

# 天皇制に対する神学的批判の諸論拠<sup>1</sup>

濱野道雄

## はじめに

このパネルは「キリスト教は統治システムとは異なる水平的な社会関係を創出しようのか」という問いを射程に置きますが、そのタイトル「身体化する天皇制と精神化するキリスト教」が表している様に、日本のキリスト教が天皇制に対して課題を持つ、あるいは十分に批判的ではないのは、天皇制が象徴という名を持ちつつ身体化し、一方キリスト教がキリストの身体としての教会と叫びつつ精神化しているからではないかと思われます。

その最初の段階での現れは、キリスト教の中にある精神的なものと社会的なものを分ける二元論でしょう。ただし現代において理論的には、原理主義者や前千年王国論者は除き、また各個教会の実態は別として、カトリックや WCC 系教派さらにローザンヌ誓約系教派も、福音と社会を二元論的に捉えなくなっています。

その上でさらに次の段階において、天皇制に対して何事かを発言するような日本のキリスト教もまた、何らかの課題をその神学自体に持ち、それが天皇制に対する批判においても課題になっているのではないかということ、この発表では考えてみたいと思います。

---

1 本稿は 2022 年 3 月 24 日にリモートで開催された 2021 年度日本基督教会関東支部・九州支部合同支部会パネル「身体化する天皇制と精神化するキリスト教」の一部として行われた研究発表原稿に加筆したものである。「目的、先行研究、分析・考察、提題・展望」という論文の形式で述べているが、発表時の話し言葉で記していることをお許し願いたい。

ここで私は戦後、それも1990年の代替わりから2019年の代替わりに至る30年程の神学的言説に注目してみたいと思います。

その際、天皇制に対する神学的批判の諸論拠を3つの類型に分けてみます。そしてそれぞれの可能性と課題を見ていきます。実際の神学者個々人は3つの類型を複数で重ね持っているのが現実ですが、理念的にまとめてみました。

このような考察では武田清子の研究が有名で、武田は1959年の著書で「天皇制とキリスト者の意識」を大きく3つ、「伝統主義的タイプ」、「共存的タイプ」、「対決的タイプ」に分けています。その中でも本日私は「対決的タイプ」のみを基本的に扱います。武田は「対決的タイプ」をさらに2つに分け、「聖書の教え、キリスト教信仰の本質による対決」と「社会観の立場からの対決」に分けています<sup>2</sup>。私の類型も最初の二つはほぼこれと同じですが、三つ目を付け加えたいと思います。その三つ目はドロテー・ゼレの「神学の三つの基本的枠組」<sup>3</sup>に沿う形で言えば、「ラディカル」、つまり解放の神学系やそれと関係する物語の神学などの神学類型からの対決です。

この天皇制を批判する3つの論拠類型は、天皇制の持つ3つの側面に対応しているとも言えると思います。蓮見和男が「天皇制に対する神学的批判」<sup>4</sup>の中で述べていることに近いですが、宗教としての天皇制、社会制度としての天皇制、そして日本のアイデンティティ、つまり日本の物語としての天皇制の3つです。天皇制はその古代における成立時から、時の権力者が利用してきたシステムですが、ここでは明治期以降の近代天皇制を考えます。日本が明治に入り近代化をしなければ欧米諸国に取り込まれてしまう、と言われた時代に、日本的な近代化のシステムとして利用するために近代天皇制は創られたとも言われます<sup>5</sup>。創られたものですから、そこには色々な要素が混じり込んでいる訳

---

2 武田清子『人間観の相克』弘文堂、1959、322-375頁。

3 D. ゼレ（三鼓秋子訳）『神を考える』新教出版社、1996、20-40頁参照。

4 蓮見和男「天皇制に関する神学的批判－キリストの王権と世俗的王権」『天皇制の神学的批判』富坂キリスト教センター編、新教出版社、1990、115-144頁。蓮見は天皇制を（1）政治制度としての君主制－政治性、（2）祭祀としての天皇制－宗教性、（3）文化構造、民族性の中にある天皇制－民族性の3つに分類する。

5 ロバート・リー（金本悟訳）『日本人のアイデンティティ、天皇制および近代化』『天皇制の検証』東京ミッション研究所、1991、152-203頁参照。

です。もともとあった宗教的な要素、それを社会や政治の制度にした要素、そしてそれらを通して日本の近代化を進めるために、日本とは何か、日本人とは誰かという意味をつくりあげた要素の、少なくとも3つに分けられるでしょう。

## 1. 宗教としての天皇制と、神の超越による批判

まず天皇制の宗教としての側面を見ます。

戦前までの天皇制が宗教であったことを否定する人はいないでしょう。そもそも天皇という言葉は7世紀あたりから使われるようになったもので、宗教的な意味合いを持った言葉です。

戦後、象徴天皇制になっても宗教性はそこにあります。例えば大嘗祭は、天照大神と天皇が同じ部屋で一晩過ごし、そこで神的な継承が行われる宗教儀式です。その宗教儀式を行う費用に、この代替わりでは税金を27億円かけて行われました。これは前回の大嘗祭より4.7億円上がっています。その宗教行事に日本で税金を払う者は間接的に参加を強制、あるいはその行事を是認させられている訳です。

さらに言えば、象徴天皇制の象徴と言う言葉自体が、何らかの宗教性をすでに持っているとも言えます。ティリッヒは「宗教的象徴」<sup>6</sup>の中で、象徴一般の持つ特徴に「是認性」があると言い、それは社会や個人の選択ではなく、予めの是認を前提としていると言います。象徴は社会現実における実行力を持ち、今回のパネルではそれはまさに「国体」として、個人の行動、選択範囲、趣向、身体にまで及んでいる事が示されているでしょう。その上でティリッヒは、象徴一般と宗教的象徴の違いとして、「宗教的な諸象徴は、具象のうえにも精神的な意味のうえにも基礎をおかない。宗教的にいえば、それらは信仰の対象である」<sup>7</sup>と述べています。この区別から言えば、1人の世襲による人物を日本国や日本国民統合の象徴とする、象徴天皇制の「象徴」に具象的根拠は無く、精

---

6 P. ティリッヒ「宗教的象徴」(野呂芳雄訳)『ティリッヒ著作集 第四巻』白水社、1979、276-302頁。

7 同書、279頁。

神的根拠にしても近代天皇制によって創設されたものであって、もとより存在したのでは無く、宗教的象徴と分類できます<sup>8</sup>。

このような宗教としての天皇制への神学的批判は、神の超越性を重視する神学、例えば新正統主義的な影響を受けた神学者等から盛んに日本でも行われてきました。武田の言う「聖書の教え、キリスト教信仰の本質による対決」です。例えば1990年の代替わりの際に富坂キリスト教センターが編集した『天皇制の神学的論拠』に掲載されている大崎節郎「神学的社会倫理学的天皇制批判」には「決定的に重要な見解は（中略）、国家のキリスト論的理解（christlogische Auffassung）である。すなわち、教会の領域だけでなく、国家の領域をも復活者キリストの王的支配の下で理解するものである<sup>9</sup>」とあります。これはカール・バルトの論ですが、この『天皇制の神学的論拠』には同じような論拠で書かれたものが多く、例えば蓮見和男は「地上の王権は、暫定的・相対的なものだが、キリストの王権は永遠で、絶対的なものである。」<sup>10</sup>、鈴木正三は（十戒の）「第一戒をキリストの主権から」<sup>11</sup>と述べています。

いわば「神ならざるものを神としない」、この論拠の明瞭さは重視されるものだと思います。2019年の代替わりの際にも、例えば「教会と政治」フォーラム編『キリスト者から見る〈天皇の代替わり〉』<sup>12</sup>は同じ視点で書かれたものが多いと思います。

ただ課題として、天皇制が他宗教であるから批判するののかという疑問も残ります。あるいはイエスという人が神だという神話と、1人の人が天皇という神

---

8 上村静「『非人』とされたキリストと天皇－象徴から人間へ」『福音と世界』2017年8月号、新教出版社、6-8頁参照。

9 富坂キリスト教センター編『天皇制の神学的論拠』新教出版社、1990、85頁。

10 同書、143頁。

11 同書、180頁。

12 「教会と政治」フォーラム編『キリスト者から見る〈天皇の代替わり〉』いのちのことば社、2019。なお、日本バプテスト連盟靖国神社問題特別委員会編『光は闇の中に輝いている－靖国・天皇制・信教の自由－バプテスト40年の闘い』新教出版社、2010も、論者によるが、同様の神学的論拠によるものが多い。

だという、構造的には同じ二つの神話の戦いにも見えます。戒命倫理的課題、つまり整合性をとるための批判に矮小化されてしまうとも言えるでしょう。

逆に言えば、同じ神学的論拠から、政教分離さえすれば、他宗教の儀式への参加を強制しないならば天皇制も問題なしとなってしまいます。それでは天皇がキリスト教になれば良いとも取れる方向でかつて植村正久が説教<sup>13</sup>をしたことへの批判も十全にはできないでしょう。

また今回考えている天皇制の身体化からすれば、天皇制の排他性は日本の教会も受け入れて身体化してしまうことから自由になれず、そこにロバート・リーが指摘する「教会が『小天皇制』社会」<sup>14</sup>となる危険性も残るでしょう。キリスト教が絶対であり、教会が答えを知っていると考える排他性は、日本においては天皇制が身体化したものと言えるかもしれません。構造の類似性が残るのです。例えば堀江有里は「天皇家の表象と『家族』イメージの再生産」<sup>15</sup>の関係を述べ、「日本の多くの教会は、家族国家観というイデオロギーに支えられた大政翼賛体制のなかにどっぷりと浸かって過ごしてきた。(中略)教会は、戦後も家族主義を基盤とする営為をとりつづけてきている。」<sup>16</sup>またキリスト教の「歴史的な天皇制への迎合という事実のみならず、キリスト教のもつ構造的な〈内なる天皇制〉についても向き合っていく必要がある」<sup>17</sup>と指摘しています。

## 2. 社会的制度としての天皇制と、神の内在による批判

ここで構造の内実を共時的に批判する、二番目の神学的論拠があるでしょう。それは社会的制度としての天皇制とその批判です。これは天皇制が戦争を引き起こすために決定的な役割を果たし、今も差別などを生み出し、人権を制限す

---

13 『福音新報』第1064号、1915年11月18日。

14 リー、上掲書、199頁。

15 堀江有里「『家族教会観』批判に向けての試論」『福音と世界』2017年8月号、新教出版社、26頁。

16 同書、28頁。

17 堀江有里「天皇制とキリスト教への一考察」『キリスト教文化』2020年vol.15、かんよう出版、69頁。

るから批判する、という立場です。武田の言う「社会観の立場からの対決」です。神の内蔵性を重視する神学に良くみられるとも思います。

社会的制度としての天皇制の問題は、例えば天皇制と言う言葉が共産党によって最初に使われた時からその言葉に含みこまれています。1932年の「日本における情勢と日本共産党の任務に関するテーゼ」は、日本帝国主義の特徴は天皇制であり、天皇を頂点に日本におけるヒエラルキーが形成されていると指摘しています。

また憲法において第一章の天皇条項と、第三章の国民の権利及び義務に記された基本的人権条項は矛盾しているという指摘は、この論拠から天皇制を批判する側のみならず、天皇制を擁護する側からも指摘されています。

このヒエラルキーにより人権の価値に差をつける思想は、実際、それは端的に、部落差別や、沖縄差別の問題に現れるでしょう。栗林輝夫は「日本における少数者差別の問題は、天皇制の神学を撃たずに解決されることはない。」<sup>18</sup>と記しています。

ここでは天皇が聖書の神とは別の神だから、というよりも、神が全ての人に内蔵性をもって与えている人権が守られていないことが問題なわけです。ですから多くの市民運動やリベラル層とも連帯できる重要な批判のあり方でしょう。

その上で、この論拠における課題も考えてみます。2019年の代替わりの時ですが、日本のリベラル層が、「明人のリベラルな姿勢に」よって「天皇を賛美」したと、綿野啓太は指摘し<sup>19</sup>、内田樹、中沢けい、高橋源一郎等を批判しています。確かに当時、所謂「天皇良い人論」は多く見られました。しかし綿野は「根拠なし＝無根拠ゆえに『尊厳』を持つ天皇制こそ私たちが撃たねばならないものである。」<sup>20</sup>と言います。天皇を他の個人と区別して賛美し、特別扱います

---

18 栗林輝夫『荊冠の神学』新教出版社、1991、400頁。

19 綿野恵太「天皇制を語れ、だがそのまっつき無根拠性において」『福音と世界』2019年11月号、新教出版社、24-29頁。

20 同書、28頁。

る根拠はどこにもないにもかかわらず、天皇制の持つ身体性が、2019年の代替わりではリベラル層まで包摂するようになったと言えるでしょう。そこではリベラルが人権を重視しながら、実はその人権は「身分の違いを超えて万民が君主に忠誠を尽くす権利で、これを日本では人権と認識した」（傍点原著者）と森島豊が「天皇型人権」<sup>21</sup>と呼ぶもの、伊藤真の言う「恩返しモデル」という人権理解に重なってしまったのだと思います。

松谷好明も言うように「キリスト教側は、あたかも天皇と天皇制とを区別することができるかのように考え続けました。国家神道によれば天皇は、キリスト教神学で言う絶対的で神聖な〈預言者・祭司・王〉たる「メシア」であって、天皇が天皇である限り、人格においても職務においてもそれ以外のものではありません。」<sup>22</sup>との指摘が正しいと私は思います。

ここではキリスト教の、天皇賛美をするような一般リベラルとは違う要素の強調が重要に思えます。例えば、今回天皇賛美をしたリベラルには、ベンサム「最大多数の最大幸福」に端的に示される功利主義という現代世界の常識が入っていなかったのでしょうか。例えば、天皇の公務である「ご進講」の「ご進講者」のリストを見ますと、所謂著名なキリスト者も散見されます。天皇が人権抑圧をするならば問題だけれども、天皇が応援してくれるならば、被災地にせよ困窮者の支援運動にせよ、募金も多く集まるならば、天皇とも妥協して協力しよう、といった目的倫理がそこにあるのではないのでしょうか。しかしジョン・マッコリーがジョーゼフ・フレッチャーの状況倫理に対してしたのと同じ批判がここでできるでしょう<sup>23</sup>。それに対して聖書の倫理は、100匹の羊のたとえ等に端的に現れますが、少なくとも「最大多数の最大幸福」ではないと思います。

ただ前回の代替わりにおいて天皇賛美をしたリベラルを批判する綿野の論

---

21 森島豊『抵抗権と人権の思想史』教文館、2020、48頁。

22 松谷好明「象徴天皇制と日本の将来の選択：キリスト教的観点から」『聖学院大学総合研究所紀要』44別冊、2009、54頁。

23 J.マッコリー『現代倫理の争点－状況倫理を越えて』ヨルダン社、1973、43～45頁。

文に、それが神学論文ではないとしても<sup>24</sup>、気になる点もあります。それは綿野が結論として「ヘーゲルが君主の『尊厳』を『無根拠』さに見るならば、私たちがまた『非有機』的な『人民』にこれまた『無根拠』に依拠しなければならない」<sup>25</sup>とする点です。なぜ「人民」であり「天皇」ではないのか、あまりにも偶然的に過ぎる気がします。

それはヘーゲルがベースにある、つまりヨーロッパ的観念論、結果として精神主義に至るギリシア的形而上学、本質主義が反転してでも基礎にあるからではないでしょうか。つまりアドルノやブルデューがしたハイデガー批判や本質主義批判にあるように、何か1点の真理があり、そこから敷衍してすべての政治システムや思想の言説が表現できるかのように考える欠点がそこにないでしょうか。神学的に言えば、モルトマンまでのヨーロッパ神学と、ラテンアメリカやアジアの解放の神学の違いです。それはこれまで述べて来た第一の類型も、第二の類型も同じです。つまり唯一の固定化された真理である聖書の神から他を全て並び替える第一の類型と、人権や平和を一つの固定化された真理として、今が良ければ戦前の歴史も無視するように天皇賛美もする第二の類型です。

そうではなく、第三の類型として、身体性をもった、延長される、そして未決の歴史という啓示をもった、点ではなく線としての、物語としての真理や神理解という、解放の神学以降、物語の神学などの神学類型による天皇制批判もまた求められると思います。それについて以下、述べていきます。

---

24 何を神学(的)論文と言うかは、神学の定義によるだろう。芦名定道が『現代神学の冒険』(新教出版社、2020)で「『神学』の範囲であるが、本書では『神学』の範囲をあまり狭く限定しないという方針がとられる。むしろ、『キリスト教思想』として広めに設定し、通常は、神学者として分類されない思想家も必要に応じてクローズアップする。これは、『神学』とはほかの諸学問から孤立した知的営みではなく、むしろ、多様な諸学問との相互連関の中でこそ学として存在可能と考えるからである」(21頁)と述べるのと同じ立場に本論は立つ。綿野の論文には神学的用語はほぼ見られず、本人のキリスト教との関係も筆者は知らないが、キリスト教誌である『福音と世界』に掲載され、他の記事との関係の中でその号の構成を支えているというだけでも、クローズアップするに相応しいと考える。

25 綿野、上掲書、29頁。

### 3. 日本のアイデンティティ・物語・歴史としての天皇制と、 神の物語・歴史による批判

こうして3番目に注目するのは、日本のアイデンティティ、つまり日本とは何か、日本人とは何者かに答えを与えるものとしての天皇制であり、物語、歴史、文化、そしてこのパネルの言葉で言えば、身体としての天皇制です。

天皇制は戦前も戦後も日本の国体だと言われることがあります。国体、国の身体ですが、ペリー来航以来現代的な意味での使用が始まり、最終的に教育勅語で「万世一系の皇統を機軸とす政教一致体制」の意味で使われるようになったと、米原謙は言います<sup>26</sup>。ロバート・リーは国体を（national polityではなく）national identity と訳し、「天皇を神として敬愛し、創造神としての太陽神の子孫であると尊敬することは、神々や自然によって永遠に祝福される聖なる共同体に加わっているというアイデンティティを日本人に提供する」<sup>27</sup>と言います。これでは一見日本がまだ近代化されていないようにも思えますが、これこそが日本が欧米に対抗するために選び取った近代化であったとリーは言います。競争力をつけるため日本とは何か、日本人とは何者かを定める必要のために、当時は実際的な影響力が低かった天皇を利用して国体を定める。伊藤博文等が、ヨーロッパのキリスト教国というアイデンティティに抗する事ができるよう、日本の宗教・文化体系をつくる。その際、江戸時代まで仏教徒であった天皇家を神道に変えさせる。

そして物語も展開する。戸村政博はその物語の核心部分とも言われますが、『日本書紀』にある「八紘(あめのした)を掩(おお)ひて宇(いえ)と為むこと」という言葉、つまり八紘一字の物語がヤマトの「救済史」の中核的ケリユグマであると言います<sup>28</sup>。もともと『日本書紀』では国内を一つにするといった意味をもつ言葉を、大東亜共栄圏をつくり、さらには世界を天皇のもとに統一す

---

26 米原謙『国体論はなぜ生まれたか』ミネルヴァ書房、2015、39頁。

27 リー、上掲書、170頁。

28 戸村政博『THE YASUKUNI INSIDE OUT』『総説 実践神学』日本基督教団出版局、1989、432頁。

るのが日本の物語、そのアイデンティティだと展開した訳です。こうして新しいアイデンティティは創られ、日本独自の「近代化」は進みました。

このような天皇の物語と、聖書の物語は、どのような関係にあるのでしょうか。解放の神学系の、例えば韓国の民衆の神学の徐南同は「二つの物語の合流」について語ります<sup>29</sup>。聖書の物語に、民衆の物語が合流し、一つの物語をつくる。

ここには第1の類型を超える広さがあります。その一方で第2の類型の様に、「天皇良い人論」で聖書の物語と天皇の物語の合流が出来てしまうのでしょうか。

もし真理を今、目の前の1点に収斂させるならばそのような合流をさせてしまう立場もあるかもしれません。しかし線としての神を、善や真理を捉える時、つまりこの物語が歴史の中で、どこから来たのか、そしてどこへ行くのかを見て、そこに一つとなる方向性が見えなければ、局面だけが一致しても合流は出来ない訳です。戦争の道から流れてきた天皇制の物語は、やがて次の戦争や差別の物語に移る危険性がぬぐえないからです。だから天皇制の物語と、今の段階では、聖書の物語との合流は私には不可能にしか思えません。

物語の神学では、民衆の神学の「合流」を「受容」と呼びもしますが、その物語を問題として拒否する「ブロック」ということも起こると言います<sup>30</sup>。聖書の物語と天皇の物語が合流するには、まずは戦争責任告白をはじめ、いくつもの悔い改めのプロセスがその物語に不可欠に思えます。ここに3番目の神学的批判の論拠があります。

このようなスタイルを含み持つかもしれない、二つの、しかし対照的な神学的言説を紹介して終わります。

一つは、佐藤優が『イスラエルとユダヤ人』の中でこう述べている箇所です。佐藤は原始福音キリストの幕屋の財津正彌の名を出しながら、こう記します。「マサダの要塞で殉教した人々が、時空を越えて財津先生の前に現れたのです。

29 徐南同（金忠一訳）『民衆神学の探求』新教出版社、1989、59-115頁参照。

30 東方敬信『文明の衝突とキリスト教』教文館、2011、174頁。

このとき財津先生は、大東亜戦争で祖国日本のために命を捧げた少年航空兵たちのことも思い浮かべたと思います。私がイスラエルの人々に深く感謝していることがあります。それは、イスラエル人の愛国心を知ることを通じ、私が日本人としての愛国心を再発見したことです。<sup>31</sup>さらに「象徴を通してしか、宗教が本質を表現することができないからです。宗教だけではありません。日本国家を成り立たせる根本を伝統的な言葉で國體と言います。わが日本の國體も、天皇陛下という象徴を欠いて語ることはできません<sup>32</sup>と述べます。ここには二つの物語の「合流」あるいは相互の「受容」が起っています。

しかしこの「合流」は不可能であると私は考えます。それはイスラエルのマサダイデオロギー<sup>33</sup>という物語が、少なくとも新約聖書の物語、あるいはヘブライ語聖書と新約聖書を一連の物語として読むとき<sup>34</sup>のヘブライ語聖書の物語とは一致はしないからです。それは同時代に、後にマルコ福音書を形成していく共同体等が主戦派ではなく和平派となる道を選んだこと<sup>35</sup>にも明らかでしょう。

その一方で、上村静はこう記しています。「天皇が人間であることはだれもが知っているのに、『神』の仮面をかぶっている。それはあからさまな『偽の神』であり、偶像である。『まことの神』を受け入れる者は、偶像を認めない。

(中略)『まことの神』と言ったが、それは信者に永遠の生命を、非信者に地獄の苦しみを与える『キリスト』ではない。『まことの神』は創造神であって、あらゆるいのちを生かすはたらきである。(中略)『まことの神』がいのちを生かそうとしているのに、それを奪う者がいるのだから、失われたいのちに寄り添い、それを回復させるためにはたらくこと、その営みの中にこそイエスに

---

31 佐藤優『イスラエルとユダヤ人』角川新書、2020、357-358頁。

32 同書、371頁。

33 紀元後74年頃にローマ軍に取り囲まれユダヤ人が敗れたマサダ要塞の跡で、現在もイスラエル軍の初年兵は訓練を受け、再び滅びたくなければアラブ諸国に取り囲まれている状況を突破するように教育される、その際の考え方。

34 これは置換神学的立場ではない。拙稿「パレスチナ問題とキリスト教、そして日本」『神学論集』第78巻、第1号、2021、23-56頁参照。

35 大貫隆『マルコによる福音書注解Ⅰ リーフ・バイブル・コメンタリーシリーズ』日本基督教団・宣教委員会、1993、14-18頁参照。

よって啓かれた『救済』が見出されるだろう - 鎮魂慰藉は、天皇の『象徴としての行為』ではなく、われわれの務めなのだ。そのとき『キリスト』という言葉は、『人間イエス』と『まことの神』を象徴するようになる。<sup>36</sup>と言います。ここでは第一の類型は「まことの神」と「キリスト」を区別する事で避けられています。同時に、人間イエスにつながる歴史の中に生きる事で、神一般や善一般を超える、新しい意味での「キリスト」を浮かび上がらせることで、第二の類型の課題も超えようとしていると言えないでしょうか。この意味でのキリストに自らのアイデンティティを重ねる時、キリスト（教）の身体化が天皇制の批判的論拠の第三の類型として成立するのではないのでしょうか。

以上、宗教としての天皇制と神の超越による批判、社会的制度としての天皇制と神の内在による批判、そして日本のアイデンティティ・物語・歴史としての天皇制と神の物語・歴史による批判という3つの類型とその課題を見てきました。実際には一つの神学的言説の中にはこれらの類型が組み合わせられているでしょうから、それらの可能性と課題を認識することで、より適切で、「統治システムとは異なる水平的な社会関係を創出しうる」天皇制に対する批判的言説が形成されることでしょう。