

# 明治初期の政教関係

米原 謙

## はじめに

わたしは最近、二〇世紀初頭の政治思想の比較を研究テーマにしていますが、かつてはずっと明治初期のことを研究していました。しかし宗教のことはこれまで本格的に研究したことはなく、この研究会に参加して初めて手を染めたものです。明治初期の政治と宗教をテーマとする研究はこれまでにたくさん蓄積がありますが、多くは制度史あるいは政策史が研究の主題になっていて、政治思想史の観点からなされた研究は、

原武史『〈出雲〉という思想——近代日本の抹殺された神々』（公人社、一九九六年）が目立つ程度で、それほど多くありません。したがって私のような素人からみると全体の流れが見えにくく、予期していた以上に苦心しました。問題点がやっと思えてきた程度なので、独創的な発表はともできませんが、勉強したことを報告したいと思います。

まず「明治初期の政教関係」というタイトルについて、一言お断りします。ここで「政教関係」という言葉を使ったのはいくらか工夫したつもりです。もちろん

ん井上順孝・阪本是丸編『近代政教関係の基礎的研究』(第一書房、一九八七年)や新田均『近代政教関係の基礎的研究』(大明堂、一九九七年)などの研究書のタイトルでわかるように、「政教関係」は一般的に使われている言葉です。しかしここに使われている「政教」という言葉が一体何をさすかは、実はあまりはつきりしていません。それが単に「政治と宗教」という意味であれば、わたしは単刀直入に「政治と宗教」と書くのですが、わたがつてここで「政教」という言葉を使うのは、単に「政治と宗教」ではなく、それより広い意味を含めて使っています。「政教」の「政」は一応「政治」と同義と捉えて結構です。問題は「教」のほうです。「宗教」という言葉の用例はかなり古くからありますが、「宗教」という言葉以外に、この時期には「教門」とか「法教」、「宗旨」などさまざまな言葉が使われていました。そしてこれらの言葉はかなり意識的な使い分けがされているように見えるのですが、現在では、そういう使い分けにどういうニュアンスの違いを含めていたのか、確定するのは難しいのです。山口輝臣『明治国家と宗教』

(東京大学出版会、一九九九年)が指摘しているように、宗教という言葉はかなり翻訳調のニュアンスだったのでしょう。これに対して、「教」の方は、あえていうと、religionとmoralityとeducationという三つの複合した意味が込められていたと思います。だから「政」と「教」の関係は、現代の「政治と宗教」以上のさまざまな意味があつたのです。もう少しいうと、「教」という言葉には、当時の儒教、国学、仏教、洋学などさまざまな異なった世界のぶつかり合いによって、さまざまな意味がこめられることになったのです。

例えば、政教一致あるいは祭政教の一致の主張としてもっとも有名なのは、後期水戸学の会沢正志斎の『新論』です。そこに次のような一節があります。「(前略)孝を以て忠を君に移し、忠は以てその先志を奉じ、忠孝は一に出で、教訓正俗、言はずして化す。祭は以て政となり、政は以て教となり、教と政とは、未だ曾て分ちて二となさず(後略)。「教」と「政」とは「二となさず」、政教一致だといういい方をしているのですが、ここであいつている「教」というのは、単純に宗教

とはいえないように思います。ルソーのいう religion civileには morality というニュアンスもありますから、religion という言葉には、もともと morality という意味が内包されているともいえるかもしれませんが、会沢の『新論』の「教」という言葉は religion というのとはかなり違うように思います。morality と education というのが、むしろこの場合の「教」の内容ではないでしょうか。

前置きが長くなりましたが、「教」という言葉に込められている多様な意味を念頭におきながら、日本のこの時期の「政教関係」を解釈しなければならぬと思うのです。今日お話しするのは、主に明治の初めから明治八年くらいまでです。阪本是丸氏などの説明によると、「日本型政教関係」は以下の三つの事実によって確立したといわれます。明治八年五月三日の大教院の解散、明治一五年一月二四日の神官の教導職兼補を廃し葬儀に関与しないとする決定、さらに明治一七年八月一日の神仏教導職を廃し住職任免などを各管長に委任するという決定です。この三つによって、基本的

に「日本型政教分離」が決着したということです。「日本型政教分離」とは、もとは安丸良夫『神々の明治維新』(岩波書店、一九七九年)が使った言葉で、神道は宗教にあらずという原理に基づいて、その限りでの信仰の自由を認めるということです。つまり天皇制の枠のなかで信仰の自由を認める、あるいは天皇制への忠誠心の養成という意味での役割を各宗教が競いあい、その限りでの信仰の自由を認めるというのが「日本型政教分離」といわれています。それが明治一〇年代の半ば頃にはほぼ確立したというわけです。わたしに与えられたテーマは「日本における信教の自由の確立」ですから、上記のような通説を念頭に置きながら話をしたいと思っています。

#### 一 神祇官と神祇省

明治政府の宗教政策がはつきりでてくるのは神祇官という制度です。この制度に入る前の慶応四年三月一三日、祭政一致・神祇官再興などを宣言して、翌一四日に紫宸殿で公卿・諸侯を率い、天皇が五箇条の誓文

の儀式を行ないました。五箇条の誓文をどういふ言葉にするかとか、どういふ儀式を行なうかなどの経緯については詳しい研究がありますが、とにかくその結果として五箇条の誓文の儀式は、天皇が天神地祇に国是を誓い、これを人民に知らしめるという形式をとったのです。このことに注目されたのが、羽賀祥二「明治維新と宗教」(筑摩書房、一九九四年)などの分析です。羽賀氏は、この時の誓いの儀式が『記紀』の「誓(うけひ)」という概念に相当するという徳重浅吉、村上重良、安丸良夫などの諸氏の説を紹介しています。天神地祇に国是を誓い、それを人民に知らしめるという儀式の形式は、復古神道の祭政一致の理念を表現するものだったというのです。羽賀氏はその端的な例証として、平田派の代表的な国学者の矢野玄道の『猷芹簞語』の以下の一節を挙げています。「此度諸国守等会同仕候得バ、聖上親自ラ皇祖天神ヲ始奉リ、天地ノ諸神祇ヲ御招請シ奉リ玉ヒ、親王・諸公卿・太夫・諸国守マデ、尽ニ其御前ニ相集賜ヒテ、天朝ハ神皇無ニノ道ヲ以テ御政ヲ行ヒ賜ヒ、(中略)往制ノ如ク盟約ヲ奉立テ、天

府ニ修メ置レ、且天下ノ小民ニ到ルマデモ、右ノ趣ヲ一々領示シ(後略)」。この文章の前半部分で、親王から諸公卿・太夫・諸国守が集まって誓いをする、すなわち盟約をするのがあるべき姿だと矢野はいっている、それが五箇条の誓文の儀式の基礎になったというのです。明治政府の「近代化」はこういう形で始まったわけです。

神祇官が設置されたのが明治二年七月八日です。神祇官制度が始まったときに祭政一致が宣言されたのですが、祭政一致の解釈をめぐる二つの対立する立場があったと、羽賀氏は述べています。一つは維新官僚で、もう一つは平田派の復古神道家です。この二つが解釈の違いから対立しあいながら、祭政一致という点では共存していたということです。維新官僚の考え方というのは、皇統神話と儒教に基づく王土王民思想による天皇統治論との結合です。アマテラスの命令によってニギノミコトが地上に下りてきて、神武天皇へと皇統が伝えられたというのが『記紀』が論じているところですが、ニギノミコトから神武天皇と

いう皇統による天皇統治の正統性という考え方と、儒教的な「民の父母」としての君主という理念が結合しています。羽賀氏の説明によれば、これが維新官僚独特の思考だということです。もう一つは復古神道家、つまり平田派です。平田派の特徴は「造化三神」という考え方にあります。「造化三神」とは『古事記』の一番最初にでてくる「アメノミナカヌシ」、「タカミムスビ」、「カミムスビ」という三つの単独神です。この三神の後にでてくる神は、みな男女が対になっています。「造化」という言葉も『古事記』の「序」に使われている言葉です。平田篤胤はこの三神が世界を造ったと説明するのです。つまり国学的思考の中にキリスト教的な造化、すなわち天地創造という考え方を導入して、新たな教義を作っていくわけです。これが復古神道家の一番基本にある理念であって、神勅による天皇統治の正統性、皇祖皇霊の祭祀というところにその要点があります。維新官僚との基本的違いは、一方が儒教的なものとは結合しているのに対して、復古神道は造化神を強調するという点、もっと簡単にいえば、維新官

僚はアマテラスを一番上に置くのに対して、平田派の神学では、アマテラスは造化三神より下ということになるわけです。神の位置づけが、そういうふうに変ってくるわけです。

さてここで、神道や仏教という伝統的宗教にとっても政府にとっても、幕末から最大の課題となるのが浦上キリシタンの問題です。幕末に浦上の隠れキリシタンが出現して、公然と仏教による組織などを拒否するとか、教会に集結して公然と信仰告白するというような事件が起こります。それにどう対応するか。当然のことながら、江戸時代からキリシタンは禁止されていますから、従来どおり厳罰ということもあり得るわけですが、諸外国との関係からそういうことはやりたくないわけです。明治元年六月七日、浦上キリシタンを各藩に流配し、そこで説得して改宗させようとするのですが、多くのキリシタンは改宗しない。キリシタンの問題は単に宗教の問題ではなくて、国家的なレベルでの政治問題あるいは外交問題でもあるわけです。そこで、それに対抗する形で宣教使という制度を設けるわ

けです。明治二年七月八日です。

宣教使の中心になったのは福羽美静と小野述信で、大教宣布の詔が明治三年一月三日に出されました。「天神天祖」の立てた「治教」を明らかにして「惟神ノ道」を宣揚すべしと宣言されています。常世長胤『神教組織物語』によれば、小野の真意は「外教ヲ憚り、表ニハ治教ト見セカケテ、内心ニハ教法ヲ布クノ主意」だったということです。ここで「治教」と「教法」という言葉が区別されて使われていますが、「教法」は今でいうと宗教で、「治教」はどちらかというとモラリティという意味になるのではないのでしょうか。宣教使の組織の中に、小野派（福羽も入る）と復古神道派の対立があったといわれます。小野派とは、別言すれば、津和野派です。津和野藩は山口と島根の間の小さい藩です。西周や森鷗外を生んだことで知られますが、幕末に廃仏毀釈をして、神葬祭を導入するなどの改革を非常に早くからやっていた。それが評価されて宣教使で主導権を握ることになるわけです。

津和野派の代表的な学者として大國隆正がいます。

津和野派は平田神学と違ってアマテラスを主宰神として強調するのです。平田派は造化三神とオホクニヌシの幽界での支配という教義です。オホクニヌシはスサノヲの子孫です。このようにオホクニヌシの評価は、神道教義の非常に大きな焦点をなすわけです。津和野派と平田派という二つの流れがあつて、これは後々まで影響することになります。どちらかというと、平田派は政府から疎外されていて、津和野派が政府首脳陣と近い関係、特に長州と近い関係にあつて、そういう面でも主導権を握っていくことになります。

明治四年七月に「大教御趣意」という太政官達があります。これは「大教宣布」の理念をもう一度位置づけたものですが、そこで「大教ノ旨要ハ神明ヲ敬シ人倫ヲ明ニシ億兆ヲシテ其心ヲ正クシ其職ヲ効シ以テ朝廷ニ奉事セシムルニアリ」と述べられています。これは、上述の二つの神学の対立について、どちらがよいかの判断自体を拒否することです。つまり神学的な位置づけをすること自体を否定するわけです。天皇家の祭祀はアマテラス中心です。ところが二つの神

学の対立は、アマテラスをどう位置づけるかという点に触れないわけにはいけません。そういう神学論争にアマテラスを持ち込むことは、天皇あるいは天皇の宗教的権威を神学論争の主題にすることになります。ですから、そうした危険性をもった論争自体を否定するというのがこの太政官達の主旨です。

こうした流れのなかで、神祇官から神祇省へという変化が起こります。明治四年八月八日、神祇官を神祇省とするという太政官達がそれです。お渡しした年表に「神祇官の格下げ」と書いてありますが、これは岩波の『近代日本総年表』に基づいた表現です。これが通説のようです。安丸良夫氏の『神々の明治維新』にもそう書いてあります。阪本是丸氏はこれまでのこうした評価を批判していて、近頃は阪本氏の節が通説になりつつあるという気がします。どういうことかというと、神祇官の首脳（津和野派）が政府指導者と連携して「律令二官制の限界」を打破して、つまり神祇官制度がもっていた限界を打破して、神祇官の祭祀から天皇親祭体制を構築していくとする過程、これが神

祇官から神祇省への転換だったということです。それが神祇省という形で実現して、神祇省は全国の神社を整備・再編して宮中祭祀を確立し、それを底辺の郷村社まで浸透させるために作られた。そういう意味では非常に強い「神道国教化政策」が神祇省でむしろ構想されていた。神祇省は神祇官の「格下げ」とする解釈は、神祇官の時代が基本的に神道国教化の時期で、これが挫折したと理解するのですが、むしろこの時期はさらに国教化政策が進められようとしていた時期であるという解釈です。

## 二 教導職制

神祇省の政策も行き詰まって、明治五年三月に教部省を設置します。これは岩倉使節団が欧米に行っている間のことで、留守政府（さまざまなことをやっているわけですが）による独走の一つです。留守政府は基本的には旧薩摩藩が強いのですが、薩摩は神道に対して熱心な人たちが多かったといわれていますから、そういう観点からでてきたのが教部省の設置という政策だった

ようです。

阪本氏によれば、教部省の設置は、左院と真宗の島地黙雷を中心とした勢力の合作だということです。左院の中心勢力は後藤象二郎と江藤新平で、江藤新平がとりわけ強い影響力をもっていたようです。神祇省のやり方では十分に対応しきれないと判断して、反キリスト教の強い信念をもった人たちが、反キリスト教戦線の強化を目的に僧侶を引きずり込んだわけです。仏教の方では、幕末から明治にかけての廃仏毀釈で打撃を受けたので、その打撃から立ち直るという意味で渡りに船というふう考えたのです。後で言及しますが、島地黙雷は、明治四年九月に「教部省開設請願書」を書いていきます。神仏両勢力の利害が一致したところで教部省が設置され、教導職制というのが作られたのです。

教導職制は、宣教使に代わって一般的な教化を行なうのですが、その理念が「三条の教則」です。内容は以下の三ヶ条です。(一) 敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事 (二) 天理人道ヲ明ニスヘキ事 (三) 皇上ヲ奉戴シ朝

旨ヲ遵守セシムヘキ事。これをどう理解するかは、実践上の大きな問題で、解説書が実にたくさんでおります。第一条などは、基本的に神道系列の解釈しかできないわけで、仏教の僧侶はこれにのったけれども、自分たちの自由な布教はこの原理に基づけば全然できないわけです。当然、仏教側から反発が出ました。「三条教則批判建白書」がそれです。執筆者の島地黙雷は岩倉使節団の出発後にヨーロッパに行っていて、フランスで木戸孝允など長州の実力者たちと頻繁に会って協議しております。かれらは日本から伝えられている教部省あるいは教導職のあり方について批判をもっていて、この建白書はフランスから書き送られたものです。ですからこの建白書は、真宗側だけではなく木戸を中心とした長州の意見でもある。つまり、留守政府が旧薩摩藩を中心に運営されていて、こういう路線を出したことに對する批判という側面もあるといふことになります。

ところで「三条の教則」を基本的理念とする教導職制が、現実には機能するうえで重要な役割を果たしたの

が大教院で、明治五年一月に設立されます。大教院は教導職の養成機関ですが、芝の増上寺に本部・大教院、府県に中教院を置き、さらに各寺社を小教院とするのです。そしてそこで教導職がどういう理念で教導するのか、つまり民衆をどう教化するのかについて教導職を教育するのです。明治六年一月に増上寺で正式の開院式をやった。注連縄を張って純神道式です。僧侶の代表も出席して、僧侶の服装ですが柏手を打つ、つまり神道式の礼拝をするのです。このように完全に神道式で行なわれるというのが大教院です。六月に造化三神と天照大神の神殿を造営した。これも平田派の神学をそのままもってきているということが分かります。こうして復古神道の理念に基づく神殿を作った。そして教導職の教義の講究と任用試験のために、「十一兼題」と「十七兼題」を定めています。

「十一兼題」は、「神徳皇恩之説、人魂不死之説、神天造化之説、頭幽分界之説、愛國之説、祭神之説、鎮魂之説、君臣之説、父子之説、夫婦之説、大祓之説」の十一題目です。最初の四つは明らかに平田派の説が

出ています。それが「愛国」とか「父子・夫婦」などの儒教的倫理項目といっしょにされているわけです。基本は神道の教義に基づいたものと理解してよいでしょう。一般の教導職の人は、一カ月に一回、これらの題目一つについてレポートを出すことを義務づけられていたようです。教導職は一四の階級に分かれています。採用されたり昇任するには、この兼題についての面接試験のようなものを受けなければならなかったのです。さらに明治六年一〇月に「十七兼題」というのが出されます。内容は「十一兼題」と非常に違い、道不可変、律法沿革、制度随時、国法民法（国法といふのは公法です）、人異禽獸、富国強兵、不可不教、租税賦役、不可不学、産物製物、万国交際、權利義務、役心役形」の一七です。この兼題の内容は神道というより、基本的に文明開化の精神に貫かれているといつていいのではないのでしょうか。

大教院の設立にはいくつかの要因が働いたようですが、阪本氏が強調しているのは、教導職制に対する京

都府の批判です。それによると、京都府は五月一八日付で正院に建言し、教部省と仏教の結びつきは仏教を利するだけで、地方官を無視したものと批判しています。このため薩摩閥（大教院は薩摩閥が非常に強かったのです）が主導する教部省は、さらに神道色を強めるために大教院を設立したというわけです。しかし大教院の設立は仏教側の要望でもあったのです。明治五年五月に仏教各派の代表者の名前で「大小教院設立願書」が教部省宛てに提出されています。「（前略）僧徒皆時事ニ疎闊ニシテ口高遠ヲ説テ脚実地ヲ踐コト能ハス四部五裂各一隅ヲ守リ知識狹隘ニシテ（中略）一大教院ヲ設ケ神道ヲ始メ釈漢洋諸科学ヨリ宇内各国ノ政治風俗農功物産ニ至ル迄悉ク之ヲ講習シ（後略）」とあるように、文字どおり教導職の養成機関として「大小教院」を開設してほしいという要望が出されています。仏教側にも、教導職の主導権を握りたいという意図があったのではないのでしょうか。

上に述べたように、真宗西本願寺派の島地黙雷は、すでにヨーロッパに行っている時期から教導職体

制に強く反対していました。島地は帰国してから精神的に大教院からの分離運動を推し進め、それに長州の木戸らが指示を与えるという事態のなかで教導職制は崩壊し、明治八年二月に真宗各派が大教院より離脱します。これで神道国教化という企図は完全に潰れたわけです。以上が政治史、あるいは制度史の流れを一覧したものです。以下では、これを思想史の観点から点描してみたいと思います。

### 三 真宗僧侶の政教関係についての見解

真宗僧侶の政教関係についての考え方がどういうふうに変わっていくかを検討してみます。まず先程もふれた島地黙雷の「教部省開設請願書」（四年九月）です。これは正確なタイトルは「宣教ノ官ニ換ルニ総シテ教義ヲ督スルノ官ヲ以テシ僧侶ヲ督正シテ布教ノ任ニ充テ以テ外教ヲ防カシメ玉ハンコトヲ請建言」というものです。島地がそこで神道をどのように位置づけているかを見ますと、「其迹上古諱朴ノ時ニ在テ、而其道自ラ不言ノ間ニ存スルトキハ言説ノ教未タ備ラス、而勸

誠ノ術未タ詳ナラス」と述べています。つまり神道は純朴な時代にできたものであって、教義としては幼稚で話にならないのです。「之ヲ道有テ而教ナシト云ハンモ猶可ナルカ如シ」とあります。原始的な神道ではキリスト教に対抗するのはとうてい無理で、日本の伝統的な宗教の中でキリスト教に対抗できるのは仏教だけであるという主旨であり、そういう認識の下に教部省を設けてほしいというのです。「邪教」すなわちキリスト教を防ぐ任に当たるのは僧侶だけである。「政教ノ相離ヘカラサル、固リ輪翼ノ如シ」と述べて、政教一致という主張が非常に強く押し出されています。

つぎにフランス滞在中に書かれた「三条教則批判建白書」（五年二月）を検討します。ここではさきほどの話とは逆に政教分離が主張されています。「政教ノ異ナル固ヨリ混淆スヘカラス。政ハ人事也、形ヲ制スルノミ。而シテ邦域ヲ局レル也」とされています。つまり地域を限るというか国家によって違うということです。「教ハ神為ナリ、心ヲ制ス。而万国ニ通スル也。是以政ハ敢テ他ニ管セス、専ラ己ヲ利センコトヲカム。教ハ

不爾、毫モ己ヲ願ミス、一二他ヲ益セン事ヲ望ム」と「政」と「教」の根本的違いが強調されています。「教」は「心」に関わり、利他的で普遍的なのに対して、「政」は利己的で外形的、個別的だとして、両者の違いが強調されています。このような観点から、「三条教則」の一番目の「敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事」にいう「敬神愛国」は、「政」と「教」を混同したものと批判されるのです。「敬神」は「教」のことであり、「愛国」は「政」です。両者は「混淆」してはならないと主張されるのです。

島地はこうした認識に立つて、帰国後に大教院分離運動を強力に推し進めることになります。その時期に書かれたのが「大教院分離建白書」（六年秋）です。ここでは「凡教法ノ区別アル、固リ妄ニ混合スヘカラス」と書いています。「教法」を「宗教」と単純に読み替えていいかどうか迷うところですが、種々の宗教を一緒にして、例えば仏教と神道を一緒にしてしまうのはだめだということでしょう。「仮令其説相反対スルモ、扶政正俗ノ用備リテ、三章ノ教則ニ戻ラスンハ可

ナラン」と述べられています。ここでは「三条の教則」自体が、以前の理解とは違っているわけです。「三条教則批判」では、「敬神愛国」の「敬神」というのは「教」の問題だといっていたのですが、ここでは「三条の教則」は宗教的な意味ではなく、むしろこの教則に沿って各宗教が自由に共同の仕事をすればよいというのです。「敬神」という言葉を、宗教的な理念としてではなく、むしろモラリテイの意味で理解しようということ、つまり「政を扶け俗を正す」という意味での任務を、各宗教が果たしたら良いといっているのです。こうした認識に基づいて、島地は「三条の教則」を「教体」としてしまつて、各宗の説の違いをなくするのは「宗教ヲ廃滅スル」ことにつながると主張しています。この文章では、まず「教法」という語が使われ、次に「宗教」という言葉が現れます。ある種のニュアンスの違いを使い分けていると思うのですが、どういう違いがあるのか確定するのは困難です。とにかく「三条の教則」は、「教法」の違いを無視することによって、宗教を廃滅することになるとして批判されているのです。

「大教院分離建白書」はさらに続けて「政教ノ混スヘカラサル亦贅論ヲ待サル也」と述べています。「政」と「教」の分離は当然というのです。「其左道民ヲ誑キ、匪政教ヲ乱ル者ハ固リ禁スヘシト云ヘトモ」、つまり宗教のなかでも風俗を乱し道にもとるものは禁じるべきだけれども、「其心行ヲ善良ナラシムル者ニ於テハ、其布教ヲシテ随意活発ナラシメ、満邦ノ諸教者ヲシテ悉ク朝旨ヲ感戴セシムルニ至ラシメハ、民奚ソ長上ニ死スルノ念ヲ発サ、ランヤ」。自由に各宗教の布教をさせれば、人民は当然君主のために進んで死ぬという気持ちになるであろう。「然而三章ノ教則亦不徴シテ実ヲ揚ルニ到ラン」。だから「三条の教則」など必要ないということなのです。

つぎに島地と同じく真宗西本願寺派の有名な僧侶である大内青巒の建白書を見ていきます。大内は「神仏混淆改正之議」という建白を七年六月に左院に提出しています。阪本是丸氏の論文（「祭政一致をめぐる左院の『政教』論争」、『国学院雑誌』第八二巻第一〇号）に全文が引用されています。これによれば神道は「宗旨」では

なく「我国祭政一致ノ礼典」である、つまり神道は宗教ではないということです。神道を「宗教」とすることは「皇室の瑕疵」である。もし宗教とすれば、「我力歴世 皇帝ノ聖靈ヲ（中略）信セサル者ハ却テ之ヲ嘲笑」する、つまり神道を信じないものは皇室も信じないことになってしまう、だから「宗教」とするとまずいことになってしまうと述べています。大内はこれを根拠に政教一致に反対を唱えます。「祭政一致ハ、我国古来ノ美事」ですが、「祭祀」は「忠信仁義」を民に示すもので、「幽冥」にわたるものではない。つまりそれは信仰の問題ではない。ここでは、「宗旨」と「宗教」と「教法」という三つの言葉が使われていてややこしいのですが、ともかく「祭政」は「途ヲ同」じくするが、は別だと主張されます。大内によれば、会沢正志斎が祭政教の一致を唱えた際の「教」とは孔孟の学のごとき「モラリテイ」であり、これは「幽冥」や「死後」に関わる「レリージョン」とは峻別しなければならぬのです。つまり「モラリテイ」と「レリージョン」

を混同しているから政教一致という言葉ができていくというわけです。そして大内はさらに神官僧侶の管理について、「祠祀ハ祭祀ヲ職トス、故ニ之ヲ式部寮ニ統督シ専ラ祭典祀事ノ盛礼ヲ奉セシムヘシ」と書いています。神官は祭祀の問題を行なう職業であり、僧侶は「教法ヲ以テ職トナス者」の呼び名ということで、神官と僧侶というのは基本的に違うというわけです。僧侶は宗教に従事するものであり、神官は祭祀を執り行うということです。大内の建白は、神道は宗教にあらずという考え方をもちとも早い時期に明示したものであるとして注目されます。

ここでもう一度、島地黙雷に戻って、「教導職ノ治教宗教混同改正ニツキ」（明治七年九月）を検討します。神道は「決シテ所謂宗教タル者」ではない。大教宣布の詔には「天神天祖極ヲ立テ、統ヲ垂レ、列皇相承シテ、之ヲ継キ、之ヲ述ブ、祭政一致、億兆同心、治教上ニ明ニシテ、風俗下ニ美ナリ」という一節があります。これが大教宣布の詔の一番重要な部分なのですが、ここに「治教」という言葉が使われています。この「治

「教」という言葉は宗教のことではないと、島地は主張しているのです。「治教」という言葉は会沢の『新論』にもでてくる伝統的な術語です。「治教」は宗教のことではないのに、「神道者流」がこれを「曲解」して「他説ヲ圧服セン」としていると、かれは批判しています。「願フ処ハ治教宗教ヲ判然トシ、即今ノ王政即チ神道ニシテ、万国ノ良法ヲ採リ、好芸ヲ学ヒ、電機汽車艦モ亦治化ノ一分ニシテ、天壤無窮ノ神勅ヲ奉体シ玉フニ出ルトセハ（後略）」すなわち神道は「治教」の問題であり、仏教は宗教だというわけです。先程の大内青巒と同一の結論です。西本願寺派のふたりの代表的僧侶が、ほぼ期を同じくして神道は宗教ではないと主張し始めたのです。おそらくこれが西本願寺派が新たに取リ始めた戦略だったのでしょう。神道を宗教外に追放することによって、仏教の宗教界での優位を確立しようとしたのです。

島地黙雷はこの趣旨をその後さらに詳細に展開しています。島地が書いた「三条弁疑」（明治八年二月）がそれです。これは「三条の教則」に関する西本願寺派の

代表的な解説書といつていいでしょう。真宗が大教院からほぼ分離した時期に『報四叢談』という仏教系の雑誌に掲載されたものです。それによると「我邦諸神」は「造物ノ説」ではなく「人ノ魂ヲ祭祀」するもので「他教ノ如ク幽界冥趣」を説くものではない。島地はここで「古事記」序の「三神作造化之首」という表現は天地が開けた後、最初に三神が出現したことを意味するもので、天地世界を「造出」したのではないと述べて平田派神学を批判します（ちなみに岩波文庫版の『古事記』も「三神造化の首となり」と読み下して、「造化神」という考え方を否定しています）。「当今官ヨリ敬神愛国等ト掲出セシ者ハ（これは「三条の教則」の第一を指しています）各宗所奉ノ仏菩薩ヲ指スニ非ズ。全ク我国固有ノ祖先ノ諸神ヲ云ノミ」。つまり「三条の教則」にいう「敬神愛国」の「神」とは祖先の諸神のことであり、造化神ではないのです。換言すれば、「三条の教則」がいう「神」は宗教的な意味での「神」ではなく、祖先神としての祭祀の対象にすぎないと主張するわけです。「其意ニ曰ク宗旨ハ各々汝ガ好ム所ニ從テ以テ安心立命

シテ可ナリ」。つまり宗教のほうは自分の信じるところに従えば良いというわけです。「只我国ニ在テ我祖宗ノ神ヲ輕蔑スル是皇室ヲ尊戴セザルニ同ジ国人宜ク祖宗ヲ尊敬シテ敢テ不敬ノ事ナカルベシト」。これは「治教」あるいはモラリティの部分であるとして、宗教とはつきり区別するわけです。

時期が多少前後しますが、最後に、楠潜龍という真宗大谷派の僧侶を取り上げてみます。ここで紹介するのは『十七論略説』（七年一〇月）という本の一節です。「十一兼題」や「十七兼題」に関するマニユアルが、神道と仏教の両方の側からたくさん書かれましたが、その中の一つです。そこで「不可不教説」、つまり教えざるべからずという項目について、この僧侶はつぎのような解説を書いています。「教」には「治教」と「宗教」の別がある。「治教」とは「政令ヲ正シテ国ノ風俗ヲ美ニシ、賞罰ヲ明ニシテ民ノ品行ヲ善ナラシメ（後略）」ること、つまりモラリティのことです。この意味での「教」というのは、政治の「外ニ別ニ教法アルニアラス」、つまり宗教ではなく、政治自体のなかに「教」が含ま

れているということになる。「不可不教説」といつている場合の「教」というのは「宗教」のことなので、三条の「教憲」というのは宗教のガイドラインであるという主旨のことを主張しています。この後半部分の解釈は島地や大内とは違うのですが、宗教とモラリティを区別している点では、大谷派も一致していることが注目されます。

#### 四 啓蒙知識人たちの所見

以上のように、明治六年から八年頃に真宗を中心に大教院分離運動が展開され、明治政府が当初意図した政教一致の政策は最終的に失敗に終わります。ここで真宗西本願寺派が展開した政教分離運動は、神道を「治教」すなわちモラリティと位置づけ、それを宗教外に追放するという基本的戦略に立っていたことは前述のとおりです。つまり宗教ではなく一種の「典礼」としての神道は、「祭政一致」という形で政治と結びつくのが、我国古来からの伝統とされたのです。これがいわゆる国家神道となっていくわけですが、それが単な

る「祭祀」の領域に封じ込められたままで終わらなかつたことは歴史の示すとおりです。

ところで大教院分離運動が展開された時期は、『明六雑誌』の刊行など、啓蒙思想の全盛期でもありました。おそらく政府の宗教政策を念頭に置いていたのでしょう、宗教に関係する論文がたくさん掲載されています。なかには宗教そのものではなく、迷信（例えば、狐を崇拜するとか）を文明開化の観点から批判したものも入っているのですが、神道の記紀神話も開明派の知識人からすると、狐の迷信と同じレベルで考えられていたのだと思います。そういう意味では、迷信や神話に対する批判は実は宗教論といってもよいと思います。代表的な論説を取り上げて、一般的な傾向を探ってみます。

まず第三号に津田真道の「開化ヲ進ル方法ヲ論ス」が載っています。そこではキリスト教のうちでもっとも文明的なものを選んで（ということとはプロテスタントということになるのですが）、「法教師」を雇ってそれに教導せしめよと述べています。これはキリスト教国教論ということになります。第四号から有名な「教門論」が

掲載されております。筆者の西周は津和野藩出身ですから、津和野派に対する批判という点も無視できないという気がします。西は「復某氏書」（明治三年二月）で、すでに国学を批判しています。「某氏の書」というのが国学関係の書だったようです。そこでかれは「知（知識）」は「五感」から生じ、その「知」から「信（信仰）」が生まれるのに、国学は「上世の淳朴」を「道」とする「附会妄構」だと批判しています。「教門論」は、よく知られているように、「神教政治」を批判して政教分離を主張したものです。諸教を「管轄」する「司教の衙門」が、「内心信奉スル所何事タルヲ論セス、唯外形ニ顯ハル、者国家ノ政治ト相矛盾スル者ヲ禁シテ足ル」として、内心における信仰の自由をはっきり主張しています。

第五号以下では、加藤弘之がトムソンという人の翻訳を「米国政教」というタイトルで紹介して、政教の分離と信仰の自由を主張しています。森有礼の「宗教」（第六号）も翻訳で、津田の「キリスト教国教論」を批判して、西の「教門論」を支持しています。阪谷素は、

「火葬ノ疑」（第一八号）で、火葬禁止を批判しています。

この時期は火葬が禁止されていたのです。自分は仏教徒ではないけれども火葬はよいとし、埋葬は人民の自由にしなればいけないと主張しています。さらに阪谷は「政教ノ疑」（第二二号、二五号）で、政教分離という場合の「教」とは宗教（法教）のことで、宗教と政治は分離しなければいけないけれども、モラルは必要であるといっています。先に紹介した島地黙雷ら真宗西本願寺派の主張と通ずるところがあります。

柏原孝章「教門論疑問」（第二九号）は西周の「教門論」に対する疑問を提示したものです。西の説く政教分離は、文明国では可能だが「愚夫愚婦ノ邪教ニ沈溺惑乱」する非文明国の日本では無理だと説いています。しかし単純に政教一致を説いているわけではありません。「神教政治」は「神教」ではなく「愚民ヲ哄騙スルノ術」であり、「徳」の元たる「教」は必要だと述べます。そして「天孫降臨」や「皇統連綿」はロシアなどにも例があるがすでに崩壊していて、日本にだけ残っているが、あんなものは続かないというニュアンスです。か

れははっきりした結論を述べていませんが、神道や国学の説く政教一致は未開の陋習にすぎないとした上で、「政」はモラルとしての「教」と結びつく必要があると考えていたように思います。西村茂樹の「修身治国非二途論」（第三二号）も、政教分離という場合の「教」という意味をめぐっての議論で、モラルと政治の問題は別のものではないと説いています。儒教の修身治国論に立った議論です。

以上に紹介した『明六雑誌』の宗教論は、津田のものを除けばいずれも、直接的にせよ間接的にせよ、政教分離を説いています。しかも注目すべきは、かれらが宗教と政治の「分離」のみを一方的に説くのではなく、モラルイとしての「教」が政治と一体化する必要を他方では認めていた点です。先の西本願寺派だけでなく、啓蒙思想家たちの一般的傾向も、後の国家神道形成の方向に流れ込んでいったといえるのではないのでしょうか。

ここで注意しなければならないのは、モラルイとしての「教」と政治との結合という主張は、宗教（とく

に神道」の国教化の否定、すなわち信仰の自由の主張と緊密に結びついていたことです。すでに『明六雑誌』のいくつかの論説でもこのことは明瞭に表現されていますが、この時期にそれを明快に説いたのは福沢諭吉『文明論之概略』（八年八月）と加藤弘之『国体新論』（八年）です。『文明論之概略』の宗教論はあまり取り上げられることはありませんが、注意深く読むと、神道国教論に対する強烈な反発が書かれています。第二章には、幕政の七〇〇年間、「至尊（天皇）」と「至強（幕府）」が合一していなかったからこそ現在の日本がある、もし合一していたら中国のような状態になっていただろうという有名な議論があります。もし「彼の皇学者流の説の如く、政祭一途に出るの趣意を以て世間を支配することあらば、後日の日本もまたなかるべし」といって、「至尊」と「至強」が二元的に存在したからよかったのだと主張しています。ヨーロッパは多元的なのに、中国は一元的だから全然文明化できないという主旨です。第三章では「彼の皇学者流」の国体論に対して、君主を尊崇するゆえんを、政治上の損得ではなく

「神代の古」への「懐古の至情」に根拠を求めているとして、国学を批判しています。「人民と王室との間にあるものは、ただ政治上の関係のみ。その交情に到ては、決して遠に造るべきものにあらず」として国学の国体論の神学的性格を批判しているわけです。

加藤弘之の『国体新論』は、議論全体が、テオクラシーつまり神祇官制などの明治政府の初期に追求されていた政策を批判しています。そこでは、神典上のことを尊信するのはいいが、国家は人間界のことだから「人間界の道理に合わぬこと」は取るべきでないと述べ、国家を天皇の私有とし、人民を天皇の臣僕とする「国学者流」を批判します。国家の成立の原因として「天勅成国」（記紀神話的）を批判しているのも、国学批判として読めます。国家の主眼は人民であつて、したがって天皇と政府は、人民を「保護」してその「安寧」を求めるためのものだというのです。こうした観点から、加藤は天皇の御心を心とせよとする国学者を批判して、次のように述べます。「我輩人民もまた、天皇と同じく人類なれば、おのおの一己の心を備え、

自由の精神を有するものなり。なんぞこの心、この精神を放擲して、ひたすら天皇の御心をもつて心とする理あらんや」。以上の議論は現代から見れば平凡に見えますが、いずれも教導職をめぐって「政教」関係が争われていた背景を考えれば、かれらの意図は明瞭です。

#### むすびにかえて——国家神道への道

以上が明治八年頃までの話です。この年の五月に大教院が解散し、明治初期の政教関係にひとつの決着がついた時期といつてよいと思います。この時期の政教関係のもうひとつの画期は明治一四年です。神道事務局神殿の祭神をめぐって、神道界内部で伊勢派と出雲派の対立が激化し調停がつかない事態になったのです。問題になったのは事務局の神殿にオホクニヌシが祀られていなかったことです。伊勢神宮は、造化三神とアマテラスを祀りオホクニヌシは祀らない。出雲派はオホクニヌシを祀っているわけですから、当然事務局の神殿にオホクニヌシも祀るべきだというのが出雲派の

主張です。対立が激化して勅命によって決定するということになります。勅裁は宮中に祀つてあるものと同じということ、宮中はアマテラスですから、結果としては伊勢派に有利なものになるわけです。両派の対立は宣教使の時代からずっと続いているもので、藤井貞文『明治国学発生史の研究』（吉川弘文館、一九七七年）が詳しく跡づけていますので、ここでは触れません。わたしが注目するのは、神道内部の神学論争が社会に及ぼした影響です。こうした論争が激化して收拾がつかなくなり、それが政治的対立に波及すれば、天皇の伝統的權威が根本的に傷つくことは見やすい道理です。明確な因果関係を提示することはできませんが、どうもこの時期から「神道は宗教にあらず」という主張が広く見られるようになると思うのです。

例えば『東京日々新聞』はつぎのように論じています。「明治政府は維新の初より曾て神道を以て宗教とは認められざるなり。（中略）所謂神道とは、神代史を古典に考証するの専門学の謂なり」。要するに、神道は宗教ではないという趣旨です。これは、一月二五日に勅

命で東京に神道大会議が開催された直後の二月三日に掲載されたものです。神道事務局祭神は「宮中所斎の神霊」とするという前述の勅裁が出されたのは二月二三日ですが、その直後の三月九日に、今度は、保守的な『東京日々新聞』とは正反対の政治的立場にある『朝野新聞』が「神道を宗教視するの利害」という論説を掲載します。「我輩は神道なる者の決して宗教に非ず、ゴータマ・基督の教法と並立す可からず、強いて之を宗教と看做すも、其の教典の教旨を説きたる者無く、其の無形の人心を管制して信仰せしむ可き者に乏しく、其の体裁は全く王室に附属して宗廟の祭祀に奉ずるに適當なる者と断案するや久し」。以上の例は、祭神論争が一つの契機になって、ジャーナリズムのレベルでも神道は宗教にあらずという考え方が浸透していったことを示しています。

おそらくこうした世論を背景にして、明治一五年一月に、神官は教導職を兼補せず葬儀に関与しないとする決定がなされたのでしよう。福沢諭吉はこの内務省達を受けて、「神官の職務」と題する文章を『時事新報』

に寄せています。ここでかれは、神道を「宗旨」としないうとするこの決定を歓迎し、自分は「多年この義を論弁した」と述べています。そして「日本国の宗教は仏法」で、神道は「国を重んずるの教」であると位置づけ、「国権の氣を養ふ」役割を神官に期待しています。福沢が『時事新報』に『帝室論』の連載を始めるのは、この論文のちょうど一週間後です。「帝室は政治社外のものなり」で始まる有名な著作です。かれはここで帝室の役割をつぎのように位置づけています。「帝室は人心収攬の中心と為りて国民政治論の軌轢を緩和し、海陸軍人の精神を制して其向ふ所を知らしめ、孝子節婦有功の者を賞して全国の徳風を篤くし（下略）。このように福沢は、神道を国家意識養成の絶好の方法と捉え、西欧諸国でキリスト教が果たしている国民教化の役割を帝室に期待していました。憲法制定の際の枢密院の会議で、伊藤博文が日本では宗教の力が脆弱で「機軸」となりうるのは皇室のみと述べた発言が想起されます。いわゆる国家神道を「神道は宗教にあらず」を基本とする神道論と理解するとすれば、それは以上のように

な一般的議論のなから導き出されたものだったので。これまで述べてきましたように、この政策は政府中枢が推進しただけでなく、仏教僧侶や啓蒙知識人そしてジャーナリズムによって後押しされたものでした。国家神道については村上重良氏の古典的著作『国家神道』（岩波書店、一九七〇年）がありますが、村上氏の見解に対しては、昭和ファシズム期の宗教政策を明治憲法成立期に投影させているとする批判が有力です。確かに、神道を「国家宗教」とする意図が憲法制定当初から存在していたとはいえないと思います。しかし他方では、国家の「儀礼」とされた神道と信仰の問題の境界線がつけに曖昧だったことも明らかです。新聞『日本』は、明治二三年一月に「布教条例、典礼と宗教」という社説を掲載して両者の混同を戒めています。「抑々神道とは如何なるものぞ、元と是れ我國の国風を指称せるものにして、其教は一の道德の範囲内若くは儀礼の域内に属すべきものなり。固より決して宗教の管轄に入るべきものに非ず」。こうしたことがこの時期に強調されていること自体が、神道非宗教論の曖昧さ

をよく示しています。神道はつねに宗教に横滑りする性質をもっていたのであり、だからこそ内村鑑三の勅語事件に象徴されるような信教自由の侵害を引き起こすことになるわけです。神道非宗教論がこの時期の言論界の大勢だったのは確かですが、それは日本人の宗教観の曖昧さと一体だったのだと思います。つまり「日本型政教分離」はきわめて不安定な基盤の上に成り立っていたのであり、政治体制の動揺によっていつでも信仰の自由の抑圧を呼び起こす潜在的な根があったのだと思います。

（よねはらけん／大阪大学大学院教授）

（本稿は一九九九年七月二十二日の研究会での報告内容に、加筆いただいたものです。）