

近代日本の「信教の自由」

——世俗化ではなくライシゼイション——

林 淳

第一章 日本における世俗化理論の受容

日本における世俗化理論の受容についての歴史的な回顧から論述をはじめたい。一九七〇年代から八〇年代にかけてブライアン・ウイルソン、トーマス・ルックマン、ピーター・バーガー、カール・ドベラーレなどのヨーロッパ出身の社会学者による世俗化理論が、日本にも紹介された。一九七八年、東京で開かれた国際宗教社会学会議の特別大会では、ウイルソン、ルックマン、ドベラーレが来日し、世俗化に関わる発表を行った。幸い私は、その大会で彼らの発表を聞いた経験がある。日本の研究者は、それ以前から世俗化理論を熱心に勉強していたが、日本へ当てはめる

のは難しいと考えていた。一九七八年の特別大会は、そのことを再確認する機会になったと私は思う。日本に世俗化理論を紹介してきたヤン・シンゲドゥは、世俗化理論に接した日本の研究者の態度は、「躊躇ととまどい」であったと表現している¹⁾。

具体的に当時、日本の研究者が語っていた意見を、三つほどあげてみよう。一つに、日本の宗教は仏教であれ神道であれ、世俗権力に従属しており、もともと世俗的のものである。世俗的なものが世俗化するはずはないという意見である。二つに、中世ヨーロッパのキリスト教のような「聖なる天蓋」は日本の歴史には見出すことはできず、歴史的な前提があまりに違うという意見である。三つに、第二次

世界大戦後の、新宗教が出現した「神々のラッシュユアワー」の状況は、世俗化理論では理解できないという意見である。この三つの理由以外にも、さまざまな意見が出された。しかし結論は類似していて、世俗化概念はあくまでもヨーロッパのキリスト教社会に特有な現象を説明する概念として提示されたのであるから、日本の近代社会には適用が困難だというものであった。一九七〇年代末から日本で盛んになる新宗教研究は、私の観察によれば、世俗化理論への対抗意識や反発をもった、当時の新世代の研究者によって遂行された領域であった。つまり、同時代に多数の新宗教が出現し、なかには巨大教団になるものもある時期であったから、世俗化の過程は日本では実感できなく、日本には当てはまらないと理解されていた。以上のような研究史を回顧してみると、シンゲドウの「躊躇ととまどい」という表現よりも、厳しい言い方も可能である。つまり、日本の研究者は世俗化理論をまじめに勉強し、まじめに勉強した故に、世俗化概念の適用を拒否した。

本論文は、世俗化理論の近代日本への適用は困難だという、かつての日本の研究者の否定的な結論を継承してい

る。新宗教がつきつきと興隆し、在家の仏教運動が起つた日本の近代において、世俗化理論を直接に適用させることは無理だと私も考える⁽²⁾。しかしだからと言って、近代日本では、宗教復興があつたとか、伝統的な宗教がそのままに継続したとかいいうのは、事実を無視した暴論であろう。たとえば一八六八年に政府が出した神仏分離令、それをきっかけにした起つた廃仏毀釈は、仏教界に大打撃を与えて、消滅した寺院は多くあつた事実を忘れることはできない。政治権力の強制力によつて従来⁽³⁾の宗教史は、消滅を含む不可逆的な変化を体験した。私は、近代初期の日本の宗教史を対象化する上で、政治権力の強制力が宗教史に与えた打撃を重視し、世俗化ではなくライシゼーションという概念を使いたい。フランスのライシテは、共和制勢力とカトリック勢力との対立や交渉の過程のなかで形成された政教分離の理念であるが、私は、国家の強制力によつて外部からライシテが推進されてきたことを重視する。この論文では、国家の強制力によつて起る近代の国家と宗教の関係の変化を、かりにライシゼーションと呼ぶことにしたい。ライシゼーションという用語を使うからといって、近代フ

ランスのライシテと同じことが、近代日本でも起こったという意味ではない。

世俗化概念は、社会学的概念であるゆえに、近代化に伴い社会の内部で自動的に起こる宗教の変化と理解されていることが多い。そこでは近代国家の強制力が無視される傾向があった。私は、近代への転換期において政治権力が、強制力を使って宗教界に介入し、宗教界を編成し、世俗的な公共空間を作り出すように努めた過程を描くために、世俗化ではなくライシゼイションという概念を使いたい。以下の論述では、近代日本のなかでも明治維新から教育勅語の制定までの期間に限定して、ライシゼイションの過程を描くことにしたい。

日本の近代への歩みは、他の非西洋の地域と同様に、西洋の列強国との出会いの衝撃をきっかけとしたものであった。それは、一九世紀以降の西洋の列強国が競合する国際的なアリーナに、日本が参加したことを意味していた。そこでおこった紆余曲折した過程を、世俗化概念で描くことは不可能に近い。日本の近代初期における宗教の変化は、国家が行使した強制力によって引き起こされたものであつ

た。おそらく、どこの地域においても、近代初期の国家が断行した政策が、伝統的宗教の地勢図の変化に及ぼした影響は大きかったと私は予想している。

第二章 文明化への道のり

宗教戦争と混乱を経て、西洋では国家間の紛争、通商、外交を規律する法として、国際法が生み出された。一九世紀の国際法においては、文明・半開・未開という三つの地域が想定された。この三分法は、一九世紀の西洋における通念であった。国際法学者のジェームズ・ロマリーは、文明を基準にして人類を分類して、文明化された人間 (civilized humanity) 、粗野な人間 (barbarous humanity) 、未開の人間 (savage humanity) の三種に分けていた。⁽³⁾ この人間の分類が、そのまま文明・半開・未開という地域の分類になった。第一に、西洋の列強国のような主権国家の地域。主権国家の条件としては、政治体制、国家の継続性、領土の確定、独立性などがあつた。国際法によれば、西洋の主権国家の間では対等・平等の関係が保障されていた。第二に、西洋的な主権国家でも植民地でもない地域で

ある。半開の国と見られて、部分的政治承認しか与えられなかった。西洋の列強国が不平等条約をむすんだ相手のアジア、アフリカの独立国であった。具体的にはイラン、エジプト、トルコ、中国、タイ、日本などがそれにあたった。第三に、有力な支配統治者がいない無主の地域。それは、西洋の列強国によって植民地化された地域であった。

一九世紀以降、西洋の列強国が、中国、日本に折衝しはじめ、東アジアにおける近代がはじまったといえる。アヘン戦争は、中国の開国と半植民地的な状況をうみだす事件であった。一八五三年にアメリカ東インド艦隊司令長官であるペリーが日本の浦賀に来航し、開国を要求したときに、日本の近代が幕開けした。非西洋の諸地域においては、西洋の列強国が激しく扉をたたき、開国、あるいは植民地化を要求したことは、衝撃的な出来事であった。日本にとっては、西洋の列強国との不平等条約を改正して、日本を対等な主権国家として認知させることが、国家的な悲願となった。一九世紀後期に東アジアで主権国家の建設をめざし西洋化を試みたのは、中国、日本であった。二つのライバル同士の競争は、ついに日清戦争勃発となるまでエ

スカレートした。日本は、憲法をはじめとして西洋的法体系を確立し、日清戦争、日露戦争を勝ち抜いたことで、主権国家の認定を西洋から獲得することに成功した。

ペリー来日以降、西洋の列強国との条約をめぐる論争が日本国中に沸き起こり、討幕派と佐幕派との抗争は激化して内戦となった。一八六八年に樹立した新政権は、伝統的な封建的な制度の解体と、西洋の制度や文物の導入を行った。宗教に関する法令も、矢つぎ早に出されることになった。神仏判然令が出されて、神社から仏教的要素を排除することが命じられた。その結果、廃仏毀釈が各地でおこった。江戸幕府は、身分制度を社会の根幹に置いていたが、政府は身分制度を解体し、平民を創出しようとした。同時に政府は、西洋に倣い、初等教育を導入しようとした。政府は、江戸時代以来培われた僧侶の教育者としての力量を再利用しながらも、他方で初等教育から僧侶をできるだけ早く排除しようと試みた。一八七一年に上知令が出されて、寺院、神社が保有していた土地は、国有地化されることになった。寺院、神社は法令上、土地の保有者ではなくなった。一八七二年の僧侶の肉食妻帯を容認する法令

が出て、僧侶は特別な人ではなく、普通の平民になった。僧侶は、納税も兵役の義務も負うことになる。このように新政府は、仏教が持ってきた公的役割や身分的な特権を廃止し、公共空間から仏教の影響を排除しようとしていた。

日本は開国すると、海外からキリスト教宣教師が新たに日本を訪れた。一八七三年には、江戸時代には禁止されていたキリスト教が黙認された。キリスト教宣教師と僧侶が論争し、互いを批判する事件が起こっていた。一八八九年の帝国憲法の第二八条における信教の自由の規定によって、キリスト教者は、キリスト教を信じる信教の自由は認められたと感じた。しかし翌年には教育勅語が出されて、忠孝愛国の教えを説いた教育勅語が、学校で奉読されるようになった。キリスト教徒の内村鑑三は、教育勅語の奉読の折に、礼拝をしなかつたことで非難を受けて、教師を辞さなくてはならなかつた。これをきっかけにして教育勅語を背景とする国家主義と、キリスト教徒の間で論争が起こった。

以上のような歴史的な事件を拾い上げていくと、新来のキリスト教も、仏教と同様に政府にとつては歓迎すべき存在ではなく、社会のなかに存続してもよいが、公共空間に

関わるべきではないものと見なされていたことがわかる。近代日本の公共空間は、政府の機関、学校、軍隊、医療などに代表されるが、いずれも脱・宗教化した世俗的な空間であつた。それは、政府が伝統的であつた仏教や神道、新来のキリスト教の影響を排除し、意識的に作りあげた世俗的な公共空間であつた。

第三章 シュタインとグナイストの国教論

つぎに信教の自由について考察してみよう。帝国憲法を起草した一人である伊藤博文の見解をたどりながら、信教の自由に関する帝国憲法の規定を見つめる。彼は、ドイツに行き、ロレンツ・フォン・シュタイン⁽⁴⁾、ルドルフ・フォン・グナイスト⁽⁵⁾という当代の一流の法学者のところへ学んだ。ドイツの法学者は、伝統宗教であるところの神道、仏教も利用すべきだという見解を出していた。二人の学説は、同じ立場ではないが、国教を定めるべきだという点では一致していた。

シュタインは、伊藤がドイツに行き、憲法について講義を受けた碩学であり、その後も多くの政治家が伊藤の勧め

で、シュタインのもとを訪れ、教えを受けている。もともと日本についての造詣が深かったシュタインは、日本の政治家と対話する中で、日本に関する知識を集めて、思索をふかめた。日本の政治体制が、天皇を中心とするものになることも十分に知っていた。神道が、古来の宗教としてあつたことを熟知していたことは、シュタインのつぎのような言葉からうかがうことができる。

御国ニハ開闢以來相伝ノ神道アルニモ拘ラズ、儒教佛法等渡来シ、爲メ神道ハ他ノ輸入教ニ侵蝕セラレ、本根枯衰シテ枝葉繁栄セル者ナラム。而シテ中世ハ人民敦樸質直淡泊ナル境界ニシテ、宗教ノ熱心薄弱ナルヲ以テ、三教ノ軋轢シタル一大兵乱ハナカリシナラム。不審千萬ノ至ナリ。欧州ハ爲メニ幾多ノ禍変戦争アリシナリ。

これに続けてシュタインは、以下のように神道を国教とすべきだという見解をしめす。

就テハ神道ハ御国ニテ団体ヲ維持スルニ必要ナルヲ以テ、之ヲ宗教ノ外ニ立テ、国家精神ノ帰嚮スル所ヲ指シ、儒佛及西洋諸教等ハ、人民自由ノ思想ニ任セ、

法律ノ範囲内ニ於テ之ヲ保護シ、教義上固ヨリ之ニ干渉スベカラズ……神道ハ宗教ノ外ナル国家ノ礼典トシテ人民ニ之ヲ執行セシメ、宗教ハ之ヲ各自ノ自由ニ任放スベキナリ。

このシュタインの見解は、戦前の国家神道の特徴をよく言い表している。シュタインの意見が、日本の政治家に影響を与えて、国家神道の形成に一因となったのか、日本の政治家から国家神道のプランを聞かされて、それをシュタインが肯定したものかは、判然とはしない。シュタインにとっては、神道を宗教外におくことと、神道を国教化することは矛盾することではなかった。それでは、なぜ神道は、他の宗教よりも優れているのか。シュタインの答えは、つぎの通りである。

東洋亜細亞ニ於テ専ラ行ハル、所ノ宗旨ノ如何ヲ鑑ミル。爰ニ三種アリ。曰ク神道、曰ク佛道及孔子ノ道是レナリ。而シテ其ノ三者各々大異アリ。神道ハ人ノ生ル、ヲ要領トシ、佛法ハ人ノ死後ヲ要領トシ、孔子ノ道ハ人ノ存命中ヲ要領トスルモノ、如シ。而シテ神道ノ説ク所ハ天地ニ人世ヲ処理スルノ神アリ。而シテ神

ノ支配人タル帝王ナルモノハ邦土ノ父ニシテ国民ハ其ノ家族ナレハ、邦土ハ帝王ノ所有ニ帰シ人民ハ帝王ノ管スル所ニ從フト云フニ在リ。故ニ神道ハ国政ニ関シテハ実ニ賞スヘキ宗旨ナリト謂ハサルヘカラズ。⁸⁾

シユタインは、天皇の立憲的な統治を前提にして、神道を国教化すべきだという見解を出している。神道を宗教外におきながら、国教化するというシユタインの提言は、一見すると矛盾しているようにも見える。しかし当時のドイツの政治状況からは、自然な発言であつた。このことは、後の章で論じたい。

グナイストは、西洋の富強の国では、必ず教会の建物があり、キリスト教が盛んであることを強調する。宗教が盛んにならないと、国家は鞏固なものにならないともいう。なぜならば、宗教は、相互に勞わり愛し、援助して四海皆兄弟という大義を教えるからである。しかしすべての宗教が博愛を説き、善であるわけではないことは、グナイストはわきまえている。とくにグナイストは、ユダヤ教、カトリックを批判する。

耶蘇宗旨ノ道徳ノ始メニ、汝ノ身ニ近キ者ハ汝ノ身ト

近代日本の「信教の自由」(林)

同ジク愛セヨト云フコトアリ。是耶蘇ノ言ナラズ。耶蘇以前ヨリアルコトナリ。然ルニ此義タルヤ我親族ノミナラズ、何人ト云ヘドモ博ク愛セラル、丈ケハ愛スルノ義ナレバ、隔絶ナル者ト云ヘドモ此博愛ノ及バザルナシ。然ルニ「イウデー」(校者曰、Judeノ義ニシテ猶太人ナリ。其教義ハ猶太教ナリ)ノ教義ニテハ、外教ノ徒ハ我身ニ遠キ者ト見タルナリ。故ニ此主義ヲ狹トス。耶蘇教ハ尤モ生活力ヲ大ニセル者ナリ。今日ハ同教ヲ奉ズルモノニ億萬アリ。耶蘇宗教ノ内ニモ、旧教ハ我宗旨ニ可成引入レテ、我宗教ヲ以テ支配セントス、頗ル勢力アル宗教ナリ。日本ニモ現ニ宗旨アリ。宗教自由ノ制ニナレバ益浸入スベシ。此宗教ノ入来リテ、此宗教ヲ以テ支配セントスルニ至テハ、不測ノ變ヲ生ズモ(校者曰、「生ズモ」トアリテ「生ズルモ」ト非ズ)知ベカラズ。是予メ大ニ慮ルベキコトナリ。日本宗旨即チ仏教ハ古キ教ニテ、耶蘇教ノ如ク著シキ明文アリテ之ヲ教ユルニ非ズト雖モ、要スルニ道徳ヲ教ユル者ナレバ之ヲ亡スコトヲ考フベカラズ。⁹⁾

グナイストは、日本では伝統ある仏教を国教にすべきだと

勧める。同時に信教の自由は保障して、外から来るキリスト教を許容すべきだと論じている。しかしカトリックには警戒するようにとグナイストは忠告する。日本にはプロテスタントを取り入れて、仏教の眠気をさませ刺激して、仏教を国教の地位につけよという。国家の公的な儀式は、必ず仏教の形式でとりおこない、仏教以外の宗教の聖職者は平民として扱うべきであるという。グナイストは、カトリックはかつてプロイセンでも禁止になった事実を付け加え、その危険性を説いた。

グナイストは、アジアの諸宗教のことをよく知っており、そのなかで仏教がキリスト教にならぶほどの歴史と道徳を有していることを認識していた。仏教僧侶が、キリスト教と交流し、そこから刺激されて僧侶の振舞いを改善していけば、「文明の進歩」になるだろうとも期待している。西洋からいきなりキリスト教を導入しても、キリスト教が西洋で作りに上げたような良い成果を得ることはできないであろうから、日本では仏教を改善すべきだとグナイストは述べている。

シュタイン、グナイストとともに、ドイツの国家の歴史

をふまえて、伝統宗教を国教にするように助言したことは明らかである。プロイセンは、プロテスタントを国教にしていたが、一八五〇年に憲法を制定して、信教の自由を保障した。信教の自由の条項はあったが、同時に国家の施設における宗教の行事は、キリスト教を基礎にするという条項もあった。つまりキリスト教が、一種の国教の位置にあることが規定されていた。彼らにとって、憲法で信教の自由を保障することが、国教を排除することにはならなかった。むしろ領邦教会制から国家教会制へという変化のなかで、寛容としての信教の自由が要請されたというドイツの歴史的な背景からして、国教制も信教の自由も、ともに存在すべきなのであった。しかし伊藤は、彼らのいう国教制の助言を採用することはなかった。国教制は、伊藤の目にはすでに時代遅れのものに見え、最先端の信教の自由を導入すればよかった。

第四章 伊藤の「信教の自由」論

伊藤によれば、西洋では国教の時代が続いており、なお国教のある国もあるが、それよりも信教の自由が広く認め

られている。信教の自由こそ、「近世文明の一大美果」¹⁰⁾である。それに続けて、伊藤は、「国教を以て偏信を強ふるは、尤人知自然の発達と學術競進の運歩を障害する者」¹¹⁾と断言する。つまり伊藤は、シュタイン、グナイストの国教制定の助言を採用せずに、信教の自由のみを重視した。

西洋であればこそ、歴史的な伝統の中で、近代の国家においても国教を維持しながら、国教を奉じない人にも信教の自由を保障しようとした。ドイツ人であるシュタイン、グナイストは、自国の経験をつまえて、日本の政治家に国教の設定を勧めた。西洋におけるキリスト教が機能してきた役割から推し量り、日本でも宗教が、道徳の源泉であり、国民統合に寄与すると彼らは想像した。しかし伊藤たちには、「国教」「信教の自由」は西洋的な概念であり、それらを西洋的なコンテキストから切り離し、日本社会に同時に持ち込むことは、混乱を生じさせる危険があると感じられた。国教制を採用し、同時に憲法で信教の自由を保障することは、「国教」も「信教の自由」も未経験な日本では、二律背反をもたらす可能性はある。伊藤は、このように考えて、国教制を受容することはできないと判断したと

思われる。そして国教制よりも信教の自由の方が、より文法的であるという認識があつて、「信教の自由」が帝国憲法に採用された。

シュタインにとつて政教一致の政治形態、あるいは神政政治は、過去の遺物であつて、近代に甦るべきものではない。近代においては、国家と宗教が別物であり、それを前提にして二者のしかるべき関係を考へるとするのが、シュタインの基本的な発想法であつた。いくらシュタインが、知日家として伝統のある天皇制や神道を賛美したところで、それは近代の国家と宗教とは別物だという近代法の基本的な原則を前提にしている。政教一致的な天皇制は、シュタインはまったく予想していない。シュタインが勧める立憲的な天皇制による統治をもつともよく理解していたのは、伊藤であつた。¹²⁾ それを実現するためには、伊藤は、シュタインの示唆した神道国教化案も、グナイストの仏教国教化案も廃棄しなければならなかつた。国内においては、元田永孚のような天皇親裁、国教制の設立を説く人たちもいた。それは、天祖の子孫である天皇が直接に政治を行い、国民はそれを受容し、天皇へ忠誠を誓うという国家

のイメージであった。天皇親裁を仰ぎ、儒教的な道徳に服従することが、元田の国教制の内容であり、その場合には信教の自由は認められない。伊藤が立憲的な国家体制を作りあげる上で、元田のような天皇親裁の神政政治論と衝突した。日本国内のコンテキストでは、神道国教化を説くことは、元田の政治構想に譲歩することであった。西洋をモデルとして立憲君主制の国家を構築しようとする伊藤にとつて、国教制採用の余地はどこにもなかった⁽¹³⁾。

帝国憲法第二八条には、つぎのように信教の自由が規定されている。

日本臣民は安寧秩序を妨げず及び臣民たるの義務に背かざる限に於て信教の自由を有す

これに関して伊藤は、「内部に於ける信教の自由は完全に一つ一つの制限を受けず。而して外部における礼拝・布教の自由は法律規則に対し必要な制限を受けざるべからず⁽¹⁴⁾」と解説している。この解説を読んでも、「礼拝・布教の自由がある」と読むか、「礼拝・布教は法律によつて制限されるべきだ」と読むべきかについては、解釈の幅があった。一九三〇年代の戦争の時代になると、国家神道が

展開し、神社参拝、靖国神社参拝が臣民たる義務とされ、信教の自由が本格的に制約された。

第五章 宗教に代替するものとしての天皇制

帝国憲法が制定され、日本はアジアではじめての立憲国家を実現した。憲法をもった主権国家としての第一歩が踏み出された。この憲法を制定する前に、枢密院で憲法の条文を検討する会議が開かれ、そこで伊藤はつぎのように述べている。

抑欧州ニ於テハ憲法政治ノ萌芽セルニ千余年独リ人民ノ此制度ニ習熟セルノミナラス又タ宗教ナル者アリテ之ノ機軸ヲ為シ深ク人心ニ浸潤シテ人心此ニ帰一セリ然ルニ我国ニ在テハ宗教ナル者其力微弱ニシテ一モ国家ノ機軸タルヘキモノナシ佛教ハ一タヒ隆盛ノ勢ヲ張り上下ノ人心ヲ繫キタルモ今日ニ至テハ已ニ衰替ニ傾キタリ神道ハ祖宗ノ遺訓ニ基キ之ヲ祖述ストハ雖宗教トシテ人心ヲ帰向セシムルノ力ニ乏シ我國ニ在テ機軸トスヘキハ独リ皇室アルノミ。⁽¹⁵⁾

西洋にはキリスト教があつて、人心を帰一される機軸に

なっているが、日本では宗教の力は微弱で、宗教が国家の機軸になることはない。代わるものとして皇室が、国家の機軸になるという趣旨である。「人心此に帰一せり」「人心を帰向せしむるの力」という伊藤の言葉は、現代語でいえるかえると、国民統合の求心力である。伝統仏教にも伝統神道にも力はなく、国民統合をなすことができる求心力は、天皇を頂点にした皇族にしかないという。

いままでの議論をまとめてみよう。一八六八年以降、政府は伝統仏教の公的役割を剥奪し、伝統仏教が持つてきた「経済基盤を削減しようとした。キリスト教は、帝国憲法における信教の自由の条文によって社会的に認知された。しかし一八九〇年の教育勅語、一八九九年の文部省による宗教教育禁止の訓令によって、キリスト教が教育制度に進出することには制約が加えられた。こうした政府による脱・伝統仏教、脱・キリスト教の政策の上に立って、天皇の大権を中核にした帝国憲法が構想され制定された。国教に代わるものとして、天皇制の登場が期待された。帝国憲法、教育勅語が確定し、脱・宗教化した世俗的性格の強い天皇制ナショナリズムが作動し始めた。

近代日本の「信教の自由」(林)

教育勅語にいたるまで伊藤博文・井上毅と元田永孚との間に意見の対立があったことは、よく知られている。¹⁶ 国教の設定という点で対立点があり、論争したが、皇室を権威化して国民的な道徳を広めるべきだという点で、見解の違いはさほどなかった。国教否定の伊藤・井上は、「宗教の代替物は皇室しかない」と考えていた。天皇親政を提唱していた元田は、高い道徳性を体現した天皇が、国民の道徳心を領導すべきだと考えていた。「宗教の代替物は皇室しかない」と言ったのは伊藤ではあるが、どのように天皇を国民統合に利用するのかという具体策の段階に議論の歩がすすめば、元田の議論に向き合わざるをえない。双方が歩み寄り協力したのは、教育勅語作成の時であった。伊藤・井上が元田に妥協して、井上、元田の二人が協力し、教育勅語をつくりあげた。¹⁷

天皇制ナショナリズムは、帝国憲法、教育勅語の制定を転機にして醸成されて、社会に広がっていった。学校、軍隊、神社が、天皇制ナショナリズムを広めるエージェントであった。日本の近代国家の場合、脱・伝統宗教化、脱・キリスト教化をはたした世俗的国家であったというの

が、私の基本的認識である。日本の場合、近代国家の強制力によって脱・伝統宗教化が押しすすめられ、その結果として世俗的国家が実現した。世俗的国家になったが故、天皇制ナショナリズムが、公共空間のなかで醸成されやすい条件が整い、国民統合の求心力として機能した。

第六章 教育勅語は宗教か？

国家神道の研究者である村上重良は、国家神道の宗教性に着眼して、近代日本を宗教的国家だと考えている。天皇制ナショナリズムが宗教化し、その主な部分を国家神道が担ったことから、日本の近代国家が宗教的国家であったという論には一理ある。村上は、つぎのように唱える。

近代天皇制国家は、現人神天皇が統治する宗教国家であり、その宗教的権威の絶対性と威信を守るために、版図の全宗教を統制し、きびしい監視を怠らなかつた。一般に、宗教はみずからの「神」を絶対化し、その教義において独自の価値観をかかげるから、いずれの宗教も、皇祖皇宗と天皇を絶対化する国家神道との間に、潜在的な緊張関係をはらんでいたといえる……

強烈な宗教国家の例に洩れず、近代天皇制国家は、全宗教を統制し、必要であれば容赦なく弾圧を加える必然性を体質的にそなえていた。公認、非公認を問わず、宗教を威嚇し禁圧する根拠は、何よりもまず、天皇の神聖不可侵の擁護という「大義名分」であった。¹⁸⁾

一九三〇年以降の対外戦争が本格化していく時期に、仏教、キリスト教、教派神道、類似宗教が弾圧の対象になった歴史を振り返ると、日本が宗教国家になったという見方は、妥当だと思われる。国家が、国内から共産主義者、過激な思想運動家、異端的な宗教団体を排斥し、均質性の高い国民統合を手に入れようとしたとは事実である。その時期の国家のあり方を、比喩的に宗教国家と言うことは可能である。とはいえ近代の日本国家が、最初から宗教国家であったとは言うのは誤りである。むしろ近代初期には、脱・宗教化した世俗的国家が形成され、その世俗的国家という容器に天皇制ナショナリズムという水がそそがれたと見た方がわかりやすい。

近年に精力的に国家神道研究をすすめている島蘭進は、帝国憲法、教育勅語の制定によって国家神道の大枠はでき

あがったと指摘した。島藪によると、教育勅語は宗教的なもので構成されている。

少なくともこの「教育勅語」が国民の道徳の基本だと思われた時代には、そういう精神、「一旦緩急アレバ」天皇の国を永遠に守る。そのために皆が命をかけて天皇に忠義を尽くすと。こういうことがここに述べられているわけです。そしてこの全体が、「勅」の言葉なんです。つまり神から下され、神祭りを続ける天皇が臣民に語りかけるといふ言葉、それを学校で全員が憶えたわけです。こういうことで、神聖である天皇がその臣民である国民に語りかける「教育勅語」というのは、国家神道にとって非常に重要な文書だったのです。これを宗教でないというのは「宗教」の定義を相当無理をして狭くしないと成り立たない。まづ世界では通用しません¹⁹。

島藪は、現代の宗教学の観点からみて、教育勅語を宗教そのものと断定している。しかし作成した井上、元田は、宗教だと考えていたであろうか。西洋的な立憲制のもので天皇の位置づけを考えていた井上が、自らが草した教育勅

語を宗教だと認識したとは思えない。元田にしても、彼が理想とした儒教的な政教一致と「祖宗の訓典」に依拠した国教は、仏教やキリスト教とは違う次元であるばかりか、神職の祭祀ともかかわりのないものであった。確かに「皇祖皇宗」「天壤無窮の皇運」といふ言葉がちりばめられているが、井上、元田にとって重要であったのは、そこに書かれた道徳内容の骨子であった。作成した当事者が、宗教だとは考えていなかったものを、宗教学者が後から宗教だと認定することは、いささか問題であろう。

島藪の解釈とは反対に、教育勅語は、井上、元田にとっては脱・宗教化した（あるいは宗教を超えた）道徳であった。仏教、キリスト教などの世界宗教、あるいは西洋近代思想に依拠しなくても、日本国の始まりから、歴代の天皇を媒介して普遍的な国民道徳が実在し、それが国家による教育の基本になるといふイデオロギー的な主張が貫かれている。国民道徳が、日本独自の由来でありながらも普遍的な価値をもつという二律背反を、「皇祖皇宗」「天壤無窮の皇運」といふ言葉を媒介にして説明されたところに特徴がある。その意味で教育勅語は、近代的なナショナリズムが

近代日本の「信教の自由」(林)

教育という公共空間の現場に入り込む回路になったということはできる。近代日本の国家が、強制力によって脱・宗教化を推進し、世俗的な公共空間を生み出したことで、誕生したばかりの天皇制ナショナリズムが学校、軍隊、神社などの公共空間に広がっていったのである。

注

- (1) Swyngeadow, Jan. 1979, "Reflection on the secularization thesis in the sociology of religion in Japan," *Japanese Journal of Religious Studies* 6: 1-2
- (2) 林淳「日本宗教学における世俗化過程」『現代宗教学』東京大学出版社、一九九二年
- (3) Lorimer, James. 1883. *The Institutes of the Law of Nations*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, p. 101
- (4) シュタインとドイツの政治的状况に関しては、末川清『近代ドイツの形成』晃洋書房、一九九六年、瀧井一博『ドイツ国家学と明治国制』ミネルヴァ書房、一九九九年、柴田隆行『シュタインの社会と国家』御茶の水書房、二〇〇六年を参照。
- (5) グナイストの帝国憲法への影響については、蜷川新『日本憲法とグナイスト談話』議会政治社、一九三九年を参照。
- (6) 明治文化研究会編『明治文化全集 四』日本評論社、一九九二年、五一四頁。史料の引用に際しては、旧字を新字に改めたところがある。以下、同様。
- (7) 同書、五一四〜五一五頁
- (8) 堀口修『明治立憲君主制とシュタイン講義』慈学社、二〇〇七年、一三一〜一三二頁
- (9) 注(6)と同じ、四五七頁
- (10) 伊藤博文『憲法義解』岩波文庫、一九四〇年、五九頁
- (11) 同書、五九頁
- (12) 注(4)の瀧井本、一二三頁
- (13) 元田と伊藤、井上との論争や接近については、沼田哲『元田永孚と明治国家』吉川弘文館、二〇〇五年に詳述されている。
- (14) 注(10)と同じ、六〇頁
- (15) 枢密院編『枢密院会議事録』第一巻、東京大学出版会、一九八四年、一五七頁
- (16) 教育勅語の形成過程については、森川輝紀『教育勅語への道』一九九〇年、三元社を参照。
- (17) 同書、一五九頁
- (18) 村上重良『天皇制国家と宗教』講談社学術文庫、二〇〇七年、一九四〜一九五頁
- (19) 島蘭進『国家神道と戦前・戦後の日本人』河合文化教育研究所、二〇一四年、一九〜二〇頁