川島の指摘のように、所詮は「天皇家・華族・官僚たち」にとつての伝統に過ぎないものである。もっと単純な事実、すなわち、現在の日本人ならすべてもっている「苗字（家名）」さえ、明治以前の一般庶民はもっていなかった事実をみれば³⁹、家族制度が社会の根本であるどころか、ほんの一握りの人間にとつての家族秩序・家族道徳にしかあてはまらない制度であつて、政治権力による法・道徳・教育による教化がなされる以前には、ほとんど社会に根づいていなかったことは明白である。

(2) 系譜の問題

民法第897条には、「系譜」への言及がある。個人主

義的倫理の観点から、系譜の問題を考えてみたい。自分の家の先祖、祖先はどの程度まで遡って歴史的事実として、確認できるのだろうか。一般庶民には、苗字すら存在せず、しかも、家系を重要視してきた旧武士層等の価値観を共有されていなかったのだから、ほとんど不明であろう⁴⁰。旧民法および明治民法の起草委員の一人、穂積陳重（1855-1926年）は、自分の家系を誇ったようであるが、その事例をみてみよう⁴¹。

穂積家の先祖は、鎌倉時代以前から代々紀州藤白郷に住んで鈴木姓を苗字としていたが、その鈴木重家は源義経にしたがって奥州衣川で殉死し、その縁で以後、陸奥に住んだ。重家から17代後の源兵衛（実名不詳）は伊達政宗に仕え、正宗の長子秀宗が伊予宇和島へ分封された際、同行し、そこに住み、それより11代後が陳重・八束兄弟だという。鎌倉時代をさらに遡れば、平安時代の新撰姓氏録に載る穂積臣の後裔、崇神天皇朝の伊香色雄命の後裔、神武天皇東征のとき、天皇に服属したことが『日本書紀』に記されている饒速日命まで遡るとされているので、究極の先祖は、饒速日命となる。戦前はともかく、現在の日本史学の常識では、初代神武天皇（前660年即位）や10代崇神天皇（前97年即位）は神話上の人物であり、実在しない⁴²。両者と関わって言及される饒速日命や伊香色雄命も当然、実在しないはずであるが、宗教的信念・信仰でも導入しない限り、彼らがどうして生身の人間の祖先といえるのであろうか⁴³。

どの「家」を取り上げて、当然のことながら、結局の

³⁸ 川島、前掲書、70ページ、傍点、引用者。

³⁹ 苗字に関しては、井戸田博史、前掲書が詳しい。平民も自由に苗字を公称できるようになったのは、明治3年（1870年）の「平民苗字許容令」および明治8年（1875年）の「平民苗字必称令」以後のことである。これには、特権の撤廃という平等主義的な面があったことも事実である。それ以前の苗字は、由緒性・身分特権性・権力付与性・公称許可性を担っていた。因みに、明治民法以前は、苗字、苗氏、氏、姓などが混用されていたようであるが、明治民法以降、法制上、「氏」に統一されたそうである。

⁴⁰ 私事で恐縮だが、手許にある系譜によると、戦前なら私の属する「家」としてされた立花家は私の曾祖父の勝祥（阿部九兵衛の三男）が、安政6年（1859年）4月に立花家の養子となり、立花家7代目の当主となつたとされ、その初代は野右衛門で、宝永6年（1709年）という年号が読める。阿部家の方は、代々、南部藩に仕えていたようで、九兵衛は勘定吟味役を務めていた。東北大学和算ポータルによれば、『五斜術適等』（1843年）を著した和算家だつたようだ。私の父、丈平は三男だが、長男、次男には息子がおらず、戦前のように誰かが家督を継ぐべきだとすれば、その長男である私が10代目ということになるのだろうか（祖父、知太郎は次男なので分家で、長男、平太郎が8代目相続人として記載されているが、彼には息子がおらず、実質的には、祖父が8代目だつたのだろう）。現在立花家の男子は、私と私の従兄弟の二人だけであり、さらに、私の子どもは娘二人で、従兄弟には子どもがいないので、次世代に、立花家は滅ぶことになる（但し、祖父の弟の丑太郎の家系に男子がいれば別であるが）。母方の堀井は秋田出身で、「苗字帯刀」を許された大工の棟梁で、戦前は、「堀井組」という土建業を営んでいた。戦後しばらくして、県外の大手建設会社の県内参入の結果、倒産したようで、今は誰も秋田には住んでいないし、私にはまったく消息不明である。

⁴¹ 穂積家の系譜は、高橋作衛編、「穂積八束先生伝」、『穂積八束博士論文集』に収められているそうだが、竹田聰洲、前掲書に記載されている概略を使用する（213-4ページ）。

⁴² 15代の応神天皇ぐらゐまでは実在しなかったというのが定説であるという。有賀喜左衛門、「先祖と氏神」、赤田光男編、『祖霊信仰』、雄山閣、1991年、38ページ。「日本」という国号や「天皇」という称号が用いられるようになったのは、天武天皇（673年即位）からというのが有力な学説であり、さらにその天武天皇のときに、天皇による伊勢神宮の祭祀が始まったようである。新谷尚紀、『伊勢神宮と出雲大社：「日本」と「天皇」の誕生』、講談社、2009年、66-79ページ。新谷は、「天武・持統朝」と呼んでいる。明治の王政復古は、せいぜいこの体制の一部の復古に過ぎず、それ以前の支配者（大王）の祖先などについては、歴史的事実として不明瞭である。

ところ、祖先は闇に包まれてしまう⁴⁴。戦前は、擬制的に、究極的には、天皇家(天皇)を総本家(親)として、臣民は分家(赤子)とみなされ、万世一系の天皇家を宗家とする「家族国家観⁴⁵」が主張されていたが、その背後にあったのが、皇祖・氏祖・家祖の三種の祖先崇拜という(明治期に人為的に作られた)宗教体系であった⁴⁶。

IV. 祖先崇拜

川島の指摘した5点の役割の中に、法、道徳、教育への言及はあったけれども、宗教についての言及はなかった⁴⁷。しかしながら、家存続の背後にある強力な宗教的観念が、日本の場合、民俗信仰としての祖先崇拜(祖霊崇拜)であることはすでに自明である⁴⁸。

(1) 自然・素朴な祖先崇拜と日本の祖先崇拜

人は毎日死んでいる。秋田市に限っても、新聞を見れば、人の死なない日がないことは明白である。そして、毎日、どこかで葬儀が執り行われている。しかし、(同時に別の場所で葬儀があるのだから)ありとあらゆるすべての葬儀に参列することは不可能だし、毎日、できる限り、誰かの葬儀に参列しようと努力する人はいないだろう(寺の住職や葬儀業者の場合はありうるかもしれないが、それでも年がら年中毎日ではなかろう)。人間の死のすべてに対して嘆き悲しむこともないだろうし、あるいは、たった一人の人間の死に対してですら、その人の死後、永遠に嘆き悲しみ続けることもないだろう。もしそのような状態が続いたら、日常の生活すら営むことができなくなり、それはむしろ健全とは言えないだろう。しかしながら、小さな子どもは除き、生まれて一度も

⁴³ 穂積家では、大阪冬の陣(1614年)後、主君と共に伊予宇和島に移った、実名不詳の源兵衛が重要な先祖のようで、大正5年(1916年)その300年祭が宇和島で穂積氏の宗家主によって行われたが、その際、陳重が捧げた祭文が残っており、竹田はそこに表れている思想を分析している。前掲書、213-4ページ。

⁴⁴ 最近のニュース(9月24日付)によると、孔子(紀元前551-479年)の家系図『孔子世家譜』の5回目の大改訂が完成したそうなので、中国では、孔子の子孫として認定されている集団があるようだが。

⁴⁵ 戦前の日本では、集団のもっとも大きな概念が天皇家であり、それ以外はない。さらに普遍化するためには、「八紘一宇」の原理によって、全人類を天皇家の赤子とみなし、皇民化政策を採用せざるを得ない論理になっている。西洋にも、17世紀にはロックが徹底的に批判したフィルマーの著作『パトリアーカ(家父長制)』で主張されたような、(王権神授説に基づく)家族国家観は存在した。しかも、当時は、ロック説よりもフィルマー説の方が受容されていた。しかしながら、その権威ある典拠として用いられた『聖書』では、人間の祖先は、アダムとエバ(直接にはノア)であって、そこには、普遍的な「人類」や「個」という概念を導くことが可能な論理が内包されており、その結果、集団主義的倫理を克服することができるしくみになっているし、しかも、実際に克服され、個人主義的倫理が中心に据えられるようになった。偏狭な民族宗教とみなされるユダヤ教ですら、「ノアの子らの七つの戒め」(ペレーシト・ラバー、ノア、xxxIV, 8)が示すように、ユダヤ人を含め、人類はノアの子孫であることから特殊主義・集団主義を克服する論理を備えている。ここが日本的集団主義との決定的な相違である。フィッツジェラルドは、「日本人にとって、非日本人は十全な人間とはいえない」ようだとも指摘している。Fitzgerald, *op. cit.*, p. 183.

個人主義的倫理にはキリスト教が不可欠だなどという(誤った)主張をする人もいないわけではないが、そのような人は、ギリシャ哲学やヘレニズム思想をまったく看過している。さらに、現在では、「現存する人間の種はただ一つである」という生物学的・自然的事実で十分である。それ以外の下位集団は、人為的で便宜的な分類に過ぎないからである。しかも、個人主義的倫理は、人間だけに限定されるものでもない。大型類人猿に権利を賦与しようという提唱すらある。パオラ・カヴァリエリ、ピーター・シンガー編、『大型類人猿の権利宣言』、昭和堂、2001年、参照。進化論が主張するように、すべての生命が単細胞生物から分岐してさまざまな種になったとすれば、実際上はともかく、個の価値を生命全体にまで普遍化することすら可能である。

⁴⁶ 手頃な歴史研究書としては、安丸良夫、『神々の明治維新一神仏分離と廃仏毀釈一』、岩波新書、1979年、がある。

⁴⁷ 川島は別の箇所でも宗教的側面に触れている。「祖先崇拜という原始信仰における「神」概念を利用して、「神は父母の先祖なれば」という論理で、国家神道上の神が説明され、天皇の祖先を最高位におく神々のヒエラルヒー(身分的階層組織)を承認する国家神道が正当化されている」と。前掲書、44ページ。

⁴⁸ 竹田聴洲、前掲書、参照。家と宗教の密接な関係を示す例としては、彼の「一貫して祖先としてのイメージが見られ、……家の内部で錯綜した分化と複合を遂げるという現象は、家が原理的に祖先への尊信を中心要請とする宗教的性格をそれ自体の内に蔵しているからである」(83-4ページ)、「旦那寺と寺檀関係を結ぶ檀家とは、その字の通り一つの家であって、家族の中で特に信仰心の深い誰彼という個人ではない」(121ページ)、「近世における」家長の妻や息子の嫁あるいは婚の生家が、他宗の寺院もしくは同宗でも他寺の檀家であった場合、彼らは入婚とともに婚家の寺の旦那に改宗あるいは改寺するのが普通であった。……個人の信仰如何が問題なのではなく、特定の家そのものと特定の寺との関係に中心があったからである」(124-5ページ)、等で明白であろう。「客観的にいって祖先祭祀が宗教信仰の一形態であることは議論の余地はない」(188ページ)のである。

最近の研究としては、伊藤幹治、「祖先崇拜と「家」」、赤田光男編、『祖霊崇拜』、雄山閣出版、1991年、371-85ページ。祖先崇拜と「家」との密接な関係に関する多くの先行研究(当然、竹田聴洲の業績への言及もある)を踏まえううえで、先祖と「家」の構造的連関にまで踏み込んだ考察がなされている。

葬儀に参列したことの無い人もまた珍しいだろう。参列するのは、その人にとっての親・兄弟姉妹あるいは息子・娘、親類・縁者、友人・知人、恩師・恩人、その関係者等の葬儀の場合だろう。実に、われわれは特定の具体的な人間に対して、嘆き悲しんだり、哀悼・追悼の気持ちをもったりするのだ。さらに、肉親の場合には、程度の差こそあれ、通常、その感情、気持ちは強く激しい。そこで、肉親あるいは親を含む生物学的出自の先祖をそれ以外の人々から区別して、彼らの死に際して特別の儀礼を営むことは人類社会に普遍的に認められる現象であった。この意味での「祖先崇拜 (ancestor-worship)」は、したがって、普遍的 (universal) である。身近な死を嘆き悲しむ行為は、人為的なこと (convention) であるというよりはむしろ、人間の素朴な感情に基づく自然なこと (nature) だからである (この感情すらも長い進化の過程で人間が獲得してきたものかもしれない)。

ところが、社会科学 (社会学や文化人類学等) で取り上げられる際の「祖先崇拜」はもっと限定された意味で用いられる⁴⁹。生物学的出自や死者に対する単なる儀礼ではなく、出口顕氏によれば、「祖先崇拜」は、「親子関係ないしそれに擬せられる関係の連鎖で結ばれる先行世代の死者が当該社会の社会組織の中で一定の意味づけをされ、特定の機能を果たし、関連する一定の行動様式が伴う場合に限って」用いられ、この意味での祖先崇拜は、「東アジアやアフリカの幾つかの農耕社会にほぼ限定されることになる」という。出口氏は、この限定的な「祖先崇拜」を、ある集団の現成員の生活に死亡したかつての成員が影響を及ぼす、または及ぼすことができるという信仰に基づく宗教体系である、と定義し、さらに次のようにコメントしている⁵⁰。

一般に、「崇拜」行為を行う現成員とこれを受ける死亡した成員の関係は、「子孫」と「祖先」(または「先祖」)の関係として認識され、前者は自分たちとその集団の存続や繁栄を「祖先」に負うものと考え、この事実を認め、感謝や祈願を怠らないことが、

「先祖」の善意や守護をひき続き確保し、より幸せな生活を送るため (または不幸に見舞われないため) に不可欠であると考えるのである。

この意味での「祖先崇拜」は、日本の祖先崇拜と合致すると言えるだろう。したがって、出口氏なら、日本の祖先崇拜を明確に「宗教体系」だとみなすであろうし、この見解は、戦後の常識といっても良いであろう⁵¹。しかしながら、戦前においては、祖先崇拜や (国家) 神道を「宗教」とみなさない見解も存在した。齋藤智朗は、明治憲法体制下の宗教政策の中心的人物である井上毅 (1843-1895年) が「神道」を神社のみならず皇室祭祀や伊勢の神宮、国学、さらには神道教派もまとめた形で捉えたうえで、「神道」を世俗主義の文脈から総合的に「非宗教」と認識した。つまり、井上は皇室神道・神社神道・教派神道をすべて「神道」と一つに括って、「宗教」ではないと捉えた」と結論づけている⁵²。この事情を、田中初夫氏は、次のように述べている⁵³。

神道がはっきりと宗教でないということを標榜したのは、明治になってからであるというのが通説である。これは明治の法令によって動かすことのできないものとされていた。これと同じ形式で、神道が宗教であるということを標目にしなければならなくなったのは、今次太平洋戦争の敗戦の結果であるというのが通説である。戦後の法律は神道を宗教であると規定した。そして神道は戦前と戦後にそのような変貌を、法律の内容にふさわしいように遂げたのであろうか。この間に対して、神道の内容は変わっていないのである。変わったのは法律の規定の仕方だけなのだというのがまた通説のようである。

井上がいかに「神道非宗教」論を強弁しようとも、後で言及するように、穂積は、祖先崇拜や (祭祀上、必然的に祖先崇拜を伴う) 神道を明確に、「宗教」だと認識したうえで、民法を起草していたのである。

⁴⁹ 出口顕、「祖先・祖先崇拜」、『文化人類学事典』、弘文堂、1987年、435-6ページ。

⁵⁰ 傍点、引用者。因みに、この祖先崇拜に必要となる「子孫」から「先祖」へのコミュニケーションは一定の儀礼を通して行われ、この儀礼を一般に「祖先祭祀」と呼ぶ、と出口氏は述べている。同上、435ページ。

⁵¹ 各神社も宗教法人として、優遇税制措置の恩恵に与っていることから、法的には、神道が宗教であることは明白である。しかしながら、そもそも宗教とは何か、さらには宗教学とは何か、さらには両者の関係を巡っては、宗教学者、哲学者、社会学者、文化人類学者の間で、今日、活発に議論されているようである。磯前順一、『近代日本の宗教言説とその系譜』、岩波書店、2003年。この問題については別の機会に譲りたい。

⁵² 齋藤智朗、『井上毅と宗教：明治国家形成と世俗主義』、弘文堂、2006年、303ページ。

⁵³ 田中初夫、「神道における幽界の問題」、赤田光男編、前掲書、201ページ。田中氏は、「明治以後の神道が、宗教否定の線上にあったとしても、神道自体が古い昔からそうであったかどうかと思いついてよいことであろう」と述べ、神道における「幽界」の考察から、「神道が宗教である」と結論している。一般に、神道家、神道学者は、戦前の国家神道=非宗教論を引きずって、神道が宗教であることを否定する傾向にあるが、田中氏は、神道の再生・発展をめざす立場から、神道=宗教論を展開している。

(2) 穂積陳重の祖先崇拜擁護論

現行民法が施行された昭和20年代に行われた祖先崇拜の是非についての議論を、井戸田は若干、取り上げているが、複数の法学者の学説からの断片的な引用に留まり、しかも、是認論としては、既成事実追認的な発言に言及するだけで、明確な理由が述べられていない。そこで、祭祀条項に関しては、現行民法は旧民法および明治民法と軌を一にしているので、後者の起草委員の一人である穂積陳重の祖先崇拜擁護論を取り上げ、祭祀条項の背後にある価値観を考察することにしよう。彼は、明治民法成立の翌年、1899年にローマで開催された万国東洋学会で行った講演を基礎にした本、『祖先崇拜と日本の法律』を刊行している⁵⁴。

序文で、人間の社会生活の起源として普遍的に存在していた祖先崇拜は、欧米では消滅して久しいが、立憲統治が確立し、西洋諸国の法律を模範とした法典が機能している今日の日本においても、祖先崇拜は存続し、人々の法や慣習に強い影響力を及ぼしていると、穂積は誇らし気に語っている。日本は外来の文明、特に儒教に基づく中国文明、仏教、西洋文明の影響を受けたが、その外来の三要素のうち、儒教を除く、仏教と西洋文明は祖先崇拜とはまさに正反対のものであったにもかかわらず、人々の固い信仰 (faith) に終止符を打つことはできなかった。祖先崇拜を基礎に置かない仏教は、人々に深く根差した信念 (belief) に屈服せざるを得ず、賢明にもこの習俗に同調するようになった。西洋人の眼から見ると、日本人が電話や電灯のような文明の利器を用いると同時に祖先崇拜の儀式を執り行うことは奇異に映るかもしれないが、過去と現在のこの独特な融合が日本のもっとも顕著な現象の一つである。神道の信者にせよ仏教の信者にせよ、人々はすべて祖先崇拜者であり、私は、祖先崇拜の問題を西洋の研究者のように外側から観察するので

はなく、祖先崇拜者自身 (Ancestor-worshiper himself) としての観点から論じるつもりだと述べ⁵⁵、日本の祖先崇拜について論じる前段の、祖先崇拜一般についての結論として、「あらゆる人種 (races) は、その発達の初期には祖先崇拜を行っており、祖先崇拜は広範な基礎に立つ社会生活の幕開けに向けた最初の一步であった」と述べている⁵⁶。

ここでの発言は事実問題の主張のようになっているが、欧米で祖先崇拜が消滅した理由はまったく考察されていない。欧米で祖先崇拜が消滅した理由には、キリスト教の影響は大いに考えられるが、ギリシャ思想の影響もあるだろう。ポパーによれば、閉じた社会から開かれた社会への最初の移行を果たしたのが古代ギリシャだったというが、その閉じた社会は、呪術的、部族主義的、集団主義的社会として特徴づけられ、祖先崇拜はその特徴のいずれにも該当するからである。

穂積によれば、「日本の祖先崇拜は、2500年以上にまで遡る有史以来の原始宗教 (primeval religion) で、現在でも遍く行われている」と述べ⁵⁷、皇祖・氏祖・家祖の三種の祖先崇拜について解説し、最後に、祖先崇拜と日本の法律との関係に関する議論を行っているが、その詳細には立ち入らず、その背後にある彼の価値観を摘出することにしたい。

- 1) 民法は、個人主義 (individualism) へ向かう社会的進歩の傾向を認めてはいるが⁵⁸、と同時に、家の永続 (the continuity of the house) に配慮した規定を行っている。家は祖先崇拜の基底 (seat) である⁵⁹。
- 2) この後者の原理にしたがって、戸籍、婚姻・離婚、養子縁組・養子縁組の解消、相続、等が規定された。家が消滅すれば、それとともに、祖先崇拜も終わりを告げるであろう⁶⁰。

⁵⁴ 興味深いことに、和書は絶版になっているが、英語版は、日米のアマゾンで見ると限りでも、1938年、1943年、1980年、1991年、2005年、2008年、2009年に出版されており、しかも複数の出版社から出されている。欧米では、今でもかなり読まれている証拠であろう。この点でも、批判に値する書物である。和書は入手できなかったため、英語版を利用する。Nobushige Hozumi, *Ancestor-Worship And Japanese Law*, 1901, reproduced by Kessinger Publishing.

⁵⁵ pp.1-3.序文の要約だが、他の章の議論も加味して叙述している。当時における宗教の典型として対照すべきであり、また祖先崇拜を排除したキリスト教への言及がないのは興味深い。傍点、引用者。

⁵⁶ *Ibid.*, p.11.この章で、穂積は、祖先崇拜が祖霊に対する恐怖 (dread)・鎮撫 (propitiation) ではなく、敬愛 (love and respect) であることを強調するが、おそらく、事実は、愛憎のように両面性・両義性をもっているだろうし、「家」の内/外、敵/味方によって、その重心が変化するような相対的概念だと思われる。これも、集団主義的倫理の特徴の一つである。

⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁸ 旧民法は、明治民法より個人主義的であったがために、穂積八束等によって攻撃され、民法典論争によって結局、廃案となった。それに代わって誕生した明治民法にも個人主義的要素は当然、存在する。現行民法は、戸主権と家督相続の二つの柱からなる「家」制度は廃止されたので、さらに個人主義的であるが、本稿で問題にしている、集団主義的な倫理に依拠する祖先崇拜条項が残っている。尚、日本国憲法がすぐれて個人主義的な倫理に依拠していることは明白である。

⁵⁹ *Ibid.*, p. 45. 傍点、原文イタリック。

⁶⁰ *Ibid.*, p. 48, 56, 70, 74. 穂積にとっては、「家」の存続も、「祖先崇拜」という目的の手段である。明治憲法の根本にも、祖先崇拜 (皇祖崇拜) が存在することが指摘されている。

明治民法は、このような明確な集団主義的倫理に基づいて、起草委員の一人によって意図的に規定されたのだが、祖先崇拜に関する重要な条文が現行民法に残っているのだ。

題辞の一つに掲げたポパー・リュンコイス（1838-1921年）の「一人一人の個人が - どんなに卑小であろうとも、他者の命を故意に危うくすることはせず、また自らの意志によってではなくあるいはその意志に反して - 世界から喪失することは、あらゆる政治的・宗教的・国家的出来事よりも、また全世紀にわたってすべての人々が一緒に取り組んだありとあらゆる科学的・芸術的・技術的進歩よりも、はるかに重要な出来事である」という「道徳的な社会秩序の根本原理」である個人主義の原理⁶¹と日本の集団主義の根底にある祖先崇拜の原理とは、まさに正反対である。

アイデンティティ (identity) は、「帰属意識」と訳され、私は日本人だとかキリスト教徒だとかあるいは秋田大学学生だとかという何らかの集団に属していると意識することで、自己を確立しようとしてしまいがちである。もっとも根底にあるには、「私は私であり、私に他ならない」という自己同一性 (self-identity) の意識であり、これはある意味、絶対的である。私もあなたも彼も彼女も、この「個」に包摂されるからである。さらに、この個は、「人間・人類」の一員であり、この人間・人類という集団への帰属はほぼ絶対的といえるかもしれない。すなわち、個々人が具体的に帰属している、個と人類の間に位置するさまざまな集団は、個や人類の生存・存続にとって不可欠な存在ではなく、相対的な概念であり、

さらには単に偶然なものですらあるのだ。日本の「家」や「祖先」もその例外ではなく、それを絶対視する必要は何もない（すでに述べたように、家の永続に価値を置く「家」意識は、旧武士層が強固に抱くように仕向けられていた家族秩序観が、全臣民へと拡大再生産されたものに過ぎないのだから）。

「慣習に従って祖先の祭祀を主宰すべき者がこれを承継する⁶²」と述べる民法第897条では、「慣習に従って」という言葉が使用されているが、そもそも慣習に訴えるような法律は不要である⁶³。なぜなら、もし慣習が生きているとすれば、人は慣習に従った行為を自発的に行うので、(強制力を伴う) 法律など不要であるし、他方、もし慣習が生きていないとすれば、法律が、祖先の祭祀を主宰すべきであると、個々人の内面の自由意思に反する行為が有形・無形の圧力によって強要される恐れがあるからである。

祖先崇拜が仏教や神道の背後にある日本のより強固な宗教であるとすれば、祖先祭祀条項は、日本国憲法で保障されている信教の自由という基本的人権とも齟齬をきたすことになるだろう。信教の自由には、特定の宗教を信じない無宗教・不信仰の自由も含まれる。したがって、仮に慣習として定着していようとも、個々人には、祖先崇拜を行わない自由もあるはずである⁶⁴。他方、個々人が祖先崇拜を行う自由や、家の永続のために鋭意、努力する自由が存在することは言うまでもない。

したがって、いずれにせよ民法第897条は不要だと思われるが、もし残すとすれば、次のような規定にすべきであろう。この条文は義務や当為の規定ではなく、そも

⁶¹ ポパーはこの言葉を「一人の人間が死ぬたびに、宇宙全体が崩壊する」と要約している。Karl R. Popper & John C. Eccles, *Self and Its Brain*, Springer International, 1981, p. 3.

⁶² 法務省による英訳によれば、この箇所の翻訳は、shall be succeeded by the person who custom dictates shall preside over rituals for ancestors, となっているが、この訳には少なくとも二つの問題がある。一つは、「すべき」がoughtではなく、shallになっていて、現在の英語の感覚では弱い印象をもたれるかもしれないことである（しかしながら、古い英語では、当為(すべき)よりさらに強い「義務」を意味するという解釈も可能である）。もう一つは、祭祀がritualと訳されていることである。ritual(儀式)は必ずしも宗教的儀式とは限らず、宗教的儀式を指す場合には、わざわざreligiousを付加してreligious ritualとすることもある。しかしながら、religious ritualという用語を使用すれば、この条項が、宗教的条項であることが一目瞭然となるので、曖昧なritualで訳されたとも考える。しかしながら、日本では祖先は単なる死んだ人間ではなく、祖霊としてあるいは神・仏(ほとけ)として祭られることであり、その意味で「神・仏や祖先を祭ること」という本来の意味を正しく伝える英訳としては、穂積の使用したancestor-worshipの方が適切であろう。しかも、彼は、明確に、それが「宗教」であることを認めていた。

⁶³ 法と慣習、特に民法と慣習の関係はそれほど単純ではないが、ここではこの問題には立ち入らない。

⁶⁴ 私事で恐縮だが、慣習によれば、私が「祖先の祭祀を主宰すべき者」であり、家墓の所有名義は私になっているが、私の両親の死後、私は法事等いっさいの祖先祭祀を主宰していない。また、家系を示す系譜も私の所にあるが、色褪せてあまり読めない代物になっているし、祭具である仏壇は(両親が死んだ)実家にそのままあり、結婚によって姓の変わった妹が所有している。一般的に言って、子どものいない家族、娘だけの家族や養子を特に望まない家族では、伝統とされる父系的な家族制度はそもそも成立し得ない。墓に関わってこのあたりの事情の考察は、井上治代が精力的に行っている。『墓と家族の変容』、岩波書店、2003年、『子の世話にならずに死にたい：変貌する親子関係』、講談社現代新書、2005年。慣習の弱まりも見られるわけであるが、そこで、逆に、この民法第897条を楯に、慣習の強制や影響力の行使が有形・無形に行われるとも限らない。(家の存続、祖先崇拜の維持のために)婿養子をとることを拒否する娘は、「日本固有の淳風美俗」の慣習に従わない我儘な利己主義者だとかと・・・冒頭の友人Aのエピソードもそのような影響の結果の行動事例であろう。

そも、権利の規定なので、少なくともそれに合致した表現にする必要があるからである。

系譜・祭具及び墳墓の所有権は、前条の規定〔遺産相続〕にかかわらず、その所有権を請求する者が承継

する。但し、被相続人が指定する者があるときは、その者がこの意思を尊重する。前項本文の場合において複数の者がその権利を請求する場合は、家庭裁判所がこれを定める。