

近代政教関係研究についての一試論

―「国家神道」論を超えて―

新 田 均

□ 要 旨

村上重良氏の所謂「国家神道」論は、今日破綻に瀕している。しかし、全体的なイメージとしては生き続けている。このような状況に対して、これまでの諸学者の研究成果と私自身のボーリング調査的な研究の結果とから想定される分析視角と、現時点で私が描いている分析対象についてのイメージの素描とを、「作業仮説」として提示することが本稿執筆の動機ならびに目的である。

近代政教関係研究についての分析視角としては、(1) 政府と「宗教」との関係、(2) 外国の制度および実態との厳密な比較、(3) 多角的な視点からの考察、の三つを提起した。そして、近代日本政教関係の完成の時期を明治三〇年代と仮定し、この時点における制度を公認教制度の一種と見て、その素描を試みた。

□ キーワード

近代日本 政教関係 国家神道 公認教制度 宗教

はじめに

従来、近代日本の政教関係を論ずる場合の大前提とされてきた村上重良氏の所謂「国家神道」論は、今日破綻に瀕している。このような認識は、それを公言するかどうかは別として、専門の研究者の間では主張の違いを超えて共有されている¹。それにもかかわらず、この術語が使用され続けているのは、他に代わるものが無いからである。屋根が破れ、柱が腐り、床が抜けた家であつても、他に引越す家がない以上、そこに住まざるを得ないようなものである。

代るものが無いのは、近代日本の政教関係に関する実証的な研究が、全体像を描き出せる程には進展していないからである。村上氏の議論は演繹的方法によつて組み立てられている。これに対して、村上氏の議論を批判する研究者たちの多くは、帰納的方法に依拠している。帰納的な方法に依拠する者にとつて、自ら十分と思える程に問題や事実に検討を加える前に全体像を提示することは、自己否定となりかねない。したがつて、躊躇せざるを得ないのである。このような事情の下で、「国家神道」論は、それが依拠する事実や解釈について、事実無根や重大な誤りを幾つも指摘されながら、全体的なイメージとしては生き続けているのである。それだけではなく、訴訟事件の判決の基礎となる歴史認識にも影響を与えてさえている。

こうした状況の中で、研究者としての良心に背くことなくイメージの訂正を主張するためには、どうしたらよいか。それは、これまでの諸学者の研究成果と私自身のポーリング調査的な研究の結果とから想定される分析視角と、現時点で私が描いている分析対象についてのイメージの素描とを、「作業仮説」として提示することではないかと思われる。これが本稿執筆の動機ならびに目的である。

一、いくつかの分析視角の提示

(1) 政府と「宗教」との関係

一般に政教関係と言えば、政治と宗教という理念同士の関係、または政府と教会(宗教団体)という組織同士の間を指すとされている。けれども、近代日本の政教関係の特質は、それが政府(組織)と宗教(観念)との関係であったことにある。言い換えれば、政府という一定の明確性をもった主体と、宗教という必ずしも内包と外延のはっきりしない観念との関係であった。それ故に、その形成過程には、必然的に、政府による「宗教」の確定という作業を伴わざるを得なかつた。この確定作業と信教の自由・政教分離原則の採用・導入とが同時進行したところに、近代日本の政教関係に特有な困難さと、現代から見ての理解の難しさがある。これが近代日本の政教関係に関する私の基本的な見方である。

明治政府という存在が一定の明確性をもった主体であるという見方に対して異論を差し挟む読者は余りいないと思われる。したがって、近代に日本において、「宗教」が「必ずしも内包と外延のはっきりしない観念」であつたということについて説明したい。

「宗教」という言葉(観念)は、日本人にとっては自明性を欠いたものであつた。何故なら、類概念を表す「宗教」は近代以前の歴史過程の中から自然発生的に生まれたものではなく、まして、庶民レベルまで定着したものではなかつたからである。それは「Religion」の訳語として登場したために、近代初期の日本人にとって、捉え難いものだった。

近代政教関係研究についての一試論―「国家神道」論を超えて―(新田)

キリスト教を基準としていることは間違いないが、それでは日本の「宗教」のどれが、あるいはどの要素がそこに含まれるのかということになると、受け止め方は各人各様であった。このため、盛んに「宗教」についての議論が行われ、様々な定義づけが試みられた。⁽²⁾

同様に、宗教の自由や政教分離という言葉（観念）も当時の日本人にとっては馴染みの薄いものであった。しかし、近代化し、欧米諸国から同質の国家と見做されることによって、独立を維持しようとする明治政府にとって、これらの原則は理解し、承認し、実現しなければならぬものであることが、次第にはつきりとしていった。ところが、その対象である「宗教」そのものが、当時の人々にとって自明のものではなかった。したがって、これらの原則を受け入れるということは、同時に、これらの原則の対象たる「宗教」なる言葉（観念）の具体的適用の内包と外延とを、政府として確定するという作業を行わなければならないことを意味していた。⁽³⁾

学問研究が深化し、それが浸透して国民の間に合意が形成されるのを待つて、それから政策を考へるといふような悠長なことを言つていられる状況ではなかつた。政府は近代化を急ぐ中央集権国家の主体として、宗教の自由・政教分離原則の導入を待つた無し⁽⁴⁾の課題として突き付けられ、否応なしに、自らと対照される「宗教」なるものを確定しなければならなかつた。そして、「宗教」についての確たる観念と国民的合意とが存在しない以上、その作業は、政府自らが持つ諸目的の優先順位と、歴史的に形成されてきた当時の民衆の意識とが調和する地点を模索するという方向で行われざるを得なかつた。

しかも、「宗教」そのものの、宗教の自由の対象としての「宗教」、政教分離の対象としての「宗教」、さらに法人格の主体としての「宗教」とは区別されなければならぬという認識も希薄であつたため、その作業は勢い錯綜したものとならざるを得なかつた。⁽⁴⁾

このように考えると、近代日本の政教関係を時間の流れに沿って記述する場合、即ち歴史的に研究する場合には、一、信教の自由・政教分離原則の導入過程とは、すなわち政府による「宗教」の具体的適用の内包と外延との確定過程であった。

二、「宗教」そのもの、信教の自由の対象たる「宗教」、政教分離の対象たる「宗教」、法人格の主体たる「宗教」の間に区別が存在することは明確には意識されてはいなかった。

三、今日の我々の「宗教」観は、近代における試行錯誤の結果として形成された歴史的産物である。という認識を基本とすべきではないかと思われる。

ところで、歴史的（通時的）研究と相補い合う関係にある体系的（共時的）研究を行う時点を一応設定しなければ、視角の提示としては不十分であろう。それは何時に設定すべきであろうか。これについては、明治三〇年代に設定することにしたい。その理由は、先行研究がほぼ共通してこの時期を、近代日本の政教関係が一応完成した時期としてきたことにもよるが、維新第一世代による「宗教」の具体的適用の内包と外延との確定作業がほぼこの時期に終了したと考えられるからでもある。そして、これ以前が確定過程、これ以降が第二世代の進出による変容過程として捉えられるのではないかと思う。

(2) 外国の制度および実態との厳密な比較

今日における類型論の意義と問題点

近代政教関係研究についての一試論―「国家神道」論を超えて―（新田）

今日、政教関係の類型論の観点から近代日本の政教関係が論じられることは希である。敷衍すれば、この事實は、ほとんどの研究者の頭の中で「外国との比較」という観点が欠落していることを意味している。ということは、研究者の思い込みによって、さまざまな事実が万邦無比とされてしまう危険性があるということである。これはこの分野の研究における重大な欠陥である。外国に一切言及することなく「国家神道」を「世界の資本主義国では類例のない、特異な国家宗教」（『国家神道』岩波新書、一九七〇年、一一九頁）であると断定する村上重良氏の論はその典型である。

もちろん、外国との比較ということを念頭に置いている研究者が皆無なのではない。けれども、少数ながら十分な研究がなされているとも言えない。次に、いくつかの例を取り上げて、その意義と問題点について論じることにする。

① 佐藤幸治氏の場合

論文はともかくとして、憲法の教科書において、政教関係の類型が説明されることはほとんどない。あつたとしても、それは日本国憲法下の政教関係を説明するためであつて、帝国憲法下の政教関係を説明するためではない。敢えて例外を指摘するとすれば、佐藤幸治著『現代法律学講座5・憲法【第三版】』（平成七年、青林書院）くらしいものがある。しかし、そこで説明されている事柄については、術語の定義と比較基準の曖昧さという点で問題が多いように思われる。記述内容は、次のようなものである。

個人の信教の自由の保障の問題は、歴史的にみて、他面では、国教の取り扱いをめぐる問題でもあつた。この国教問題の処理の仕方には、大別して、国教制度を温存しつつも、他の宗教に対する寛容性を保持しようとするもの（A型）（例、イギリス）、国教の存在を認めず、国家と宗教との分離を徹底しようとするもの（B型）、国教を認

めるわけではないが、国家と宗教団体との一定の協力関係の存置を前提とするもの（C型）（例、ドイツ、がある。さらにいえば、B型には、宗教に対して友好的立場に立つて分離をはかろうとするもの（例、アメリカ合衆国）と、宗教に対して敵対的立場に立つて分離をはかろうとするもの（例、かつてのフランス、ソ連邦等々）とがある。明治憲法下では、神社神道は宗教ではないという前提において事実上国教的待遇をうけたが、「神道指令」のあとをうけて制定された日本国憲法は、政教分離の原則を明示して（二〇条一項後段・同条三項・八九条）、B型によることを明確にする。（四九八―九頁、傍線引用者）

まず、定義の曖昧さという点について言えば、最大の問題点は、この部分の記述の核心である「国教」である。曖昧というよりも定義が全く示されていない。したがって、「個人の信教の自由の保障の問題は、歴史的にみて、他面では、国教の取り扱いをめぐる問題でもあった」という場合の「国教」と、「国教問題の処理の仕方」「国教の存在を認めず」「国教を認めるわけではないが」という場合の「国教」と、「神社神道は宗教ではないという前提において事実上国教的待遇」という場合の「国教」が、同一の定義の下にある術語なのか、それとも、別の術語、すなわち、誤解を避けるためには表現を変える必要のある術語なのか、読者としては理解に苦しむ。故に、明治憲法下の神社神道は「国教問題の処理の仕方」の類型の中に位置付けられているのかどうかも明確ではない。

次に、比較を行う場合に必要な基準の統一という点でも問題がある。正確な理解のためには、過去と現在、法制上と事実上、外国と日本、を明確に区別した上で、それぞれの中心テーマにしたがって、他の要素を適切に組合せる必要がある。ところが、この記述には、これらの要素に配慮して、適切な比較を行おうとする注意が欠けているように思われる。

「個人の信教の自由の保障の問題は、歴史的にみて、他面では、国教の取り扱いをめぐる問題でもあった」との部

分は、〈過去〉のことを、〈法制上と事実上〉との区別をつけずに、おそらく〈外国〉を中心にして記述している。続く「この国教問題の処理の仕方には」以下の部分においては、〈主に現在〉の、〈法制上〉の、〈外国〉のことが記述されている。「明治憲法下では」以下の部分では、〈過去〉の〈事実上〉の〈日本〉が、〈現在〉の〈法制上〉の〈日本〉と比較されている。したがって、全体としては、〈過去〉の〈事実上〉の〈日本〉が、〈現在〉の〈法制上〉の〈外国〉と、〈現在〉の〈法制上〉の〈日本〉との双方に挟まれて、比較されるという体裁になっている。これはどう考えてもおかしい。

比較という方法によって、帝国憲法下の〈事実上〉の政教関係を理解しようとするならば、まず比較されるべきは、〈当時〉の外国の〈事実上〉の政教関係でなければならぬ。また、日本国憲法の〈法制上〉の原則と比較されるべきは、帝国憲法の〈法制上〉の原則でなければならぬはずである。さらに、正確を期するのであれば、近世の法制も視野にいれなければならないだろう。⁶⁾

② 平野武氏の場合

帝国憲法下の政教関係を「事実上の国教」と認定する論者は多い。しかし、それでは「事実上の国教」と「形式上の国教」とは、どのようにして区別されるのかを論じている研究者はほとんどいない。平野武氏の論文「近代天皇制国家の政教関係」（日本近代法制研究会編『日本近代国家の法構造』木鐸社、一九八二年）は、その希な例外である。

平野氏は「最も一般的であると思われる分類」として次のような分類を紹介している。

政教合一制度—国家と宗教団体とは別体であるが、ひとつの意思により統治される。それ故唯一の宗教が全国

民を支配する。この制度は、教会（宗教団体）の長が世俗の支配者の上位にあり、教権が国家に優越する教国制度（中世ヨーロッパのローマ教会の支配を想起せよ）および国家が最高の権力者であり、国家が教会を支配する国教制度に分かたれる。国教制度においては、ひとつの宗教を国家の宗教とし、国民にその信仰を強制し、国家は国教に対して多大の特権保護を与え、他の宗教を禁圧あるいは抑圧するのを常とする。

公認制度―国家は自国内の宗教の中から一種または数種をえらび、これを公認し、特別保護を与え、他面行政上の監督を行い、その助長発達を期す。公認宗教は通常、公法人であり、公認宗教団体の事務を国家の事務と認め、その実行を宗教団体に委任する（国教制度と類似）。公認宗教以外の宗教は私法人と同様に扱う。信仰に対して強制、禁止、抑圧は存在せず、信教の自由は一応保障される（国教制度と異なる）。公認制度は国教制度と分離制度との中間形態である。

分離制度―国家と教会とが切断され、宗教は全くの私事とされる。国家は特定の宗教に特別の保護、監督を与えず、すべての宗教団体は、単なる事実上の団体あるいは私法上の法人とされる。国家は宗教団体の内部に干渉せず、宗教団体はその設立その他宗教上の事項に関し、国の監督を受けない。信教の自由が最大限に保障される。以上のものの外、国権と教権が同一・未分化（別体との意識のない原始状態）である単一制度、国家と宗教がそれぞれ独立の主権をもち、両者の関係は対等の立場で協約（コンコルダート）を結び調整する平行制度が存在する。前者はいやしくも近代国家では問題にもならない制度であり、後者は現イタリアを典型とするものであるが、わが国の歴史になじみのないものである。（八〇―一頁）

これに続けて、「事実上の国教」と「形式上の国教」との区別を次のように述べている。

現実の使用例では、国教制度という言葉は、しばしば、国家が特定の宗教をその国家の宗教とする場合を指しそ

近代政教関係研究についての一試論―「国家神道」論を超えて―（新田）

れ以上のものを意味しないものとして使われる。この場合には、先の分類でいう公認制度に相当するものも包含される。すなわち、ここでいう国教制度は、特定の宗教が国家の宗教とされるという形をとるが、他の宗教を抑圧（＝信教の自由の否定）するわけではない場合（例えばイギリス）をも含むのである。国教制度という言葉の使用については、どのような意味における国教制度であるかを問題にしなければならぬのである。以下、混乱を避けるために、特定の宗教が国家の宗教とされている以上を意味しない場合を形式的意義における国教制度と呼び、他宗教に対する抑圧、信教の自由の否定を伴う場合を実質的意義における国教制度と呼ぶことにしたい。（八一頁、傍線引用者）

さらに、「国家神道体制の内容について一般に指摘されているところのものは、およそ三つの次元のものが含まれている」として、「第一に、神道が国家の祭祀とされて他宗教の上に君臨していること、第二に、神道に対する信仰・尊崇が義務づけられていること、第三に神道が国民を現実支配していることの三つである。第一のものは、形式的意義における神道国教制であり、第二のものは、実質的意義における神道国教制である。第三のものは、実行的支配の問題といえよう」（九一頁）と述べている。

このように、類型を提示し、「国家神道体制」の三つの次元を区別した上で、さらに、国家神道体制の成立期と確立期とを区別して、前者を明治一〇年代後半から帝国憲法の制定頃まで、後者を日清・日露戦争以後としている。こゝまでは、他の研究者には見られない明確さで議論が展開されている。ところが、このように議論の前提を整えた上で、もつとも肝心な「成立した政教関係がどのような内容を有しているかを検討」（九一頁）する段階に入ると、平野氏の議論は、途端にダッチロールをはじめめる。

天皇制国家の政教関係は政教分離制度ではありえない。それは何らかの意味において神道国教制であつたことは

まちがいない。それではそれは分類上、実質的意義における国教制度であろうか。右に見てきたところから明らかのように仏教や教派神道についての信仰が認められており、また、これらの宗教はかなりの程度の自治権を認められていた。国民教化運動の崩壊過程からいっても神道と他の宗教との間に支配・従属関係が確立していたとは考えられない。さらに、国家神道への尊崇が国民に法的に義務づけられていたと見ることも困難であり、国家神道が民衆を現実支配していたとも思えない。国家神道の教義はまだ無内容で流動的であった。国家神道の民衆支配についていえば、この時期、国家神道は教派神道から切離されることにより、「純化」の方向を辿っており、民衆の日常的信仰から距離を置き、国家の祭祀として整備されていく途上であり、このような国家神道は民衆をまだ十分にはとらえていないのである。結局、この時期には国家神道を国家の祭祀とする政教関係が確定しただけであり、この意味においては国家神道体制は成立したが、それは国民の神道への尊崇の義務づけ、他宗教、民衆に対する宗教的支配を内容とした意味での国家神道体制の確立＝実質的意義における神道国教制度の成立をそこに見ることはむづかしいであろう。(九五頁、傍線引用者)

つまり、「国家神道体制」の成立期は、何らかの意味で国教制度であることは間違いないが、しかし、実質的意義における国教制度とは言えないというのである。となれば、平野氏の分類からして、形式的意義における国教制度であったとしなければならないが、この認定をも平野氏は拒否している。

憲法制定を迎えて成立した国教制度はそれではイギリス型の国教制度すなわち実質的には公認制度と等しいものであろうか。ここにおいて重層信仰のもった意味を問題にせざるをえない。すでに見たように明治一〇年代後半に成立した政教関係は、試行錯誤を経て重層信仰を基盤としながら神道を公の祭祀とする形態をとった。伝統的な重層信仰は神仏分離により制度の上では一定の修正を受け、混淆から併存へと転化したが、その後の宗教政策

を通じて民衆の意識の上でも公（神道）私（他の宗教）の区別が生じた。このような重層信仰の上で国家神道は他の宗教と共存していったのであり、神道の実質的意義における国教制度、すなわち神道尊崇の法的意義づけ、強制がこの時期に打ちだされていなくともこのことにより国教による国民の意識の統合は可能になる。天皇制国家はそのような重層信仰を「的確」に位置づけ、その上に自己の政教関係をつくりあげたのである。

また、「公認」宗教が管長制の下で国家から一定の自治を与えられると同時に国家に協力する方向へ進んだことは前述した。さらに、民権運動—その中で信教の自由が中心的な問題として取扱われたわけではなく、そのことも問題であるが—も制圧されてしまった。要するに国家の宗教イデオロギーに対抗する有力な抵抗力はもはや殆ど存在しえなくなっていた。民衆は私のレベルでは自己の信仰を有しているが、公のレベルでは国家の宗教を曖昧に受け入れてしまった。実質的意義での神道国教制度≡国家神道体制への \wedge 基盤 \vee は整ったのである。このように考えると、この時期の政教関係の実質をイギリス型の国教制度≡公認制度と同視することはできないのである。（九六—七頁、傍線引用者）

論点の拡散を防ぐために、ここで展開されている議論に含まれている歴史認識についての検討は省略する。しかし、次のことだけは確認しておきたい。それは、「国家神道体制」を理解するために、予備的作業として、類型を提示し、「国家神道体制」の諸次元、及び歴史的諸段階をそれぞれ区別するという努力をしてみたが、結局、「国家神道体制」の成立期はどの類型にも当て嵌まらないという結論になってしまっているということである。これでは、何のための考察であったのか。ここでは、理念型と実態との間にはズレがあるものだという言い訳は通用しない。理念型と実態との間にズレがあるということ、理念型に当て嵌まらないということとは別問題だからである。

しかし、ここまで言い切るのは酷なのかもしれない。確かに、この論文の焦点は、「国家神道体制」の成立期に当

てられているが、平野氏の本当の目的は、「国家神道体制」の確立期の解明にあつたとも考えられるからである。そうだとすれば、本論文自体が予備作業であり、成立期がどの類型に当て嵌まるかという問題は、大して重要ではないとも考えられるからである。次のような記述を見ると、「国家神道体制」の確立期の解明は、次ぎなる本格的な論文において行われることが予定されていたようにも思われる。

国家神道体制の確立＝実質的な神道国教制の確立の時期はいつと考えるべきであろうか。国家神道の尊崇が義務づけられる時期と国家神道が民衆を現実に支配する時期には大きなズレはなからう。それらは実際には相互に関連をもちながら学校教育、種々の行事を通じて形づくられていったのである。とくに日清・日露の両戦争はきわめて重大な意味をもつたはずであり、両戦争を経験する中で排外的、侵略的な国家神道体制が確立したと考えてよさそうである。この時期に国家神道は教義の上で敬神崇祖を主軸とする国体の教義として完成したとされる。

(九六頁、傍線引用者)

この宿題を果たすべく執筆されたのが、「明治憲法下の政教関係」(『公法研究』第五二号、一九九〇年一〇月)であり、それを土台とした「国家神道体制について」(『政教分離裁判と国家神道』の第七章、法律文化社、一九九五年)であつたのではないかと推測される。そこで、「国家神道体制について」を次に検討することにした。

「国家神道体制について」においては、確かに「国家神道体制」の確立期が詳しく論じられている。その部分を抜き出せば以下のようなものである。

明治一〇年代後半に「成立」したと考えられる国家体制も、それが「確立」するまでには今しばらく時間を要したと見るべきであろう。すなわち、民衆が国家神道参拝に動員され、国家神道が民衆を現実に支配するようになるためには、学校教育、種々の行事・儀式を通じて国家神道への尊崇が確立される必要があつたのである。日

近代政教関係研究についての一試論―「国家神道」論を超えて―(新田)

清・日露の両戦争とりわけ日露戦争はこのことに関して重大な意味をもつたはずである（このことは国民の死の管理、排外主義的な思想の定着という意味でも重要といえよう）。（二五四頁、傍線引用者）

戦争は国家神道体制の「確立」に大きな力があつたと考えられる。特に日露戦争は、近代日本のはじめての本格的な対外戦争であり、各地で民衆が神社への参拝に動員された。民衆を精神的に束ねるのに神社参拝は大きな意味をもつたのである。また、周知のとおり日露戦争後、農村では民力涵養運動が提起され、生活の再編成の運動が展開され、神社の参拝や清掃の運動がすすめられた。祝祭日における日の丸掲揚運動も盛んに推進された。それらは、戸主会や在郷軍人会、尚武会等の半官半民団体によつてすすめられ、それなりの効果をあげている。

その後さらに天皇の代替りに関わつて、神社でも種々の儀式が行われた。民衆はこれらに動員され、神社参拝を拒否することは事実上不可能になつたのである。戦争こそ国家神道確立に決定的力があつたといつても過言ではなからう。∴国家の祭祀として神社神道を位置づけ、神（教派神道のこと）、仏、基の三教を私の宗教として公認配置する体制は、日清、特に日露戦争を経て制度的に完成し、イデオロギー面でも国民を動員、支配することに一応成功したといつてよい。（二五五頁、傍線引用者）

さらに、「国家神道体制」全体については、次のように説明されている。

国家神道体制にも歴史があつた。それ故これをどの段階で捉えるかによつて内容が変化する。しかし、明治憲法下では一貫して国家神道が現実には国教としての地位を有していた。それはやはり一種の国教制であつた。ところで国教制といつてもその意味は一樣でない。形式的には国教を置きながら他の宗教の信仰を保障する例、例えば現在のイギリスや北欧諸国のような制度もある。このようなところでは、信教の自由は一応保障されているといえる。ところで成立期の国家神道体制においても、憲法が二八条で信教の自由を保障し、また神社参拝が公

然とは要求されていなかったことをもって、右のような制度と同一視できるとする考え方もあるかもしれない。しかし、成立期の国家神道も繰り返される様々の行事（特に学校行事）によって国民を精神的に支配し、また一般に国民の精神的自律を認めようとしなかったから、近代国家の特徴であるいわゆる中性国家は存在しなかったといつてよい。成立期の国家神道体制も決して自由な体制とはいえない。国民には国家神道を批判する自由が認められていたわけでは決してない。朝旨を重んじるが、あるいはそうであるからこそ神社は非宗教たるべしという形の批判がありえたにすぎなかったのである。（二六〇頁、傍線引用者）

この記述をさっと読み流せば、宿題は果たされているような印象を受ける。しかし、果たしてそうだろうか。私は、言葉の置き換えと考察の省略とによって、まさに「印象」を与えるだけにとどまっているように思える。

まず第一に、「近代天皇制国家の政教関係」の時点において、「国家神道体制」が「実質的な国教」であることのメルクマールとされていた「神道に対する信仰・尊崇が義務づけられていること」が、「各地で民衆が神社への参拝に動員された」「民衆はこれらに動員され、神社参拝を拒否することは事実上不可能になった」との表現に替えられている。即ち「義務」が「動員」に置き換えられているのである。私は考察の中心となる言葉は安易に変更すべきではないと思う。そして、平野氏は無意識の内に安易な変更を行ったのではないかと考えている。というのは、「近代天皇制国家の政教関係」の中で、「神道の実質的意義における国教制度、すなわち神道尊崇の法的意義づけ、強制がこの時期〔国家神道体制の成立期―新田註〕に打ちだされていなくとも云々」（九六頁）と述べているからである。つまり、平野氏は、「近代天皇制国家の政教関係」執筆時点においては、神道に対する信仰・尊崇の「義務」を「法的義務」として捉え、それは成立期には打ちだされていなかったが、確立期においては打ちだされたはずだとの予想に立っていたのではないかと思われる。ところが、確立期を検討してみても「法的義務づけ」を証明することができなく

なり、事実上の問題（国家神道体制の第三の次元である「実行的支配の問題」）へとそれとなく論点を移行させるために「動員」という言葉を使用するようになったのではなからうか。

第二の問題は、「国家神道体制」は「一種の国教制」であつたとしながら、「形式的意義における国教制度」と「実質的意義における国教制度」の何れに分類されるのかという論点は放棄され、「中性国家」という別の基準が持ち出されていることである。したがって、「近代天皇制国家の政教関係」以来の宿題は果たされていないのである。ここで平野氏が「中性国家」という別の基準を持ち出さざるを得なかつたのも、確立期における「法的義務づけ」を証明することができなかつたことと関連していると思われる。

第三に、「国家神道体制」とは違つたとされているイギリスや北欧諸国の政教関係に対する記述が全く表面的なものとどまつていることである。

政教分離制は、今日でも必ずしも世界的に普遍性をもっているわけではない。∴その国の歴史、文化、国民の意識や政治的伝統から政教分離制をとらなくても信教の自由が十分保障され、また、民主主義も機能していると評価される国（イギリスや北欧諸国）も存在することは事実である。（二―三頁、傍線引用者）

確かにイギリスや北欧諸国のように、その文化的・政治的伝統や国民意識からして、政教分離制度をとらなくても国民の信教の自由がよく保障されると評価されている国も存する（もちろん政教分離制と異なり、特定の宗教が一定の「特権」を受けているという事実是否定しようがないことを留保しなければならない）。（四―五頁、傍線引用者）

「国家神道体制」の事実上の問題（第三の次元である「実行的支配の問題」）を論じ、それを根拠にして、イギリスや北欧諸国とは異なる制度であると主張するのであれば、当然に第一に「当時のイギリスや北欧諸国における事実」を検討しなければならぬ。特に平野氏が問題にしている学校や社会で繰り返される儀式や行事についての考察は不可

欠である。⁷⁾これを欠いては、そもそもそれらの国と比較すること自体が無意味である。それにもかかわらず、このような作業が全く省略されてしまっている。また、新たに持ち出された「中性国家」にしても、これらの国々の当時の状況に照らして見る必要があるであろう。平野氏の場合も、術語の定義と比較基準の曖昧さという点で問題が多い。⁸⁾

③ 大石眞氏の場合

大石眞氏著「憲法と宗教制度」(有斐閣、一九九六年)は、類型論の活性化という視点から見て、注目すべき業績である。この著書の中で大石氏は、戦前のわが国における政教関係についての類型論の展開を概観している(五一―九頁)。その上で、次のように述べている。

明治憲法下のいわゆる政教関係の類型―ときに「宗教政策」の名で呼ばれた―をどう理解するかについては、上記の神仏教導職廃止令(明治一七)の理解とともに、説が分かれていた。右に述べたように、(a)政教分離説に立つ論者が最も有力であった(織田萬・美濃部達吉・佐々木惣一など)が、これに対して、(b)公認宗教制説(新田邦達)および(c)折衷説(公認宗教制を加味した政教分離とみるもの、下村寿一)もあった。このように理解が区々になったのは、法制上の問題と神社神道を国家の祭祀とみる政府の解釈伝統の問題とが混在したためである。

(二二―二頁)

戦前の類型論に注目し、それを整理するという研究はこれまで存在しなかった。その意味で、大石氏の研究は画期的である。この著書においては、近代日本の政教関係がどの類型に当ると大石氏自身理解しているのかは示されていないが、今後の類型論の展開のために重要な論点を提供したことの意味は大きい。

近代政教関係研究についての一試論―「国家神道」論を超えて―(新田)

④ 百地章氏の場合

政教関係の国際比較という観点から先駆的研究を行っているのが百地章氏である。その成果に、「欧米各国にみる政教関係」（大原康男・百地章・阪本是丸「国家と宗教の間―政教分離の思想と現実―」日本教文社、平成元年）、「憲法と政教分離」（成文堂、平成三年）がある。

「欧米各国にみる政教関係」は、国際比較の嫌いな我が国のマスコミ・知識人に対して、「もう少しバランス感覚と愛情を持って自国の歴史を眺めても良いのではないか」（一九五頁）との問題意識から、欧米各国（イギリス、西ドイツ、フランス、アメリカ）の政教関係の歴史と現状とを紹介したものである。この論文には、比較という観点から見ても興味深い事実が数多く述べられているが、それに対する言及は別稿に譲り、ここでは、「憲法と政教分離」について、その注目すべき論点を指摘することにした。

まず、百地氏は、今日における政教関係論の混乱を整理するために「広義の政教分離」（理念の問題）と「狭義の政教分離」（具体的制度の問題）とを区別することを提唱している。「広義の政教分離」については次のようなものと説明している。

「政治」と「宗教」について、（一）それぞれの任務、役割を分離、分担し、（二）その担い手たる「国家」と「教会」を組織的に分離した上で、（三）互いに不介入、不干渉とさせ、互いの役割を尊重させること、そしてそれによって国家のもつ世俗性と教会のもつ超世俗性を確立することである。つまり、「国家は国民の世俗的、現世的生活のことだけに、自己の要求を限るべきであって、国民の内面的信仰的要求のことは、国民の自律に委ねるべきだという原則」がそれであり、この広義の政教分離は西欧型の近代国家にとってはかなり普遍性をもつ

のであった。すなわち、これは「典型的な近代的政治原理の一つ」であり、国教国イギリスや戦前のわが国でも実現されていたとみることができる。(二五—六頁)

これに対して、具体的制度の問題については、「少なくとも理念としては、政治と宗教はその任務、役割において完全に分離され、それぞれの自主性、自立性が確保されなければならないわけであるが、国家と教会ないし宗教が、現実にかなる関係にあるか、又いかなる態度をとるかということは、それぞれの国の歴史的条件によってかなり相違するものであるから、国によって異なる政教関係というものを改めて考えてみる必要がある」(四五頁)と前置した上で、田中耕太郎の分類法(『教育基本法の理論』昭和三六年)やU・シヨイナーの分類法(U・Scheuner, Schriften zum Staatskirchenrecht, (1973))を紹介している。そして、自らの分類法として、(1) 国教制、(2) 折衷制、(3) 政教分離制(狭義)の類型を採用している(四九—五四頁)。

このような分類法を提示した上で、百地氏は注目すべきいくつかの提言を行っている。その第一は、法制上の問題と事実上の問題とを区別して論ずるべきであるということである。

戦前の政教関係については、…事実上の国教国であったばかりでなく、祭政一致(政教一致)国家として、あたかも広義の政教分離さえ存在しなかったかの如き解説がなされているわけである。しかしながら、仮に事実上の国教国であったとしても、第一に問題とすべきは法制度の正確な理解のはずである。つまり、法制度上、わが国がいかなる形態をとっていたかを明らかにすることこそが肝要であって、本稿の課題もこのような観点から各国の政教関係を比較し、概観することにある。仮に、「事実上」ということを云い出せば、後述のように、キリスト教が「市民宗教」とされ、大統領の就任式や国葬、戦没者の追悼式などの国家儀式が常にキリスト教式で行われ、あまつさえ、国家そのものが「キリスト教的性格」を有するとされているアメリカなども、事実上のキリス

ト教国（国教国）である、といった論法さえ可能となろう。（二五—六頁、傍線引用者）

第二に、戦前の政教関係は「折衷制」と見るのが正しいのではないかという提言である。しかも、詳しく他国の制度を検討して比較するという他の論者には見られない考察から、その提言を引き出している。

神社神道が国から「保護」を受けていたことをもって事実上の「国教」とする見方についてであるが、法制度上はあくまで「公認教制」であって、後でみる「折衷制」の範疇に属するとみるのが正しいであろう。というのは、明治憲法下では、法制上国教が否定され、官国幣社はあくまで国の公の施設（公法人）とされたにとどまるからである。またこれら神社には、僅かながら国からの財政援助がなされ、神官は「官吏」後に「官吏待遇」とされたが、これは当時のプロシアなどにみられた制度と基本的に同一のものであった。事実、明治憲法の起草に当たった井上毅の宗教政策構想は「公認教制」「折衷制」の採用を主張するものであった。：ちなみに「公認教制」とは、井上によれば、「政府宗教ヲ保護スル事」つまり教会を公認し、僧官を任じ、寺領を与えて政府の監督の下に服させるものであって、当時、欧州の各邦が採用していた制度であった。

この点、田上教授も明治憲法下の政教関係は「ドイツ殊にプロイセンの場合と似ている」（「宗教に関する憲法上の原則」、清宮四郎・佐藤功編『憲法講座2』昭和四二年、一三〇頁）とされる。つまり、当時のプロイセンでは、一般州法典（一七九四年）上、（一）すべての者に宗教の自由が保障され、（二）国教を認めず、（三）すべての教会が国家の監督指導に服し、（四）福音教会「プロテスタント」およびカトリック教会は国の营造物となり、（五）君主は最高の司教（summus episcopus）であった（田上「前掲論文」一二九頁）。また、（六）両教会の聖職者は「官吏」とされ、国から俸給が支給されていたから、まさに明治憲法下の政教関係と基本的に同一の制度とみることでできよう。実は、村上淳一教授も、最近、明治憲法二八条は「プロイセンの先蹤に倣ったもの」であると発言

されおり、注目される（「信教の自由と政教分離」『ジュリスト』一九八九年三月一日号、一二三頁）。教授によれば、「プロイセン憲法は、信教の自由を保障しながら（一二条一段）市民的・公民的義務をこれに優先させる（一二条三段）もの」であったこと、また、憲法一四条は「キリスト教は、第二二条が保障する信教の自由にもかかわらず、宗教的活動と関係する国家的諸制度の基礎とされる」としており、「一種の国教制（それはもはやキリスト教の特定宗派の優位を認めるものではないが、国家キリスト教⁸ *Staatschristentum* ✓という形でキリスト教の優位を認めた（つまり「折衷制」といえよう―引用者注）が行われていた」ことを指摘した上で、「一九世紀後半に制定された憲法の下で一種の国教が存在したこと自体は、日本だけの特殊現象とは言えない」と結論づけておられる（村上「前掲論文」一一九頁）。（三三―四頁、傍線引用者、なお、百地氏の註を引用文の中に組み込んだ）

外国の制度に他の論者以上に踏み込んだ考察を加えた上で比較するという点については、次のような記述も注目に値する。

井上「穀―新田註」は、「議員宣誓にさいして、神明に誓うという様式をとらなくてもよいと考えていた」（安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」『日本近代思想体系5・宗教と国家』（一九八八年）五五五頁）とされるが、当時のアメリカ各州では、その多くが公務員の資格としてキリスト教信仰をあげていたことに比べるならば、はるかに政教分離が徹底していたとみることもできよう。（三五頁、百地氏の註を引用文の中に組み込んだ）

教会税「ヴァイマル憲法一三七条六項―新田註」は、国が従来の教会財産を没収し、代りに教会に対して財政的支援を行う必要に迫られたことに起因するものである。その意味では、わが国が明治維新後、社領土地の代りに官幣社に官費を支出することになったのと事情は同じである。（五二頁）

以上のように、百地氏の議論は、多くの注目すべき論点を含んでいる。ただし、近代日本の政教関係を「折衷制」

近代政教関係研究についての一試論―「国家神道」論を超えて―（新田）

に属する「公認教制」であるとする見方については、提言にとどまっております、体系的に説明されるまでには到っていない。

論点の整理

これまで行ってきた先行研究に対する検討から導かれる論点は以下のようである。

- 一、術語をできるだけ厳密に定義すること。
- 二、比較の基準を統一すること。例えば、過去と現在、日本と外国、法制上と事実上、理念と具体的制度など。
- 三、戦前の研究の成果を尊重すること。
- 四、外国の制度や実態・現実を一層詳しく研究すること。

(3) 多角的な視点からの考察

近代日本においては、国家・民族としての生き残りをかけた国家体制の大幅な変革と新秩序の創出という根本的な課題の下で様々な政策が実行された。イデオロギー政策^①もその一つであったことは間違いない。しかし、それがすべてであったわけでも、最優先のものであったわけでもない。「宗教」領域における政策に限ってみても、それは言える。「宗教」という領域が国家の政策の主要な対象であったことは間違いない。しかし、この領域以上に大切

な領域はいくらでもあった。ところが、この領域についての従来の研究においては、あたかも、常にイデオロギー政策が最優先の課題とされていたかのような分析や、「宗教」領域をもつばら中心に据えた考察が主流を占めてきた。しかも、その中核は「神道」イデオロギーであるというのが自明の前提であった。¹⁰⁾

この原因は、政府のイデオロギー政策によって作り上げられたイデオロギー装置としての「国家神道」が（戦争を引き起こした、あるいは他の宗教以上に助長した）という証明抜きに予断が前提として存在し、このイデオロギー装置の形成過程や機能を研究することが政教関係研究の主要な目的であると考えられてきたことにある。私達はもうそろそろ、この予断の下に設定された研究目的から解放され、予断そのものを疑ったり、別の領域からの波及という角度から「宗教」政策を分析したり、「神道」以外を中心に据えた政教関係の考察を行ったりしてもよいのではなからうか。それでは、「宗教」領域に対する政策を、別の観点から眺めてみると、どうなるかという具体例をいくつか挙げてみたい。

よく指摘される「宗教の改変」という問題についてはどうであろうか。取り敢えず、これに決定的な影響を与えた「社寺領の上知」について見てみよう。

これはイデオロギー政策ではなく、近代的土地制度設定の起点となった版籍奉還の「宗教」領域における貫徹といった政策であると解釈できる。これによって、社寺経営の維持が問題となり、神社の大部分を占める府県社以下と全ての寺院については通減禄制の採用という強行手段がとられた。この結果、府県社以下は経済的困難に陥った。¹¹⁾後の府県社以下の神主を主体とした神祇官興復運動は、このことを抜きにしては考えられない。それは神社整理の問題についても同様である。¹²⁾さらに、それは、地方改良運動等における神職の質の向上の試みの背景ともなっている。官国幣社も、「上知」の例外とされたわけではない。たしかに、明治一九年まで官費が支給されたが、土地政策を部分修正

したにとどまり、イデオロギー的な配慮は副次的なものにすぎない。さらに、二〇年以降の保存金制度への切り替えも財政的観点からのものであった。明治三九年の官国幣社供進金制度は確かにイデオロギーへの配慮からする政策の変更であったが、これとて神社経費の総額は変更しないという条件の下で採用されたものであった。この総額が増やされるようになるのは、大正八年以降のことである（赤澤史朗「近代日本の思想動員と宗教統制」校倉書房、一九八五年、七五頁）。また、「上知」の実行方法が後の仏教諸宗の社会的実力の差を生み出したことにも注目しなければならない（豊田武「日本宗教制度史の研究」昭和一三年、一八九頁）。

「上知」の他に「宗教の改変」を考える上で見逃せないものに「身分の廃止」とこれに伴う「管長制の導入」とがある。これも、国制の変革に伴う新たな近代的秩序の創出という課題が「宗教」領域で実施されたという側面が強く、「宗教」統制という観点だけでは不十分であるように思われる。⁽¹³⁾

「宗教」統制ということ自体がイデオロギー政策以外の観点から考慮、実施されている場合のあることも看過できない。例えば、教団の自治能力の欠如から生じる社会的混乱を恐れた場合や、「宗教」同士の衝突が外国の介入を招くことを憂慮した場合などである。

さらに、イデオロギー政策の基盤は神道イデオロギーであった、との思い込みも疑われなければならない。「神道の改変」に多大の影響を及ぼした神道・神社非宗教論の基盤が真宗イデオロギーであったことは、既に多くの研究者によって指摘されている。⁽¹⁴⁾

例を上げれば切りがない⁽¹⁵⁾。要するに必要なことは、「宗教」領域そのものを他の領域との関連の中で眺め、「宗教」領域における政策を様々な角度から検討し、イデオロギーにも多様な基盤を認めることである。その後にはじめて、この領域における政策に対する総合的評価を的確に行うことが可能となるのではないかと思われる。

二、明治三〇年代の政教関係の素描

近代日本が政教関係を模索していた当時の欧州の政教関係は公認教制度が一般的であった。この公認教制度の特徴を、私は次のように捉えている。

一、原則として、個人の信教の自由を保障する。

二、政府と宗教団体の関係については、政府による宗教団体の統制と保護との必要を認め、歴史的状況に応じて宗教団体の取り扱いに格差を設ける。

明治三〇年代に一応確定された日本の政教関係は、この公認教制度の一種であったというのが、現時点における私の基本的な見方である。

それを一般的に言えば、教義と伝統とによって、各「宗教」が、制度的には政府と、精神的には皇室と、それぞれに一定の関係と距離とを保っている状態であった。具体的に言えば、当時の「宗教」の確定状況は、神社神道という非宗教、仏教・教派神道という公認宗教、キリスト教という認知宗教、類似宗教⁽¹⁶⁾という非認知宗教という具合になっていた。これを今日的な観点から位置づけ直すとすれば、神社神道・仏教・教派神道という公認宗教と、キリスト教という認知宗教を宗教行政の対象とし、類似宗教という非認知宗教を警察行政の対象とする制度であったと言えよう。公認教制度が、公認教と非公認教との間は勿論、公認教同士の間にも格差を設ける制度であることは、一九世紀のフランスのコンコルダ体制を見ても明らかである。このことは、我国の公認教制度についても当て嵌まる。それは、形式的には神社神道を主としながら、実質的には仏教を主とする制度であったといえるのではなからうか。⁽¹⁸⁾

近代政教関係研究についての一試論——「国家神道」論を超えて——（新田）

さらに、キリスト教をも含めた伝統「宗教」に対して、その力を認めつつも、合理主義的観点と明治前期の経験とから、常に一步距離を置き、警戒心を抱きながら懐疑的に接していたというのが宗教行政の全般的な傾向だったのであるまいか。¹⁹⁾

おわりに

本稿においては、近代日本の政教関係について、現時点で私が想定している分析視角と分析対象についてのイメージの素描とを、「作業仮説」として提示しようと試みた。しかし、作業仮説という限定を付したとしても、欠けている部分があることは否めない。特に、分析視角と分析対象についてのイメージとの関係については、今少し具体的に記述する必要がある。この課題については、別稿において、神社神道、仏教、教派神道、キリスト教、新宗教など個々の宗教についての考えを述べる中で、果たして行きたいと考えている。

註

(1) このことは、多くの研究者の論文の中に見いだされる。特に、平野武氏が、村上氏の議論に中島三千男氏の議論を加味して、「国家神道」論から「国家神道体制」論へと議論の転換を図ろうと試みていることに端的に現われている(「近代天皇制 国家の政教関係」、日本近代法制史研究会編『日本近代国家の法構造』木鐸社、一九八三年。『政教分離裁判と国家神道』第

七章「国家神道体制について」法律文化社、一九九五年。

(2) この点については、拙著『近代政教関係の基礎的研究』第三章第七節「宗教」という言葉について」（大明堂、平成九年）、山口輝臣「宗教の語り方」（『年報・近代日本研究』18）山川出版社、一九九六年）参照。

(3) 「欧化」のころ（明治一〇年代から二〇年代前半）と宗教学成立のころ（明治三〇年代）における宗教の語り方の変遷に焦点を当てた論文において、山口輝臣氏は「欧化」のころの政策は「欧化」のころに形成された語り方で行われ、二〇世紀に入った後の政策は、それを継承しつつ、その根底に新たな宗教の語り方を置いていた。語り方の幅は、政策の幅をも決めているのである」（『前掲論文』九一頁）と述べている。また、大石眞氏が帝国憲法発布後の状況について「憲法関係書で比較法史的に政教関係の類型に言及するものは乏しかった。その点に関心を示したのは、むしろ、行政法の論著であつて云々」（『憲法と宗教制度』有斐閣、一九九六年、七頁）と述べているのは示唆的である。

(4) このように、場面に応じて「宗教」概念を区別することの必要性が唱えられること自体、きわめて最近のことである。例えば、阿部美哉氏はロバート・N・ペラーの「市民宗教」について論じた後に「同じ宗教という表現のもとに、これら二つの領域、すなわち私的な市民の権利の行使として宗教が政治に参画するという、国民の権利としての課題と、アメリカ人の公的生活の道義的責任の基盤として市民宗教が存在し、機能しているという課題とは、概念的にも、社会的、法的な取扱いにおいても、明確な区分を要する。それは、法学的、政治学的な政教分離の課題と、宗教学的、社会学的な政治の宗教次元の課題との峻別を迫るものである」（『政教分離—日本とアメリカにみる宗教の政治性—』サイマル出版会、一九八九年、一二四頁）と述べている。

また、佐藤幸治氏は「問題は、分離原則に想定する「宗教」を広く解し、また、分離原則をあまり機械的に厳格に貫くと、常識に反する非現実的な結果を招いたり（例えば、広島、長崎の原爆祈念式典さえ違憲としなければならなくなる）、かえって個人の信教の自由を尊重することにならない結果になったりすることである（例えば、在監者の自発的な申出による刑務近代政教関係研究についての一試論—「国家神道」論を超えて—（新田）

所での教誨活動さえ認められなくなる)。したがって、まず、①政教分離原則は、個人の信教の自由を全うさせるためのものであることを確認する必要がある。次に、②個人の信教の自由をいう場合の「宗教」(二〇条一項前段や同条二項の場合)と、政教分離原則をいう場合の「宗教」(二〇条三項や八九条)とは必ずしも同一でない、と解する必要がある。つまり、前者の「宗教」は、上述のように、広く解するべきであるが、後者の「宗教」は、何らかの固有の教義体系を備えた組織的背景をもつものと解される。そうした教義体系に直接かかわる行為ないし教義的象徴としての行為を公権力が行なうということになると、それはもとより政教分離規定によって禁止される。しかし、そうした宗教と関連性を有しないというわけではないが、一般習俗化するなどして特定宗教性が希薄化している類の行為がある。そうした類の行為が具体的に憲法の禁止に属するか否かを判断するにあたって、先に触れた目的効果基準がはじめて意味をもちうると解される」(『現代法律学講座5・憲法「第三版」』青林書院、平成七年、五〇〇頁)と述べている。

(5) 従来、近代日本の政教関係に関する検討や評価は、国民の間に宗教学的な広い意味での宗教概念が広がっている今日の状況を暗黙の前提としてきた。敷衍すれば、今日の人間と同じような意識を過去の人間も持っていたはずであるという先入観を基礎として、あらゆる事象が分析・検討・意味づけられてきたのである。このようなアプローチは、ある歴史的時点において当時の人々には見えていなかったものを問題にすることによって、今日の人々にとって貴重な教訓を引き出すという目的をもっている場合が多い。その点ではある程度の意味を持っているのかもしれない。しかし、それは単なる後智慧である場合も多く、また、現在の価値観を絶対化することによって却って逆効果になっている場合も少なくない。過去の人々の無知や盲目性の指摘は、今日の人間を傲慢にし、自分自身に対する無知や盲目性を増大させているように思われる。却って、過去の人には見えていたが、今日の人間には見えなくなっているものを明らかにすることの方が、自分自身の客観化・相対化という意味で、教訓を引き出せる場合が多いのではないかというのが私の考えである。過去における大きな過ちは、それ以前の歴史を、その時点を正当化・絶対化するための道具として用いたことである。この思考パターンは現在も変わっていない

い。ただその方法を逆転させて、過去の肯定ではなく、否定という手法を用いているにすぎない。

ちなみに、伝統宗教社会において、外国の伝統宗教や新宗教が無視できない程の勢力を持つようになった場合、信教の自由・政教分離の原則をどのように解釈し、運用するのかがという近代日本が直面した問題に、欧米諸国が直面したのは最近のことである。前者はイスラム教の問題、後者はセクトの問題として現れてきた。

(6) 近代憲法に関する説明という点からすれば、近世の法制は問題とならない。しかし、帝国憲法の意義を理解するという観点からすれば、それは大切である。近代的憲法という観点は、どうもすると、憲法学者が日本の歴史的国制に無関心であつてよいとの免罪符となつてきたのではないかと思われる。そして、帝国憲法は日本国憲法のみと比較されることによつて、不当に低い評価を与えられてきたのではないかとも思う。

(7) たえば、イギリスにおいては「現行教育法はすべての学校に宗教教育と毎朝の集団礼拝を義務づけ、キリスト教的な生き方を生徒に理解させ受け入れさせることが宗教教育の目標とされている」(百地章「欧米各国にみる政教関係」、大原康男・百地章・阪本是丸「国家と宗教の間―政教分離の思想と現実―」日本教文社、平成元年、一三五頁)と言われ、政教分離国のフランスでさえ「国葬は原則としてカトリック儀式に従つて行われており、…国の祝祭日も大半はカトリックの祭日であり、従軍牧師もカトリックに限られ、カトリックが優遇されている」(百地「同右論文」一六九頁)との指摘は、無視すべきではなからう。まして、近代日本の政教関係について「政治権力による宗教の利用(そうでなければ統制・抑圧)が政教関係の内容をなしていたのである(付言すれば、このことは現行憲法の政教分離が国家と教会の分離として捉えられないことを意味しよう)」(『政教分離裁判と国家神道』二六、二頁)と断言する平野氏にとつて、「イギリスの宗教改革は、国家的・体制的な「上からの」改革によつて推進されてきた点で特徴的である。絶対王権による国家教会主義の成立は、ローマ・カトリック教会の世界支配が終焉して宗教に代つて民族主義が台頭し、教権に対し俗権が勝利したことを意味した」(木下毅「ヨーロッパにおける国家と宗教団体」、佐藤幸治・木下毅編『現代国家と宗教団体―紛争処理の比較法的検討―』岩波書店、一九九一年)近代政教関係研究についての一試論―「国家神道」論を超えて―(新田)

九二年、八二頁）との指摘は無視できないであろう。ここで指摘されているような歴史を有する国教会が今なお存続し、学校行事も続けられているイギリスにおいて、信教の自由が十分に保障され、国家による宗教の統制・利用の問題を考えなくてもよい理由を是非とも明らかにしていただきたい。

(8) なお、平野氏は「国家神道体制について」の「むすび」において、「以上、判例から出発し、国家神道、国家神道体制の捉え方について筆者の見解を述べた。以上の記述は、実証的な研究に基づくものではなく、どれほどの意味があるか疑問もあろう。国家神道、国家神道体制の実像を明らかにするために、事実の検証が重要であることはいうまでもない。しかし、筆者のような立場から一定の捉え方を示すことも実証的研究を進めるうえで問題点を明らかにし、論議を整理する点では、一定の意味があるのではないかと思う」(二六四頁)と述べている。さらに、平成九年一〇月二五日に皇學館大學で行われたシンポジウムに寄せられた「意見」の中で「私は、現行憲法の政教分離を理解する上で、国家神道、国家神道体制に関心をもち、これをどのように評価すべきかの作業を行ったにすぎず、歴史的事実について見解を求められても満足のえられるような説明はできません。私のできることは法的な評価だけです」とも述べている。これは、平野氏独特の謙遜の表現と理解したい。そうでなければ、このような発言は到底容認できるものではないからである。憲法学という分野が多少とも他人のフンドシで相撲をとらなければならない宿命にあることは私も承知しているつもりである。しかし、土俵に上がる以上は、それが使い物になるのかどうかを判断した責任から逃れることはできない。そうでなければ、学者というのは実に無責任な存在であるということを世間に公表しているようなものである。学者ではなく、裁判官が「私は事実認定についての自信はないが、法の解釈や適用には自信がある。したがって、私の判決には意味がある」と発言したとしたらどうだろうか。

(9) 「イデオロギー政策」も多用される用語でありながら、定義されることのないものの一つである。ここでは、一応、へ「正統神話」を中核とした「近代天皇制イデオロギー」を創り上げ、それを国民に注入する装置を構築し、作動させるための諸政策」と理解しておきたい。しかし、今一歩踏み込んで、「正統神話」や「近代天皇制イデオロギー」が何を指しているのか

ということになると、私にはよく分からないとしか言いようがない。私に言えることは、これもまた定義されることのない用語であり、その曖昧さが、これを用いる論者の分析を難解にし、読者を煙に巻き、その結果、これを用いる論者に逃げ道を提供しているということだけである。

(10) 羽賀祥二氏の一連の研究は、当初、イデオロギー政策的観点から出発しながら、次第にそこから離れていつているように思われる。また、阪本是丸氏の一連の研究には、「宗教」領域以外を発信地とする政策が宗教領域に波及した実例が数多く示されている。

ところで、「関係がある」ということと、「中心である」ということとは違う。地球の運行は太陽系の他の星の運行と関係があるが、だからといって地球が太陽系の中心であるわけではない。また、ある観点から見れば「中心に見える」ということは、実際に「中心である」ことを意味しない。我々の日常感覚からすれば、天動説の方が正しいように見えるのだから。

(11) 江戸時代の檀家制度によって土地以外の経済基盤を有していた寺院と、新たに氏子を組織しなければならなかった神社とを同様に扱うということそのものに無理があつたのではないかと思われる。ところで、近代初期の神社は民衆的基盤を欠いていたという指摘が、神社非宗教論との関係で言われることがある(例えば、平野「近代天皇制国家の政教関係」九五頁)。しかし、そこには、江戸幕府の宗教政策や民衆の宗教意識への目配りが欠けているのではないかと思われる(葦津珍彦「国家神道とは何だったのか」神社新報社、昭和六二年、二〇三頁参照)。

(12) 整理の対象には寺院も含まれていたこと。さらに、これが英国の田園都市に憧れた内務省地方局官僚の施策であつたことについては、阪本是丸「近代の皇室祭儀と国家神道」(大原・百地・阪本「前掲書」)二八九頁参照。

(13) 「宗教の改変」については、外国との比較も重要である。つまり、西洋諸国の近代化の過程で宗教がどのように改変させられたのかを明らかにし、それと日本の状態とを比較することである。たとえば、フランスでは、大革命以後の国制の変転の中で、カトリック、プロテスタント、ユダヤ教、イスラム教は、どのような改変を迫られていったのだろうか。

近代政教関係研究についての一試論―「国家神道」論を超えて―(新田)

(14) 葦津『前掲書』第一部二・三、第二部九。阪本「近代の皇室祭儀と国家神道」第三章(二)。拙著『近代政教関係の基礎的研究』第一・二・三章等。特に「国家神道は前述した真宗教団が理想とする神社の非宗教化、すなわち真宗教団に宗教的脅威をもたらさない無力な神社にするために政府とともに一致協力して創出した「イデオロギーおよびイデオロギー装置」であった」との阪本氏の指摘は鮮烈である(「同右論文」二八九頁)。

(15) 近代における皇霊祭祀の制定が、村上重良氏のいうような天皇統治の正統性の根拠づけや、万世一系の根拠づけを目的としたイデオロギー政策でなかったことについては、阪本「近代の皇室祭儀と国家神道」二二八―四五、二九三―七頁参照。また、神社神道の祭祀が村上氏の言うように、皇室祭祀を「基準」としたものである、それと「直結」されたものでもないことについても、阪本「同右論文」二四九―五九頁参照。

(16) 「類似宗教」という言葉は、阪本は丸氏の指摘によれば、大正八年三月三日に文部省宗教局通牒第一一号においてはじめて使用された用語である(『新宗教事典』弘文堂、平成二年、四七七頁)が、ここでは、教派神道と区別する意味でこの用語を用いる。

(17) デュギーによるコンコルダ体制の特質の要約については、大石真「フランスにおける宗教団体とその紛争処理」、佐藤・木下編『前掲書』一四一頁参照。

(18) このように考えられる理由は、別稿において述べることにする。差当りここでは、政教関係における仏教の重要な位置が注目されなかった理由として、従来の研究が、「国家神道」という言葉に呪縛されてきたことと、明治初期の神仏分離・廃仏毀釈に目を奪われすぎていたことを指摘しておきたい。

(19) このような観点からすると、昭和期は、懐疑の念をかなり捨てて、ひたすら宗教利用に走った時期ということになるのかもしれない。

(につた ひとし・皇學館大學講師)